

J. B. LIBRARY

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



مكتبة جامعة القاهرة

الجزء الاول

كتاب

بدايع الصغى

ترتيب الشرايع

تأليف الامام علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى الحنفى الملقب
بملك العلماء المتوفى سنة ٥٨٧ هجرية

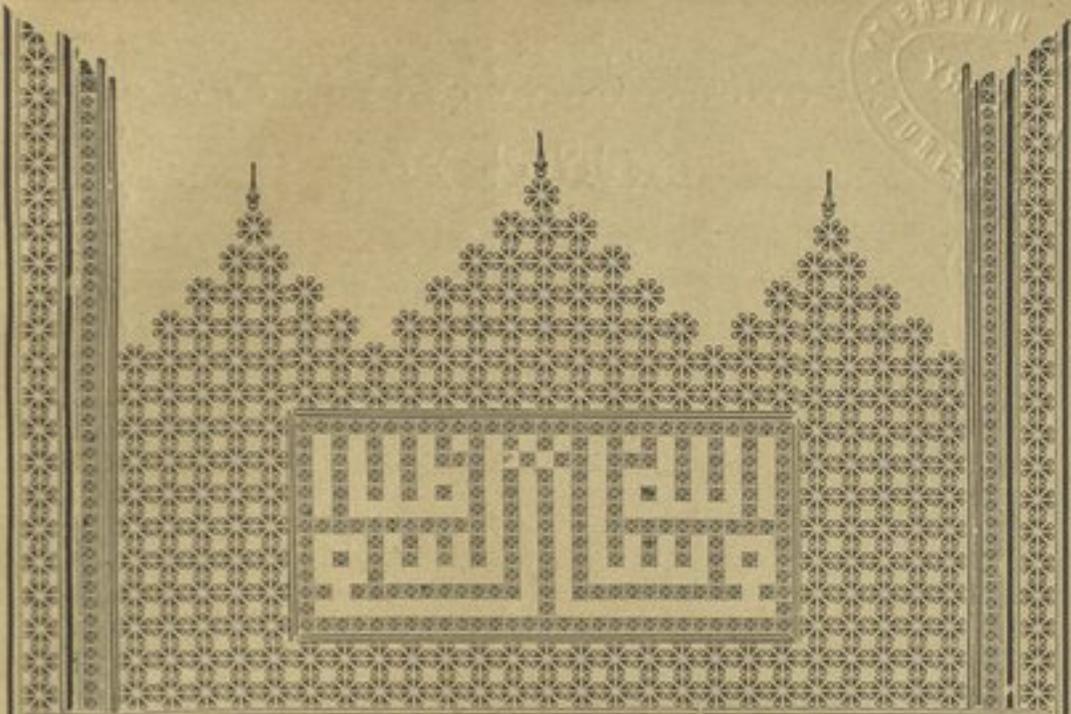
الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هجرية
في مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر على نفقتها

ونفقة سعادة محمد أسعد باشا جابرى زاده
وفضيلة الحاج مراد أفندى جابرى زاده

77246

تنبيه

لا يجوز لأحد أن يطبع كتاب البدائع من هذه النسخة وكل
من طبعها يكون مكلفاً بإبراز أصل قديم يثبت أنه طبع منه
والا يكون مسؤولاً عن التعمير قانونا



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي القادر القوي القاهر الرحيم الغافر الكريم السائر ذي السلطان الظاهر والبرهان الباهر خالق كل شئ ومالك كل ميت وحى خلق فأحسن وصنع فأتقن وقدر فغفر وأبصر فستر وكرم فعنى وحكم فأحنى عم فضله واحسانه وتمت جنته وبرهانه ونظهر أمره وسلطانه فسبحانه ما أعظم شأنه والصلاة والسلام على المبعوث بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بأذنه وسراجا منيرا فأوضح الدلالة وأزاح الجهالة وقل السفة ونزل الشبه محمد سيد المرسلين وإمام المتقين وعلى آله الأبرار وأصحابه المصطفين الأخيار ﴿وبعد﴾ فإنه لا علم بعد العلم بالله وصفاته أشرف من علم الفقه وهو المسمى بعلم الحلال والحرام وعلم الشرائع والأحكام له بعث الرسل وأزل الكتب إذ لا سبيل إلى معرفته بالعقل الخوض دون معونة السمع وقال الله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا قيل في بعض وجوه التأويل هو علم الفقه وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ما عبد الله بشئ أفضل من فقه في دين وانقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد وروى أن رجلا قدم من الشام إلى عمر رضي الله عنه فقال ما أقدمت قال قدمت لأتلمّ التشهد فبكي عمر حتى ابتلت لحبته ثم قال والله اني لأرجو من الله أن لا يعذبك أبدا والأخبار والآثار في الخوض على هذا النوع من العلم أكثر من أن تحصى وقد كثرت تصنيفات مشابها في هذا الفن قديما وحديثا وكثرت أفادوا وأجادوا غير أنهم لم يصر فوا العناية إلى الترتيب في ذلك سوى أستاذي وارث السنة ومورثها الشيخ الامام الزاهد علاء الدين رئيس أهل السنة محمد بن أحمد بن أبي أحمد المهرقندي رحمه الله تعالى فاقدمت به فاهتديت إذا الغرض الأصلي والمقصود الكلي من التصنيف في كل فن من فنون العلم هو تبسيط الوصول إلى المطلوب على الطالبين وتقريبه إلى افهام المقتسبين ولا يلتم هذا المراد الا بترتيب تقتضيه الصناعة وتوجيه الحكمة وهو التصريح عن أقسام المسائل وفصولها وتخريجها على قواعد وأصولها ليكون أسرع فهما وأسهل ضبطا وأيسر حفظا فتكثر الفائدة وتوفر العائدة فصرفت العناية إلى ذلك وجمعت في كتابي

هذا جلا من الفقه مرتبة بالترتيب الصناعي والتأليف الحكيم الذي ترتبه أرباب الصنعة وتخضع له أهل
الحكمة مع إيراد الدلائل الجلية والنكت القوية بعبارة محكمة المباني مؤدية المعاني وسميته ﴿ بدائع
الصنائع في ترتيب الشرائع ﴾ اذهى صنعة بديعة وترتيب عجيب وترصيف غريب لتكون التسمية موافقة
للمسمى والصورة مطابقة للمعنى وافق شئ طبقة واقفه فاعتنقه فاستوفى الله تعالى لا تمام هذا الكتاب الذي
هو غاية المراد والزاد للبرئاد ومنتهى الطلب وعينه نشي الجرب والمأمول من فضله وكرمه أن يجعله وارثنا
في الغابرين ولسان صدق في الآخرين وذكر في الدنيا وذكر في العقبى وهو خير مأمول وأكرم مسؤل

﴿ كتاب الطهارة ﴾

الكلام في هذا الكتاب في الأصل في موضعين أحدهما في تفسير الطهارة والثاني في بيان أنواعها (أما)
تفسيرها فالطهارة لغة وشرعا هي النظافة والتطهير والتنظيف وهو إثبات النظافة في المحل وانها صفة تحدث ساعة
ساعة وانما يمنع حدوثها بوجودها وهو القذر فإذا زال القذر وامتنع حدوثه بإزالة العين القذرة تحدث
النظافة فكان زال القذر من باب زوال المانع من حدوث الطهارة لأن يكون طهارة وانما سمي طهارة
نوعا لحدوث الطهارة عند زواله

﴿ فصل ﴾ وأما بيان أنواعها فالطهارة في الأصل نوعان طهارة عن الحدث وتسمى طهارة حكيمية وطهارة عن
الخبث وتسمى طهارة حقيقية (أما) الطهارة عن الحدث فن ثلاثة أنواع الوضوء والغسل والتيمم (أما) الوضوء
فالكلام في الوضوء في مواضع في تفسيره وفي بيان أركانه وفي بيان شرائط الأركان وفي بيان سننه وفي بيان آدابه
وفي بيان ما ينقضه (أما) الأول فالوضوء اسم للغسل والمسح لقوله تبارك وتعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى
الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ومسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين أمر بغسل الأعضاء الثلاثة
ومسح الرأس فلا بد من معرفة معنى الغسل والمسح فالغسل هو إزالة المانع على المحل والمسح هو الاصابة حتى
لو غسل أعضاء وضوئه ولم يسلم الماء بأن استعمله مثل الدهن لم يجز في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه يجوز
وعلى هذا قالوا الوضوء بالتلح ولم يقطر منه شئ لا يجوز ولو قطر قطرتان أو ثلاث جاز لوجود الاسالة وسئل
الفقيه أبو جعفر الهندواني عن التوضي بالتلح فقال ذلك مسح وليس يغسل فان عاجله حتى يسيل يجوز وعن
خلف بن أيوب انه قال ينبغي للتوضي في الشتاء أن يسيل أعضاء شبه الدهن ثم يسيل الماء عليها لان الماء يتجمد في
الأعضاء في الشتاء (وأما) أركان الوضوء فأربعة (أحدها) غسل الوجه مرة واحدة لقوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم والأمر المطلق لا يقتضي التكرار ولم يذكر في ظاهر الرواية حد الوجه وذكر في غير رواية الاصول انه من
قصاص الشعر إلى أسفل الذقن وإلى شصمى الاذنين وهذا تحديد صحيح لانه تحديد الشئ بما ينبي عنه اللفظ
لغة لان الوجه اسم لما يواجه الانسان أو ما يواجه اليه في العادة والمواجهة تقع بهذا المحدود فوجب غسله قبل
نبات الشعر فإذا نبت الشعر بسقط غسل ما تحتها عند عامة العلماء وقال أبو عبد الله البلخي انه لا يسقط غسله
وقال الشافعي ان كان الشعر كثيفا يسقط وان كان خفيفا لا يسقط وجه قول أبي عبد الله ان ما تحت الشعر يرق داخل
تحت الحد بعد نبات الشعر فلا يسقط غسله وجه قول الشافعي ان السقوط لمكان الحرج والحرج في الكثيف
لا في الخفيف (ولنا) ان الواجب غسل الوجه ولما نبت الشعر خرج ما تحتها من أن يكون وجهها لانه لا يواجه
اليه فلا يجب غسله وخرج الجواب عما قاله أبو عبد الله وعما قاله الشافعي أيضا لان السقوط في الكثيف ليس
لمكان الحرج بل لخروج وجهه من أن يكون وجهها لاستناره بالشعر وقد وجد ذلك في الخفيف وعلى هذا الخلاف
غسل ما تحت الشارب والحاجبين وأما الشعر الذي يلاق الخدين ونظائر الذقن فقد روى ابن شجاع عن الحسن
عن أبي حنيفة وزفر انه اذا مسح من لحينه ثلثا أو ربعا جاز وان مسح أقل من ذلك لم يجز وقال أبو يوسف ان لم

مطلب غسل الوجه

يمسح شياً منها جاز وهذه الروايات مرجوع عنها والصحيح انه يجب غسله لان البشرة خرجت من أن تكون
 وجهها العدم معنى المواجهة لاستتارها بالشعر فصار ظاهر الشعر الملاق لها هو الوجه لان المواجهة تقع اليه والى
 هذا أشار أبو حنيفة فقال وانما واضع الوضوء ما ظهر منها والظاهر هو الشعر لا البشرة فيجب غسله ولا يجب
 غسل ما استرسل من اللحية عندنا وعند الشافعي يجب (له) ان المسترسل تابع لما اتصل والتبع حكمه حكم الأصل
 (ولنا) انه انما يواجه الى المنصل عادة لا الى المسترسل فلم يكن المسترسل وجها فلا يجب غسله ويجب غسل
 البياض الذي بين العذار والاذن في قول أبي حنيفة ومحمد وروى عن أبي يوسف انه لا يجب لأبي يوسف ان
 ما تحت العذار لا يجب غسله مع انه أقرب الى الوجه فلان لا يجب غسل البياض أولى ولهما ان البياض داخل
 في حد الوجه ولم يستر بالشعر فتجب الغسل كما كان بخلاف العذار وادخال الماء في داخل العينين ليس بواجب
 لان داخل العين ليس بوجه لانه لا يواجه اليه ولان فيه حرجا وقيل ان من تكلف ذلك من الصحابة كتب بصره
 كابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم (والثاني) غسل اليدين مرة واحدة لقوله تعالى وأيديكم ومطلق الأمر
 لا يقتضي التكرار والمرفقان يدخلان في الغسل عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يدخلان ولو قطعت يده من
 المرفق يجب عليه غسل موضع القطع عندنا خلافاً لوجه قوله ان الله تعالى جعل المرفق غاية فلا يدخل تحت
 ما جعلت له الغاية كما لا يدخل الليل تحت الأمر بالصوم في قوله تعالى ثم آتوا الصيام الى الليل ولنا ان الأمر
 تعاقب بغسل اليد واليد اسم لهذه الجارحة من رؤس الأصابع الى الابط ولو لا ذكر المرفق لوجب غسل اليدين كما
 فكان ذكر المرفق لاسقاط الحكم عما وراءه لا لدالحكم اليه لدخوله تحت مطلق اسم اليد فيكون عملاً باللفظ بالقدر
 الممكن وبه تبين ان المرفق لا يصلح غاية لحكم ثبت في اليدين لكونه بعض اليدين بخلاف الليل في باب الصوم لا ترى
 انه لو لا ذكر الليل لما اقتضى الأمر الا وجوب صوم ساعة فكان ذكر الليل لدالحكم اليه على أن الغايات منقصة
 منها ما لا يدخل تحت ما ضربت له الغاية ومنها ما يدخل كمن قال رأيت فلاناً من رأسه الى قدمه وأتت السهكة
 من رأسها الى ذنبها دخل القدم والذنب فان كانت هذه الغاية من القسم الاوّل لا يجب غسلها وان كانت
 من القسم الثاني يجب فيعمل على الثاني احتياطاً على أنه اذا احتقل دخول المرافق في الأمر بالغسل واحتقل
 خروجها عنه صار مجتمعا مقتضياً الى البيان وقد روى جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا بلغ المرفقين
 في الوضوء أدار الماء عليهما فكان فعله بياناً للجمل الكتاب والجمل اذا التحق به البيان بصيره مفسراً من الأصل
 (والثالث) مسح الرأس مرة واحدة لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم والأمر المطلق بالفعل لا بوجوب التكرار
 واختلاف المقدار المفروض مسحه ذكره في الأصل وقدره بثلاث أصابع اليد وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه
 قدره بالربع وهو قول زفر وذكر الكرخي والطحاوي عن أصحابنا مقدار الناصية وقال مالك لا يجوز حتى يمسح
 جميع الرأس أو أكثره وقال الشافعي اذا مسح ما يسمي مسحا يجوز وان كان ثلاث شعرات وجهه قول مالك
 أن الله تعالى ذكر الرأس والرأس اسم للجملة فيقتضى وجوب مسح جميع الرأس وحرف الباء لا يقتضى التبعض
 لفعل بل هو حرف الصاق فيقتضى الصاق الفعل بالمفعول وهو المسح بالرأس والرأس اسم لكلمة فيجب مسح كله الا
 أنه اذا مسح الاكثر جاز لقيام الاكثر مقام الكل وجه قول الشافعي ان الأمر يتعلق بالمسح بالرأس والمسح بالثني
 لا يقتضى استيعابه في العرف يقال مسحت يدي بالمنديل وان لم يمسح بكنهه ويقال كتبت بالقلم وضربت بالسيف
 وان لم يكتب بكل القلم ولم يضرب بكل السيف فيتناول أدنى ما ينطلق عليه الاسم ولنا ان الأمر بالمسح يقتضى آلة
 اذا المسح لا يكون الا بالآلة والآلة المسح هي أصابع اليد وثلاث أصابع اليد أكثر الأصابع ولا أكثر حكم الكل
 فصار كأنه نص على الثلاث وقال وامسحوا برؤسكم بثلاث أصابع أيديكم وأما وجه التقدير بالناصية فلان
 مسح جميع الرأس ليس بمراد من الآية بالاجماع الا ترى انه عند مالك ان مسح جميع الرأس الا قليلا منه جاز
 فلا يمكن حمل الآية على جميع الرأس ولا على بعض مطلق وهو أدنى ما ينطلق عليه الاسم كما قاله الشافعي لان مسح

• طلب غسل اليدين

• طلب مسح الرأس

شعرة أو ثلاث شعرات لا يسمى ما مسح في العرف فلا بد من الخلل على مقدار يسمى المسح عليه مسحاً في المتعارف
وذلك غير معلوم وقد روى المغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال وتوضأ ومسح على ناصيته فصار
فعله عليه الصلاة والسلام بياناً للمحمل الكتاب اذ البيان يكون بالقول تارة وبالفعل أخرى كفعله في هيئة الصلاة
وعدد ركعاتها وفعله في مناسك الحج وغير ذلك فكان المراد من المسح بالرأس مقدار الناصية ببيان النبي صلى الله
عليه وسلم ووجه التقدير بالرأس انه قد ظهر اعتباره في كثير من الاحكام ككفي حلق ربيع الرأس انه يجعل به
المحرم ولا يجعل بدونه ويجب التمسك اذا فعله في احرامه ولا يجب بدونه وكفي انكشاف ربيع من العورة في باب
الصلاة انه يمنع جواز الصلاة وما دونه لا يمنع كذا ههنا ولو وضع ثلاث أصابع وضعا ولم يعد لها جاز على قياس رواية
الأصل وهي التقدير بثلاث أصابع لانه أتى بالتقدير المقروض وعلى قياس رواية الناصية والرأس لا يجوز لانه
ما استوفى ذلك التقدير ولو مسح بثلاث أصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لم يجز لانه لم يأت بالتقدير المقروض
ولو مدح حتى بلغ التقدير المقروض لم يجز عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر بجوز وعلى هذا الخلاف اذا مسح بأصبع
أو بأصبعين ومدح حتى بلغ مقدار الفرض وجه قول زفر ان الماء لا يصير مستعملاً حاله المسح كما لا يصير
مستعملاً حاله غسل فاذا مدح فقد مسح بما غير مستعمل بخلافه والدليل عليه ان سنة الاستيعاب تحصل بالمدلول
كان مستعملاً بالماء ما حصلت لانها لا تحصل بالماء المستعمل (ولنا) ان الأصل ان بصير الماء مستعملاً بأول
ملاقاته العضو لوجود زوال الحدث أو قصد القرية الا ان في باب الغسل لم يظهر حكم الاستعمال في تلك الحالة
للضرورة وهي انه لو أعطى له حكم الاستعمال لا يحتاج الى أن يأخذ لكل جزء من العضو ماءً جديداً وفيه من
المرج ما لا يخفى فلم يظهر حكم الاستعمال لهذه الضرورة ولا ضرورة في المسح لانه يمكنه أن يمسح دفعة واحدة فلا
ضرورة الى المد لا قامة الفرض فظهر حكم الاستعمال فيه وبه حاجة الى اقامة سنة الاستيعاب فلم يظهر حكم
الاستعمال فيه كفي الغسل ولو مسح بأصبع واحدة ثلاث مرات وأعادها الى الماء في كل مرة جاز هكذا روى ابن
رستم عن محمد بن النواذر لان المقروض هو المسح قدر ثلاث أصابع وقد وجد وان لم يكن بثلاث أصابع
ألا ترى انه لو أصاب رأسه هذا القدر من ماء المطر سقط عنه فرض المسح وان لم يوجد منه فعل المسح رأساً ولو
مسح بأصبع واحدة يبطئها ويظهرها ويجانئها لم يذكري ظاهر الرواية واختلاف المشايخ فقال به ضمهم لا يجوز
وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لان ذلك في معنى المسح بثلاث أصابع وايصال الماء الى أصول الشعرات
بفرض لان فيه حرجاً فاقم المسح على الشعر مقام المسح على أصوله ولو مسح على شعره وكان شعره طويلاً فان
مسح على ما تحت أذنه لم يجز وان مسح على ما فوقها جاز لان المسح على الشعر كالمسح على ما تحتها وما تحت
الأذن عنق وما فوقه رأس ولا يجوز المسح على العمامة والقلنسوة لانهم ما يمنع ان أصاب الماء الشعر ولا يجوز
مسح المرأة على خمارها لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها أدخلت يدها تحت الخمار ومسحت برأسها
وقالت بهذا أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اذا كان الخمار رقيقاً ينفذ الماء الى شعرها فيجوز لوجود
الاصابة ولو أصاب رأسه المطر مقدار المقروض أجزاء مسح يبيده أو لم يمسه لان الفعل ليس بمقصود في
المسح وانما المقصود هو وصول الماء الى ظاهر الشعر وقد وجد والله الموفق (والرابع) غسل الرجلين
مرة واحدة لقوله تعالى وأرجلكم الى الكعبين بنصب اللام من الأرجل معطوفاً على قوله تعالى فاعسلوا
وجوهكم وأيديكم الى المرافق كأنه قال فاعسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وأرجلكم الى الكعبين وامسحوا
برؤسكم والأمر المطلق لا يقتضي التكرار وقالت الرافضة الفرض هو المسح لا غير وقال الحسن البصري
بالتخيير بين المسح والغسل وقال بعض المتأخرين بالجمع بينهما وأصل هذا الاختلاف ان الآية قرئت بقرأتين
بالنصب والخفض فمن قال بالمسح أخذ بقراءة الخفض فانها تقتضي كون الأرجل مسوحة لا مغسولة لانها
تكون معطوفة على الرأس والمعطوف يشارك المعطوف عليه في الحكم ثم وظيفة الرأس المسح فكذا وظيفة

مطلب غسل الرجلين

الرجل ومصداق هذه القراءة انه يفتح في الكلام عاملان أحدهما قوله فاغسلوا والثاني حرف الجر وهو الباء
 في قوله برؤسكم والباء أقرب فكان الخفض أولى ومن قال بالتصغير يقول ان القراءة تين قد ثبت كون كل واحدة
 منهما قرأنا وتعذرا لجمع بين موجبيهما وهو وجوب المسح والغسل اذ لا يقال به في السلف بتصغير المكلف ان شاء
 عمل بقراءة النصب فغسل وان شاء بقراءة الخفض فمسح وأيم ما فعل يكون اثباتا بالمفروض كما في الأمر بأحد الأشياء
 الثلاثة ومن قال بالجمع يقول القراءة ثان في آية واحدة بمنزلة آيتين فيجب العمل بهما جميعا ما أمكن وأمكن ههنا
 لعدم التنافي اذ لا تنافي بين الغسل والمسح في محل واحد فيجب الجمع بينهما (ولنا) قراءة النصب وانما تقتضى كون
 وظيفته الأرجل الغسل لانها تكون معطوفة على المغسولات وهى الوجه واليدان والمعطوف على المغسول
 يكون مغسولا تحقيقا لمقتضى العطف وحجة هذه القراءة وجوه أحدها ما قاله بعض مشايخنا ان قراءة
 النصب محكمة في الدلالة على كون الأرجل معطوفة على المغسولات وقراءة الخفض محتملة لانه يحتمل انها
 معطوفة على الرؤس حقيقة ومحتملها من الاعراب الخفض ويحتمل انها معطوفة على الوجه واليدان حقيقة
 ومحتملها من الاعراب النصب الا أن خفضها المجاورة واعطاء الاعراب بالمجاورة طريقة شائعة في اللغة بغير محال
 وبمحال اما بغير المحال فكقولهم حجر ضرب ضرب وماء شن يارد والحرب نعت الحجر لانعت الضرب والبرودة
 نعت الماء لانعت الشن ثم خفض لمكان المجاورة وأما مع الحائل فكما قال تعالى بطون عليهم ولدان مخلدون
 يا كواب وأباريق الى قوله وحوور عين لانهن لا يطاق بهن وكما قال الفرزدق

فهل أنت ان مانت أنانك راكب * الى آل بسطام بن قيس غطاب

ثبت ان قراءة الخفض محتملة وقراءة النصب محكمة فكان العمل بقراءة النصب أولى الآن في هذا الاشكالا
 وهو ان هذا الكلام في حد التعارض لأن قراءة النصب محتملة أيضا في الدلالة على كون الأرجل معطوفة على
 اليدين والرجلين لا يحتمل انها معطوفة على الرأس والمراد به المسح حقيقة لكنها انصبت على المعنى لا على
 اللفظ لان المسوح به مفعول به فصار كأنه قال تعالى وامسحوا برؤسكم والاعراب في تتبع اللفظ وقد
 يتبع المعنى كما قال الشاعر معاوى اننا بشر فاصبح * فلسنا بالجيل والالحديد

نصب الحديد عطفًا على الجبال بالمعنى لا باللفظ معناه فلسنا بالجيل والالحديد فكانت كل واحدة من القراءتين
 محتملة في الدلالة من الوجه الذي ذكرنا فوقع التعارض فيطلب الترجيح من جانب آخر وذلك من وجوه أحدها
 ان الله تعالى مدالحكم في الأرجل الى السكعين ووجوب المسح لا يعتمد عليهما والثاني أن الغسل ينضم المسح
 اذ الغسل اسالة والمسح اصابة وفي الاسالة اصابة وزيادة فكان ما قلناه عملا بالقراءتين معا فكان أولى والثالث
 أنه قد روى جابر وأبو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر وغيرهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى قوما
 تلوح أعقابهم لم يصبها الماء فقال ويل للأعقاب من النار اسبقوا الوضوء وروى أنه نوض امرأة مرة وغسل رجله
 وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به ومعلوم أن قوله ويل للأعقاب من النار وعيد لا يستحق الا بترك المفروض
 وكذا في قبول صلاة من لا يغسل رجله في وضوئه فدل ان غسل الرجلين من فرائض الوضوء وقد ثبت بالتواتر
 أن النبي صلى الله عليه وسلم غسل رجله في الوضوء لا يجسده مسلم فكان قوله وفعله بيان المراد بالآية فثبت
 بالدلائل المتصلة والمنفصلة أن الأرجل في الآية معطوفة على المغسول لا على المسوح فكان وظيفتها الغسل
 لا المسح على أنه ان وقع التعارض بين القراءتين فالحكم في تعارض القراءتين كالحكم في تعارض الآيتين وهوانه
 ان أمكن العمل بهما مطلقا يعمل وان لم يمكن للتنافي يعمل بهما بالقدر الممكن وههنا لا يمكن الجمع بين الغسل
 والمسح في عضو واحد في حالة واحدة لانه لم يقل به أحد من السلف ولانه يؤدي الى تكرار المسح لما ذكرنا أن
 الغسل ينضم المسح والأمر المطلق لا يقتضى التكرار فيعمل بهما في الحالتين فتحمّل قراءة النصب على ماذا
 كانت الرجلان بآيتين وتحمل قراءة الخفض على ماذا كانتا مستورتين بالخلفين توفيقا بين القراءتين وعملا بما

بالقدر الممكن وبه تبين أن القول بالتعريف باطل عند إمكان العمل بهما في الجملة وعند عدم الإمكان أصلا
ورأسا لا يجبر أيضا بل يتوقف على ما عرف في أصول الفقه ثم الكعبان يدخلان في الغسل عند أصحابنا الثلاثة
وعند زفر لا يدخلان والكلام في الكعبين على نحو الكلام في المرفقين وقد ذكرناه والكعبان هما العظمان
الثانان في أسفل الساق بلا خلاف بين الأصحاب كذا ذكره القدوري لأن الكعب في اللغة اسم لما علا وارتفع
ومنه سميت الكعبة كعبة وأصله من كعب القناة وهو أنبوبها سمى به لارتفاعه وتسمى الجارية الناهدة
الثديين كاعبالا ارتفاع ثديها وكذا في العرف يفهم منه الثاني يقال ضرب كعب فلان وفي الخبر عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أنه قال في آتية الصلوة الصقوا الكعب بالكعب ولم يتحقق معنى الالتصاق
الآتي الثاني وما روى هشام عن محمد أنه المفضل الذي عند معقد الثراك على ظهر القدم فغير صحيح وإنما قال
محمد في مسئلة المحرم إذا لم يجد ثعلبين أنه يقطع الخف أسفل الكعب فقال إن الكعب ههنا الذي في مفصل
القدم فنقل هشام ذلك إلى الطهارة والله أعلم وهذا الذي ذكرنا من وجوب غسل الرجلين إذا كانتا بادييتين
لا عذريهما فما إذا كانتا مستورتين بالخف أو كان بهما عذر من كسر أو سرح أو قرح فوظيفتهما المسح فيقع
الكلام في الأصل في موضعين أحدهما في المسح على الخفين والثاني في المسح على الجبائر

مطلب المسح على
الخفين

فصل في المسح على الخفين فالكلام فيه في مواضع في بيان جوازه وفي بيان مدته وفي بيان شرائط
جوازه وفي بيان مقداره وفي بيان ما ينقضه وفي بيان حكمه إذا انتقض (أما) الأول فالمسح على الخفين جائز
عند عامة الفقهاء وعامة الصحابة رضي الله عنهم الأشيا قليلا روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه لا يجوز
وهو قول الرافضة وقال مالك يجوز للمسافر ولا يجوز للقيم واحتج من أنكروا المسح بقوله تعالى يا أيها الذين
آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين فقراءة
النصب تقتضي وجوب غسل الرجلين مطلقا عن الأحوال لأنه جعل الأرجل معطوفة على الوجه واليدين
وهي مفعولة فكذا الأرجل وقراءة الخفض تقتضي وجوب المسح على الرجلين لا على الخفين وروى أنه سئل
ابن عباس هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين فقال والله ما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم
على الخفين بعد نزول المائدة ولأن المسح على ظهر غيري القلادة أحب إلي من أن أمسح على الخفين وفي رواية
قال لأن أمسح على جلد حمار أحب إلي من أن أمسح على الخفين (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم أنه قال يمسح المقيم على الخفين بوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها وهذا حديث مشهور رواه
جماعة من الصحابة مثل عمر وعلي بن زبينة بن ثابت وأبي سعيد الخدري وصفوان بن عسال وعوف بن مالك
وأبي عمارة وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم حتى قال أبو يوسف خبر مسح الخفين بجوز نسخ القرآن بمثله
وزروى أنه قال إنما يجوز نسخ القرآن بالسنة إذا وردت كورود المسح على الخفين وكذا الصحابة رضي الله عنهم
أجمعوا على جواز المسح قولاً وفعلاً حتى روى عن الحسن البصري أنه قال أدركت سبعين بدر يامن الصحابة
كلهم كانوا يرون المسح على الخفين ولهذا رأاه أبو حنيفة من شرائط السنة والجماعة فقال فيها إن فضل الشيعين
وتعب الخنثين وإن ترى المسح على الخفين وأن لا تحرم نبيذ القرية يعني المثلث وروى عنه أنه قال ما قلت
بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار فكان الجلود ردا على كبار الصحابة ونسبة إياهم إلى الخطأ فكان بدعة
فلها ذفال الكرخي أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين وروى عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال
لولا أن المسح لا خلف فيه ما مسحنا ودل قوله هذا على أن خلافاً بين عباس لا يكاد يصح ولأن الأمة لم تختلف
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح وإنما اختلفوا أنه مسح قبل نزول المائدة أو بعدها ولنا في رسول الله صلى
الله عليه وسلم أسوة حسنة حتى قال الحسن البصري حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم أنهم رأوه يمسح على الخفين وروى عن عائشة والبراء بن عازب رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه

وسلم مسح بعد المسامدة وروى عن جرير بن عبد الله البجلي انه نوحاً ومسح على الخفين فقيل له في ذلك فقال
 رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم نوحاً ومسح على الخفين فقيل له أكان ذلك بعد نزول المسامدة فقال وهل
 أسلمت الا بعد نزول المسامدة واما الآية فقد قرئت بقراءتين فنعمل بهما في حالين فذوقوا وتطيبتهما الغسل اذا كانتا
 باديتين والمسح اذا كانتا مستورتين بالخلف عملاً بالقراءتين بقدر الامكان ويجوز أن يقال لمن مسح على خفيه
 انه مسح على رجله كما يجوز أن يقال ضرب على رجله وان ضرب على خفه والرواية عن ابن عباس لم تصح لما
 روي عن أبي حنيفة ولان مداره على عكرمة وروى انه لما بلغت روايته عطاء قال كذب عكرمة وروى عنه
 عطاء والضحاك انه مسح على خفيه فهذا يدل على ان خلاف ابن عباس لم يثبت وروى عن عطاء انه قال كان
 ابن عباس يخالف الناس في المسح على الخفين فلم يمت حتى نابهم وأما الكلام مع مالك فوجه قوله ان المسح
 شرع تزفها ودفع المشقة فيخص شرعيته بكان المشقة وهو السفر ولنا ما روي انما الحديث المشهور وهو
 قوله صلى الله عليه وسلم بمسح المقيم على الخفين يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام وليلاتها وما ذكر من الاعتبار غير
 سديد لان المقيم يحتاج الى الترفه ودفع المشقة الا ان حاجة المسافر الى ذلك أشد فزيدت مدته لزيادة الترفه والله
 الموفق وأما بيان مدة المسح فقد اختلف العلماء في أن المسح على الخفين هل هو مقدر عمدة قال عامتهم انه مقدر
 عمدة حتى المقيم يوماً وليلة وفي حق المسافر ثلاثة أيام وليلاتها وقال مالك انه غير مقدر وله أن يمسح كم شاء والمسئلة
 مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى عن عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وسعد بن أبي وقاص
 وجابر بن سبرة وأبي موسى الأشعري والمغيرة بن شعبة رضي الله عنهم انه مؤقت وعن أبي الدرداء وزيد بن ثابت
 وسعيد رضي الله عنهم انه غير مؤقت واحتج مالك بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بلغ بالمسح سبعا
 وروى أن عمر رضي الله عنه سأل عقبة بن عامر وقد قدم من الشام متى عهدك بالمسح قال سبعا فقال عمر رضي
 الله عنه أصبت السنة ولنا الحديث المشهور وما روى انه مسح وبلغ بالمسح سبعا فهو غريب فلا يترك به
 المشهور مع ان الرواية المتفق عليها انه بلغ بالمسح ثلاثاً ثم تأويله انه احتاج الى المسح سبعا في مدة المسح وأما
 الحديث الآخر فقد روى جابر الجعفي عن عمر أنه قال للمسافر ثلاثة أيام وليلة وهو موافق للخبر المشهور
 فكان الاخذ به أولى ثم يحتمل أن يكون المراد من قوله متى عهدك بلبس الخف ابتداء اللبس أي متى عهدك
 بابتداء اللبس وان كان تخالفاً بين ذلك نزع الخلف ثم اختلف في اعتبار مدة المسح انه من أي وقت يعتبر فقال عامة
 العلماء يعتبر من وقت الحدث بعد اللبس فيمسح من وقت الحدث الى وقت الحدث وقال بعضهم يعتبر من وقت
 اللبس فيمسح من وقت اللبس الى وقت اللبس وقال بعضهم يعتبر من وقت المسح فيمسح من وقت المسح الى
 وقت المسح حتى لو نوحاً بعد ما انفجر الصبح ولبس خفيه وصلّى الفجر ثم أحدث بعد طلوع الشمس ثم نوحاً
 ومسح على خفيه بعد زوال الشمس فعلى قول العامة يمسح الى ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني ان كان مقبها
 وان كان مسافراً يمسح الى ما بعد طلوع الشمس من اليوم الرابع وعلى قول من اعتبر وقت اللبس يمسح الى ما بعد
 انفجار الصبح من اليوم الثاني ان كان مقبها وان كان مسافراً الى ما بعد انفجار الصبح من اليوم الرابع وعلى
 قول من اعتبر وقت المسح يمسح الى ما بعد زوال الشمس من اليوم الثاني ان كان مقبها وان كان مسافراً يمسح
 الى ما بعد زوال الشمس من اليوم الرابع والصحيح اعتبار وقت الحدث بعد اللبس لان الخف يجعل مانعاً من
 سريّة الحدث الى القدم ومعنى المنع انما يتحقق عند الحدث فيعتبر ابتداء المدة من هذا الوقت لان هذه المدة
 ضربت توسعة وتيسيراً تمعذر نزع الخفين في كل زمان والحاجة الى التوسعة عند الحدث لان الحاجة الى الترع
 عنده ولو نوحاً وليس خفيه وهو مقيم ثم سافر فان سافر بعد استكمال مدة الإقامة لا تتحول مدته الى مدة مسح
 السفر لان مدة الإقامة لما تمت سريّة الحدث السابق الى القدمين فلوجوزنا المسح صار الخف رافعاً للحدث
 لا مانعاً وليس هذا عمل الخف في الشرع وان سافر قبل أن يستكمل مدة الإقامة فان سافر قبل الحدث أو بعد

مطلب بيان مدة
 المسح

الحدث قبل المسح نحوأت مدته الى مدة السفر من وقت الحدث بالاجماع وان سافر بعد المسح فكذلك عندنا
 وعند الشافعي لا يتحول ولكنه يمسح تمام مدة الإقامة وينزع خفيه ويغسل رجله ثم يتدى مدة السفر
 واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوماً وليلة ولم يفصل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم والمسافر ثلاثة أيام
 ولياليها وهذا مسافر ولا حجة له في صدر الحديث لانه يتناول المقيم وقد بطلت الإقامة بالسفر هذا اذا كان مقيماً
 فاسافر وأما اذا كان مسافراً فاقام فان أقام بعد استكمال مدة السفر نزع خفيه وغسل رجله لما ذكرنا وان أقام
 قبل أن يستكمل مدة السفر فان أقام بعد تمام يوم وليلة أو أكثر فكذلك ينزع خفيه ويغسل رجله لانه لو مسح
 لمسح وهو مقيم أكثر من يوم وليلة وهذا لا يجوز وان أقام قبل تمام يوم وليلة ثم يوماً وليلة لان أكثر ما في
 الباب انه مقيم فيتم مدة المقيم ثم ما ذكرنا من تقدير مدة المسح بيوم ولييلة في حق المقيم وبثلاثة أيام ولياليها في حق
 المسافر في حق الأصحاء فاما في حق أصحاب الاعذار كصاحب الجرح السائل والاستعاضة ومن يمثل حالهما
 فكذلك الجواب عند زفر وأما عند أصحابنا الثلاثة فيختلف الجواب الا في حالة واحدة وبيان ذلك أن صاحب
 العذر اذا توضع وليس خفيه فهذا على أربعة أوجه اما ان كان الدم منقطعاً وقت الوضوء واللبس واما ان كان سائلاً
 في الحالين جميعاً واما ان كان منقطعاً وقت الوضوء سائلاً وقت اللبس واما ان كان سائلاً وقت الوضوء منقطعاً
 وقت اللبس فان كان منقطعاً في الحالين حكمه حكم الأصحاء لان السيلان وجد عقيب اللبس فكان اللبس على
 طهارة كاملة فنزع الخف سرياً الحدث الى القدمين مادامت المدة باقية وأما في الفصول الثلاثة فانه يمسح مادام
 الوقت باقياً فاذا خرج الوقت نزع خفيه وغسل رجله عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يستكمل مدة المسح
 كما صحح وجه قوله ان طهارة صاحب العذر طهارة معتبرة بشرط ان السيلان ملحق بالعدم الا ترى أنه يجوز أداء
 الصلاة المخل للبس على طهارة كاملة فالخف باهارة الاصحاء ولنا ان السيلان ملحق بالعدم في الوقت بدليل
 أن طهارته تنقض بالاجماع اذا خرج الوقت وان لم يوجد الحدث فاذا مضى الوقت صار محدثاً من وقت السيلان
 والسيلان كان سابقاً على لبس الخف ومقارناته فتبين ان اللبس حصل لا على الطهارة بخلاف الفصل الاول لان
 السيلان نعه وجد عقيب اللبس فكان اللبس حاصلًا عن طهارة كاملة وأما شرائط جواز المسح فانواع بعضها
 يرجع الى المسح وبعضها يرجع الى الممسوح أما الذي يرجع الى المسح أنواع أحدها أن يكون لا لبس
 الخفين على طهارة كاملة أصلاً ورأساً وهذا مذهب أصحابنا وعند الشافعي يشترط أن يكون على طهارة كاملة وقت
 اللبس وبيان ذلك ان الحدث اذا غسل رجله أولاً وليس خفيه ثم أتم الوضوء قبل أن يحدث ثم أحدث جازله أن
 يمسح على الخفين عندنا لوجود الشرط وهو لبس الخفين على طهارة كاملة وقت الحدث بعد اللبس وعند الشافعي
 لا يجوز لعدم الطهارة وقت اللبس لان الترتيب عنده شرط فكان غسل الرجلين مقدماً على الأعضاء الأخرى
 ما حقا بالعدم فلم يوجد الطهارة وقت اللبس وكذلك لو توضع قريباً لكنه غسل إحدى رجله وليس الخف ثم
 غسل الأخرى وليس الخف قبيل لا يجوز عنده وان وجد الترتيب في هذه الصورة لكنه لم يوجد لبس الخفين
 على طهارة كاملة وقت لبسهما حتى لو نزع الخف الاول ثم لبسه جازاً المسح لحصول اللبس على طهارة كاملة ولنا
 أن المسح شرع لمكان الحاجة والحاجة الى المسح انما تتحقق وقت الحدث بعد اللبس فاما عند الحدث قبل
 اللبس فلا حاجة لانه يمكنه الغسل وكذلك الحاجة بعد اللبس قبل الحدث لانه طاهر فكان الشرط كمال الطهارة
 وقت الحدث بعد اللبس وقد وجد ولو لبس خفيه وهو محدث ثم توضع وأغاض الماء حتى أصاب الماء رجله في
 داخل الخف ثم أحدث جازله المسح عندنا لوجود الشرط وهو كمال الطهارة عند الحدث بعد اللبس ولا يجوز عنده
 لعدم الشرط وهو كمال الطهارة عند اللبس ولو لبس خفيه وهو محدث ثم أحدث قبل أن يتم الوضوء ثم أتم لا يجوز
 المسح بالاجماع اما عندنا فلا لعدم الطهارة وقت الحدث بعد اللبس وأما عنده فلا لعدمها عند اللبس ولو أراد

الطاهر أن يبول فلبس خفيه ثم بال جازله المسح لانه على طهارة كاملة وقت الحدث بعد اللبس وسئل أبو حنيفة
 عن هذا فقال لا يفعله الا فقيه ولو لبس خفيه على طهارة التيمم ثم وجد الماء نزع خفيه لانه صار محدثا بالحدث
 السابق على التيمم اذ رؤية الماء لا تعقل حدثا لانه امتنع ظهور حكمه الى وقت وجود الماء فعند وجوده ظهر حكمه
 في القدمين فلو جاوزنا المسح لبعثنا الخف رافعا للحدث وهذا لا يجوز ولو لبس خفيه على طهارة نبيذ القمح ثم
 أحدث فان لم يجد ماء مطلقا توشا بنبيذ القمح ومسح على خفيه لانه طهور مطلق حال عدم الماء عند أبي حنيفة
 وان وجد ماء مطلقا نزع خفيه وتوشا وغسل قدميه لانه ليس بطهور عند وجود الماء المطلق وكذلك لو توشا بسور
 الحمار وتيمم ولبس خفيه ثم أحدث ولو توشا بسور الحمار ولبس خفيه ولم يتيمم حتى أحدث جازله أن يتوشا
 بسور الحمار ويمسح على خفيه ثم يتيمم ويصلي لان سور الحمار ان كان طهورا فالتيمم فضل وان كان الطهور هو
 التراب فاتقدم لاحظ لهما من التيمم ولو توشا ومسح على جبايز قدميه ولبس خفيه ثم أحدث أو كانت إحدى
 رجليه صحيحة فغسلها ومسح على جبايز الاخرى ولبس خفيه ثم أحدث فان لم يكن برأ الجرح مسح على الخفين
 لان المسح على الجبايز كالغسل لما تحتم الغسل لبس الخفين على طهارة كاملة كالوادخلهما مغسولتين حقيقة
 في الخف وان كان برأ الجرح نزع خفيه لانه صار محدثا بالحدث السابق فظهر أن اللبس حصل لا على طهارة وعلى
 هذا الاصل مسائل في الزيادات ومنها أن يكون الحدث خفيفا فان كان غليظا وهو الجنابة فلا يجوز فيها المسح
 لما روى عن صفوان بن عسال المرادي انه قال كان يأمر نارسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كنا سفرنا ان لا نتزع
 خفافنا ثلاثة أيام ولياليها لانه عن جنابة لكن من غائط أو بول أو نوم ولان الجواز في الحدث الخفيف لدفع الحرج
 لانه يتكرر ويغلب وجوده فيلحقه الحرج والمشقة في نزع الخف والجنابة لا يغلب وجودها فلا يلحقه الحرج في
 النزاع وأما الذي يرجع الى الممسوح فيها أن يكون خفايا ستر الكعبين لان التسرع ورد بالمسح على الخفين وما يستر
 الكعبين ينطلق عليه اسم الخف وكذا ما يستر الكعبين من الجلد مما سوى الخف كالمكعب الكبير والميتم لانه
 في معنى الخف * وأما المسح على الجوز بين فان كانا مجلدين أو منعتين يجز به بلا خلاف عند أصحابنا وان لم يكونا
 مجلدين ولا منعتين فان كانا رقيقين يشقان الماء لا يجوز المسح عليهما بالاجماع وأنا كنا نخينين لا يجوز عند
 أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يجوز وروى عن أبي حنيفة انه رجع الى قولهما في آخر عمره وذلك أنه مسح
 على جوربيه في مرضه ثم قال لعواده فعلت ما كنت أمتنع الناس عنه فاستدلو به على رجوعه وعند الشافعي
 لا يجوز المسح على الجوارب وان كانت منعة الا اذا كانت مجلدة الى الكعبين احتج أبو يوسف ومحمد بحديث
 المغيرة بن شعبه ان النبي صلى الله عليه وسلم توشا ومسح على الجوز بين ولان الجواز في الخف لدفع الحرج
 لما يلحقه من المشقة بالترزع وهذا المعنى موجود في الجوز بخلاف اللقافة والمكعب لانه لا مشقة في نزعهما
 ولا في حنيفة ان جواز المسح على الخفين ثبت نصابا بخلاف القياس فكل ما كان في معنى الخف في ادمان المتشى عليه
 وامكان قطع السفر به يلحق به وما لا فلا ومعلوم أن غير المجلد والمنعل من الجوارب لا يشارك الخف في هذا
 المعنى فتعذر الالحاق على ان شرع المسح ان ثبت للترفيه لكان الحاجة الى الترفيه فيما يغلب لسه ولبس الجوارب
 مما لا يغلب فلا حاجة فيها الى الترفيه بقي أصل الواجب بالكتاب وهو غسل الرجلين (وأما) الحديث فيصقل
 انهما كانا مجلدين أو منعتين وبه تقول ولا عموم له لانه حكاية حال الابري انه لم يتناول الرقيق من الجوارب وأما
 الخف المتخذ من البد فلم يذكره في ظاهروا رواية وقيل انه على اشق فصل والاختلاف الذي ذكرنا وقيل ان كان يطبق
 السفر جاز المسح عليه والا فلا وهذا هو الأصح * (وأما) المسح على الجر موقين من الجلد فان لبسهما فوق الخفين
 جاز عندنا وعند الشافعي لا يجوز وان لبس الجر موق وحده قبل انه على هذا الخلاف والصحيح أنه يجوز المسح
 عليه بالاجماع وجه قوله ان المسح على الخف بدل عن الغسل فلو جوزنا المسح على الجر موقين لبعثنا للبدل بدلا
 وهذا لا يجوز (ولنا) ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الجر موقين

مطلب المسح على الجوارب

مطلب المسح على الجر موقين

ولا
 ولا
 على
 الر
 لبس
 أولا
 الحد
 التزع
 اذا
 على
 الجر
 بالخف
 على
 على
 التجز
 ولا
 (وما
 ان
 عليه
 في
 وسلم
 من
 في
 والا
 وروى
 انك
 منق
 منق
 حنيفة
 الخرق
 أنامله
 بطانة
 ينظر
 وقالوا

ولان الجر موق يشارك الخف في امكان قطع السفر به فيشاركه في جواز المسح عليه ولهذا اشار كفي في حالة الانفراد
ولان الجر موق فوق الخف بمنزلة خف ذي طاقين وذا يجوز المسح عليه فكذا هذا وقوله المسح عليه بدل عن المسح
على الخف ممنوع بل كل واحد منهما ما يدل عن الغسل قائم مقامه الا انه اذا نزع الجر موق لا يجب غسل
الرجلين لوجود شئ آخر هو يدل عن الغسل قائم مقامه وهو الخف ثم انما يجوز المسح على الجر موقين عندنا اذا
لبسهما على الخفين قبل ان يحدث فان أحدث ثم لبس الجر موقين لا يجوز المسح عليهما سواء مسح على الخفين
أولا اما اذا مسح فلان حكم المسح استقر على الخف فلا يتحول الى غيره واما اذا لم يمسح فلان ابتداء مدة المسح من وقت
الحدث وقد انعقد في الخف فلا يتحول الى الجوموق بعد ذلك ولان جواز المسح على الجر موق لمكان الحاجة لتعذر
الترغ وهذا الحاجة لانه لا يتعذر عليه المسح على الخفين ثم لبس الجر موق فلم يجز ولهذا يجوز المسح على الخفين
اذا لبسهما على الحدث كذا هذا ولو مسح على الجر موقين ثم نزع أحدهما مسح على الخف الباقى وأعاد المسح
على الجر موق الباقى وروى عن أبي يوسف أنه يتبرع الجر موق الباقى ويمسح على الخفين أبو يوسف اعتبر الجر موق
بالخف ولو نزع أحدهما يتبرع الآخر ويغسل القدمين كذا هذا ووجه قول الحسن وزفر أنه يجوز الجمع بين المسح
على الجر موق وبين المسح على الخف ابتداء بان كان على أحدهما خف جر موق دون الآخر فكذا بقاء واذا نزع المسح
على الجر موق الباقى فلا معنى للاعادة ووجه ظاهر الرواية ان الرجلين في حكم الطهارة بمنزلة عضو واحد لا يحتمل
التجزى فاذا انتقضت الطهارة في أحدهما يتبرع الجر موق تنقض في الأخرى ضرورة كما اذا نزع أحدهما الخفين
ولا يجوز المسح على الفقازين وهما لباسا الكفين لانه شرع دفعا للخرج لتعذر الترع ولا سرح في نزع الفقازين
(ومنها) أن لا يكون بالخف شق كثير فاما اليسر فلا يمنع المسح وهذا قول أصحابنا الثلاثة وهو استحسان والقياس
أن يمنع قليلا وكثيره وهو قول زفر والشافعي وقال مالك وسفيان الثوري الخرق لا يمنع جواز المسح قل أو أكثر بعد
ان كان ينطلق عليه اسم الخف ووجه قولهما ان الشرع ورد بالمسح على الخفين فاذا دام اسم الخف له باقيا يجوز المسح
عليه ووجه القياس انهما يظهر شئ من القدم وان قل وجب غسله لحلول الحدث به لعدم الاستتار بالخف والرجل
في حق الغسل غير تجرئة فاذا وجب غسل بعضها وجب غسل كلها ووجه الاستحسان أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم أمر أصحابه رضي الله عنهم بالمسح مع علمه بان خفافهم لا تخلو عن قليل الخروق فكان هذا منه بيانا ان القليل
من الخروق لا يمنع المسح ولان المسح أقيم مقام الغسل زفرها فلو منع قليل الانكشاف لم يحصل الترفيه لوجوده
في أغلب الخفاف والحد الفاصل بين القليل والكثير هو قدر ثلاث أصابع فان كان الخرق قدر ثلاث أصابع منع
والا فلا ثم المعتبر أصابع اليد وأصابع الرجل ذكر محمد في الزيادة قدر ثلاث أصابع من أصغر أصابع الرجل
وروى الحسن عن أبي حنيفة ثلاث أصابع من أصابع اليد واما قدر الثلاث لوجهين أحدهما أن هذا القدر اذا
انكشف منع من قطع الاسفار والثاني أن الثلاث أصابع أكثر الأصابع ولذا أكثر حكم الكل ثم الخرق المانع أن يكون
منفتحا بحيث يظهر ماتحته من القدم مقدار ثلاث أصابع أو يكون منفتحا لكنه ينفرج عند المشي فاما اذا كان
منفتحا لا ينفرج عند المشي فانه لا يمنع وان كان أكثر من ثلاث أصابع كذا روى المعلى عن أبي يوسف عن أبي
حنيفة واما كان كذلك لانه اذا كان منفتحا أو ينفتح عند المشي لا يمكن قطع السفر به واذا لم يمكن يمنع وسواء كان
الخرق في ظاهر الخف أو في باطنه أو من ناحية العقب بعد ان كان أسفل من الكعبين لما قلنا ولو بدا ثلاث من
أنامه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يمنع وقال بعضهم يمنع وهو الصحيح ولو انكشف الظهارة وفي داخله
بطانة من جلد ولم يظهر القدم يجوز المسح عليه هذا اذا كان الخرق في موضع واحد فان كان في مواضع متفرقة
ينظر ان كان في خف واحد يجمع بعضها الى بعض فان بلغ قدر ثلاث أصابع منع والا فلا وان كان في خفين لا يجمع
وقالوا في النجاسة ان كانت على الخفين انه يجمع بعضها الى بعض فاذا زادت على قدر الدرهم منعت جواز

الصلاة والفرق ان الخرق انما يمنع جواز المسح لظهور مقدار فرض المسح فاذا كان متفرقا فلم يظهر مقدار فرض المسح من كل واحد منهما والمانع من جواز الصلاة في النجاسة هو كونه حاملا للنجاسة ومعنى الحمل متحقق سواء كان في خف واحد أو في خفين (ومنها) أن يمسح على ظاهر الخف حتى لو مسح على باطنه لا يجوز وهو قول عمر وعلي وأبو هريرة رضي الله عنهم وهو ظاهر مذهب الشافعي وعنه انه لو اقتصر على الباطن لا يجوز والمسح عندنا الجع بين الظاهر والباطن في المسح الا اذا كان على باطنه نجاسة وحكي ابراهيم بن جابر في كتاب الاختلاف الاجماع على ان الاقتصار على أسفل الخف لا يجوز وكذلك مسح على العقب أو على جانبي الخف أو على الساق لا يجوز والأصل فيه ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالمسح على ظاهر الخفين وعن علي رضي الله عنه أنه قال لو كان الدين بالزأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه دون باطنهما ولا باطن الخف لا يخالو عن لوث عادة فالمسح عليه يكون تلويا للبيد ولان فيه بعض المخرج وما شرع المسح الا لدفع المخرج ولا تشتت النية في المسح على الخفين كما لا تشتت في مسح الرأس والجامع ان كل واحدة منهما ليس تبدل عن الغسل بدليل أنه يجوز مع القدرة على الغسل بخلاف التيمم وكذلك فعل المسح ليس بشرط لجوازه بدونه أيضا بل الشرط اصابة الماء حتى لو خاض الماء أو اصابه المطر جاز عن المسح ولو مرر بحشيش مبتل فأصاب البتل ظاهر خفيه ان كان بلل الماء أو المطر جاز وان كان بلل الطل قبل لا يجوز لان الطل ليس بماء

مطلب مقدار المسح

فصل في مقدار المسح المقدر المفروض هو مقدار ثلاث أصابع طولاً وعرضاً محدوداً أو موضوعاً وعند الشافعي المفروض هو أدنى ما ينطلق عليه اسم المسح كما قال في مسح الرأس ولو مسح بأصبع أو أصبعين ومدماً حتى يبلغ مقدار ثلاث أصابع لا يجوز عندنا خلافاً لغيره كما في مسح الرأس ولو مسح بثلاث أصابع منصوبة غير موضوعة ولا محدودة لا يجوز بخلاف بين أصحابنا ولو مسح بأصبع واحدة ثلاث مرات وأعادها في كل مرة الى الماء يجوز كما في مسح الرأس ثم الكرخي اعتبر التقدير فيه بأصابع الرجل فانه ذكر في مختصره اذا مسح مقدار ثلاث أصابع من أصابع الرجل اجزاء فاعتبر الممسوح لأن المسح يقع عليه وذكر ابن رستم عن محمد أنه لو وضع ثلاثة أصابع وضعاً اجزاء وهذا يدل على أن التقدير فيه بأصابع اليد وهو الصحيح لما روى في حديث علي رضي الله عنه أنه قال في آخره لكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه خطوطاً بالأصابع وهذا خرج التفسير للمسح أنه الخطوط بالأصابع والأصابع اسم جمع وأقل الجمع الصحيح ثلاثة فكان هذا تقديراً للمسح بثلاث أصابع اليد ولأن الفرض يتأدى به بيقين لأنه ظاهر محسوس فأما أصابع الرجل فسترة بالخف فلا يعلم مقدارها الا بالحزر والظن فكان التقدير بأصابع اليد أولى

مطلب نواقض المسح

فصل في أمابان ما ينقض المسح وبيان حكمه اذا تنقض فالمسح ينقض بأشياء (منها) انقضاء مدة المسح وهي يوم وليلة في حق المقيم وفي حق المسافر ثلاثة أيام وليلاتها لأن الحكم الموقت الى غاية ينتهي عند وجود الغاية فاذا انقضت المدة يتوضأ ويصلى ان كان محدثاً وان لم يكن محدثاً يغسل قدميه لا غير ولا يستقبل الوضوء وللشافعي قولان في قول مثل قولنا وفي قول يستقبل الوضوء وجهه ان الحدث قد حل ببعض اعضائه والحدث لا يتجزأ فيتعدى الى الباقي (ولنا) ان الحدث السابق هو الذي حل بقدميه وقد غسل بعده سائر الأجزاء وبقيت القدمان فقط فلا يجب عليه الاغسلهما وهو مذهب عبد الله بن عمر وكذلك اذا نزع أحدهما أنه ينقض مسحه في الخفين وعليه نزع الباقي وغسلهما الا غير ان لم يكن محدثاً والوضوء يكفي ان كان محدثاً وعن ابراهيم النخعي فيه ثلاثة أقوال في قول مثل قولنا وفي قول لا شيء عليه اذا يغسل محدثاً وفي قول يستقبل الوضوء وجهه هذا القول ان الحدث لا يتجزأ لخلوله ببعض كخلوله

بالكل

بالكل وجه القول الاخران الطهارة اذا تمت لا تنتقض الا بالحدث ونزع الخلف لا يعقل حدثنا (ولنا) ان المسامع
من سرية الحدث الى القدم استنارها بالخلف وقد زال بالزعر فسرى الحدث السابق الى القدمين جميعا لانهما في حكم
الطهارة كعضو واحد فاذا وجب غسل احدهما وجب الاخرى ولو اخرج القدم الى الساق انتقض مسحها لأن
اخراج القدم الى الساق اخراج لها من الخلف ولو اخرج بعض قدمه أو خرج بغير صنعته روى الحسن عن أبي حنيفة أنه
ان اخرج أكثر العقب من الخلف انتقض مسحه والا فلا وروى عن أبي يوسف انه ان اخرج أكثر القدم من الخلف
انتقض والا فلا وروى عن محمد بن عمار ان بقي في الخلف مقدار ما يجوز عليه المسح في المسح والا انتقض وقال بعض
مشايخنا انه يستثنى فان أمكنه المشى المعتاد في المسح والا فينتقض وهذا موافق لقول أبي يوسف وهو اعتبار
أكثر القدم لأن المشى بتعذر بخروج أكثر القدم ولا بأس بالاعتماد عليه لأن المقصد من لبس الخلف هو المشى
فإذا تعذر المشى انعدم اللبس فيما صدق له ولأن لا أكثر حكم الكل (وأما) المسح على الجبائر فالكلام فيه
في مواضع في بيان جوازه وفي بيان شرائط جوازه وفي بيان صفة هذا المسح انه واجب أم لا وفي بيان
ما ينقضه وفي بيان حكمه اذا انتقض وفي بيان ما يفارق فيه المسح على الجبائر (أما) الأول
فالمسح على الجبائر جائز والأصل في جوازه ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال كسر زندي يوم أحد فسقط
الواء من يدي فقال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوها في يساره فانه صاحب لوائ في الدنيا والآخرة فقلت
يا رسول الله ما صنع بالجبائر فقال امسح عليها ثم ع المسح على الجبائر عند كسر الزندي فيلحق به ما كان في معناه من
الجرح والقرح وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما شج في وجهه يوم أحد داواه بعظم يال وعصب عليه
وكان بمسح على العصابة ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة ولأن الحاجة تدعو الى المسح على الجبائر
لان في نزعها جرحا وضرا (وأما) شرائط جوازه فهو أن يكون الغسل مما يضر بالعضو المنكسر والجرح
والقرح أو لا يضر الغسل لكنه يخاف الضرر من جهة أخرى بنزع الجبائر فان كان لا يضره ولا يخاف لا يجوز
ولا يسقط الغسل لان المسح لمكان العذر ولا عذر ثم اذا مسح على الجبائر وانحرق التي فوق الجراحة جاز لنا
قلنا فأما اذا مسح على الخرق الزائدة عن رأس الجراحة ولم يغسل ما تحتها فهل يجوز لم يذكر هذا في ظاهر الرواية
وذكر الحسن بن زياد أنه ينظر ان كان حل الخرقه وغسل ما تحتها من حوالى الجراحة مما يضر بالجرح يجوز المسح
على الخرقه الزائدة ويقوم المسح عليها مقام غسل ما تحتها كالمسح على الخرقه التي تلاصق الجراحة وان كان
ذلك لا يضر بالجرح عليه أن يغسل حوالى الجراحة ولا يجوز المسح عليها لأن الجواز لمكان الضرورة
فيقدر بقدر الضرورة ومن شرط جواز المسح على الجبيرة أيضا أن يكون المسح على عين الجراحة مما يضر بها
فان كان لا يضر بها لا يجوز المسح الا على نفس الجراحة ولا يجوز على الجبيرة كذا ذكره الحسن بن زياد لأن الجواز
على الجبيرة للعذر ولا عذر ولو كانت الجراحة على رأسه وبضه صحح فان كان اصعب قدر ما يجوز عليه المسح
وهو قدر ثلاث أصابع لا يجوز الا أن يمسح عليه لأن المقرض من مسح الرأس هو هذا القدر وهذا القدر من
الرأس صحح فلا حاجة الى المسح على الجبائر وعبارة مشايخ العراق في مثل هذا ان ذهب عن رفعه في الرباط
وان كان أقل من ذلك لم يمسح عليه لأن وجوده وعدمه بمنزلة واحدة ويمسح على الجبائر (وأما) بيان ان
المسح على الجبائر هل هو واجب أم لا فقد ذكر محمد في كتاب الصلاة عن أبي حنيفة أنه اذا ترك المسح على الجبائر
وذلك يضره اجزاء وقال أبو يوسف ومحمد اذا كان ذلك لا يضره لم يجز نزع جوارب أبي حنيفة في صورة ونزع
جواربهما في صورة أخرى فلم يتبين الخلاف ولا خلاف في أنه اذا كان المسح على الجبائر يضره انه يسقط عنه
المسح لأن الغسل يسقط بالهذر فالمسح أولى وأما اذا كان لا يضره فقد حقق بعض مشايخنا الاختلاف فقال
على قول أبي حنيفة المسح على الجبائر مستحب وليس بواجب وهكذا ذكر قول أبي حنيفة في اختلاف زفر
ويعقوب وعندهما واجب وجمهورنا ما روينا عن علي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر عليا

مطلب المسح على
الجبائر

مطلب شرط جواز
المسح

رضي الله عنه بالمسح على الجبائر بقوله امسح عليها ومطلق الامر للوجوب ولا في حذيفة ان الفرضية لا تثبت
 الا بدليل مقطوع به وحديث على رضي الله عنه من اخبار الآحاد فلا تثبت الفرضية به وقال بعض مشايخنا
 اذا كان المسح لا يضره يجب بلا خلاف ويمكن التوفيق بين حكاية القولين وهو ان من قال ان المسح على الجبائر
 ليس بواجب عند أبي حنيفة عني به انه ليس بفرض عنده لما ذكرنا ان المفروض اسم لما ثبت وجوبه بدليل
 مقطوع به ووجوب المسح على الجبائر ثبت بحديث على رضي الله عنه وانه من الآحاد فيوجب العمل دون
 العلم ومن قال ان المسح على الجبائر واجب عندهما فانما عني به وجوب العمل لا الفرضية وعلى هذا لا يتحقق
 الخلاف لأنهم لا يقولون بفرضية المسح على الجبائر لانعدام دليل الفرضية بل بوجوبه من حيث العمل لأن
 مطلق الامر يجعل على الوجوب في حق العمل وانما الفرضية تثبت بدليل زائد وأبو حنيفة رضي الله عنه
 يقول بوجوبه في حق العمل والجواز وعدم الجواز يكون مبنيا على الوجوب وعدم الوجوب في حق العمل
 ولو ترك المسح على بعض الجبائر ومسح على البعض لم يذكره هذا في ظاهر الرواية وعن الحسن بن زياد أنه
 قال ان مسح على الأجزاء والأفلاج بخلاف مسح الرأس والمسح على الخفين أنه لا يشترط فيه ما الأجزاء
 هناك ورد الشرع بالتقدير فلا تشترط الزيادة على المقدر وهما لا تقدر من الشرع بل ورد بالمسح
 على الجبائر فظاهره يقتضي الاستيعاب الا ان ذلك لا يتخلو عن ضرب حرج فاقم الأجزاء مقام الجميع والله أعلم
 * (وأما) بيان ما ينقض المسح على الجبائر وبين حكمه اذا انتقض فسقوط الجبائر عن بره ينقض المسح وجملة
 الكلام فيه ان الجبائر اذا سقطت فاما ان تسقط لاعتن بره أو عن بره وكل ذلك لا يتخلو من أن يكون في الصلاة
 أو خارج الصلاة فان سقطت لاعتن بره في الصلاة مضى عليها ولا يستقبل وان كان خارج الصلاة بعيد الجبائر
 الى موضعها ولا يجب عليه اعادة المسح وكذلك اذا شذها بجبائر أخرى غير الأولى بخلاف المسح على الخفين
 اذا سقط الخف في حال الصلاة انه يستقبل وان سقط خارج الصلاة يجب عليه الغسل والفرق ان هناك سقوط
 الغسل لمكان الحرج كافي التزع فذا سقط فقد زال الحرج وهما السقوط بسبب العذر وانه قائم فكان الغسل
 ساقطا وانما وجب المسح والمسح قائم وانما زال الممسوح كما اذا مسح على رأسه ثم حلق الشعر انه لا يجب اعادة
 المسح وان زال الممسوح كذلك ههنا وان سقطت عن بره فان كان خارج الصلاة وهو محدث فاذا أراد أن يصلي
 توشأ وغسل موضع الجبائر ان كانت الجراحة على أعضاء الوضوء وان لم يكن محدثا غسل موضع الجبائر لا غير
 لانه قدر على الأصل فبطل حكم البدل فيه فوجب غسله لا غير لان حكم الغسل وهو الطهارة في سائر الأعضاء
 قائم لانعدام ما يرفعها وهو الحدث فلا يجب غسلها وان كان في حال الصلاة يستقبل تقدرته على الأصل قبل
 حصول المقصود بالبدل ولو مسح على الجبائر وصلى أياما ثم رأته جراحته لا يجب عليه اعادة ما صلى بالمسح وهذا
 قول أصحابنا وقال الشافعي ان كان الجبر على الجرح والترح بعيد قولا واحدا وان كان على الكسر فله فيه قولان
 وجه قوله ان هذا عذر نادر فلا يمنع وجوب القضاء عند ذواله كالمجوس في السجن اذا لم يجد الماء ووجد ترابا
 فقلبه انه يصلي بالتيمم ثم بعيدا اذا خرج من السجن كذلك ههنا (ولنا) ما روينا من حديث على رضي الله عنه ان
 النبي صلى الله عليه وسلم أمره بالمسح على الجبائر ولم يأمره باعادة الصلاة مع حاجته الى البيان (وأما) بيان
 ما يفارق فيه المسح على الجبائر المسح على الخفين (فهما) ان المسح على الجبائر غير موقت بالأيام بل هو موقت بالبره
 والمسح على الخفين موقت بالأيام لقيم يوم وليلة والمسافر ثلاثة أيام وليلاتها ان التوقيت بالشرع والشرع وقت
 هناك بقوله مسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام بليلاتها ولم يوقت ههنا بل أطلق بقوله امسح عليها (ومنها)
 أنه لا تشترط الطهارة لوضع الجبائر حتى لو وضعها وهو محدث ثم توشأ جازله أن يمسح عليها وتشترط الطهارة
 لبس الخفين حتى لو لبسها وهو محدث ثم توشأ لا يجوز له المسح على الخفين لان المسح على الجبائر كالفعل لما تحتها
 فاذا مسح عليها فكانه غسل ما تحتها القيامه مقام الغسل والخف جعل مانعا من نزول الحدث بالتقدمين لارتفاعه

مطلب نواقض
 المسح على الجبيرة

ولا يتحقق ذلك الا وان يكون لا بس الخلف على طهارة وقت الحدث بعد اللبس (ومنها) انه اذا سقطت الجبائر
 لا عن بره لا ينتقض المسح وسقوط الخفين أو سقوط أحدهما بوجوب انتفاض المسح لما بيننا
 فصل ﴿ وأما شرائط أركان الوضوء (فمنها) أن يكون الوضوء بالماء حتى لا يجوز التوضؤ بما سوى الماء
 من المائعات كالخل والعصير واللبن ونحو ذلك لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
 وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين والمراد منه الغسل بالماء لانه تعالى قال في آخر
 الآية وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
 نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء فدل على أن المنقول منه هو الغسل بالماء وكذا الغسل المطلق ينصرف الى
 الغسل المعتاد وهو الغسل بالماء (ومنها) أن يكون بالماء المطلق لان مطلق اسم الماء ينصرف الى الماء المطلق
 فلا يجوز التوضؤ بالماء المقيد والماء المطلق هو الذي تتسارع افهام الناس اليه عند اطلاق اسم الماء كالأشجار
 والعيون والآبار وماء السماء وماء العدران والحياض والبصائر فيجوز الوضوء بذلك كما سواه كان في معدنه أو في
 الأواني لان نقله من مكان الى مكان لا يسلب اطلاق اسم الماء عنه وسواء كان عذبا أو ملحا لان الماء المالح
 يسمى ماء على الاطلاق وقال النبي صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه أو طعمه
 أو ريحه والظهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره وقال الله تعالى وأزلفتنا من السماء ماء طهورا وقال الله تعالى
 وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن البصر فقال هو الطهور
 ماؤه الحبل مبتننه وروى أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن المياه التي تكون في الفسولات وما ينوبهم من الدواب
 والسباع فقال لها ما أخذت في بطونهم أو ما أبتت فهو لنا شراب وطهور وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ
 من آبار المدينة ﴿ (وأما) المقيد فهو ما لا تتسارع اليه الافهام عند اطلاق اسم الماء وهو الماء الذي يستخرج من
 الاشياء بالعلاج كالأشجار والثمار وماء الورد ونحو ذلك ولا يجوز التوضؤ بشيء من ذلك وكذلك الماء المطلق
 اذا خالطه شيء من المائعات الطاهرة كاللبن والخل وتقيح الزبيب ونحو ذلك على وجه زال عنه اسم الماء بان صار
 مغلوبا به فهو بمعنى الماء المقيد ثم نظران كان الذي خالطه مما يخالف لونه لون الماء كاللبن وماء العصفرو الزعفران
 ونحو ذلك تعتبر الغلبة في اللون وان كان لا يخالف الماء في اللون ويخالفه في الطعم كعصير العنب الأبيض وخله
 تعتبر الغلبة في الطعم وان كان لا يخالفه فيهما تعتبر الغلبة في الأجزاء فان استويا في الأجزاء لم يذكر هذا في ظاهر
 الرواية وقالوا حكم حكم الماء المغلوب احتياطا هذا اذا لم يكن الذي خالطه مما يقصده من زيادة نظافة فان كان مما
 يقصده منه ذلك ويطبخ به أو يخالط به كالأصابون والأشنان يجوز التوضؤ به وان تغير لون الماء أو طعمه
 أو ريحه لان اسم الماء باق وازداد معناه وهو التطهير وكذلك جرت السنة في غسل الميت بالماء المغلي بالدر
 والحرض فيجوز الوضوء به الا اذا صار غليظا كالسويق المخلوط لانه حينئذ يزول عنه اسم الماء ومعناه أيضا
 ولو تغير الماء المطلق بالطين أو بالتراب أو بالحص أو بالنورة أو بوقوع الأوراق أو الغار فيه أو بطول المسكت
 يجوز التوضؤ به لانه لم يزل عنه اسم الماء وبقي معناه أيضا مع ما فيه من الضرورة الظاهرة لتعذر صوت الماء عن
 ذلك وقياس ما ذكرنا أنه لا يجوز الوضوء ببيد القمير تغير طعم الماء وصيرورته مغلوبا بطعم القمير فكان في معنى الماء
 المقيد وبالقياس أخذ أبو يوسف وقال لا يجوز التوضؤ به الا ان أباح نفسه ترك القياس بالنص وهو حديث
 عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يجوز التوضؤ به وذكر في الجامع الصغير أن المسافر اذا لم يجد الماء ووجد نبيذ
 القمير توضأ به ولم يتيمم وذكر في كتاب الصلاة يتوضأ به وان تيمم معه أحب اليّ وروى الحسن عن أبي حنيفة انه
 يجمع بينهما لا محالة وهو قول محمد وروى نوح في الجامع المروزي عن أبي حنيفة انه يرجع عن ذلك وقال لا يتوضأ
 به ولكنه يتيمم وهو الذي استقر عليه قوله كذا قال نوح وبه أخذ أبو يوسف ومالك والشافعي واحتج هؤلاء
 بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم من الماء المطلق الى التراب فنقله الى النبيذ ثم من

مطلب شرائط
 أركان الوضوء

مطلب الماء المقيد

النبيذ إلى التراب فقد خالف الكتاب وهو لا طعنوا في حديث عبد الله بن مسعود من وجوه (أحدها) أنهم قالوا
 رواه أبو فزارة عن أبي زيد عن ابن مسعود وأبو فزارة هذا كان نبذا بالكوفة وأبو زيد مجهول (ومنها) أنه قيل
 لعبد الله بن مسعود هل كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال ليقتي كنت وسئل تلميذه علقمة هل
 كان صاحبكم مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال ودنا منه كان (ومنها) أنه من أخبار الآحاد ورد على
 مخالفة الكتاب ومن شرط ثبوت خبر الواحد أن لا يخالف الكتاب فإذا خالف لم يثبت أو ثبت لسكته نسخ به لأن
 ليلة الجن كانت بمكة وهذه الآية نزلت بالمدينة وجه رواية الحسن وهو قول محمد أنه قام ههنا دليلان أحدهما أنه
 يقتضى وجوب الوضوء بنبيذ القرم وهو حديث ابن مسعود رضى الله عنه والآخر يقتضى وجوب التيمم
 وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والعمل بالدليلين واجب إذا مكن العمل بهما وههنا يمكن
 إذ لا تنافي بين وجوب الوضوء والتيمم فيجمع بينهما كما في سؤر الحمار ولأبي حنيفة ما روى عن عبد الله بن مسعود
 رضى الله عنه أنه قال كنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوسا في بيت فدخل علينا رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فقال ايقم منكم من ليس في قلبه مثقال ذرة من كبر فقمتم وفي رواية فلم يسم منا أحدا فأشار إلى
 بالقيام فقمتم ودخلت البيت فترودت بأداة من نبيذ فخرجت معه فخط لي خطا وقال ان خرجت من هذا لم ترني
 إلى يوم القيامة فقمتم فاتمأحتي انفجر الصبح فإذا أنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد عرق جبينه كأنه حارب
 بنا فقال لي يا ابن مسعود هل معك ماء أتوضأ به فقلت لا إلا نبيذ تمر في أداة فقال تمر طيبة وماء طهور فأخذ ذلك
 وتوضأ به وصلى الفجر وكذا جماعة من الصحابة منهم علي وابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهم كانوا يجوزون
 التوضؤ بنبيذ القرم وروى عن علي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال نبيذ القرم وضوء من لم يجد
 الماء وروى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال توضؤا بنبيذ القرم ولا توضؤا بالبن وروى عن أبي
 العالية الرياحي أنه قال كنت في جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفينة في البحر فحضر الصلاة
 ففتى ماؤهم ومعهم نبيذ القرم فتوضأ بعضهم بنبيذ القرم وتوضؤ بعماء البحر وتوضأ بعضهم بعماء البحر وكره
 التوضؤ بنبيذ القرم وهذا حكاية الاجماع فان من كان يتوضأ بعماء البحر كان يعتقد جواز التوضؤ بعماء البحر فلم
 يتوضأ بنبيذ القرم لكونه واجدا للماء المطلق ومن كان يتوضأ بالنبيذ كان لا يرى ماء البحر طهورا أو كان يقول هو ماء
 سخطة ونقمة كأنه لم يبلغه قوله صلى الله عليه وسلم في صفة البحر هو الطهور وماؤه الحل ميتته فتوضأ بنبيذ القرم
 لسكونه عادما للماء الطاهر وبه تبين أن الحديث ورد مورد الشهرة والاستفاضة حيث عمل به الصحابة رضى الله
 عنهم وتلقوه بالقبول فصار موجبا علما استدلاليا كخبر المعراج والقدر خيره وشروء من الله وأخبار الرؤية
 والشفاعة وغير ذلك مما كان الراوى في الأصل واحدا ثم اشتهر ونقلته العلماء بالقبول ومثله مما ينسخ به الكتاب
 مع ما نلاحظه لهم في الكتاب لان عدم نبيذ القرم في الأسفار يسبق عدم الماء عادة لانه أعسر وجودا وأعز أصابة
 من الماء فكان تعليق جواز التيمم بعدم الماء تعليقا بعدم النبيذ دلالة فكانه قال فلم تجدوا ماء ولا نبيذ فتميموا
 إلا أنه لم ينص عليه لتبوت عادة يؤيدها ما ذكرنا من فتاوى نجباء الصحابة رضى الله عنهم في زمان انسديه باب
 الوحى مع أنهم كانوا أعرف الناس بالتاسخ والمنسوخ فبطل دعوى التسخ وما ذكرنا من الطعن في الراوى أما أبو
 فزارة فقد ذكره مسلم في الصحيح فلا مطعن لأحديه وأما أبو زيد فقد قال صاعد وهو من زهاد التابعين وأما
 أبو زيد فهو مولى عمرو بن حريث فكان معروفا في نفسه وبمؤلا فإلهل بعدائه لا يقدر في روايته على أنه قد روى
 هذا الحديث من طرق آخر غير هذا الطريق لا يتطرق إليها طعن وقولهم ان ابن مسعود لم يكن مع رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ليلة الجن دعوى باطلة لما روينا أنه ترك في الخط وكرهى كونه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في خبر آخر أجمع الفقهاء على العمل به وهو أنه طلب منه أصحاب الاستبصار أن لا يجزى من روثه فأنى الزوثة وقال انها

رجس أو ركس والدليل عليه أنه روى أنه لما رأى أفا من الزط بالعراق قال ما أشبه هؤلاء بالجن لبله الجن وفي
 رواية أنه مر بقوم يلعبون بالكوفة فقال ما رأيت أحدا أشبه بهم هؤلاء من الجن الذين رأيتهم مع النبي صلى الله عليه
 وسلم ليلة الجن وما روى أنه قال ليني كنت معه وان علقمة قال وددنا أن يكون معه فحمل على الحال التي خاطب
 فيها الجن أي ليني كنت معه وقت خطابه بالجن ووددنا أن يكون معه وقت ما خاطب الجن واختلف المشايخ في جواز
 الاغتسال بنبذ التمر على أصل أبي حنيفة فقال بعضهم لا يجوز لأن الجواز عرف بالنص وأنه ورد في الوضوء دون
 الاغتسال فيقتصر على مورد النص وقال بعضهم يجوز لا شوائم ما في المعنى ثم لا بد من معرفة تفسير نبذ التمر
 الذي فيه الخلاف وهو أن يلقى شيء من التمر في الماء فتخرج حلاوته إلى الماء وهكذا ذكر ابن مسعود رضي الله عنه
 في تفسيره نبذ التمر الذي توضع به رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال تعبر ألقىتها في الماء لأن من عادة
 العرب أنها تطرح التمر في الماء الملع ليجلو فساد ما حلو أرقيقا أو فارصا يتوضأ به عند أبي حنيفة وإن كان غليظا
 كالأرجوز التوضؤ به بلا خلاف وكذا إن كان رقيقا لكانه غلا واشتد وقذف بالزبد لانه صار مسكرا والمسكر
 حرام فلا يجوز التوضؤ به ولأن النبذ الذي توضع به رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رقيقا حلو فلا يلحق به الغليظ
 والمر هذا إذا كان نياقا كان مطبوخا أدنى طبخة فساد ما حلو أو فارصا فهو على الاختلاف وإن غسلا واشتد
 وقذف بالزبد ذكر القدوري في شرحه لمختصر الكرخي الاختلاف فيه بين الكرخي وأبي طاهر الدباس على
 قول الكرخي يجوز وعلى قول أبي طاهر لا يجوز وجه قول الكرخي أن اسم النبذ كإيقع على التي منه يقع على
 المطبوخ فيدخل تحت النص ولأن الماء المطلق إذا اختلط به المانع الطاهرة يجوز التوضؤ به بلا خلاف بين
 أصحابنا إذا كان الماء غالبا وهنأجزاء الماء غالبية على أجزاء التمر فيجوز التوضؤ به وجه قول أبي طاهر أن الجواز
 عرف بالحديث والحديث ورد في التي فإنه روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه سئل عن ذلك النبذ
 فقال تعبر ألقىتها في الماء وأما قوله إن المانع الطاهر إذا اختلط بالماء لا يمنع التوضؤ به فنعم إذا لم يغلب على الماء أصلا
 فاما إذا غلب عليه بوجه من الوجوه فلا وهنأغلب عليه من حيث الطعم واللون وإن لم يغلب من حيث الأجزاء
 فلا يجوز التوضؤ به وهذا أقرب القولين إلى الصواب وذكر القاضي الأسيدي في شرحه لمختصر الطحاوي وجهه
 على الاختلاف في شرحه فقال على قول أبي حنيفة يجوز التوضؤ به كيجوز شرحه بعند محمد لا يجوز كالأجزاء شرحه
 وأبو يوسف فرق بين الوضوء والشرب فقال يجوز شرحه بعولاً يجوز الوضوء به لانه لا يرى التوضؤ بالي الحلو منه
 فيالمطبوخ المرأوى وأما نبذ الزبيب وسائر الأنبذة فلا يجوز التوضؤ بها عند عامة العلماء وقال الأوزاعي يجوز
 التوضؤ بالأنبذة كلها نياقا كان النبذ أو مطبوخا حلوا كان أو مرقا قياسا على نبذ التمر (ولنا) أن الجواز في نبذ
 التمر ثبت معدولا به عن القياس لأن القياس بأبي الجواز إلا بالماء المطلق وهذا ليس بما مطلق بدليل أنه لا يجوز
 التوضؤ به مع القدرة على الماء المطلق الأنا عرفنا الجواز بالنص والنص ورد في نبذ التمر خاصة فيبي ما عدا على
 أصل القياس (ومنها) أن يكون الماء طاهرا فلا يجوز التوضؤ بالماء النجس لأن النبي صلى الله عليه وسلم
 سمي الوضوء طهورا وطهارة بقوله لا صلاة إلا بطهور وقوله لا صلاة إلا بطهارة ويستحيل حصول الطهارة بالماء
 النجس والماء النجس ما خالطه النجاسة وسند كبر بيان القدر الذي يخالط الماء من النجاسة فينجسه في موضعه إن
 شاء الله (ومنها) أن يكون طهورا بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور وموضعه
 فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه والطهور اسم للطاهر في ذاته المطهر لغيره فلا يجوز التوضؤ
 بالماء المستعمل لأنه نجس عند بعض أصحابنا وعند بعضهم طاهر غير طهور على ما نذكر ويجوز بالماء
 المكروه لأنه ليس بنجس إلا أن الأولى أن لا يتوضأ به إذا وجد غيره ولا يجوز بسوا راحل واحد لانه مشكوك في
 طهوريته عند أكثر من وعند بعضهم في طهارته وسنفسره ونستوفي الكلام فيه إذا اتهمنا إلى بيان حكم الاسار
 عند بيان أنواع النجاس ان شاء الله تعالى (وأما) التية فليست من الشرائط وكذلك الترتيب فيجوز الوضوء

بدون النية ومراعاة الترتيب عندنا وعند الشافعي من الشروط لا يجوز بدونهما وكذلك إيمان المتوضى ليس بشرط لصحة وضوئه عندنا فيجوز وضوء الكافر عندنا وعند غيره بشرط فلا يجوز وضوء الكافر وكذلك الموالاة ليست بشرط عند عامة المشايخ وعند مالك شرط وسنذكر هذه المسائل عند بيان سنن الوضوء لأنهم من السنن عندنا لا من الفرائض فكان لما فيها بفصل السنن أولى

فصل (وأما سنن الوضوء فكثيرة بعضها قبل الوضوء وبعضها في ابتدائه وبعضها في انثائه (أما) الذي هو قبل الوضوء (فيها) الاستنجاء بالأحجار أو ما يقوم مقامها وسمى الكرخي الاستنجاء استنجاء اذ هو طلب الحجر وهي الحجر الصغير والطحاوي سماه استنطابة وهي طلب الطيب وهو الطهارة والاستنجاء هو طلب طهارة القبيل والدر من الجوو وهو ما يخرج من البطن أو ما يعلو ويرتفع من البعثة وهي المكان المرتفع (والكلام في الاستنجاء) في مواضع في بيان صفة الاستنجاء وفي بيان ما يستنجى به وفي بيان ما يستنجى منه أما الأول فلا استنجاء سنة عندنا وعند الشافعي فرض حتى لو ترك الاستنجاء أصلا جازت صلته عندنا ولكن مع الكراهة وعند غيره لا يجوز والكلام فيه راجع إلى أصل نذكره إن شاء الله تعالى وهو أن قليل التماسه الحقيقية في التوب والبدن عفو في حق جواز الصلاة عندنا وعند غيره ليس بعفو ثم ناقض في الاستنجاء فقال إذا استنجى بالأحجار ولم يغسل موضع الاستنجاء جازت صلته وإن تيقنا ببقاء شيء من التماسه إذا الحجر لا يستأصل التماسه وإنما يقهله وهذا تناقض ظاهر ثم ابتداء الدليل على أن الاستنجاء ليس بفرض ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا سرح والاستدلال به من وجهين أحدهما أنه في الحرج في تركه ولو كان فرضا لكان في تركه حرج والثاني أنه قال من فعل فقد أحسن ومن لا فلا سرح ومثل هذا يقال في المفروض وإنما يقال في المنسوبة إليه والمستحب لأنه إذا ترك الاستنجاء أصلا وصلى بكره لأن قليل التماسه جعل عفوا في حق جواز الصلاة دون الكراهة وإذا استنجى زالت الكراهة لأن الاستنجاء بالأحجار أقيم مقام الغسل بالماء شرعا لضرورة إذا الإنسان قد لا يجد ستره أو مكانا خاليا للغسل وكشف العورة حرام فأقيم الاستنجاء مقام الغسل فتزول به الكراهة كما نزول بالغسل وقدر روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستنجى بالأحجار ولا يقطن به إذا الصلاة مع الكراهة (وأما) بيان ما يستنجى به فالسنة هو الاستنجاء بالأشياء الطاهرة من الأحجار والأمدار والتراب والحرق البوالي ويكره بالروث وغيره من الأنجاس لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسأل عبد الله بن مسعود عن أحجار الاستنجاء أتاه بحجرين ورثة فأخذ الحجرين ورثي بالروثة وعال بكونه نجسا فقال إنهما نجس أو ركس أي نجس ويكره بالعظم لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الاستنجاء بالروث والرمة وقال من استنجى بالروث أو رمة فهو بري مما أنزل على محمد وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تستنجوا بالعظم ولا بالروث فإن العظم زاد أخوانكم الجن والروث علف دوابهم فإن فعل ذلك بعدت به عندنا فيكون مقبلا سنة ومن تكبأ كراهة ويجوز أن يكون لفعل واحد جهتان مختلفتان فيكون بجهة كذا وبجهة كذا وعند الشافعي لا يعتد به حتى لا تجوز صلته إذا لم يستنج بالأحجار بعد ذلك وجه قوله أن النص ورد بالأحجار فبراعى عين المنصوص عليه ولأن الروث نجس في نفسه والتجسس كيف يزيل التماسه (ولنا) أن النص معلول بمعنى الطهارة وقد حصلت بهذه الأشياء كما تحصل بالأحجار إلا أنه كره بالروث لما فيه من استعمال التجسس وإفساد علف دواب الجن وكره بالعظم لما فيه من إفساد زادهم على ما نطق به الحديث فكان النهي عن الاستنجاء به لعمى في غيره لاقى عينه فلا يمنع الاعتداده وقوله الروث نجس في نفسه مسلم لكنه يابس لا ينفصل منه شيء إلى البدن فيحصل باستعماله نوع طهارة بتقليل التماسه ويكره الاستنجاء بخزفة انديباج ومطعموم الآدمي من الخنطة والشعير لما فيه من إفساد المال من غير ضرورة وكذا بعلف البهائم وهو الخشيش لأنه تجسس للطاهر من غير ضرورة

مطلب الكلام في الاستنجاء في مواضع

والمعتبر في إقامة هذه السنة عندنا هو الاتقاء دون العدد فان حصل بحجر واحد كفاه وان لم يحصل بالثلاث زاد عليه وعند الشافعي العدد مع الاتقاء شرط حتى لو حصل الاتقاء بمادون الثلاث كمال الثلاث ولو ترك لم يجزه واحتج الشافعي بما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استجمر فليوتر أمر بالابتار ومطلق الأمر للوجوب (ولنا) ما روينا من حديث ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سأله أحجار الاستنجاء فأناها بحجرين وروثة فرمى الروثة ولم يسأله حجرا ثالثا ولو كان العدد فيه شرطا لسأله اذ لا يظن به ترك الواجب ولان الغرض منه هو التطهير وقد حصل بالواحد ولا يجوز تجسس الطاهر من غير ضرورة (وأما) الحديث فحجة عليه لأن أقل الاشارة واحدة على ان الأمر بالابتار ليس بعينه بل لحصول الطهارة فإذا حصلت بما دون الثلاث فقد حصل المقصود فينتهي حكم الأمر وكذا لو استنجى بحجر واحد له ثلاثة أحرف لانه بمنزلة ثلاثة أحجار في تحصيل معنى الطهارة ويستنجى بيساره لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأكل بيمينه ويستجمر بيساره وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأكل بيمينه ويستنجى بيساره ولان اليسار للاقدار وهذا اذا كانت النجاسة التي على المخرج قدر الدرهم أو أقل منه فان كانت أكثر من قدر الدرهم لم يترك في ظاهر الرواية واختلف المشايخ فيه فقال بعضهم لا يزال بالافتسل وقال بعضهم يزول بالاحجار وبه أخذ الفقيه أبو الليث وهو الصحيح لان الشرع ورد بالاستنجاء بالاحجار مطلقا من غير فصل وهذا كله اذا لم يتعد النجس المخرج فان تعده ينظر ان كان المتعدى أكثر من قدر الدرهم يجب غسله بالاجماع وان كان أقل من قدر الدرهم لا يجب غسله عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يجب وذلك القدر في شرحه مختصر الكرخي ان النجاسة اذا تجاوزت مخرجها وجب غسلها ولم يترك خلاف أصحابنا لمحمدان الكثير من النجاسة ليس بعفو وهذا (كثير ولهما ان القدر الذي على المخرج قليل وانما يصير كثيرا بضم المتعدى اليه وهما نجاستان مختلفتان في الحكم فلا يجتمعان الا يرى أن احدهما من زوال الاحجار والاخرى لا تزول الا بالماء واذا اختلفت في الحكم يعطى لكل واحدة منهما حكم نفسها وهي في نفسها قليلة فكانت عفوا (وأما) بيان ما يستنجى منه فلا استنجاء مسنون من كل نجس يخرج من السبيلين له عين مرئية كالفائط والبول والمني والودي والمذي والدم لان الاستنجاء للتطهير بتقليل النجاسة واذا كان النجس اخرج من السبيلين عيناً مرئية تقع الحاجة الى التطهير بالتقليل والاستنجاء في الرجح لانها ليست بعين مرئية (ومنها) السواك لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لولا ان أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وقر اية عند كل وضوء ولانه مطهرة للقم على ما نطق به الحديث السواك مطهرة للقم ومرضاة للرب عز وجل وروى عنه أنه قال ما زال جبريل يوصيني بالسواك حتى خشيت ان يردني وروى أنه قال طهر وامسالك القرآن بالسواك وله ان يستاك بأى سواك كان رطباً أو يابساً مبلولاً أو غير مبلول صائماً كان أو غير صائم قبل الزوال أو بعده لان أوصى السواك المطلقة وعند الشافعي يكبر السواك بعد الزوال للصائم لما يذكر في كتاب الصوم (وأما) الذي هو في ابتداء الوضوء (فنها) النية عندنا وعند الشافعي هي فريضة والكلام في النية راجع الى أصل وهو أن معنى القرية والعبادة غير لازم في الوضوء عندنا وعندنا لازم ولهذا صح من الكافر عندنا خلافاً له واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الوضوء شطر الايمان والايمان عبادة فكذلك شرطه ولهذا كان التيمم عبادة حتى لا يصح بدون النية وأنه خلف عن الوضوء واختلف لا يخالف الاصل (ولنا) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين أمر بالغسل والمسح مطلقاً عن شرط النية ولا يجوز تقييد المطلق الابدليل وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابري سبيل حتى تغتسلوا منى الجنب عن قربان الصلاة اذا لم يكن عابراً سبيل الى غاية الاغتسال مطلقاً عن شرط النية فيقتضى انها حكم التي عند الاغتسال المطلق وعندنا لا ينتهي الا عند

مطلب في السواك

مطلب في النية في
الوضوء

اغسال مقرور بالنية وهذا خلاف الكتاب ولان الامر بالوضوء لحصول الطهارة لقوله تعالى في آية الوضوء
ولكن يريد يطهركم وحصول الطهارة لا يقف على النية بل على استعمال المطهر في محل قابل للطهارة والماء مطهر
لماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غرطه أو ربحه أو لونه
وقال الله تعالى وأزلنا من السماء ماء طهورا والظهور اسم للطاهر في نفسه المطهر لغيره والمحل قابل على ما عرف
وبه تبين ان الطهارة عمل الماء خلقة وفعل اللسان فضل في الباب حتى لو سال عليه المطر أجزأه عن الوضوء
والغسل فلا يشترط لهما النية اذا شترطها الا اعتبار الفعل الاختياري وبه تبين أن اللزوم للوضوء بمعنى الطهارة
ومعنى العبادة فيه من الزوائد فان اتصلت به النية يقع عبادة وان لم تتصل به لا يقع عبادة لكنه يقع وسيلة الى
اقامة الصلاة لحصول الطهارة كالسبي الى الجنة (وأما) الحديث فتأويله انه شرط الصلاة لا جماعنا على انه
ليس بشرط الايمان لصحة الايمان بدونه ولا شرطه لان الايمان هو التصديق والوضوء ليس من التصديق
في شيء فكان المراد منه انه شرط الصلاة لان الايمان يذ كر على ارادة الصلاة لان قبوله آمن لو ازم الايمان
قال الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم الى بيت المقدس وهكذا تقول في التيمم انه ليس بعبادة
ايضا الا انه اذا لم تتصل به النية لا يجوز أداء الصلاة به لانه عبادة بل لانعدام حصول الطهارة لانه طهارة
ضرور بتجعلت طهارة عند مباشرة فعل لا صحفه بدون الطهارة فاذا عرى عن النية لم يقع طهارة بخلاف
الوضوء لانه طهارة حقيقية فلا يقف على النية (ومنها) التسمية وقال مالك انها فرض الا اذا كان ناسيا فقام
التسمية بالقلب مقام التسمية باللسان دفعا للخرج واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
لا وضوء لمن لم يسلم (ولنا) ان آية الوضوء مطلقة عن شرط التسمية فلا تقيد بالبدليل صالح للتقييد ولان
المطلوب من التوضي هو الطهارة وترك التسمية لا يقدح فيها لان الماء خلق طهورا في الاصل فلا تقف ظهور ربه
على صنع العبد والدليل عليه ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من
توضأ وكرام الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذ كر اسم الله كان طهورا لمأصاب الماء من بدنه
والحديث من جملة الآحاد ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد ثم هو محمول على نفي الكمال وهو معنى
السنة كقول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وبه نقول انه سنة ولو اظلم النبي
صلى الله عليه وسلم عليها عند افتتاح الوضوء وذلك دليل السنية وقال عليه الصلاة والسلام كل أمر ذي
بال لم يبدأ فيه يذ كر الله فهو أثر واختلف المشايخ في أن التسمية يؤتى بها قبل الاستنجاء أو بعده قال
بعضهم قبله لانها سنة افتتاح الوضوء وقال بعضهم بعده لان حال الاستنجاء حال كشف العورة فلا يكون ذ كر
اسم الله تعالى في تلك الحالة من باب التعظيم (ومنها) غسل اليدين الى الرسغين قبل ادخالهما في الاناة المستيقظ من
منامه وقال قوم انه فرض ثم اختلفوا فيما بينهم منهم من قال انه فرض من نوم الليل والنهار ومنهم من قال
انه فرض من نوم الليل خاصة واحتجوا بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا استيقظ أحدكم من
منامه فلا يغمس يده في الاناة حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري أين بانته يده والنهي عن الغمس يدل على كون
الغسل فرضا (ولنا) ان الغسل لو وجب لا يجوز ما أن يجب من الحدث أو من النجس لا سبيل الى الاول لانه
لا يجب الغسل من الحدث الا مرة واحدة فلما وجبنا عليه غسل العضو عند استيقاظه من منامه مرة ومرة
عند الوضوء لا وجبنا عليه الغسل عند الحدث مرتين ولا سبيل الى الثاني لان النجس غير معلوم بل هو موهوم
واليه أشار في الحديث حيث قال فانه لا يدري أين بانته يده وهذا إشارة الى توهم النجاسة واحتمالها فيناسبه
الندب الى الغسل واستصحابه لا الايجاب لان الاصل هو الطهارة فلا تثبت النجاسة بالشك والاحتمال فكان
الحديث محمولا على نهى التنزه لا التعريم واختلف المشايخ في وقت غسل اليدين انه قبل الاستنجاء بالماء
أو بعده على ثلاثة أقوال قال بعضهم قبله وقال بعضهم بعده وقال بعضهم قبله وبعده تكيلا لتنطهر (ومنها)

مطلب في التسمية
في الوضوء

مطلب في غسل
اليدين

الاستنجاء بالماء لما روى عن جماعة من الصحابة منهم علي ومعاوية وابن عمر وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم أنهم كانوا يستنجون بالماء بعد الاستنجاء بالأجار حتى قال ابن عمر فعلناه فوجدناه دواء وطهورا وعن الحسن البصري أنه كان يأمر الناس بالاستنجاء بالماء بعد الاستنجاء بالأجار ويقول إن من كان قبلكم كان يعبر بعراواتهم تثلطون ثلطا فأتبعوا الحجارة الماء وهو كان من الآداب في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نوضا وغسل مقعده بالماء ثلاثا ولم ينزل قوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين في أهل قبائلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شأنهم فقالوا أنا نتبع الحجارة الماء ثم صار بعد عصره من السنن بإجماع الصحابة كالترابح والسنة فيه أن يغسل يسار لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال العيين للوجه واليسار للعقد ثم العدد في الاستنجاء بالماء ليس بلازم وإنما المعتبر هو الاتقاء فان لم يكفه الغسل ثلاثا يز يد عليه وإن كان الرجل موسوا فلا ينبغي أن يز يد على السبع لأن قطع الوسوسة واجب والسبع هو نهاية العدد الذي ورد الشرع به في الغسل في الجملة كما في حديث ولوغ الكلب (وأما) كيفية الاستنجاء فينبغي أن يرخي نفسه أرخاء تكيلا للتطهير وينبغي أن يتسدى بأصبع ثم بأصبعين ثم بثلاث أصابع لأن الضرورة تندفع به ولا يجوز تجسس الطاهر من غير ضرورة وينبغي أن يستحي يبطون الأصابع لا برؤسها كيلا يشبه ادخال الأصبع في العورة وهذا في حق الرجل وأما المرأة فقال بعضهم تفعل مثل ما يفعل الرجل وقال بعضهم ينبغي أن تستحي برؤس الأصابع لأن تطهير الفرج الخارج في باب الحيض والنفاس والجنابة واجب وفي باب الوضوء مسنة ولا يحصل ذلك إلا برؤس الأصابع (وأما) الذي هو في أثناء الوضوء (فمنها) المضغضة والاستنشاق وقال أصحاب الحديث منهم أحمد بن حنبل هما فرضان في الوضوء والغسل جميعا وقال الشافعي سنتان فيهما جميعا فأصحاب الحديث استحجوا بما وظنه صلى الله عليه وسلم عليه ما في الوضوء والشافعي يقول الأمر بالغسل عن الجنابة يتعلق بالظاهر دون الباطن وداخل الأنف والقدم من البواطن فلا يجب غسله (ولنا) إن الواجب في باب الوضوء غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس وداخل الأنف والقدم ليس من جهتها أما ما سوى الوجه فظاهر وكذا الوجه لأنه اسم لما يوايه إليه عادة وداخل الأنف والقدم لا يواجه إليه بكل حال فلا يجب غسله بخلاف باب الجنابة لأن الواجب هناك تطهير البدن بقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا وأي طهر وأبدانكم فيجب غسل ما يمكن غسله من غير حرج ظاهرا كان أو باطنا ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليه ما في الوضوء دليل السنية دون القرصية فإنه كان يواظب على سنن العبادات (ومنها) الترتيب في المضغضة والاستنشاق وهو تقديم المضغضة على الاستنشاق لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يواظب على التقديم (ومنها) أفراد كل واحد منهما بما على حدة عندنا وعند الشافعي السنة الجمع بينهما بما واحد بأن يأخذ الماء بكفه فيغضض ببعضه ويستنشق ببعضه واحتج بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غضمض واستنشق بكف واحد (ولنا) أن الذين حكوا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذوا الكل واحد منهما ما جديدا ولا ثم ما عضوا منفردان فيفرد كل واحد منهما بما على حدة كسائر الأعضاء وما روي محققا أنه غضمض واستنشق بكف واحد بما واحد ويحتمل أنه فعل ذلك بما على حدة فلا يكون حجة مع الاحتمال أو يرد المحتمل إلى المحكم وهو ما ذكرنا في قباين الدليلين (ومنها) المضغضة والاستنشاق باليمين وقال بعضهم المضغضة باليمين والاستنشاق باليسار لأن القدم مطهرة والآنف مقذرة واليمين للاطهار واليسار للأقدار (ولنا) ما روى عن الحسن بن علي رضي الله عنه أنه استنثر بيمينه فقال له معاوية جهلت السنة فقال الحسن رضي الله عنه كيف أجهل والسنة خرجت من يدينا ما علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال العيين للوجه واليسار لتعد (ومنها) المبالغة في المضغضة والاستنشاق إلا في حال الصوم فبرق لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لقيط بن صبرة بالغ في المضغضة والاستنشاق إلا أن تكون صائما فارفق ولأن المبالغة فيهما من باب التكليل في التطهير فكانت مسنونة إلا في حال الصوم لما فيها من تعريض الصوم للفساد (ومنها) الترتيب

مطلب في كيفية
الاستنجاء

مطلب في الترتيب
في الوضوء

في الوضوء لان النبي صلى الله عليه وسلم وانطب عليه وموافقته عليه دليل السنة وهذا عندنا وعند الشافعي هو فرض وبه قوله ان الامر وان تعلق بالغسل والمسح في آية الوضوء بحرف الواو وانما للجمع المطلق لكن الجمع المطلق يحتمل الترتيب فيصم على الترتيب بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث غسل مرتبا فكان فعله بيانا لأحد المحققين (ولنا) ان حرف الواو للجمع المطلق والجمع بصفة الترتيب جمع مقيد ولا يجوز تقييد المطلق الا بدليل وفعل النبي صلى الله عليه وسلم يمكن ان يحتمل على موافقة الكتاب وهو انه انما فعل ذلك لدخوله تحت الجمع المطلق لكن من حيث انه جمع بل من حيث انه مرتب وعلى هذا الوجه يكون عملا موافقا للكتاب كمن اعتق رقة مؤمنة في كفارة اليمين أو الظهار انه يجوز بالاجماع وذلك لا يثبت أن تكون الرقة المطلقة مرادة من النص لان جواز المؤمنة من حيث هي رقة لا من حيث هي مؤمنة كذا ههنا ولأن الأمر بالوضوء للتطهير لما ذكرنا في المسائل المتقدمة والتطهير لا يقف على الترتيب لما مر (ومنها) الموالاة وهي أن لا يشتغل المتوضئ بين أفعال الوضوء بعمل ليس منه لأن النبي صلى الله عليه وسلم هكذا كان يفعل وقيل في تفسير الموالاة أن لا يتمك في أثناء الوضوء مقدار ما يجف فيه الوضوء المغسول فان مكث تقطع الموالاة وعند مالك هي فرض وقيل انه أحد قولي الشافعي والكلام في الطرفين على نحو ما ذكرنا في الترتيب فافهم (ومنها) التثليث في الغسل وهو أن يغسل أعضاء الوضوء ثلاثا ثلاثا لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله الاجر مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوء ووضوء الأنبياء من قبلي فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدى وظلم وفي رواية فن زاد أو نقص فهو من المعتدين واختلف في تأويله قال بعضهم زاد على مواضع الوضوء ونقص عن مواضعه وقال بعضهم زاد على ثلاث مرات ولم ينو ابتداء الوضوء ونقص عن الواحد والصحيح انه محمول على الاعتقاد دون نفس الفعل معناه فن زاد على الثلاث أو نقص عن الثلاث بان لم ير الثلاث سنة لان من لم ير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة فقد ابتدع فيلحقه الوعيد حتى لو زاد على الثلاث أو نقص ورأى الثلاث سنة لا يلحقه هذا الوعيد لان الزيادة على الثلاث من باب الوضوء على الوضوء اذ نوى به وانه نور على نور على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء مرتين سببا لتضعيف الثواب فكان المراد منه الاعتقاد لانقص الزيادة والنقصان (ومنها) البداية باليمين في البدن والرجلين لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يواطئ على ذلك وهي سنة في الوضوء وفي غيره من الأعمال لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والرجل (ومنها) البداية فيه من رؤس الأصابع لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك (ومنها) تخليل الأصابع بعد ايصال الماء الى ما بين القول النبي صلى الله عليه وسلم خللوا أصابعكم قبل أن تخللها نار جهنم وفي رواية خللوا أصابعكم لا تخللها نار جهنم ولان التخليل من باب اكمل القرينة فكان مستوفيا ولو كان في أصبعه خاتم فان كان واسعا فلا حاجة الى التعريك وان كان ضيقا فلا بد من التعريك ليصل الماء الى ما تحته (ومنها) الاستيعاب في مسح الرأس وهو أن يمسح كله لما روى عبد الله بن زيد ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح رأسه بيديه كالتيمم قبلهما وأذبر وعند مالك فرض وقد مر الكلام فيه (ومنها) البداية بالمسح من مقدم الرأس وقال الحسن البصري السنة البداية من الهامة فيضع يديه عليها فيمدهما الى مقدم الرأس ثم يعيدهما الى القفا وهكذا روى هشام عن محمد والصحيح قول العامة لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبتدىء بالمسح من مقدم رأسه ولأن السنة في المغسولات البداية بالغسل من أول العضو فكذا في المسوحات (ومنها) أن يمسح رأسه مرة واحدة والتثليث مكروه وهذا عندنا وقال الشافعي السنة هي التثليث وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يمسح ثلاث مرات بماء واحد احتج الشافعي بما روى أن علقمان بن علقان وعلي بن ابي طالب رضي الله عنهما حكيا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فغسل ثلاثا ومسح بالأسر ثلاثا ولان هذا ركن أصلي في الوضوء فيسن فيه التثليث قياسا على الركن الآخر وهو الغسل بخلاف المسح على الحقيقين لانه ليس

مطلب الموالاة في الوضوء
مطلب التثليث في الغسل

مطلب البداية باليمين

مطلب الاستيعاب في مسح الرأس

الله عليه وسلم ولكن لم يواظب عليه وهذا هو الفرق بين السنة والادب ان السنة ما واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتركه الا مرة او مرتين بمعنى من المعاني والأدب ما فعله مرة او مرتين ولم يواظب عليه

فصل وأما بيان ما ينقض الوضوء فالذي ينقضه الحدث والكلام في الحدث في الاصل في موضعين أحدهما في بيان ماهيته والثاني في بيان حكمه أما الاول فالحدث نوعان حقيقي وحكمي أما الحقيقي فقد اختلف فيه قال أصحابنا الثلاثة هو خروج النجس من الأذى الحى سواء كان من السبيلين الذكر والمذكر او فرج المرأة أو من غير السبيلين الجرح والقرح والأنف من الدم والقبح والرعاف والقي وسواء كان الخارج من السبيلين معتادا كالبول والغائط والمني والمذي والودي ودم الخبيض والنفاس أو غير معتاد كدم الاستحاضة وقال زفر ظهروا النجس من الأذى الحى وقال مالك في قول هو خروج النجس المعتاد من السبيل المعتاد فلم يجعل دم الاستحاضة حدثا لكونه غير معتاد وقال الشافعي هو خروج شيء من السبيلين فليس يحدث وهو أحد قول مالك أما قول مالك فخالف السنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ الوقت كل صلاة وقوله للمستحاضة توضئ وصلى وان قطرت الدم على الحصى برقطا وقوله توضئ فإنه دم عرق انفجر ولأن المعنى الذي يقتضى كون الخروج من السبيلين حدثا لا يوجب الفصل بين المعتاد وغير المعتاد لما يذكركم الفصل يكون تحكما على الدليل وأما الكلام مع الشافعي فهو واضح بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال فغسل فله فغسل فله الا تتوضأ وضوءك للصلاة فقال هكذا الوضوء من التي وعن عمر رضي الله عنه انه حين طعن كان يصلى والدم يسيل منه ولأن خروج النجس من البدن زوال النجس عن البدن وزوال النجس عن البدن كيف يوجب تبجيس البدن مع انه لا نجس على أعضاء الوضوء حقيقة وهذا هو القياس في السبيلين الا ان الحكم هناك عرف بالنص غير معقول فيقتصر على مورد النص (ولنا) ما روى عن أبي امامة الباهلي رضي الله عنه انه قال دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ففرقت له غرفة فأكلها فجاء المؤذن فقلت الوضوء يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم انما علينا الوضوء مما يخرج ليس مما يدخل على الحكم بكل ما يخرج أو يعطى الخارج من غير اعتبار ما يخرج الا ان خروج الطاهر ليس بمراد فبني خروج النجس مرادا وروى عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قاء أو رصف في صلته فليصرف وليتوضأ وليبين على صلته ما لم يشككم والحديث حجة على الشافعي في فصلين في وجوب الوضوء بخروج النجس من غير السبيلين وفي جواز البناء عند سبق الحدث في الصلاة وروى أنه قال لفاطمة بنت حبيش توضئ فإنه دم عرق انفجر أمرها بالوضوء وعال بانفجار دم العرق لا بالمرور على المخرج وعن عويم الداري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الوضوء من كل دم سائل والأخبار في هذا الباب وردت مورد الاستفاضة حتى روى عن عشرة من الصحابة انهم قالوا مثل مذهبنا وهم عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمرو ونوبان وأبو الدرداء وقيل في التاسع والعاشر انهما زيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وهؤلاء فقهاء الصحابة متبع لهم في فتواهم فيجب تقليدهم وقيل انه مذهب العشرة المبشرين بالجنة ولأن الخروج من السبيلين انما كان حدثا لانه يوجب تبجيس ظاهر البدن لضرورة تبجيس موضع الاصابة فتقول الطهارة ضرورة اذا نجاسة والطهارة ضدان فلا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد ومضى زالت الطهارة عن ظاهر البدن خرج من أن يكون أهلا للصلاة التي هي مناجاة مع الله تعالى فيجب تطهيره بالماء ليصير أهلا لها وما رواه الشافعي محتمل بحتمل انه قائل من مل الغم وكذا اسم الوضوء بحتمل غسل الغم فلا يكون حجة مع الاحتمال أو محتمل على ما قلنا في بقاين الدلائل وأما حديث عمر فليس فيه انه كان يصلى بعد الطعن من غير تبجيد الوضوء بل بحتمل انه توضأ بعد الطعن مع سيلان الدم وصلى وبه نقول كفى المستحاضة وقوله ان خروج النجس عن البدن زوال النجس عن البدن فكيف يوجب تبجيسه مسلم انه يزول به شيء من نجاسة الباطن لكن يتنجس به الظاهر لان القدر الذي زال اليه أو يجب زوال الطهارة عنه والبدن في حكم الطهارة والنجاسة لا يتجزأ والعزيمة هي غسل كل البدن الا أنه أقيم غسل أعضاء الوضوء مقام غسل كل

البدن رخصة وتيسر براد فالحرج وبه تبين أن الحكم في الأصل معقول فيتعدي إلى القرع وقوله لا نجاسة على
 أعضاء الوضوء حقيقة ممنوع بل عليها نجاسة حقيقية معنوية وإن كان الحس لا يدركها وهي نجاسة الحدت على
 ما عرف في الخلافات وإذا عرفنا ماهية الحدت فخرج عليه المسائل (فقول) إذا ظهر شيء من البول والغائط على
 رأس المخرج انتقضت الطهارة لوجود الحدت وهو خروج العجس وهو انتقاله من الباطن إلى الظاهر لأن رأس
 المخرج عضو ظاهر وإنما انتقلت النجاسة إليه من موضع آخر فإن موضع البول المثانة وموضع الغائط موضع
 في البطن يقال له قولون وسواء كان الخارج قديماً أو كثيراً من رأس المخرج أو لم يسلم لما قلنا وكذا المنى
 والمذى والودي ودم الحيض والنفاس ودم الاستحاضة لأنها كلها أنجاس لما يند كرفي بيان أنواع الانجاس وقد
 انتقلت من الباطن إلى الظاهر فوجد خروج العجس من الآدمي الحلي فيكون حدثنا إلا أن بعضها يوجب
 الغسل وهو المنى ودم الحيض والنفاس وبعضها يوجب الوضوء وهو المذى والودي ودم الاستحاضة لما يند كرفي
 إن شاء الله تعالى وكذلك خروج الولد والدودة والحصى واللحم وعود الحفنة بعد غيبوبتها لأن هذه الأشياء وإن
 كانت طاهرة في أنفسها لكنها لا تخلو عن قليل نجس يخرج معها والقليل من السيلين خارج لما بينا وكذا الريح
 الخارجة من الدبر لأن الريح وإن كانت جسماً طاهراً في نفسه لكنه لا يخلو عن قليل نجس يقوم به لا تبعانه من محل
 الانجاس وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا وضوء إلا من صوت أو ريح وروى عنه صلى الله عليه
 وسلم أنه قال إن الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين يديه فيقول أحدثت أحدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد
 ريحاً (وأما) الريح الخارجة من قبل المرأة وذكر الرجل فلم يذكر حكمها في ظاهر الرواية وروى عن محمد أنه قال
 فيها الوضوء وذكر الكرخي أنه لا وضوء فيها إلا أن تكون المرأة مفضضة فيخرج منها ريح منتنة فيستحب لها
 الوضوء ووجه رواية محمد أن كل واحد منهما ملك النجاسة كالدر فكانت الريح الخارجة منهما كالخارجة
 من الدبر فيكون حدثنا وجه ما ذكره الكرخي أن الريح ليست بحدث في نفسها لأنها طاهرة وخروج
 الطاهر لا يوجب انتقاض الطهارة وإنما انتقاض الطهارة بما يخرج بخروجها من أجزاء العجس وموضع
 الوطء من فرج المرأة يسعد البول فالخارج منه من الريح لا يجاوره العجس وإذا كانت مفضضة فقد صار
 مسلك البول ومسلك الوطء مسلكتاً واحداً فيعقل أن الريح خرجت من مسلك البول فيستحب لها الوضوء
 ولا يجب لأن الطهارة الثابتة يبين لا يحكم بزوالها بالشك وقبل أن يخرج الريح من الذكر لا يتصور وإنما
 هو اختلاج يظنه الإنسان ريحاً فحكم السيلين فمأخوذ حكم غير السيلين من الجرح والقرح فإن سال الدم
 والقيح والصديد عن رأس الجرح والقرح ينتقض الوضوء عندنا لوجود الحدت وهو خروج العجس وهو
 انتقال العجس من الباطن إلى الظاهر وعند الشافعي لا ينتقض لانعدام الخروج من السيلين وعند زفر ينتقض
 سواء سال أولم يسلم بناءً على ما ذكره فلو ظهر الدم على رأس الجرح ولم يسلم لم يكن حدثاً عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر
 يكون حدثاً سال أولم يسلم بناءً على ما ذكرنا أن الحدت الحقبية عنده هو ظهور العجس من الآدمي الحلي وقد
 ظهر وجه قوله أن ظهور العجس اعتبر حدثاً في السيلين سال عن رأس المخرج أولم يسلم فكذا في غير السيلين
 (ولنا) أن الظهور ما اعتبر حدثاً في موضع ما وإنما انتقضت الطهارة في السيلين إذا ظهر العجس على رأس المخرج
 لا بالظهور بل بالخروج وهو الانتقال من الباطن إلى الظاهر على ما بينا كذا هو بناؤه هذا لأن الدم إذا لم يسلم كان
 في محله لأن البدن محل الدم والرطوبة إلا أنه كان مستتراً بالجلدة وانشقاقه يوجب زوال السترة لازوال الدم عن
 محله ولا حكم للعجس مادام في محله إلا ترى أنه نحو الصلاة مع ما في البطن من الانجاس فإذا سال عن رأس الجرح
 فقد انتقل عن محله فيعطى له حكم النجاسة وفي السيلين وجد الانتقال لما ذكرنا وعلى هذا خروج التي ملء
 القم أنه يكون حدثاً وإن كان أقل من ملء القم لا يكون حدثاً وعند زفر يكون حدثاً أقل أو أكثر ووجه البناء على
 هذا الأصل أن القم له حكم الظاهر عنده بدليل أن الصائم إذا تمضمض لا يفسد صومه فاذا وصل إلى البه فقد

ظهر الجبس من الآدمي فيكون حدثا وأنا أقول له مع الظاهر حكم الظاهر كما ذكره زفر وله مع الباطن حكم
 الباطن بدليل أن الصائم إذا ابتلع ريقه لا يفسد صومه فلا يكون الخروج إلى القم حدثا لأنه انتقال من بعض
 الباطن إلى بعض وإنما الحدث هو الخروج من القم لأنه انتقال من الباطن إلى الظاهر والخروج لا يتحقق في
 القليل لأنه يمكن رده وأما ما ذكره فلا يخرج بقوة نفسه بل بالأخراج فلا يوجد السيلان ويتحقق في الكثير لأنه لا يمكن
 رده وأما ما ذكره فكان خارجا بقوة نفسه لا بالأخراج فيوجد السيلان ثم تتكلم في المسئلة ابتداء فحجة زفر مروى
 عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال القلس حدث من غير فصل بين القليل والكثير ولأن الحدث اسم لخروج
 النجس وقد وجد لأن القليل خارج نجس كالسكين فيستوى فيه القليل والكثير كالأخرج من السبيلين (ولنا)
 ما روى عن علي رضي الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه عد الأحداث جملة
 وقال فيها أودسعة عملا القم ولو كان القليل حدثا لعد عند الأحداث كلها (وأما) الحديث فالمراد منه التي ممل
 القم لأن المطاق ينصرف إلى المتعارف وهو التي ممل القم أو بمحمل على هذا فيقايين الحديثين صيانة لهما
 عن التناقض وقوله وجد خروج النجس في القليل قلنا إن سلمنا ذلك ففي قليل التي ضرورة لأن الإنسان لا يتخلو
 منه خصوصا حال الامتلاء ومن صاحب السعال ولو جعل حدثا لوقع الناس في الحرج والله تعالى ما جعل علينا في
 الدين من حرج ولا ضرورة في القليل من السبيلين ولا فرق بين أن يكون التي ممل مرة صفراء أو سوداء وبين أن يكون
 طعاما أو ماء صائبا لأن الحدث اسم لخروج النجس والطعام أو الماء صارت نجسا لا اختلاطه بنجاسات المعدة ولم يذكر
 في ظاهر الرواية تفسير ممل القم وقال أبو علي الدقاق هو أن يمنع من الكلام وعن الحسن بن زياد هو أن يهجز
 عن أمساكه ورده وعليه اعقد الشيخ أبو منصور وهو الصحيح لأن ما قدر على أمساكه ورده
 غروجه لا يكون بقوة نفسه بل بالأخراج فلا يكون سائلا وما عجز عن أمساكه ورده غروجه يكون بقوة نفسه
 فيكون سائلا والحكم متعلق بالسيلان ولو قام أقل من ممل القم مرارا لم يجمع ويثبت حدثا لم يذكر في ظاهر الرواية
 وروى عن أبي يوسف أنه إن كان في مجلس واحد يجمع والأفلاوروى عن محمد أنه إن كان بسبب غثيان
 واحد يجمع والأفلا وقال أبو علي الدقاق يجمع كيفما كان وجه قول أبي يوسف أن المجلس جعل في الشرع جامعا
 لأشياء متفرقة كافي باب البيع وسجدة التلاوة ونحو ذلك وقول محمد أظهر لأن اعتبار المجلس اعتبار المكان واعتبار
 الغثيان اعتبار السبب والوجود يضاف إلى السبب لا إلى المكان ولو سأل الدم إلى ما لان من الأنس أو إلى صهاخ
 الأذن يكون حدثا لوجود خروج النجس وهو انتقال الدم من الباطن إلى الظاهر وروى عن محمد في رجل أفلج خرج
 البول أو المذي من ذكره حتى صار في قفنه فعليه الوضوء وصار بمنزلة المرأة إذا خرج المذي أو البول من فرجها
 ولم يظهر ولو حشا الرجل حليله بقطنه فابتل الجانب الداخل منها لم ينتقض وضوءه لعدم الخروج وإن تعدت البلية
 إلى الجانب الخارج بنظران كانت القطنه عالية أو محاذية لرأس الاحليل ينتقض وضوءه لتحقق الخروج وإن كانت
 منسفة لم ينتقض لأن الخروج لم يتحقق ولو حشيت المرأة فرجها بقطنه فإن وضعها في الفرج الخارج فابتل الجانب
 الداخل من القطنه كان حدثا وإن لم ينته إلى الجانب الخارج لا يكون حدثا لأن الفرج الخارج منها بمنزلة الاليتين من
 الذكر فوجد الخروج وإن وضعها في الفرج الداخل فابتل الجانب الداخل من القطنه لم يكن حدثا لعدم الخروج وإن
 تعدت البلية إلى الجانب الخارج فإن كانت القطنه عالية أو محاذية للجانب الفرج كان حدثا لوجود الخروج وإن كانت
 منسفة لم يكن حدثا لعدم الخروج وهذا كله إذا لم تسقط القطنه فإن سقطت القطنه فهو حدث وحديث في المرأة
 سواء ابتل الجانب الخارج أو الداخل لوجود الخروج ولو كان في أنفه قرح فسال الدم عن رأس الفرج يكون
 حدثا وإن لم يخرج من المنخر لو جود السيلان عن محله ولو برز فرج مع الدم إن كانت الغلبة للبراق لا يكون
 حدثا لأنه ما خرج بقوة نفسه وإن كانت الغلبة للدم يكون حدثا لأن الغالب إذا كان هو البراق لم يكن خارجا
 بقوة نفسه فلم يكن سائلا وإن كان الغالب هو الدم كان خروج وجهه بقوة نفسه فكان سائلا وإن كانا سواء

فالقياس أن لا يكون حدثنا وفي الاستعسان يكون حدثنا وجه القياس أنه ما إذا استوى بالحقول ان الدم خرج
 بقوة نفسه واحتمل انه خرج بقوة البراق فلا يجعل حدثنا بالشئ وللاستعسان وجهان أحدهما أنه ما إذا
 استوى تعارضا فلا يمكن ان يجعل أحدهما تبعاً للآخر فيعطى كل واحد منهما حكم نفسه فيعتبر خارجا
 بنفسه فيكون سائلا والثاني أن الأخذ بالأختياط عند الاشتباه واجب وذلك فيما قلنا ولو ظهر الدم
 على رأس الجرح فمحصه مرارا فان كان بحال لو تركه لسال بكون حدثنا والافلالان الحكم
 متعلق بالسيلان ولو أتى عليه الرمد أو التراب فتشرب فيه أو ربط عليه رباطا فاشتل الرباط ونفذ قالوا
 يكون حدثنا لأنه سائل وكذا لو كان الرباط ذائبا فنذالى أحدهما لما قلنا ولو سقطت الدودة أو اللحم من الفرج
 لم يكن حدثنا ولو سقطت من السيلين يكون حدثنا والفرق أن الدودة الخارجة من السيل نجسة في نفسها لتولدها
 من الأنجاس وقد خرجت بنفسها وخروج النجس بنفسه حدث بخلاف الخارجة من القرح لأنها طاهرة
 نفسها لأنها تولد من اللحم واللحم طاهر وإنما النجس ما عليها من الرطوبة وتلك الرطوبة خرجت بالدابة
 لا بنفسها فلم يوجد خروج النجس فلا يكون حدثنا ولو خال أسنانه فظهر الدم على رأس الخلال لا يكون حدثنا لأنه
 ما خرج بنفسه وكذا لو عض على شئ فظهر الدم على أسنانه لما قلنا ولو سقط في أنفه ووصل السعوط الى رأسه ثم
 رجع الى الأنف والى الأذن لا يكون حدثنا لأن الرأس ليس موضع الانجاس ولو عاد الى القمذ كالكركسي انه
 لا يكون حدثنا لما قلنا وروى على بن الجعد عن أبي يوسف ان حكمه حكم التي لان ما وصل الى الرأس لا يخرج من
 القمذ الا بعد نزوله في الجوف ولو قاء باغما لم يكن حدثنا في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون حدثنا في
 مشابحنها من قال لا خلاف في المسئلة لأن جواب أبي يوسف في الصاعد من المعدة وهو حدث عند الكل
 وجواب ما في المنع من الرأس وهو ليس بحدث عند الكل ومنهم من قال في المنع من الرأس اتفاق انه ليس
 بحدث وفي الصاعد من المعدة اختلاف وجه قول أبي يوسف انه نجس لا خلتا بالانجاس لان المعدة معدن
 الانجاس فيكون حدثنا كالماء أو ماء ولهما انه شئ صليل لا يلتصق به شئ من الانجاس فكان طاهرا على
 أن الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتادوا أخذ البلقم باطراف أرويتهم وأكلمهم من غير فكيف كان
 اجماعهم على طهارته وذكرا أبو منصور انه لا خلاف في المسئلة في الحقيقة لان جواب أبي يوسف في الصاعد من
 المعدة وأنه حدث بالاجماع لانه نجس وجواب ما في الصاعد من حوائش الحلق واطراف الرئة وأنه ليس بحدث
 بالاجماع لانه طاهر فينظر ان كان صافيا غير مخلوط بشئ من الطعام وغيره تبين انه لم يصعد من المعدة فلا يكون
 نجسا فلا يكون حدثنا وان كان مخلوطا بشئ من ذلك تبين انه صعد منها فكان نجسا فيكون حدثنا وهذا هو الاصح وأما
 اذا قاء ما لم يذ كر في ظاهره او رابة تصا و ذكر المعلى عن أبي حنيفة وأبي يوسف انه يكون حدثنا قليلا كان أو كثيرا
 جامدا كان أو مائعا وروى عن الحسن بن زياد عنهما انه ان كان مائعا ينقض قل أو كثر وان كان جامدا لا ينقض
 مالم يعلأ القم وروى ابن رستم عن محمد أنه لا يكون حدثنا مالم يعلأ القم كيفما كان وبعض مشابحنها صححوار واية
 محمد ورجلوار واية الحسن والمعلى في القليل من المائع على الرجوع وعليه اعتقد شيخنا لانه الموافق لاصول
 أصحابنا في اعتبار خروج النجس لان الحدث اسم له والقليل ليس بخارج للماء واليه أشار في الجامع الصغير
 من غير خلاف فانه قال واذا قلس أقل من مل القم لم يتنقض الوضوء من غير فصل بين الدم وغيره وعامة
 مشابحنها حقهوا الاختلاف وصححوا قولهما لان القياس في القليل من سائر أنواع التي أن يكون حدثنا
 لوجود الخروج حقيقة وهو الانتقال من الباطن الى الظاهر لان القم له حكم الظاهر على الاطلاق وإنما سقط
 اعتبار القليل لاجل المرجح لانه يكثر وجوده ولا يخرج في اعتبار القليل من الدم لانه لا يغلب وجوده بل ينسدر
 في على أصل القياس والله أعلم هذا الذي ذكرنا حكم الاصحاء (وأما أصحاب الاعذار كالمتعاضة وصاحب
 الجرح السائل والمبطون ومن به سلس البول ومن به رعان دائم أو ريج ونحو ذلك ممن لا يعضى عليه وقت

صلاة الاويو جسد ما ينبتى به من الحدث فيه نخر وج النجس من هؤلاء لا يكون حدثا في الحال مادام وقت الصلاة قائما حتى ان المستحاضة لو توضأت في أول الوقت فلها ان تصلى ماشاءت من الفرائض والنوافل ما لم يخرج الوقت وان دام السيلان وهذا عندنا وقال الشافعي ان كان العذر من أحد السيلين كالاستحاضة ولس البول وخروج الرج يتوضأ لكل فرض ويصلى ماشاء من النوافل وقال مالك في أحد قولييه يتوضأ لكل صلاة واحتج بعمار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال المستحاضة تتوضأ لكل صلاة فالك عمل بمطلق اسم الصلاة والشافعي قيده بالفرض لانه الصلاة المعهودة ولان طهارة المستحاضة طهارة ضرورية لانه قارنهما بئنا فيها أو طرأ عليها والنبي لا يوجب جسد ولا يبيتنى مع المنافي الا انه لم يظهر حكم المنافي لضرورة الحاجة الى الاداء والضرورة الى أداء فرض الوقت فاذا فرغ من الاداء ارتفعت الضرورة فظهر حكم المنافي والنوافل اتباع الفرائض لانها شرعت لتكميل الفرائض جبراللتفصان المتكامل فيها فكانت ملحقة باجزائها والطهارة الواقعة للصلاة واقعة لها بجميع أجزائها بخلاف فرض آخر لانه ليس يتبع بل هو أصل بنفسه (ولنا) ما روى ابو حنيفة باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة وهذا نص في الباب ولان العزيمة شغل جميع الوقت بالاداء شكر اللعنة بالقدرة الممكنة واحراز الثواب على الكمال الا انه يجوز ترك شغل بعض الوقت بالاداء رخصة وتيسيرا فضلا من الله ورحمة تمكننا من استدراك الفائت بالقضاء والقيام بمصالح القوام وجعل ذلك شغلا لجميع الوقت حكما فصار وقت الاداء مشغرا بمنزلة وقت الاداء فعلا تم قيام الاداء مبق للطهارة فكذلك الوقت القائم مقامه ومارواه الشافعي فهو حجة عليه لان مطلق الصلاة ينصرف الى الصلاة المعهودة والمطلق ينصرف الى المعهود والمتعارف كافي قوله صلى الله عليه وسلم الصلاة عماد الدين وماروى انه صلى الله عليه وسلم صلى صلوات بوضوء واحد وتحوز ذلك والصلاة المعهودة هي الصلوات الخمس في اليوم والليلية فكانه قال المستحاضة تتوضأ في اليوم والليلية خمس مرات فلو أوجبنا عليها الوضوء لكل صلاة أو لكل فرض تقضى لزيد على الخمس بكثير وهذا خلاف النص ولان الصلاة تذكروا على ارادة وقتها قال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث التيمم أيضا أذكر كني الصلاة تيممت وصليت والمدرك هو الوقت دون الصلاة التي هي فعله وقال صلى الله عليه وسلم ان للصلاة أولا وآخرا أي لوقت الصلاة ويقال آتيا الصلاة الظهور أي لوقتها بخلاف ان تذكروا الصلاة ويراد بها وقتها ولا يجوز أن يذكر الوقت ويراد به الصلاة فيعمل المحفل على المحكم توفيقا بين الدليلين صيانة لهما عن التناقض وانما تنبى طهارة صاحب العذر في الوقت اذا لم يحدث حدثا آخر اما اذا أحدث حدثا آخر فلا تنبى لان الضرورة في الدم السائل لاني غيره فكان هو في غيره كالصحيح قبل الوضوء وكذلك اذا توضحا للحدث أو لانم سال الدم فعليه الوضوء لان ذلك الوضوء لم يقع لدم العذر فكان عدما في حقه وكذا اذا سال الدم من أحد منخر به فتوضأ ثم سال من المنخر الاخر فعليه الوضوء لان هذا حدث جديد لم يكن موجودا وقت الطهارة فلم تقع الطهارة له فكان هو والبول والغائط سواء فاما اذا سال منهما جميعا فتوضأ ثم انقطع أحداهما فهو على وضوء مابقي الوقت لان طهارته حصلت لهما جميعا والطهارة متى وقعت لعذر لا يضرها السيلان مابقي الوقت فبقي هو صاحب عذر بالمنخر الاخر وعلى هذا حكم صاحب القروح اذا كان البعض سائلا ثم سال الاخر وكان الكل سائلا فانقطع السيلان عن البعض ثم اختلف أصحابنا في طهارة المستحاضة انما تنتقض عند خروج الوقت أم عند دخوله أم عند أيهما كان قال ابو حنيفة ومحمد تنتقض عند خروج الوقت لا غير وقال زفر عند دخول الوقت لا غير وقال ابو يوسف عند أيهما كان وغرة هذا الاختلاف لا تظهر الا في موضعين أحدهما ان يوجد الخروج بلا دخول كما اذا توضأت في وقت الفجر ثم طلعت الشمس فان طهارتها تنتقض عند أي حنيفة وأبي يوسف ومحمد لو وجد الخروج وعند زفر لا تنتقض لعدم الدخول والثاني أن يوجد الدخول بلا خروج كما اذا توضأت قبل الزوال ثم زالت الشمس فان

طهارتها لا تنتقض عند أبي حنيفة ومحمد عدم الخروج وعند أبي يوسف وزفر تنتقض لوجود الدخول وجه
 قول زفر ان سقوط اعتبار المنافي لمكان الضرورة ولا ضرورة قبل دخول الوقت فلا يسقط وبه يجمع
 أبو يوسف في جانب الدخول وفي جانب الخروج يقول كالأضروورة إلى اسقاط اعتبار المنافي قبل الدخول
 لا ضرورة إليه بعد الخروج فيظهر حكم المنافي ولا يبي حنيفة ومحمد ما ذكرنا أن وقت الاداء شرعا أقيم مقام
 وقت الاداء فعلا لما بينا من المعنى ثم لا بد من تقديم وقت الطهارة على وقت الاداء حقيقة فكذلك لا بد من
 تقديمها على وقت الاداء شرعا حتى يمكنه شغل جميع الوقت بالاداء وهذه الحالة انعدمت بخروج الوقت
 فظهر حكم الحدوث وما يختار أداروا الخلاف على الدخول والخروج فقالوا تنتقض طهارتها بخروج الوقت
 أو بدخوله تيسيرا للحفظ على المتعلمين لا لان الخروج أو الدخول تأتيران في انتقاض الطهارة وإنما المدار
 على ما ذكرنا ولو توضح صاحب العذر بعد طلوع الشمس أصلا العبد أو لصلاة الضحى وصلى هل يجوز
 له ان يصلى الظهر بتلك الطهارة اما على قول أبي يوسف وزفر فلا يشكل انه لا يجوز لوجود الدخول وأما
 على قول أبي حنيفة ومحمد فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز لأن هذه طهارة وقت أصلا مقصودة
 فتنتقض بخروج وقتها وقال بعضهم يجوز لأن هذه الطهارة انما صححت للظهر طحايتها إلى تقديم الطهارة على وقت
 الظهر على ما مر في صح بها اداء صلاة العبد والضحى والنفل كما اذا توضأ للظهر قبل الوقت ثم دخل الوقت أنه يجوز
 له أن يؤدى بها الظهر وصلاة أخرى في الوقت كذا هذا ولو توضأ لصلاة الظهر وصلى ثم توضأ أو توضأ آخر في وقت
 الظهر للعصر ودخل وقت العصر هل يجوز له أن يصلى العصر بتلك الطهارة على قولهما اختلف المشايخ فيه قال
 بعضهم لا يجوز لأن طهارته قد صححت لجميع وقت الظهر فتبقي ما بقى الوقت فلا تصح الطهارة الثانية مع قيام الاولى
 بل كانت تكرار الاولى فالصحة الثانية بالعدم فتنتقض الاولى بخروج الوقت وقال بعضهم يجوز لأنه يحتاج إلى
 تقديم الطهارة على وقت العصر حتى يشتغل جميع الوقت بالاداء والطهارة الواقعة أصلا الظهر عدم في حق صلاة
 العصر وانما تنتقض بخروج وقت الظهر طهارة الظهر لا طهارة العصر ولو توضأت من عذرة ودما سائل أو سال
 بعد الوضوء قبل خروج الوقت ثم خرج الوقت وهي في الصلاة فعليه أن يستقبل لأن طهارتها تنتقض بخروج
 الوقت لما بينا فإذا خرج الوقت قبل فراغها من الصلاة انتقضت طهارتها فتنتقض صلاتها ولا تبني لانها صارت
 محدثة عند خروج الوقت من حين درود الدم كالتيم اذا وجد الماء قبل الفراغ من الصلاة ولو توضأت والدم منقطع
 وخرج الوقت وهي في خلال الصلاة قبل سيلان الدم ثم سال الدم توضأت وبنت لأن هذا حدث لاحق وليس سابق
 لأن الطهارة كانت صحيحة لانعدام ما بينها وقت حصولها وقد حصل الحدوث للحال مقتضرا غير موجب
 ارتفاع الطهارة من الاصل ولو توضأت والدم سائل ثم انقطع ثم صلت وهو منقطع حتى خرج الوقت ودخل وقت
 صلاة أخرى ثم سال الدم أعادت الصلاة الأولى لان الدم لما انقطع ولم يسلم حتى خرج الوقت لم تكن تلك الطهارة
 طهارة عذرة في حقها لانعدام العذرتين انما حصلت بلا طهارة وأصل هذه المسائل في الجامع الكبير هذا الذي ذكرناه
 حكم صاحب العذر وأما حكم نجاسة توبه فتقول اذا أصاب توبه من ذلك أكثر من قدر الدرهم يجب غسله اذا
 كان الغسل مقيدا بان كان لا يصيبه مرة بعد أخرى حتى لو لم يغسل وصلى لا يجوز وان لم يكن مقيدا لا يجب مادام
 العذر قائما وهو واختياره شايخنا وكان محمد بن مقاتل الرازي يقول يجب غسله في وقت كل صلاة قياسا على الوضوء
 والصحيح قول مشايخنا ان حكم الحدوث عرفناه بالنص ونجاسة التوب ليس في معناه الا ترى أن القليل منها عفو
 فلا يلحق به (وأما) الحدوث الحسكي فتوعان أيضا أحدهما أن يوجد أمر يكون سببا لخروج النجس
 الحقيقي غالباً في مقام السبب المسبب احتياطا والثاني أن لا يوجد شيء من ذلك لكنه جعل حدثا شرعا تبدا
 محضا أما الاول فالنوع منها المباشرة الفاحشة وهو أن يباشر الرجل المرأة بشهوة وينشر لها وليس بينهما توب
 ولم ير بالاف عند أبي حنيفة وأبي يوسف يكون حدثا مسحسانا والقياس أن لا يكون حدثا وهو قول محمد وهل

تشتت ملاقاته الفرجين وهي مماستهما على قولهما لا يشترط ذلك في ظاهر الرواية عنهما وشرطه في النوادر وذكروا
 الكرخي مساقاة الفرجين أيضا وجه القياس أن السبب انما يقيم مقام المسبب في موضع لا يمكن الوقوف على
 المسبب من غير حرج والوقوف على المسبب ههنا يمكن بالخرج لان الحال حال بقظة فيمكن الوقوف على الحقيقة
 فلا حاجة الى اقامة السبب مقامها وجه الاستحسان ما روي أن أبا اليسر نافع الغسل سأل رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقال اني أصبت من امرأتى كل شئ الا ابراع فقال صلى الله عليه وسلم تؤضأ وصل ركعتين ولان المباشرة
 على الصفة التي ذكرنا لا تخلو عن خروج المذي عادة الا أنه يحقل أنه يصف حرارة البدن فلم يقف عليه أو غفل عن
 نفسه لغلبة الشبق فكانت سببا مفضيا الى الخروج واقامة السبب مقام المسبب طريقة معهودة في الشرعية
 خصوصا في امر يختلط فيه كإيقام المس مقام الوط في حق ثبوت حرمة المصاهرة بل يقيم نفس التكاح مقامه
 ويقام نوم المضطجع مقام الحدث ونحو ذلك كذا ههنا ولولمس امرأته بشهوة أو غير شهوة فرجها أو سائر أعضائها
 من غير حال ولم ينشر لها لا ينتقض وضوؤه عند عامة العلماء وقال مالك ان كان المس بشهوة يكون حدثا وان كان
 بغير شهوة بان كانت صغيرة أو كانت ذارحم محرم منه لا يكون حدثا وهو أحد قول الشافعي وفي قول يكون حدثا
 كبقا ما كان بشهوة أو بغير شهوة وهل تنتقض طهارة المعوسة لاشئ أنها لا تنتقض عندنا وللشافعي فيه قولان
 أحدهما بقوله تعالى أولا مستم النساء والملازمة معاملة من المس والمس والمس واحد لغة قال الله تعالى وأنا لمننا
 السماء وحقيقة المس ليس بالبدن ولا لجمع مجازا وهو حقيقة لهما جميعا لوجود المس فيهما جميعا وانما اختلفت آلة
 المس فكان الاسم حقيقة لهما لوجود معنى الاسم فيهما وقد جعل الله تعالى المس حدثا حيث أوجب به إحدى
 الطهارتين وهي التيمم (ولنا) ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها سئلت عن هذه الحادثة فقالت كان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلاة ولا يتوضأ ولأن المس ليس يحدث بنفسه ولا سبب
 لوجود الحدث غالبا فاشبهه مس الرجل الرجل والمرأة المرأة ولأن مس أحد الزوجين صاحبه مما يكثر وجوده فلو
 جعل حدثا لوقع التام في الحرج وأما الآية فقد نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أن المراد من المس الجماع
 وهو ترجان القرآن وذكر ابن السكيت في اصلاح المنطق أن المس اذا قرن بالنساء يراد به الوط تقول العرب
 لمست المرأة أي جامعها على أن المس يحقل الجماع اما حقيقة أو مجازا فيحمل عليه توفيقا بين الدلائل ولومس
 ذكره يباطن كفه من غير حال لا ينتقض وضوؤه عندنا وعند الشافعي ينتقض احتج بما روت بسرة بنت صفوان عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من مس ذكره فليتوضأ (ولنا) ما روي عن عمرو بن دينار عن ابن مسعود وابن عباس وزيد
 ابن ثابت وعمران بن حصين وحذيفة بن اليمان وأبي برداء وأبي هريرة رضي الله عنهم أنهم لم يجعلوا مس الذكر حدثا
 حتى قال علي رضي الله عنه لا أبالي مسسته أو أرتبه أني وقال بعضهم للراوي ان كان نجما فاقطعه ولا نه ليس يحدث
 بنفسه ولا سبب لوجود الحدث غالبا فاشبهه مس الانثى ولان مس الانسان ذكره مما يغلب وجوده فلو جعل حدثا
 يؤدي الى الحرج وما رواه فقد قيل انه ليس بثابت لوجوده أحدها أنه يخالف لاجماع الصحابة رضي الله
 عنهم وهو ما ذكرنا والثاني أنه روي أن هذه الحادثة وقعت في زمن مروان بن الحكم فشاور من بقي من الصحابة
 فقالوا لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت والثالث أنه خبر واحد فيهم به
 الباقى فلو ثبت لا شتهر ولو ثبت فهو محمول على غسل اليدين لأن الصحابة كانوا يستنجون بالأحجار دون الماء
 فاذا مسحوا بأيديهم كانت تتلوث خصوصا في أيام الصيف فأمر بالصيف للغسل لهذا والله أعلم (ومنها) الانغماء والجنون
 والسكر الذي يستر العقل أما الانغماء فلانه في استرخاء المفاصل واستطلاق الكواكب فوق النوم مضطجعا وذلك
 حدث فهذا أولى وأما الجنون فلان المبتلى به يحدث حدثا ولا يشعر به فاقم السبب مقام المسبب والسكر الذي يستر
 العقل في معنى الجنون في عدم التمييز وقد انضاف اليه استرخاء المفاصل ولا فرق في حق هؤلاء بين الاضطجاع
 والقيام لان ما ذكرنا من المعنى لا يوجب الفصل بين حال وحال (ومنها) النوم مضطجعا في الصلاة أو في غيرها بلا

خلاف بين الفقهاء وسكنى عن النظام أنه ليس يحدث ولا عبرة بخلافه لمخالفة الاجماع ونحوه عن أهل
 الاجتهاد والدليل عليه ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نام في صلته حتى غط
 ونفخ ثم قال لا وضوء على من نام قائما أو قاعدا أو راكعا أو ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فإنه اذا نام
 مضطجعا استرخت مفصله نص على الحكم وعلى استرخاء المفاصل وكذا النوم متورا كان نام على أحد وركبه
 لان مقعده يكون متجا فباعن الارض فكان في معنى النوم مضطجعا في كونه سببا لوجود الحدث بواسطة
 استرخاء المفاصل وزوال مسكة اليقظة فاما النوم في غير هاتين الحالتين فاما ان كان في الصلاة واما ان كان في غيرها
 فان كان في الصلاة لا يكون حدثا سواء غلبه النوم أو تعمد في ظاهرا أو باطنا وروى عن أبي يوسف انه قال سألت أبا
 حنيفة عن النوم في الصلاة فقال لا ينتقض الوضوء ولا أدري أسألته عن الهمد والغلبة وعندى انه ان نام متعمدا
 ينتقض وضوؤه وعندنا انه ان نام حدث على كل حال الا اذا كان قاعدا مستقرا على الارض فله فيه قولان
 احتج عمار روى عن صفوان بن عسال المرادى انه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمرنا ان لا نتزع خفافنا ثلاثة
 أيام وليلها اذا كنا نغفر الا من جنبه لكن من يوم أو بول أو غائط فقد جعل النوم حدثا على الاطلاق وروى عنه صلى
 الله عليه وسلم انه قال العينان وكاء الأست فاذا نامت العينان استطلق الوكاء أشار الى كون النوم حدثا حيث جعله
 عليه استطلاق الوكاء (ولنا) ما روى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث نفى الوضوء في النوم في غير
 حال الاضطجاع وانته فيها بعبارة استرخاء المفاصل وزوال مسكة اليقظة ولم يوجد في هذه الأحوال لان الامساك فيها
 باقى الا ترى انه لم يسقط وفي المشهور من الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نام العبد في سجوده
 يباهى الله تعالى به ملائكته فيقول انظروا الى عبدى روجه عندى وجسده فى طاعتى ولو كان النوم فى الصلاة
 حدثا لما كان جسده فى طاعة الله تعالى ولا حجة له فيجاء روى لان مطلق النوم ينصرف الى النوم المتعارف وهو
 نوم المضطجع وكذا استطلاق الوكاء يتحقق به لا بكل نوم وجسه رواية ابى يوسف ان القياس فى النوم حالة القيام
 والركوع والسجود ان يكون حدثا لكونه سببا لوجود الحدث الا اننا تركنا القياس حالة الغلبة لضرورة التمسك
 نظرا لمتحدثين وذلك عند الغلبة دون التعمد (ولنا) ما روى بنام الحديثين من غير فصل ولان الاستسقاء
 فى هذه الأحوال باقى لما بيننا وان كان خارج الصلاة فان كان قاعدا مستقرا على الارض غير مستندا لشي
 لا يكون حدثا لانه ليس بسبب لوجود الحدث غالبا وان كان قائما أو على هيئة الركوع والسجود غير مستندا لشي
 شئ اختلف المشايخ فيه والعام على انه لا يكون حدثا لما روى بنام الحديث من غير فصل بين حالة الصلاة وغيرها
 ولان الاستسقاء فيها باقى على ما مر والأقرب الى الصواب فى النوم على هيئة السجود خارج الصلاة ما ذكره
 القمى انه لا نص فيه ولكن ينظر فيه ان سجد على الوجه المسنون بان كان رافعا بطنه عن تخذيده بحافيا عضديه
 عن جنبه لا يكون حدثا وان سجد لا على وجه السنة بان الصق بطنه بفخذيده واعقد على ذراعيه على الارض
 يكون حدثا لان فى الوجه الأول الاستسقاء باقى والاستسقاء منعدم وفى الوجه الثانى بخلافه الا اننا تركنا هذا
 القياس فى حالة الصلاة بالنص ولو نام مستندا الى جدار أو سارية أو رجل أو مشكنا على يديه ذكر الطحاوى انه
 ان كان بحال لو ازيل السند لسقط يكون حدثا والافلا وبه أخذ كثير من مشايخنا وروى خلف بن أيوب عن
 أبى يوسف انه قال سألت أبا حنيفة عن استندا الى سارية أو رجل فنام ولولا السارية والرجل لم يستسقاء قال اذا
 كانت البيته مستوية من الارض فلا وضوء عليه وبه أخذ جماعة مشايخنا وهو الأصح لما روى بنام الحديث
 وذكرنا من المعنى ولو نام قاعدا مستقرا على الارض فسقط وانتبه فان اتعبه بعد ما سقط على الارض وهو نام
 انتقض وضوؤه بالاجماع لوجود النوم مضطجعا وان قل وان اتعبه قبل أن يصل جنبه الى الارض روى عن أبى
 حنيفة انه لا ينتقض وضوؤه لاعدام النوم مضطجعا عن أبى يوسف انه ينتقض وضوؤه لزال الاستسقاء
 بالنوم حيث سقط وعن محمد انه ان اتعبه قبل ان يزال مقعده الارض لم ينتقض وضوؤه وان زایل مقعده قبل

ان يتبسه انتقض وضوءه (واما) الثاني فهو الفقهية في صلاة مطلقة وهي الصلاة التي لها ركوع وسجود فلا يكون حدثا خارج الصلاة ولا في صلاة الجنائز وسجدة التلاوة وهذا استعسان والقياس ان لا تكون حدثا وهو قول الشافعي ولا خلاف في التبسم انه لا يكون حدثا احتج الشافعي بما روى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الضحك ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء ولا يلهي بوجدها حدث حقيقة ولا ما هو بسبب وجوده والوضوء لا ينتقض الا بأحد هذين ولهذا لم ينتقض بالفقهية خارج الصلاة وفي صلاة الجنائز ولا ينتقض بالتبسم (ولنا) ما روى في المشاهير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بغاء اعرابي في عينيه سوء فوقع في أثره عليها خصفة فضحك بعض من خلفه فمأقضى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة قال من فقهه منكم فليعد الوضوء والصلاة ومن تبسم فلا شيء عليه طعن أصحاب الشافعي في الحديث من وجهين أحدهما انه ليس في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بئر والثاني انه لا يظن بالصعابة الضحك خصوصا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الظن فاسد لا نأمر وينان الصلاة كانت في المسجد على انه كانت في المسجد حفيرة يجمع فيها ماء المطر ومثلها يسمى بئرا وكذا ما روى بنان الخلفاء الراشدين أو العشرة المبشرين أو المهاجرين أو الوهابين أو فقهاء الصحابة وكبار الانصار هم الذين ضحكوا بل كان الضاحك بعض الاحداث أو الاعراب أو بعض المناقذين لقبلة الجهل عليهم حتى روى ان اعرابيا بال في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث جابر محمول على ما دون الفقهية توفيقا بين الدلائل مع انه قيل ان الضحك ما يسمع الرجل نفسه ولا يسمع جيرانه والفقهية ما يسمع جيرانه والتبسم ما لا يسمع نفسه ولا جيرانه وقوله لم يوجد الحدث ولا سبب وجوده مسلم لكن هذا حكم عرف بخلاف القياس بالنص والنص ورد بانتقاض الوضوء بالفقهية في صلاة مستتمة الأركان فبقي ما وراء ذلك على أصل القياس وروى عن جرير ابن عبد الله البجلي انه قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة ولو في الصلاة وروى انه صلى الله عليه وسلم تبسم في صلاة فلما فرغ سئل عن ذلك فقال أتاني جبريل عليه السلام وأخبرني ان الله تعالى يقول من صلى علي مرة صلى الله عليه عشرين ولو فقهه الامام والقوم جميعا فان فقهه الامام أولا انتقض وضوءه ودون القوم لان فقههم لم تصادف تحريم الصلاة لفساد صلاتهم بفساد صلاة الامام فجعلت فقههم خارج الصلاة وان فقهه القوم أولا ثم الامام انتقض طهارة الكل لان فقههم حصلت في الصلاة اما القوم فلا اشكال واما الامام فلانه لا يصير خارجا من الصلاة بخروج القوم وكذلك ان فقهه واما عالان فقهية الكل حصلت في تحريم الصلاة واما تغيب الميث وغسله وحمل الجنائز وأكل ماسته النار والكلام الفاحش فليس شيء من ذلك حدثا عند عامة العلماء وقال بعضهم كل ذلك حدث وروا في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من غمض ميتا فليتوضأ ومن غسل ميتا فليغتسل ومن حمل جنازة فليتوضأ وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لثلاثين ان بعض ما انتفاه لشر من الحدث جددا الوضوء وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال توضأ من لحوم الغنم (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما علينا الوضوء مما يجزج ليس مما يدخل وقال ابن عباس رضي الله عنه الوضوء مما يجزج يعني الخارج النجس ولم يوجد والمعنى في المسئلة ان الحدث هو خروج النجس حقيقة أو ما هو بسبب الخروج ولم يوجد واليه أشار ابن عباس رضي الله عنهما حين بلغه حديث حل الجنائز فقال اتوضأ من مس عيذان يابسة ولان هذه الاشياء مما يغلب وجودها فلو جعل شيء من ذلك حدثا لوقع الناس في الحرج وما روى الاخبار آحاد وردت فيما تم به البلوى ويغلب وجوده ولا يقبل خبر الواحد في مثله لانه دليل عدم الثبوت اذ لو ثبت لا شتهر بخلاف خبر الفقهية فانه من المشاهير مع انه ورد فيما لاتم به البلوى لان الفقهية في الصلاة مما لا يغلب وجوده ولو ثبت ما روى والمراد من الوضوء بتغيب الميث غسل اليد لان ذلك الموضع لا يجزج عن قذارة عادة وكذا باكل ما استه النار ولهذا خص لحم الابل في رواية لأن له

من التزوجة ما لبس غيره وهكذا روى أنه كل طعاما فغسل يديه وقال هكذا الوضوء مما سمته النار والمراد من حديث الغسل فليغسل إذا أصابته الفسالات النجسة وقوله فليتوضأ في غسل الجنائز للمحدث ليقطن من الصلاة عليه وعاشه رضي الله عنهما ندمت المقامين التي تجديد الوضوء تكفير الذنب سبهما ومن توضأ ثم جرشه عره أو قلم ظفره أو قص شاربه أو تنفأ بطيبه لم يجب عليه إيهال الماء إلى ذلك الموضع عند دعاء العلماء وعند إبراهيم النخعي يجب عليه في قلم الظفر وجز الشعر وقص الشارب وجهه قوله أن ما حصل فيه التطهير قد زال وما ظهر لم يحصل فيه التطهير فاشبهه بزغ الخفين (ولنا) أن الوضوء قد تم فلا ينتقض الإباحة ولم يوجد وهذا لأن الحدث يحل ظاهر البدن وقد زال الحدث عن الظاهر أما بالغسل أو بالمسح وما بدالم يجعله الحدث السابق وبعد بدوه لم يوجد حدث آخر فلا تعقل إزالته بخلاف المسح على الخفين لأن الوضوء هناك لم يتم لأن غمامه بغسل القدمين ولم يوجد الآن الترع أقام المسح على الخفين مقام غسل القدمين لضرورة استدراغ الزرع في كل زمان فاذا نزع زالت الضرورة فوجب غسل القدمين تنقيها للوضوء وانما أوردت في الإبط وإن لم يكن ما يظهر بالتنفح لاجل حلول الحدث فيه بخلاف قلم الأظفار لأنه روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال من مسح إبطيه فليتوضأ وتأويله فليغسل يديه لتلوئهم ما بعرقه ولو مسح كلباً أو خنزيراً أو وطي نجاسة لا وضوء عليه لانعدام الحدث حقيقة وحكما إلا أنه إذا الترقى بيده شيء من النجاسة يجب غسل ذلك الموضع والأفلا ومن أيقن بالطهارة وشك في الحدث فهو على الطهارة ومن أيقن بالحدث وشك في الطهارة فهو على الحدث لأن اليقين لا يبطل بالشك وروى عن محمد بن عمار قال المتوضئ إذا تذكر أنه دخل الخلاء لقضاء الحاجة وشك أنه نزع قبل أن يقضيها أو بعد ما قضاها فعليه أن يتوضأ لأن الظاهر أنه ما خرج الإبط قضاها وكذلك المحدث إذا علم أنه جالس للوضوء ومعه الماء وشك في أنه توضأ أو قام قبل أن يتوضأ فلا وضوء عليه لأن الظاهر أنه لا يقوم ما لم يتوضأ ولو شك في بعض وضوئه وهو أول ما شك في غسل الموضع الذي شك فيه لأنه على يقين من الحدث في ذلك الموضع وفي شك من غسله والمراد من قوله أول ما شك أن الشك في مثله لم يصح عادة لأنه لم يبتل به قط وإن كان يعرض له ذلك كثيرا لم يثقت إليه لأن ذلك وسوسة والسبيل في الوسوسة قطعها لأنه لو اشتغل بذلك لادى إلى أن لا يتفرغ لاداء الصلاة وهذا لا يجوز ولو توضأ ثم رأى البلب سائلا من ذكره أعاد الوضوء لوجود الحدث وهو سلبان البول وانما قال رأسا لئلا لأن مجرد البلب يحتمل أن يكون من ماء الطهارة فإن علم أنه بول نظهر فعليه الوضوء وإن لم يكن سائلا وإن كان الشيطان يريه ذلك كثيرا ولم يعلم أنه بول أو ماء مضى على صلواته ولا يثقت إلى ذلك لأنه من باب الوسوسة فيجب قطعها وقال النبي صلى الله عليه وسلم إن الشيطان يأتي أحدكم فينغخ بين يديه فيقول أحدث أحدث فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا وينبغي أن ينضح فرجه أو أزاره بالماء إذا توضأ فطعم هذه الوسوسة حتى إذا أحس شيئا من ذلك أحاله إلى ذلك الماء وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان ينضح أزاره بالماء إذا توضأ وفي بعض الروايات قال زل على جبريل صلوات الله عليه وأمرني بذلك (وأما) الثاني وهو بيان حكم الحدث فللمحدث أحكام وهي أن لا يجوز للمحدث أداء الصلاة لفقد شرط جوازها وهو الوضوء قال صلى الله عليه وسلم لا صلاة إلا بوضوء ولا مس المصحف من غير غلاف عندنا وعند الشافعي يباح له مس المصحف من غير غلاف وقاس المس على القراءة فقال يجوز له القراءة فيجوز له المس (ولنا) قوله تعالى لا يمسه إلا المطهرون وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمسه القرآن إلا طاهر ولأن تعظيم القرآن واجب وليس من التعظيم مس المصحف بيد حدث واعتبار المس بالقراءة غير سديد لأن حكم الحدث لم يظهر في القم وظهر في اليد بدليل أنه افترض غسل اليد ولم يفترض غسل القم في الحدث فيبطل الاعتبار ولا مس الدراهم التي عليها القرآن لأن حرمة المصحف كحرمة ما كتب منه فيستوى فيه الكتابة في المصحف وعلى الدراهم ولا مس كتاب التفسير لأنه بصير بحسبه ما سأل القرآن وأما مس كتاب الفقه فلا بأس به

مطلب مس المصحف

والمستحب له أن لا يفعل ولا يطوف بالبيت وان طاف جازم النقصان لان الطواف بالبيت شبيه بالصلاة
قال النبي صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة ومعلوم أنه ليس بصلاة حقيقة فلكونه طوافا حقيقة يحكم
بالجواز ولكونه شبيه بالصلاة يحكم بالكراهة ثم ذكر الغلاف ولم يذكر تفسيره واختلف المشايخ في تفسيره فقال بعضهم
هو الجلد المتصل بالمصحف وقال بعضهم هو الكم والصحيح أنه الغلاف المنفصل عن المصحف وهو الذي يجعل
فيه المصحف وقد يكون من الجلد وقد يكون من النوب وهو الخريطة لان المتصل به تتبع له فكان مسه مس القرآن
ولهذا الوبع المصحف دخل المتصل به في البيع والكم تتبع للحامل فاما المنفصل فليس يتبع حتى لا يدخل في بيع
المصحف من غير شرط وقال بعض مشايخنا انما يكره له مس الموضع المكتوب دون الحواشي لانه لم يمس
القرآن حقيقة والصحيح انه يكره مس كله لان الحواشي تابعة للمكتوب فكان مسها مس المكتوب ويباح له
قراءة القرآن لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يجزئه عن قراءة القرآن شي الا الجنابة ويباح له
دخول المسجد لان وفود المشركين كانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فيدخلون عليه
ولم عندهم من ذلك ويجب عليه الصوم والصلاة حتى يجب قضاءهما بالترك لان الحدوث لا ينافي أهلية أداء الصوم
فلا ينافي أهلية وجوبه ولا ينافي أهلية وجوب الصلاة أيضا وان كان ينافي أهلية أدائها لانه يمكنه رفعه بالطهارة
فصل في غسل الفم والكلام فيه يقع في مواضع في تفسير الغسل وفي بيان ركضه وفي بيان شرائط الركن وفي
بيان سنن الغسل وفي بيان آدابه وفي بيان مقدار الماء الذي يغسل به وفي بيان صفة الغسل المشروع (اما) تفسيره
فالغسل في اللغة اسم للماء الذي يغسل به لكن في عرف الفقهاء يراد به غسل البدن وقد مر تفسير الغسل فيما
تقدم انه الاسالة حتى لا يجوز بدونها (واما) ركنه فهو واسلة الماء على جميع ما يمكن اسالته عليه من البدن
من غير سرج مره واحدة حتى لو بقيت لمعة لم يصبها الماء لم يجز الغسل وان كانت بسيرة لقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا أى طهروا أبدانكم واسم البدن يقع على الظاهر والباطن فيجب تطهير ما يمكن تطهيره منه بلا
سرج ولهذا وجبت المضمضة والاستنشاق في الغسل لان اوصول الماء الى داخل الفم والانف يمكن بلا سرج
واعتما لا يجبان في الوضوء لانه لا يمكن اوصول الماء اليه بل لان الواجب هناك غسل الوجه ولا تقع المواجهة
الى ذلك رأسا ويجب اوصول الماء الى اثنى اللحية كما يجب الى أصولها وكذا يجب على المرأة اوصول الماء الى
اثنى شعرها اذا كان منقوضا كذا ذكره الفقيه أبو جعفر الهندى وانى لانه يمكن اوصول الماء الى ذلك من غير سرج
وأما اذا كان شعرها صغيرا فهل يجب عليها اوصول الماء الى اثنائه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجب لقول
النبي صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنازة الا قبلوا الشعر وأتقوا البشرة وقال بعضهم لا يجب وهو اختيار
الشيخ الامام أبى بكر محمد بن الفضل البصارى وهو الأصم لما روى ان أم سلمة رضى الله عنها سألت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالت انى أشد ضرر رأسى أفانقضه اذا اغتسلت فقال صلى الله عليه وسلم أفبضى الماء على
رأسك وسائر جسدك ويكفيك ذابلق الماء أصول شعرك ولأن ضميرها اذا كانت مشدودة فتكليفها انقضها يؤدى
الى الحرج ولا حرج حال كونها منقوضة والحديث محمول على هذه الحالة ويجب اوصول الماء الى داخل السرة
لامكان الاوصول اليها بلا سرج وينبى أن يدخل أصبعه فيها لمباغته ويجب على المرأة غسل الفرج الخارج لانه
يمكن غسله بلا سرج وكذا الاكف يجب عليه اوصول الماء الى القلفة وقال بعضهم لا يجب وليس بصحيح لامكان
اوصول الماء اليه من غير سرج (واما) شروطه فماد كرتا في الوضوء (واما) سننه فهي ان يسد أباخذ
الاناء بشماله ويكفيه على يمينه فيغسل يديه الى الرسغين ثلاثا ثم يفرغ الماء بيمينه على شماله فيغسل فرجه حتى
ينقى ثم يتوضأ وضوءه للصلاة ثلاثا ثلاثا لانه لا يغسل رجليه حتى يفيض الماء على رأسه وسائر جسده ثلاثا ثم
ينفض فيغسل قدميه والا صل فيه ما روى عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم انها قالت وضعت غسلا
لرسول الله صلى الله عليه وسلم ليغسل من الجنابة فاخذ الاناء بشماله واكفاه على عينه فغسل بديه ثلاثا ثم اتى

فرج
على
رأسه
تسبيح
يطل
البدن
غسل
وتحوي
يؤخر
وسا
يكن
الانس
قداز
مقد
مدلا
يكفنا
في الو
والغسل
ان الع
رطل
للباري
عنه
اجزاء
عليه
مر على
نم ولا
يكون
الجمعة
والفر
من جا
كونه
بشرائ
بدليل
البلوغ
وان ك

فرجه بالماء ثم مال بيده الى الخائط فدلكها بالتراب ثم توضع وضوءه للصلاة غير غسل القدمين ثم أفاض الماء
 على رأسه وسائر جسده ثلاثاً ثم نضح فغسل قدميه فالحديث مشغل على بيان السنة والقرينة جميعاً وهل يمسح
 رأسه عند تقديم الوضوء على الغسل ذكر في ظاهر الرواية وإيقاعه يمسح وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يمسح لأن
 تسبيل الماء عليه بعد ذلك يبطل معنى المسح فلم يكن فيه فائدة بخلاف سائر الأجزاء لأن التسبيل من بعد لا
 يبطل التسبيل من قبل والصحيح جواب ظاهر الرواية لأن السنة وردت بتقديم الوضوء على الأفاضة على جميع
 البدن على ما روينا والوضوء اسم للمسح والغسل جميعاً لأنه يؤخر غسل القدمين لعدم الفائدة في تقديم
 غسلها لأنهم ما يتلون بالصلوات من بعد حتى لو اغتسل على موضع لا يجتمع الغسالة تحت قدمه كالمجهر
 ونحوه لا يؤخر لأن عدم معنى التلوث ولهذا قالوا في غسل الميت أنه يغسل رجله عند التوضئة ولا
 يؤخر غسلها لأن الغسالة لا تجتمع على التلوث ومن مشايخنا من استدل بتأخير النبي صلى الله عليه
 وسلم غسل الرجلين عند تقديم الوضوء على الأفاضة على أن الماء المستعمل نجس إذ لو لم يكن نجس لم
 يكن للتعرج عن الطاهر معنى فجعلوه حجة أبي حنيفة وأبي يوسف على محمد وليس فيه كبر حجة لأن
 الإنسان كإبليس ينجس عن الجس ينجس عن القدر خصوصاً لا نبياً صلوات الله وسلامه عليهم والماء المستعمل
 قدازيل اليه فذا حدث حتى تعافه الطباع الساجدة والله أعلم (واما) آدابه فما ذكرنا في الوضوء واما بيان
 مقدار الماء الذي يغتسل به فقد ذكر في ظاهر الرواية وقال أدنى ما يكفي في الغسل من الماء صاع وفي الوضوء
 مد لما روى عن جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد ويغسل بالصاع فقيس له أن لم
 يكفنا فغضب وقال لقد كفى من هو خير منكم وأكثر شعراً ممن محمد رجه الله ذكر الصاع في الغسل والمد
 في الوضوء مطلقاً عن الأحوال ولم يفسره قال بعض مشايخنا هذا التقدير في الغسل إذ المجمع بين الوضوء
 والغسل فاما إذا جمع بينهما يحتاج إلى عشرة أرطال رطلان للوضوء وثمانية أرطال للغسل وقال عامة المشايخ
 أن الصاع كاف لهما وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه قال في الوضوء أن كان المتوضي متخففاً ولا يستنجي يكفيه
 رطل واحد لغسل الوجه والبدن ومسح الرأس ما كان متخففاً ولا يستنجي يكفيه رطلان رطل للاستنجاء ورطل
 للباقى ثم هذا التقدير الذي ذكره محمد من الصاع والمد في الغسل والوضوء ليس بتقدير لازم بحيث لا يجوز نقصان
 عنه أو الزيادة عليه بل هو بيان مقدار أدنى الكفاية عادة حتى أن من أسبغ الوضوء والغسل بدون ذلك
 أجزاءً وان لم يكفه زاد عليه لأن طباع الناس وأحوالهم تختلف والدليل عليه ما روى أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم كان يتوضأ بثلاثي مد لكن يذني أن يزيد عليه بقدر ما لا يضر في ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم
 مر على سعد بن أبي وقاص وهو يتوضأ ويصب صباً فاحشاً فقال ايك والسرف فقال أوفى الوضوء سرف قال
 ثم ولو كنت على صفة نهر جار وفي رواية ولو كنت على شط بحر (واما) صفة الغسل فالغسل قد يكون فرضاً وقد
 يكون واجباً وقد يكون سنة وقد يكون مستحباً أما الغسل الواجب فهو غسل الموتى وأما السنة فهو غسل يوم
 الجمعة ويوم عرفة والعبيدين وعند الأحرار وستذكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى وههنا نذكر المستحب
 والفرض (اما) المستحب فهو غسل الكافر إذا أسلم لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بالغسل
 من جاءه يريد الإسلام وأدنى درجات الأمر السدب والاستعجاب هذا إذ لم يعرف أنه جنب فأسلم فاما إذا علم
 كونه جنباً فأسلم قبل الاغتسال اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يلزمه الاغتسال أيضاً لأن الكفار غير مخاطبين
 بشرائع من القربات والغسل يصير قرينة بالنية فلا يلزمه وقال بعضهم يلزمه لأن الإسلام لا ينافي بقاء الجنابة
 بدليل أنه لا ينافي بقاء الحدث حتى يلزمه الوضوء بعد الإسلام كذا الجنابة وعلى هذا غسل الصبي والمجنون عند
 البلوغ والافاقة (واما) الغسل المفروض فثلاثة الغسل من الجنابة والحيض والنفاس اما الجنابة فلقوله تعالى
 وان كنتم جنباً فاطهروا أي اغتسلوا وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا

مطلب آداب الوضوء

مائة ولون ولا جنب الا عابري سبيل حتى تغتسلوا والكلام في الجنابة في موضعين أحدهما في بيان ما تنبت به الجنابة ويصير النقص به جنبا والثاني في بيان الاحكام المتعلقة بالجنابة (اما) الاول فالجنابة تنبت بأمر بعضها يجمع عليه وبعضها يختلف فيه (اما) المجمع عليه فنوعان أحدهما خروج المنى عن شهوة دفقا من غير ابلاج بأى سبب حصل الخروج كالتس والنظر والاحتلام حتى يجنب الغسل بالاجماع لقوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء أى الاغتسال من المنى ثم اغما وجب غسل جميع البدن بخروج المنى ولم يجب بخروج البول والغائط وانما وجب غسل الاعضاء المخصوصة لا غير لوجوه أحدها ان قضاء الشهوة بانزال المنى استمتاع بنعمة يظهر أثرها في جميع البدن وهو اللذة فمما يغسل جميع البدن شكر الهذبة النعمة وهذا لا يتقرر في البول والغائط والثاني ان الجنابة تأخذ بجميع البدن ظاهره وباطنه لان الوطء الذي هو سببه لا يكون الا باستعمال جميع ما في البدن من القوة حتى يضعف الانسان بالاكتار منه ويقوى بالامتناع فاذا أخذت الجنابة بجميع البدن الظاهر والباطن وجب غسل جميع البدن الظاهر والباطن بقدر الامكان ولا كذلك الحدث فانه لا يأخذ الا الظاهر من الاطراف لان سببه يكون بطواهر الاطراف من الاكل والشرب ولا يكونان باستعمال جميع البدن فاوجب غسل ظواهر الاطراف لاجتماع البدن والثالث ان غسل السكلى والبعض واجب وسببه الى اله لانه التي هي خدمة الرب سبحانه وتعالى واقبام بين يديه وتعظيمه فيجب ان يكون المصلي على اطهر الاحوال وانظفها ليكون اقرب الى التعظيم وأكمل في الخدمة وكما ان النظافة يحصل بغسل جميع البدن وهذا والعزيمة في الحدث أيضا لان ذلك مما يكثر وجوده فاكتفى فيه بإيسر النظافة وهي تنقية الاطراف التي تنكشف كثيرا وتقع عليها الابصار اربا وقيم ذلك مقام غسل كل البدن دفعا للحرج وتيسيرا فضلا من الله ونعمة ولا حرج في الجنابة لانها لا تكثر فيق الامر فيها على العزيمة والمرأة كالرجل في الاحتلام لم يروى عن أم سلمة انها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المرأة ترى في مناءها مثل ما يرى الرجل فقال صلى الله عليه وسلم ان كان منها مثل ما يكون من الرجل فلتغتسل وروى ان أم سلمة كانت مجاورة لام سلمة رضي الله عنها وكانت تدخل عليها فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وام سلمة عندها فقالت يا رسول الله المرأة اذا رأت ان زوجها يجامعها في المنام اغتسل فقالت أم سلمة لام سلمة تربت يدك يا أم سلمة فضحت النساء عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت أم سلمة ان الله لا ينهى من الحلق وانما انسال رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يشكك علينا خير من ان نكون فيه على عي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بل أنت يا أم سلمة تربت يدك يا أم سلمة عليها الغسل اذا وجدت الماء وذكر ابن رستم في نوادره اذا احتلم الرجل ولم يخرج الماء من احليله لا يغسل عليه والمرأة اذا احتلمت ولم يخرج الماء الى ظاهر فرجها اغتسلت لان لها فرجين والخارج منهما له حكم الظاهر حتى يفترض اتصال الماء اليه في الجنابة والحيض فنال ان الماء يبلغ ذلك الموضع ولم يخرج حتى لو كان الرجل اقلق فبلغ الماء قافته وجب عليه الغسل والثاني ابلاج الفرج في الفرج في السبيل المعتاد سواء انزل أو لم ينزل لم يروى ان الصحابة رضي الله عنهم لما اختلفوا في وجوب الغسل بالختانين بعد النبي صلى الله عليه وسلم وكان المهاجرون يوجبون الغسل والانصار لا يبعثوا اباموسى الاشعري الى عائشة رضي الله عنها فقالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا التقي الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل أو لم ينزل فعلت اننا رسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا فقدرت قولنا وفعلا وروى عن علي رضي الله عنه انه قال في الاكسال يوجب الحدأ فلا يوجب صاعا من ماء ولان ادخال الفرج في الفرج المعتاد من الانسان سبب لتزول المنى عادة في مقامه احتياطا وكذا الايلاج في السبيل الا تخرجه حكم الايلاج في السبيل المعتاد في وجوب الغسل بدون الانزال اما على أصل أبي يوسف ومحمد فظاهر لانه يوجب الحدأ فلا يوجب صاعا من ماء وأما على أصل أبي حنيفة فاعلم ان يوجب الحدأ احتياطا والاحتياط في وجوب الغسل ولان الايلاج فيه سبب لتزول المنى عادة مثل الايلاج في السبيل المعتاد والسبب

يوم مقام المسبب خصوصاً في موضع الاحتياط ولا غسل به بدون الفرج بدون الانزال وكذا الايلاج في البهائم
 لا يوجب الغسل ما لم ينزل وكذا الاحتلام لان الفعل فيجدون الفرج وفي البيهية ليس نظير الفعل في فرج الانسان
 في البيهية وكذا الاحتلام فيعتبر في ذلك كله حقيقة الانزال (وأما) المختلف فيه (فيها) ان ينفصل المني لا عن
 شهوة ويخرج لا عن شهوة بان ضرب على ظهره ضرباً قوياً وحمل حملات قليلاً لا غسل فيه عندنا وعند الشافعي
 فيه الغسل واخرج عماروينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الماء من الماء أي الاغتسال من المني من
 غير فصل (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن المرأة ترى في المنام بجماعها زوجها فقال
 صلى الله عليه وسلم أتجدلته فتقبل نعم فقال عليها الاغتسال اذا وجدت الماء ولو لم يجتلف الحكم بالشهوة وعدمها
 لم يكن للانزال عن اللذة معنى ولا لزوج الغسل معلق بتزول المني وأنه في اللغة اسم لانزال عن شهوة ما ساند كره
 في تفسير المني وأما الحديث فالمراد من الماء المتعارف وهو المنزل عن شهوة لا نصراً في مطاق الكلام الى
 المتعارف (ومنها) ان ينفصل المني عن شهوة ويخرج لا عن شهوة وأنه يوجب الغسل في قول أبي حنيفة ومحمد
 وعند أبي يوسف لا يوجب فالمعتبر عندهما الانفصال عن شهوة وعند المعتبر هو الاتصال مع الخروج عن
 شهوة وفائدته تظهر في موضعين أحدهما اذا احتلم الرجل فانتبه وقبض على عورته حتى سكنت شهوته ثم خرج المني
 بلا شهوة والثاني اذا جامع فاعتزل قبل ان يبول ثم خرج منه بقية المني وجه قول أبي يوسف ان جانب الانفصال
 يوجب الغسل وجانب الخروج فيه فلا يجب مع الثلث ولهما انه اذا احتلم الوجوب والعدم فالقول بالوجوب
 اولى احتياطاً (ومنها) انه اذا استيقظ فوجد على نفسه البول على فراشه بلا على صورة المذي ولم يتذكر الاحتلام
 فعليه الغسل في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا يجب واجمعوا انه لو كان منياً عليه الغسل لان الظاهر
 انه عن احتلام واجمعوا انه ان كان ودنيا لا غسل عليه لانه بول غليظ وعن الفقيه اني جعفر الهندواني انه اذا وجد
 على فراشه منياً فهو على الاختلاف وكان يقبضه على ما ذكرنا من المستبين وجه قول أبي يوسف ان المذي
 يوجب الوضوء دون الاغتسال ولهما ما روى امام المهدي الشيخ أبو منصور الماتريدي السهرقندي باسناده
 عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رأى الرجل بعد ما ينتبه من نومته بلة ولم
 يذكر احتلاماً اغتسل وان رأى احتلاماً ولم يربلة فلا غسل عليه وهذا نص في الباب ولان المني قد يرق بمرور الزمان
 فيصير في صورة المذي وقد يخرج ذائباً لفرط حرارة الرجل أو ضعفه فكان الاحتياط في الاجتناب ثم المني خائر
 أبيض ينكسر منه الذكر وقال الشافعي في كتابه ان له رائحة الطلع والمذي رقيق يضرب الى البياض يخرج عند
 ملاعبة الرجل أهله والودي رقيق يخرج بعد البول وكذا روى عن عائشة رضي الله عنها انها فسرت هذه المياه
 بما ذكرنا ولا غسل في الودي والمذي اما الودي فلانه بقية البول وأما المذي فاما روى عن علي رضي الله عنه
 انه قال كنت غلاماً فاستحييت ان أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم لمكان ابنته تتحى فامرته المقداد بن
 الاسود رضي الله عنه فسأله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل خل عذى وفيه الوضوء نص على الوضوء
 وأشار الى نفي وجوب الاغتسال بلة كثره الوقوع بقوله كل خل عذى (وأما) الاحكام المتعلقة بالجنبه فالايحاح
 لمحدث فعله من مس المصحف بدون غسله ومن الدرهم التي عليها القرآن وتعود ذلك لا يباح للجنب من
 طريق الاولى لان الجنبه اغلظ الحدتين ولو كانت الصعيفة على الارض فاراد الجنب ان يكتب القرآن عليها
 روى عن أبي يوسف انه لا بأس لانه ليس بحامل للصعيفة والكتابة توجد حراً فاحرفاً وهذا ليس بقرآن وقال محمد
 احب الى أن لا يكتب لان كتابة الحروف تجرى مجرى القراءة وروى عن أبي يوسف انه لا يترك الكافر ان يمس
 المصحف لان الكافر نجس فيجب تنزيه المصحف عن مسه وقال محمد لا بأس به اذا اغتسل لان المانع هو الحدث
 وقد زال بالغسل وانما يتنجس باعتقاده وذلك في قلبه لا في يده ولا يباح للجنب قراءة القرآن عند عامة العلماء
 وقال مالك يباح له ذلك وجه قوله ان الجنبه احد الحدتين فيعتبر بالحدث الاخر وانه لا يمنع من القراءة كذا

الجنابة (ولنا) ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجزئه شئ عن قراءة القرآن الا الجنابة وعن عبد الله
 ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن وما ذكر من
 الاعتبار فاسد لان احدا لحدثن حل القم ولم يجعل الا تحرف لا يصح اعتبارا أحدهما بالاسح و يستوى في الكراهة
 الآية التامة وما دون الآية عند عامة المشايخ وقال الطحاوى لا بأس بقراءة ما دون الآية والصحيح قول العامة
 لما روي انما من الحديثين من غير فصل بين القليل والكثير ولان المنع من القراءة لتعظيم القرآن ومحافظه حرمة
 وهذا لا يوجب الفصل بين القليل والكثير فيكره ذلك كله لانه اذا قصد التلاوة فاما ذم المقصد بان قال باسم الله
 لا افتتاح الاعمال تبركا أو قال الحمد لله للشكر لا بأس به لانه من باب ذكر اسم الله تعالى والجنب غير ممنوع عن ذلك
 وتكره قراءة القرآن في المغنسل والمخرج لان ذلك موضع الانجاس فيجب تنزيه القرآن عن ذلك وأما في الحمام
 فتكره عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا تتركه بناء على ان الماء المستعمل نجس عندهما فاشبه المخرج وعند
 محمد طاهر فلا تتركه ولا يباح للجنب دخول المسجد وان احتاج الى ذلك يتيمم ويدخل سواء كان الدخول لفصد
 المكث أو لا يجتاز عندنا وقال الشافعي يباح له الدخول بدون التيمم اذا كان مجتازا وانجح بقوله تعالى يا ايها الذين
 آمنوا لا تقرأوا الصلاة وأتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغسلوا قبيل المراد من
 الصلاة مكانها وهو المسجد كذا زوى عن ابن مسعود وعابري سبيل هو المار يقال عبر أى مر من جنب عن
 دخول المسجد بدون الاغتسال واستثنى عابري السبيل وحكم المستثنى بخالف حكم المستثنى منه فيباح له
 الدخول بدون الاغتسال (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سدوا الابواب فانى لأحلبها
 بجنب ولا حائض والماء كناية عن المساجد في الحل من غير فصل بين المجتاز وغيره وأما الآية فقد روى عن علي
 وابن عباس رضى الله عنهما ان المراد هو حقيقة الصلاة وان عابري السبيل هو المسافر الجنب الذى لا يجد الماء فيتيمم
 فكان هذا اباحة الصلاة بالتيمم للمسافر اذا لم يجد الماء به تقول وهذا التأويل أولى لان فيه بقاء اسم
 الصلاة على حالها فكان أولى ويقع التعارض بين التأويلين فلا تنبى الآية حجة له ولا يطوف بالبيت وان طاف
 جازع النقصان لما ذكرنا في المحدث الا ان النقصان مع الجنابة ألخس لانها أغلظ ويصح من الجنب اداء الصوم
 دون الصلاة لان الطهارة شرط جواز الصلاة دون الصوم ويجب عليه كلاهما حتى يجب عليه قضاءهما بالترك لان
 الجنابة لا تمنع من وجوب الصوم بلا شك ويصح اداؤه مع الجنابة ولا يمنع من وجوب الصلاة أيضا وان كان لا يصح
 اداؤه مع قيام الجنابة لان في وسعه رفعها بالفعل قبل أن يتوضأ ولا بأس للجنب ان ينام ويعاود أهله لما روى عن
 عمر رضى الله عنه انه قال يارسول الله أيتام أحدنا وهو جنب قال نعم ويتوضأ وضوءه للصلاة وله ان ينام قبل ان
 يتوضأ وضوءه للصلاة لما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب من
 غير ان يمسه ماء ولان الوضوء ليس بقرينة بنفسه وانما هو لاداء الصلاة وليس في الصوم ذلك وان أراد ان يأكل أو
 يشرب فينبى أن يقضه وضوءه ويغسل يديه ثم يأكل ويشرب لان الجنابة حلت القم فلوشرب قبل ان يقضه وضوءه صار
 الماء مستعملا فيصير شاربا بالماء المستعمل ويده لا تخلو عن نجاسة فينبى ان يغسلها ثم يأكل وهل يجب على الزوج
 نمن ماء الاغتسال اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجب سواء كانت المرأة غنية أو فقيرة غير انها ان كانت
 فقيرة يقال للزوج امان تدعها حتى تنتقل الى الماء أو تنقل الماء اليها وقال بعضهم يجب وهو قول الفقيه ابى الليث
 رحمه الله لانه لا بد لها منه فنزل منزلة الماء الذى للشرب وذلك عليه كذا هذا (وأما) الحيض فلقوله تعالى
 ولا تقرأوهن حتى يظهن أى يغتسلن ولقول النبي صلى الله عليه وسلم لا استحاضة دعى الصلاة أيام أقرئت أى
 أيام حيضك ثم اغتسلى وصلى ولا نص في وجوب الغسل من النفاس وانما عرف باجماع الامة ثم اجماع الامة
 يجوز ان يكون بناء على خبر في الباب لكنهم تركوا نقلها كثرة بالاجماع من نقله لكون الاجماع أقوى ويجوز
 انهم قاسوا على دم الحيض لكون كل واحد منهم ماد ما خارجا من الرحم فبنوا الاجماع على القياس اذا اجماع

ينعقد
 الشر
 وحاله
 دم
 مس
 ويسا
 يعثر
 فقد
 حكم
 فلا يصح
 الوحي
 الحيف
 أبى
 ودم
 فينظر
 حياضا
 أمر
 الصفر
 رأت
 قفصة
 تكون
 فهى
 عرفت
 فهوان
 محمد
 وان لم
 معلوما
 وجه
 عائشة
 الخروج
 بيان
 غاية
 اسم
 الباهلى

بنعقد عن الخبر وعن القياس على ما عرف في أصول الفقه

﴿نصل﴾ ثم الكلام يقع في نفسه بالحيز والنفاذ والاستحاضة وأحكامها (أما) الحيض فهو في عرف الشرع اسم لدم خارج من الرحم لا يعقب الولادة مقدر بقدر معلوم في وقت معلوم فلا بد من معرفة لون الدم وحاله ومعرفة خروجه ومقداره ووقته (أما) لونه فالسواد حيض بلا خلاف وكذلك الحجره عندنا وقال الشافعي دم الحيض هو الاسود فقط واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لفاطمة بنت جبير حين كانت مستحاضة اذا كان الحيض فانددم أسود فامسكي عن الصلاة واذا كان الآخر فتوضئي وصلي (ولنا) قوله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو أذى جعل الحيض أذى واسم الاذى لا يقتصر على الاسود وروى ان النساء كن يعين بالكرسف الى عائشة رضي الله عنها فكانت تقول لا حتى ترين القصة البيضاء أي البيضاء الخالص كالجص فقد أخبرت ان ماسوي البيضاء حيض والظاهر انها إنما قالت ذلك سمعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه حكم لا يدرك بالاجتهاد ولان لون الدم يختلف باختلاف الاغذية فلا معنى للقصر على لون واحد وما رواه غريب فلا يصلح معارضة المشهور مع ما نه مخالف للكتاب على انه يحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم علم من طريق الوحي أيام حيضها بلون الدم فبنى الحكم في حقها على اللون لا في حق غيرها وغير النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم أيام الحيض بلون الدم وأما الكدرة في آخر أيام الحيض حيض بلا خلاف بين أصحابنا وكذا في أول الايام عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون حيضا وجه قوله ان الحيض هو الدم الخارج من الرحم لا من العرق ودم الرحم يجتمع فيه في زمان الظهر ثم يخرج الصافي منه ثم الكدرة ودم العرق يخرج الكدرة منه ولا يتم الصافي فينظر ان خرج الصافي أولا علم انه من الرحم فيكون حيضا وان خرج الكدرة أولا علم انه من العرق فلا يكون حيضا (ولنا) ما ذكرنا من الكتاب والسنة من غير فصل وقوله ان كدرة دم الرحم تتبع صائبه ممنوع وهذا أمر غير معلوم بل قديم الصافي الكدرة خصوصا فيما كان الثقب من الاسفل وأما التربة فهي كالكدرة وأما الصفرة فقد اختلف المشايخ فيها فقد كان الشيخ أبو منصور يقول اذا رأت في أول أيام الحيض ابتداء كان حيضا اما اذا رأت في آخر أيام الظهر واتصل به أيام الحيض لا يكون حيضا والامة على انها حيض كيفما كانت وأما الخضرة فقد قال بعضهم هي مثل الكدرة فكانت على الخلاف وقال بعضهم الكدرة والتربة والصفرة والخضرة إنما تكون حيضا على الاطلاق من غير العجائز فاما في العجائز فينظر ان وجدتها على الكرسف ومدته الوضع قريبة فهي حيض وان كانت مدة الوضع طويلا لم يكن حيضا لان رحم العجوز يكون منتفعا فيتغير الماء الطول المكث وما عرفت من الجواب في هذه الأبواب في الحيض فهو الجواب فيها في النفاس لانها أخت الحيض (وأما) خروجه فهو ان ينتقل من باطن الفرج الى ظاهره ما لا يثبت الحيض والنفاس والاستحاضة الا به في ظاهر الرواية وروى عن محمد بن غير رواية الأصول ان في الاستحاضة كذلك فالما الحيض والنفاس فأنهما يشبان اذا أحست ببر وزالدم وان لم يبرز وجه الفرق بين الحيض والنفاس والاستحاضة على هذه الرواية ان لهما أعنى الحيض والنفاس وقتا معلوما فتصل بهما المعرفة بالاحساس ولا كذلك الاستحاضة لانه لا وقت لها تعلم به فلا بد من الخروج والبروز ليعلم وجه ظاهر الرواية ما روى ان امرأة قالت لعائشة رضي الله عنها ان فلانة تدعو بالمصباح لئلا تنتظر اليها فقالت عائشة رضي الله عنها كنت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تتكلم لذلك الا بالمس والمس لا يكون الا بعد الخروج والبروز (وأما) مقداره فالكلام فيه في موضعين أحدهما في أصل التقدير انه مقدرا أم لا والثاني في بيان ما هو مقدر به أما الأول فقد قال عامة العلماء انه مقدر وقال مالك انه غير مقدر وليس لاقوله حد ولا أكثره غاية واحتج بظاهر قوله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو أذى جعل الحيض أذى من غير تقدير ولان الحيض اسم الدم الخارج من الرحم والقبيل خارج من الرحم كالكتبر وللهذا لم يقدر دم النفاس ولنا ما روى أبو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أقل ما يكون الحيض للجارية الثيب والبكر جميعا

ثلاثة أيام وأكثر ما يكون من الحيض عشرة أيام وما زاد على العشرة فهو استحاضة وهذا حديث مشهور وروى
 عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم منهم عبد الله بن مسعود وأنس بن مالك وعمران بن حصين وعثمان بن
 أبي العاص الثقفي رضي الله عنهم أنهم قالوا الحيض ثلاث أو بع خمس ست سبع ثمان تسع عشر ولم يرو عن غيرهم
 خلافة فيكون إجماعاً والتقدير الشرعي يمنع أن يكون غير المقدر حكم المقدر به تبين أن الخبر المشهور والاجماع
 خرجا بيانا للذکور في الكتاب والاعتبار بالنفاس غير سديد لأن القليل هناك عرف خارجاً من الرحم
 بقربته الولد ولم يوجد ههنا (واما) الثاني فذكر في ظاهر الرواية أن أقل الحيض ثلاثة أيام ولياليها وحكي
 عن أبي يوسف في النوادر يومان وأكثر اليوم الثالث وروى الحسن عن أبي حنيفة ثلاثة أيام بليتها المتخلفتين
 وقال الشافعي يوم ولياليه في قول وفي قول يوم بلالية واحتج بما احتج به مالك إلا أنه قال لا يمكن اعتبار القليل
 حیضاً لأن إقبال النساء لا تخلو عن قليل لوث عادة فيقدر باليوم أو باليوم والبلية لأنه أقل مقدار يمكن اعتباره
 وحيثما ذكرنا مع مالك وحجة ما روى عن أبي يوسف أن أكثر الشيء يقام مقام كله وهذا على الإطلاق غير
 سديد فإنه لو جاز إقامة يومين وأكثر اليوم الثالث مقام الثلاثة لجاز إقامة يومين مقام الثلاثة لو جاز إلا أكثر
 وجه رواية الحسن أن دخول الليالي ضرورة دخول الأيام المذكورة في الحديث لا مقصوداً والضرورة
 ترتفع باللياليتين المتخلفتين والجواب أن دخول الليالي تحت اسم الأيام ليس من طريق الضرورة بل يدخل مقصوداً
 لأن الأيام إذا ذكرت بلفظ الجمع تناول ما بازلتها من الليالي لغة فكان دخول مقصوداً للضرورة (واما)
 أكثر الحيض ف عشرة أيام بلا خلاف بين أصحابنا وقال الشافعي خمسة عشر واحتج بما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم أنه قال تعدد أحدها من شطرها لا تصوم ولا تصلي ثم أحداً من النظر من الذي تصلي فيه وهو الطهر خمسة
 عشر كذا شمار الأثر ولأن النحر أقام الشهر مقام حيض وطهر في حق الآية والصغيرة فهذا يقتضي
 انقسام الشهر على الحيض والطهر وهو أن يكون نصفه طهراً ونصفه حيضاً ولنا ما روي من الحديث المشهور
 واجماع الصحابة وليس المراد من الشطر المذكور النصف لأننا تعلم قطعاً أنها لا تقسم نصف عمرها لا ترى أنها لا
 تعدد حال صغرها وإياسها وكذا زمان الطهر يزيد على زمان الحيض عادة فكان المراد ما يقرب من النصف وهو
 عشرة وكذا ليس من ضرورة انقسام الشهر على الطهر والحيض أن تكون مناصفة إذ قد تكون انقسامه مثلاً
 فيكون ثلث الشهر للحيض وثلثه للطهر وإذا عرفت مقدار الحيض لا بد من معرفة مقدار الطهر الصحيح
 الذي يقابل الحيض وأقله خمسة عشر يوماً ما عندنا إلا ما روى عن أبي حازم القاضي وأبي عبد الله البلخي أنه
 تسعة عشر يوماً وقال الشافعي مثل قولنا وقال مالك عشرة أيام وجه قول أبي حازم وأبي عبد الله أن الشهر
 يشتمل على الحيض والطهر عادة وقد قام الدليل على أن أكثر الحيض عشرة فبقي من الشهر عشر و إلا أنا
 نقصنا يوماً لأن الشهر قد ينقص يوماً (ولنا) إجماع الصحابة على ما قلنا ونوع من الاعتبار بأقل مدة الإقامة
 لأن لمدة الطهر شهاً بمدة الإقامة لا ترى أن المرأة بالطهر تعود إلى ما سقط عنها بالحيض كان المسافر بالإقامة
 يعود إلى ما سقط عنه بالسفر ثم أقل مدة الإقامة خمسة عشر يوماً كذا أقل الطهر وما قاله غير سديد لأن المرأة
 لا تحيض في الشهر عشرة ولا محالة ولو حاضت عشرة لا تطهر عشرين لا محالة بل قد تحيض ثلاثة وتطهر عشرين
 وقد تحيض عشرة وتطهر خمسة عشر (ولنا) إجماع الصحابة على ما قلنا ونوع من الاعتبار بأقل مدة الإقامة
 ما تعمم الطهارة بلا خلاف بين الأئمة لأن الطهارة في نبات آدم أصل والحيض عارض فإذا لم يظهر العارض
 يجب بناء الحكم على الأصل وإن طال واختلف أصحابنا فيما وراء ذلك وهو أن أكثر الطهر الذي يصلح لنصب
 العادة عند الاستقرار كم هو قال أبو عصمة سعد بن معاذ المرزوي وأبو حازم القاضي أن الطهر وإن طال يصلح
 لنصب العادة حتى أن المرأة إذا حاضت خمسة وطهرت ستة ثم استقر بها الدم بين الاستقرار عليه فتعد خمسة
 وتصل ستة وكذا لو رأت أكثر من ستة وقال محمد بن إبراهيم الميداني وجماعة من أهل بخارى أن أكثر الطهر

الذي يصلح لنصب العادة أقل من ستة أشهر وإذا كان ستة أشهر فصاعدا يصلح لنصب العادة وإذا لم يصلح
لهزأ أيامها إلى الشهر فتقعد ما كانت رأت فيه من خمسة أو ستة أو نحو ذلك وتصلي بقية الشهر هكذا إذا بها وقال
محمد بن مقاتل الرازي وأبو علي الدقاق أكثر الطهر الذي يصلح لنصب العادة سبعة وخمسون يوما وإذا زاد عليه
زدا أيامها إلى الشهر وقال بعضهم أكثر شهر وإذا زاد عليه ترد إلى الشهر وقال بعضهم سبعة وعشرون يوما
ودلائل هذه الأقاويل تذكر في كتاب الحيض (وأما) وقته فوقته حين تبلغ المرأة تسع سنين فصاعدا عليه
أكثر المشايخ فلا يكون المرئي فيما دونه حيا وإذا بلغت تسعا كان حيضا إلى ان تبلغ حد الأياس على اختلاف
المشايخ في حده ولو بلغت ذلك وقد انقطع عنها الدم ثم رأت بعد ذلك لا يكون حيضا وعند بعضهم يكون حيضا
وموضع معرفة ذلك كله كتاب الحيض (وأما) النفاس فهو في عرف الشرع اسم للدم الخارج من الرحم
عقب الولادة وسمى نفاسا لما لتنفس الرحم بالولادة وطروج النفس وهو الولد والدم والكلام في لونه وخروجه
كالكلام في دم الحيض وقد ذكرناه (وأما) الكلام في مقداره فاقه غير مقدر بالاختلاف حتى انها إذا ولدت
ونفست وقت صلاة لا تجب عليها تلك الصلاة لان النفاس دم الرحم وقد قالم الدليل على كون القليل منه خارجا
من الرحم وهو شهادة الولادة ومثل هذه الدلالة لم يوجد في باب الحيض فلم يعرف القليل منه أنه من الرحم فلم
يكن حيضا على ان قضية القياس ان لا يتقدر أقل الحيض أيضا كما قال مالك إلا ان عرفنا التقدير ثم بالتوقيف
ولا توقيف ههنا فلا يتقدر فإذا طهرت قبل الاربعين اغتسلت وصلت بناء على الظاهر لان معاودة الدم موهوم
فلا يترك المعلوم بالموهوم وما ذكر من الاختلاف بين أصحابنا في أقل النفاس فذلك في موضع آخر وهو ان
المرأة إذا طلقت بعدما ولدت ثم جاءت وقالت نفست ثم طهرت ثلاثة اطهار وثلاث حيض فيكم تصدق في النفاس
ف عند أبي حنيفة لا تصدق إذا ادعت في أقل من خمسة عشر يوما وعند أبي يوسف لا تصدق في أقل من
أحد عشر يوما وعند محمد تصدق فيما ادعت وان كان قليلا على ما يذكر في كتاب الطلاق ان شاء الله
تعالى (وأما) أكثر النفاس فأر بعون يوما عند أصحابنا وعند مالك والشافعي ستون يوما ولا دليل له ما سوى
ما حكى عن الشعبي انه كان يقول ستون يوما ولا حجة في قول الشعبي (ولنا) ما روى عن عائشة وأم سلمة
وابن عباس وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أكثر النفاس أر بعون يوما
وأما الاستحاضة فهي ما انتقص عن أقل الحيض وما زاد على أكثر الحيض والنفاس ثم المستحاضة نوعان مبتدأة
وصاحبة عادة والمبتدأة نوعان مبتدأة بالحيض ومبتدأة بالحيض وصاحبة العادة نوعان صاحبة العادة في الحيض
وصاحبة العادة في النفاس (أما) المبتدأة بالحيض وهي التي ابتدئت بالدم واستقر بها العشرة من أول الشهر
حيض لأن هذا دم في أيام الحيض وأمكن جعله حيضا فيجعل حيضا وما زاد على العشرة يكون استحاضة لانه
لا يزيد الحيض على العشرة وهكذا في كل شهر (وأما) صاحبة العادة في الحيض إذا كانت عادت عاشره فزاد الدم
عليها فالزيادة استحاضة وان كانت عادت خمسة فالزيادة عليها حيض معها إلى تمام العشرة لماذا كررنا في المبتدأة
بالحيض وان جاو العشرة فعادت حيض وما زاد عليها استحاضة لقول النبي صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع
الصلاة أيام أقرانها أي أيام حيضها ولأن ما رأت في أيامها حيض ييقن وما زاد على العشرة استحاضة ييقن وما بين
ذلك متردد بين أن يلحق بما قبله فيكون حيضا فلا تصلي وبين أن يلحق بما بعده فيكون استحاضة فتصلي فلا تترك
الصلاة بالشك وان لم يكن لها عادة معروفة بان كانت ترى شهر استا وشهر استبا فاسقرم الدم فامانأ أخذني حق
الصلاة والصوم والرجعة بالأقل وفي حق انقضاء العدة والغشيان بالاكثر فعليه اذا رأت ستة أيام في الاستقرار أن
تغسل في اليوم السابع لتسام السادس وتصلي فيه وتصوم ان كان دخل عليها شهر رمضان لانه يحتمل أن يكون
السابع حيضا ويحتمل أن لا يكون فدار الصلاة والصوم بين الجواز منها والوجوب عليها في الوقت فيجب وتصوم
رمضان احتياطاً لانها ان فعلت وليس عليها أولى ان تترك وعليها ذلك وكذلك تنقطع الرجعة لان ترك الرجعة مع

ثبوت حق الرجعة أولى من اثباته من غير حق الرجعة وأما في انقضاء العدة والغشيان فنأخذ بالأكثر لأنهم ان تركت
التزوج مع جواز لتزوج أولى من ان تزوج بدون حق التزوج وكذا ترك الغشيان مع الحل أولى من الغشيان مع
الحرمة فإذا جاء اليوم الثامن فعلها أن تغسل ثانياً وتفضي اليوم الذي صامت في اليوم السابع لأن الاداء كان واجبا
ووقع الشك في السقوط إن لم تكن حائضاً فيه صح صومها ولا قضاء عليها وإن كانت حائضاً فعلها القضاء فلا يسهل
القضاء بالشك وليس عليها قضاء الصلوات لأنها ان كانت طاهرة في هذا اليوم فقد صلت وإن كانت حائضاً فيه فلا
صلاة عليها الحال ولا القضاء في الثاني ولو كانت عادتها خمسة غاضت ستة ثم حاضت خمسة أخرى سبعة ثم حاضت
خمس أخرى ستة فعادتها ستة بالاجماع حتى يبنى الاستمرار عليها أما عند أبي يوسف فلان المادة تنتقل بالمرّة
الواحدة وإنما يبنى الاستمرار على المرة الأخيرة لأن العادة انتقلت إليها وأما عند أبي حنيفة ومحمد أيضاً فلان العادة
وإن كانت لا تنتقل إلا بالمرتين فقد رأت الستة مرتين فانتقلت عادتها إليها ما معني قول محمد قلعا ودها الدم في يوم
مرتين فيضها ذلك وذكر في الأصل إذا حاضت المرأة في شهر مرتين فهي مستحاضة والمراد بذلك أنه لا يجتمع
في شهر واحد حيضتان وطهران لأن أقل الحيض ثلاثة وأقل الطهر خمسة عشر يوماً وقد ذكر في الأصل سؤالاً
وقال أريت لو رأت في أول الشهر خمسة ثم طهرت خمسة عشر ثم رأت الدم خمسة أيام قد حاضت في شهر مرتين
ثم أجاب فقال إذا ضمنت إليه طهراً آخر كان أربعين يوماً والشهر لا يشقل على ذلك وحكى أن امرأة جاءت إلى علي
رضي الله عنه وقالت إنني حضت في شهر ثلاث مرات فقال علي رضي الله عنه لشرح ما تقول في ذلك فقال إن
أقامت على ذلك بينة من بطانتها ممن يرضى يدينه وأمانته قبل منها فقال علي رضي الله عنه قالون وهي بالرومية
حسن وإنما أراد شرح بذلك تحقيق النفي أنه لا تجدد ذلك وإن هذا لا يكون كما قال الله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى
يلج الجبل في سم الخياط أي لا يدخلونها رأساً ودم الحامل ليس بحيض وإن كان ممثداً عندنا وقال الشافعي هو
حيض في حق ترك الصوم والصلاة وحرمة القرابان لافي حق اقراء العدة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه قال لفاطمة بنت جبير إذا قبل فروعك فدعي الصلاة من غير فصل بين حال وحال ولأن الحامل من ذوات
الاقراء لأن المرأة إما أن تكون صغيرة أو آيسة أو من ذوات الاقراء والحامل ليست بصغيرة ولا آيسة فكانت من
ذوات الاقراء إلا أن حيضها لا يعتبر في حق اقراء العدة لأن المقصود من اقراء العدة فزراع الرحم وحيضها لا يدل
على ذلك (ولنا) قول عائشة رضي الله عنها للحامل لا تحيض ومثل هذا لا يعرف بأمرنا فإظهاره إنما قالته مسماعاً من
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأن الحيض اسم للدم الخارج من الرحم ودم الحامل لا يخرج من الرحم لأن الله
تعالى أجرى العادة أن المرأة إذا حبلت ينسد فم الرحم فلا يخرج منه شيء فلا يكون حيضاً (وأما) الحديث فتقول
بوجوبه لكن لم قلتم ان دم الحامل قرء والكلام فيه والدليل على انه ليس بقرء ما ذكرناو به تبيين أن الحديث لا يناول
حالة الحبل (وأما) المبتدأة بالحبل وهي التي حبلت من زوجها قبل أن تحيض إذا ولدت فقرأت اسم زيادة على
أربعين يوماً فهو استحاضة لأن الاربعين للنفاس كالعشرة للحيض ثم الزيادة على العشرة في الحيض استحاضة
فكذا الزيادة على الاربعين في النفاس (وأما) صاحبة العادة في النفاس إذا رأت زيادة على عادتها فإن كانت عادتها
أربعين فالزيادة استحاضة لما مر وإن كانت دون الاربعين فما زاد يكون نفاساً إلى الاربعين فإن زاد على الاربعين
ترد إلى عادتها فتكون عادتها نفاساً وما زاد عليها يكون استحاضة ثم يستوى الجواب فيما إذا كان ختم عادتها بالدم
أو بالنهار عند أبي يوسف وعند محمدان كان ختم عادتها بالدم وكذلك وأما إذا كان بالطهر فلأن أبا يوسف يرى ختم
الحيض والنفاس بالطهر إذا كان بعد دم ومحمد لا يرى ذلك وبيانه ما ذكر في الأصل إذا كانت عادتها في النفاس
ثلاثين يوماً فانقطع دمها على رأس عشرين يوماً وطهرت عشرة أيام تمام عادتها فصلت وصامت ثم عاودها الدم
واسفر بها حتى جاوز الاربعين ذكر أنها مستحاضة فجازا على الثلاثين ولا يجزئها صومها في العشرة التي صامت
فيلزمها القضاء قال الحاکم الشهيد هذا على مذهب أبي يوسف يستقيم فاما على مذهب محمد ففيه نظر لأن أبا يوسف

يرى ختم النفاس بالطهر اذا كان بعد دم فيمكن جعل الثلاثين نفاسا لها عنده وان كان خضها بالطهر ومحمد لا يرى
ختم النفاس والحيض بالطهر فنفاستها في هذا الفصل عنده عشر ون يوما فلا يلزمها انقضاء ما صامت في العشرة
الايام بعد العشرين والله اعلم وعاتراء النفاس من الدم بين الولادتين فهو دم صحيح في قول أبي حنيفة وأبي يوسف
وعند محمد وزفر فاسد بناء على أن المرأة اذا ولدت وفي بطنها ولد آخر فالنفاس من الولد الاول عند أبي حنيفة وأبي
يوسف وعند محمد وزفر من الولد الثاني وانقضاء العدة بالولد الثاني بالاجماع وجه قول محمد وزفر أن النفاس يتعلق
بوضع ما في البطن كاتقضاء العدة فيتملق بالولد الاخير كاتقضاء العدة وهذا لا يبعد جلي وكلا لا يتصور انقضاء عدة
الحمل بدون وضع الحمل لا يتصور وجود النفاس من الحبل لان النفاس بمنزلة الحيض ولان النفاس مأخوذ من
تنفس الرحم ولا يتحقق ذلك على الكمال الا بوضع الولد الثاني فكان الموجود قبل وضع الولد الثاني نفاسا من وجه
دون وجه فلا تسقط الصلاة عنها بالمثل كما اذا ولدت ولدا واحدا وخرج بعضه دون البعض ولا يبي حنيفة وأبي يوسف
أن النفاس ان كان دم ما يخرج عقيب النفس فقد وجد بولادة الاول وان كان دم ما يخرج بعد تنفس الرحم فقد وجد
أيضا بخلاف اتقضاء العدة لان ذلك يتعلق بفرغ الرحم ولم يوجد والنفاس يتعلق بتنفس الرحم او بخروج النفس
وقد وجد وأبو يوسف يقول بقاء الولد في البطن لا ينافي النفاس لان فتحة الرحم فاما الحيض من الحبل فيمنع لان سدادهم
الرحم والحيض اسم لدم يخرج من الرحم فكان الخارج دم عرق لا دم رحم (واما) قولهما وجد تنفس الرحم من
وجه دون وجه فهو نوع بل وجد على سبيل الكمال لو وجود خروج الولد بكامله بخلاف ما اذا خرج بعض الولد لان
الخارج منه ان كان أقل لم تنص نفاسا حتى قالوا يجب عليها ان تصلي وتحفر لها حفرة لان النفاس يتعلق بالولادة
ولم يوجد لان الأقل يلحق بالعدم بمقابلة الاكثر فاما اذا كان الخارج أكثره فالمسألة ممنوعة او هي على هذا الاختلاف
فاما تمسكها فيه فقد وجدت الولادة على طريق الكمال قائم الذي يعقبه يكون نفاسا ضرورية والسقط اذا استبان
بعض خلقه فهو مثل الولد انما يتعلق به أحكام الولادة من اتقضاء العدة وصيرورة المرأة نفاسا اصول العلم بكونه
ولدا مخلوقا عن الذكر والانثى بخلاف ما اذا لم يكن استبان من خلقه شيء لاننا لا ندري ذاك هو المخلوق من منتهى أو دم
جامد أو شيء من الاخلط الردية استعمال الى صورة لحم فلا يتعلق به شيء من أحكام الولادة (واما) أحوال الدم
فتقول الدم قد يدور او متصل او قد يدور مرة وينقطع أخرى ويسمى الاول استقرارا متصلا والثاني منفصلا (واما)
الاستقرار المتصل فحكمة ظاهره وهو ان ينظر ان كانت المرأة مبتدأة فالثمرة من أول ما رأته حيض والعشرون
بعد ذلك طهرها هكذا الى ان يفرج الله عنها وان كانت صاحبة عادة فعادتها في الحيض حياضها وعادتها في الطهر
طهرها وتكون مستعاضة في أيام طهرها (واما) الاستقرار المنفصل فهو ان ترى المرأة مرة دم او مرة طهرها هكذا
فتقول لا خلاف في أن الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون فاصلا بين الدمين ثم
بعد ذلك ان أمكن أن يجعل أحد الدمين حياض يجعل ذلك حياض وان أمكن جعل كل واحد منهما حياض يجعل حياض
وان كان لا يمكن أن يجعل أحدهما حياض لا يجعل شيء من ذلك حياض وكذا لا خلاف بين أصحابنا في أن الطهر
المتخلل بين الدمين اذا كان أقل من ثلاثة أيام لا يكون فاصلا بين الدمين وان كان أكثر من الدمين واختلافوا فيما بين
ذلك وعن أبي حنيفة فيه أربع روايات روى أبو يوسف عنه أنه قال الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان أقل من
خمس عشر يوما يكون طهورا تاما ولا يكون فاصلا بين الدمين بل يكون كله كدم منوال ثم بقدر ما ينبغي أن يجعل
حياض يجعل حياض والباقي يكون استعاضة وروى محمد عن أبي حنيفة أن الدم اذا كان في طرفي العشرة فالطهر
المتخلل بينهما لا يكون فاصلا ويجعل كله كدم منوال وان لم يكن الدم في طرفي العشرة كان الطهر فاصلا بين الدمين
ثم بعد ذلك ان أمكن أن يجعل أحد الدمين حياض يجعل ذلك حياض وان أمكن أن يجعل كل واحد منهما حياض
يجعل أمرهما حياض أو لهما وان لم يمكن جعل أحدهما حياض لا يجعل شيء من ذلك حياض وروى
عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة ان الدم اذا كان في طرفي العشرة وكان بحال لو جمعت الدماء المتفرقة تبلغ

حيضاً لا يصبر الطاهر فاصلاً بين الدمين ويكون كاه حيضاً وان كان بحال لو جمع لا يبلغ حيضاً بصبر فاصلاً بين
 الدمين ثم ينظر ان أمكن ان يجعل أحد الدمين حيضاً يجعل ذلك حيضاً وان أمكن ان يجعل كل واحد منهما حيضاً
 يجعل أسرعهما حيضاً وان لم يمكن أن يجعل أحدهما حيضاً لا يجعل شيئاً من ذلك حيضاً وروى الحسن عن أبي
 حنيفة أن الطاهر المتصل بين الدمين اذا كان أقل من ثلاثة أيام لا يكون فاصلاً بين الدمين وكاه بمنزلة المتوالي واذا كان
 ثلاثة أيام كان فاصلاً بينهما ثم ينظر ان أمكن ان يجعل أحد الدمين حيضاً جعل وان أمكن ان يجعل كل واحد منهما
 حيضاً يجعل أسرعهما وان لم يمكن ان يجعل شيئاً من ذلك حيضاً لا يجعل حيضاً واختار محمد لنفسه في كتاب
 الحيض مذهبا فقال الطاهر المتصل بين الدمين اذا كان أقل من ثلاثة أيام لا يعتبر فاصلاً وان كان أكثر من الدمين
 ويكون بمنزلة الدم المتوالي واذا كان ثلاثة أيام فصاعدا فهو طاهر كثير فيعتبر لكن ينظر بعد ذلك ان كان الطاهر
 مثل الدمين أو أقل من الدمين في العشرة لا يكون فاصلاً وان كان أكثر من الدمين يكون فاصلاً ثم ينظر ان أمكن
 ان يجعل أحدهما حيضاً جعل وان أمكن ان يجعل كل واحد منهما حيضاً يجعل أسرعهما حيضاً وان لم يمكن
 ان يجعل أحدهما حيضاً لا يجعل شيئاً من ذلك حيضاً وتقر بهذه الأقوال وتفسرها يذكر في كتاب الحيض
 ان شاء الله تعالى (وأما) حكم الحيض والنفاس فنع جواز الصلاة والصوم وقراءة القرآن ومس المصحف الا
 بغلاف ودخول المسجد والطواف بالبيت لما ذكرنا في الجنب الا ان الجنب يجوز له اذا الصوم مع الجنابة ولا
 يجوز له الحائض والنفاس لان الحيض والنفاس اغلظ من الحدث أو بان النص غير معقول المعنى وهو قوله صلى الله
 عليه وسلم تعدد أحدهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي أو ثبت معلولاً بدفع المخرج لان درور الدم يضعفهن
 مع انهن خلفن ضعيفات في الجبلة فلو كفن بالصوم لا يقدرن على القيام به الا بجرح وهذا لا يوجد في الجنابة
 ولهذا الجنب يقضى الصلاة والصوم وهن لا يقضين الصلاة لان الحيض يتكرر في كل شهر ثلاثة أيام الى
 العشرة فيجمع عليها صلوات كثيرة فتخرج في قضاها ولا حرج في قضاء صيام ثلاثة أيام أو عشرة أيام في السنة
 وكذا يحرم القران في حائتي الحيض والنفاس ولا يحرم قران المرأة التي أجنبت لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في
 الحيض ولا تقربوهن حتى يظهروا مثل هذا الم يرد في الجنابة بل وردت الاباحة بقوله تعالى فلا تنباشروهن
 وابتغوا ما كتب الله لكم أي الولد فقد أباح المباشرة وطلب الولد وذلك بالجماع مطلقاً عن الاحوال (وأما) حكم
 الاستحاضة فلا استحاضة حكمها حكم الطاهرات غير انهن اتوضأن وقت كل صلاة على ما بينا

فصل في ما التيمم فالكلام في التيمم يقع في مواضع في بيان جوارزه وفي بيان معناه لغة شرعاً وفي بيان ركنه
 وفي بيان كيفيته وفي بيان شرائط الركن وفي بيان ما يتيمم به وفي بيان وقت التيمم وفي بيان صفة التيمم وفي بيان
 ما يتيمم منه وفي بيان ما يتقضى (أما) الاول فلا خلاف في أن التيمم من الحدث جائز عرفاً جواز ما بالكتاب والسنة
 والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء
 فلم تجسدوا وما فتهموا صعيداً طيباً وقيل ان الآية نزلت في غزوة ذات الرقاع نزل رسول الله صلى الله عليه
 وسلم للشعرين فسقط من عائشة رضي الله عنها اقلادة لاسماء رضي الله عنها فلما ارتجعت لو اذ كرت ذلك لرسول
 الله صلى الله عليه وسلم فبعث رجلين في طلبها فاقام ينتظرهما فقدم الناس الماء وحضرت صلاة الفجر فاغظ أبو
 بكر رضي الله عنه على عائشة رضي الله عنها وقال لها حبت المسلمين فنزلت الآية فقال أسيد بن حضير يرحمك
 الله يا عائشة ما نزل بك أمر تكرهينه الا جعل الله للمسلمين فيه فرجا واما السنة فخاروي عن النبي صلى الله عليه
 وسلم انه قال التيمم وضوء المسلم ولو الى عشر جميع ما لم يجسد الماء أو يحدث وقال صلى الله عليه وسلم جعلت لي
 الارض مسجداً وطهوراً ايذا أدركتني الصلاة تيممت وصليت وروى عنه انه قال التراب طهور للمسلم ما لم
 يجسد الماء وعليه اجماع الأمة واختلف الصحابة في جوارزه من الجنابة فقال علي وعبد الله بن عباس رضي الله
 عنهما ما جاز وقال عمر رضي الله عنه وعبد الله بن مسعود لا يجوز وقال الضحاك رجوع ابن مسعود عن هذا وحاصل

اختلافهم راجع الى تأويل قوله تعالى في آية التيمم أولا مستم النساء أو لمستم فعلى وابن عباس أولا ذلك بالجماع
وقالا كفى الله تعالى عن الوطء بالمس والغشيان والمباشرة والافضاء والرفث وعمر وابن مسعود أولا بالمس
باليد فلم يكن الجانب داخلا في هذه الآية في الغسل واجبا عليه بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا وأصحابنا أخذوا
بقول علي وابن عباس لموافقة الاحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للجانب من الجماع ان يتيمم
اذ لم يجد الماء. وعن أبي هريرة ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله أنا قوم نسكن الرمال
ولا نجد الماء شهر أو شهرين وفيما الجانب والنساء والحائض فكيف نصنع فقال صلى الله عليه وسلم عليكم
بالأرض وفي رواية عليكم بالصعيد وكذا حديث عمار رضى الله عنه وغيره على ما نذكره ويجوز التيمم من الحبيص
والنفاس لمسار وإنما من حديث أبي هريرة رضى الله عنه ولأنهم ما بمنزلة الجنابة فكان ورود النص في الجنابة ورودا
فيها ما دلالة ولما سافر ان يجمع أمره وان كان لا يجد الماء. وقال مالك يكره وجه قوله ان جواز التيمم للجانب
اختلف فيه كبار الصحابة رضى الله عنهم فكان الجماع كذلك بالسبب وقوع الشك في جواز الصلاة فيكره (ولنا)
ما روى عن أبي مالك النخعي رضى الله عنه انه قال قلت للنبي صلى الله عليه وسلم أجمع أمرائي وأنا لا أجد الماء
فقال جامع أمرائك وان كنت لا تجد الماء الى عشر حجج فان التراب كافيك (وأما) بيان معناه فالتيمم في اللغة
القصدي قال تيمم وجمع اذا قصد منه قول الشاعر

وما أدري اذا عمت أرضا * أريد الخبير أم ما يليني

أالخبر الذي انابتغيه * أم الشر الذي هو يتغني

قوله عمت أى قصدت وفي عرف الشرع عبارة عن استعمال الصعيد في عضو من مخصوصين على قصد النظم
بشرائط مخصوصة نذكرها في مواضعها ان شاء الله تعالى

فصل في ما ركنه فقد اختلف فيه قال أصحابنا هو ضربتان ضرب بقلو وجه وضرب بقليدن الى المرفقين وهو
أحد قول الشافعي وفي قوله الآخر وهو قول مالك ضرب بقلو وجه وضرب بقليدن الى الرسغين وقال الزهري ضربة
لوجه وضرب بقليدن الى الآباط وقال ابن أبي ليلى ضربتان يمسح بكل واحدة منهما بالوجه والذراعين جميعا
وقال ابن سيرين ثلاث ضربات ضرب بقلو وجه وضرب للذراعين وضرب بأخرى لهما جميعا وقال بعض الناس
هو ضربة واحدة يستعملها في وجهه ويديه وجنتهم ظاهر قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم
وأيديكم منه أمر بالتيمم وفسر مسح الوجه واليدين بالصعيد مطلقا عن شرط الضربة والضربتين فيجوز على
اطلاقه وبه يحتج الزهري فيقول ان الله تعالى أمر بمسح اليد واليد اسم لهذه الجارحة من رؤس الاصابع الى
الآباط ولولا ذلك المرافق غاية الامر بالغسل في باب الوضوء لوجب غسل هذا المحدود والغاية ذكرت في الوضوء
دون التيمم واحتج مالك والشافعي بما روى ان عمار بن ياسر رضى الله عنه اجنب فتمسح في التراب فقال له رسول
الله صلى الله عليه وسلم ألم اعلمت انه يكفيك الوجه والكفان (ولنا) الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فتيمموا
صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه والآية حجة على مالك والشافعي لان الله تعالى أمر بمسح اليد فلا
يجوز التقييد بالرخ الابدايل وقد قام دليل التقييد بالمرفق وهو ان المرفق جعل غاية الامر بالغسل وهو الوضوء
والتيمم بدل عن الوضوء والبدل لا يخالف المبدل فذكر الغاية هناك يكون ذكرا هنادلالة وهو الجواب عن قول
من يقول ان التيمم ضربة واحدة لان النص لم يتعرض للتكرار لان النص ان كان لم يتعرض للتكرار أصلا فهو
متعرض له دلالة لان التيمم خلف عن الوضوء ولا يجوز استعمال ماء واحد في عضو من الوضوء فلا يجوز
استعمال تراب واحد في عضو من التيمم لان الخلف لا يخالف الاصل وكذا هي حجة على ابن أبي ليلى وابن سيرين
لان الله تعالى أمر بمسح الوجه واليدين فيقتضى وجود فعل المسح على كل واحد منهما مرة واحدة لان الأمر المطلق
لا يقتضى التكرار وفيما قاله تكرر فلا يجوز الزيادة على الكتاب الا بدليل صالح لازمة (وأما) السنة فها

روى عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التيمم ضربتان ضرب بالوجه وضربة
 للذراعين الى المرفقين والحديث حجة على الكل وأما حديث عمار ففيه تعارض لان روى في رواية أخرى أن
 النبي صلى الله عليه وسلم قال يكفيك ضربتان ضرب بالوجه وضربة لليدين الى المرفقين والمتعارض لا يصلح حجة
 فصل ١٠ وأما كيفية التيمم فذكر أبو يوسف في الأمانى قال سألت أبا حنيفة عن التيمم فقال التيمم
 ضربتان ضرب بالوجه وضربة لليدين الى المرفقين فقلت له كيف هو وضرب يديه على الارض فأقبل مما
 وادبر ثم نفضهما ثم مسحهما وجهه ثم أعاد كفيه على الصعيد الثانية فأقبل مما وادبر ثم نفضهما ثم مسح بذلك ظاهر
 الذراعين وباطنهما الى المرفقين وقال بعض مشايخنا ينبغي أن يمسح يباطن أربع أصابع يده اليسرى ظاهر
 يده اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفق ثم مسح بكفه اليسرى دون الاصابع باطن يده اليمنى من المرفق الى
 الرسغ ثم عبر يباطن إبهامه اليسرى على ظاهر إبهامه اليمنى ثم يفعل باليد اليسرى كذلك وقال بعضهم مسح
 بالضربة الثانية يباطن كفه اليسرى مع الاصابع ظاهر يده اليمنى الى المرفق ثم مسح به أيضا باطن يده اليمنى
 الى أصل الإبهام ثم يفعل بيده اليسرى كذلك ولا يشكف والاو أقرب الى الاحتياط لمخافه من الاحتراز عن
 استعمال التراب المستعمل بالتدريج لان التراب الذي على اليد يصير مستعملا بالمسح حتى لا يتأدى فرض
 الوجه واليدين بمسحة واحدة بضربة واحدة ثم ذكر في ظاهره رواية انه ينفذهما نفضة وروى عن أبي يوسف
 انه ينفذهما نفضتين وقيل ان هذا لا يوجب اختلافا لان المقصود من النفض تثار التراب صيانة عن التلوث
 الذي يشبه المثلة اذ التبع بدور مسح كف مسه التراب على العضو من لا تلوثهما به فلذلك ينفذهما وهذا الفرض
 قد يحصل بالنفض مرة وقد لا يحصل الا بالنفض مرتين على قدر ما يتصلق باليدين من التراب فان حصل
 المقصود بنفضة واحدة اكتفى بها وان لم يحصل نفض نفضتين (واما) استيعاب العضو من التيمم فهل هو من
 تمام الركن ليد كره في الاصل لصالته ذكر ما يدل عليه فانه قال اذا ترك ظاهره لم يجزه ونص الكرخي انه
 اذا ترك شيئا من مواضع التيمم قليلا أو كثيرا يجوز وذكر الحسن في المجرد عن أبي حنيفة انه اذا عم الاكثر جاز
 وجهه ورواية الحسن ان هذا مسح فلا يجب فيه الاستيعاب ك مسح الرأس وجهه ما ذكر في الاصل ان الامر بالمسح في
 باب التيمم يتعلق باسم الوجه واليد وانهم الكلى ولان التيمم يدل عن الوضوء والاستيعاب في الاصل من تمام
 الركن فكذا في البديل وعلى ظاهره رواية يلزم تحليل الاصابع وتزاع الختام ولو ترك لم يجز وعلى رواية الحسن
 لا يلزم ويجوز ويمسح المرفقين مع الذراعين عند أصحابنا الثلاثة خلافا لفرحي انه لو كان مقطوع اليدين
 من المرفق يمسح موضع القطع عندنا خلافا له والكلام فيه كالكلام في الوضوء وقدم والله أعلم
 فصل ١١ وأما شرائط الركن فانواع منها ان لا يكون واجدا للماء قدر ما يكفي الوضوء أو الغسل في الصلاة
 التي تفوت الى خلف وما هو من اجزاء الصلاة لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فمسطحوا فعدوا
 الماء بلواز التيمم وقول النبي صلى الله عليه وسلم التيمم وضوء المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء أو يحدث بجملة
 وضوء المسلم الى غاية وجود الماء أو الحدث والممدود الى غاية ينتهي عنده وجود الغاية ولا وجود للمشيوع وجود
 ما ينتهي وجوده عند وجوده وقال صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء أو يحدث ولا يبدل
 ووجود الاصل يمنع المصير الى البديل ثم عدم الماء نوعان عدم من حيث الصورة والمعنى وعدم من حيث المعنى لا
 من حيث الصورة (اما) عدم من حيث الصورة والمعنى فهو ان يكون الماء بعيدا عنه ولم يذكر حدا بعد في ظاهر
 الرواية وروى عن محمد انه قدره بالميل وهو ان يكون ميلا فصاعدا فان كان أقل من ميل لم يجز التيمم
 والميل ثلث فرسخ وقال الحسن بن زياد من تلقاء نفسه ان كان الماء أمامه يشتر بميلين وان كان عن يمينه
 أو يسره يعتبر بميلا واحدا وبهذههم فصل بين المقيم والمسافر فقالوا ان كان مقيما يعتبر بقدر ميل
 كيفما كان وان كان مسافرا والماء على عينه أو يساره فكذلك وان كان أمامه يعتبر بميلين وروى عن

أي
 فهو
 وان
 وقال
 الميل
 عليه
 خرج
 ثبت
 الظن
 التيمم
 الماء
 عن
 قوت
 كان
 الماء
 يسأله
 تبين
 وصلى
 الماء
 الطر
 وعند
 في
 العم
 لقطة
 ينقط
 الماء
 ان
 البعد
 بقا
 اليه
 من
 على
 المعنى
 اذا
 على

أبي يوسف انه ان كان الماء بحيث لو ذهب اليه لا تنقطع عنه جلبه العير ويحس أصواتهم أو أصوات الدواب
 فهو قريب وان كان يغيب عنه ذلك فهو بعيد وقال بعضهم ان كان بحيث يسمع أصوات أهل الماء فهو قريب
 وان كان لا يسمع فهو بعيد وكذا ذكر الكرخي وقال بعضهم قدر فرسخ وقال بعضهم مقدار ما لا يسمع الاذان
 وقال بعضهم اذا خرج من المصر مقدار ما لا يسمع لو نودي من أقصى المصر فهو بعيد وأقرب الاقارب بل اعتبار
 الميل لأن الجواز لدفع المرج واليه وقعت الإشارة في آية التيمم وهو قوله تعالى على أثر الآية ما يريد الله ليجعل
 عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليذوق المرارة فماذا علم أن الماء قريب منه اما قطعاً وظاهراً أو أخيراً عدل بذلك لا يجوز زلة
 خرج من المصر للسفر أو لأمر آخر وقال بعض الناس لا يقيم إلا أن يكون قصد سفره وان لم يسجد لا بد له من الماء
 ثبت الجواز وهو دفع الحرج لا يفصل بين المسافر وغيره هذا اذا كان لم يبعد الماء بيقين أو بغلبة الرأي أو أكبر
 الظن أو أخبره بذلك رجل عدل وأما اذا علم أن الماء قريب منه اما قطعاً وظاهراً أو أخيراً عدل بذلك لا يجوز زلة
 التيمم لأن شرط جواز التيمم لم يوجد وهو عدم الماء ولكن يجب عليه الطلب هكذا روى عن محمد أنه قال اذا كان
 الماء على ميل فصاعداً لم يلزمه طلبه وان كان أقل من ميل أثبت الماء وان طلعت الشمس هكذا روى الحسن
 عن أبي حنيفة ولا يبلغ بالطلب ميلاً وروى عن محمد أنه يبلغ به ميلاً فان طلب أقل من ذلك لم يجز التيمم وان خاف
 فوت الوقت وهو رواية عن أبي حنيفة والاصح أنه يطلب قدر ما لا يضر بنفسه ورفقته بالانتظار وكذلك اذا
 كان يقرب من العمران يجب عليه الطلب حتى لو تيمم وصلى ثم ظهر الماء لم تجز صلته لأن العمران لا يتخلو عن
 الماء ظاهراً وغالباً والظاهر ما حق بالمتيقن في الاكمام ولو كان بحضوره رجل يسأله عن قرب الماء فلم
 يسأله حتى تيمم وصلى ثم سألته فان لم يجزه بقرب الماء فصلاته ماضية وان أخبره بقرب الماء توطأ واعد الصلاة لأنه
 تبين أن الماء يقرب منه ولو سألته لآخره فلم يوجد الشرط وهو عدم الماء وان سألته في الابتداء فلم يجزه حتى تيمم
 وصلى ثم أخبره بقرب الماء لا يجب عليه إعادة الصلاة لان المتعنت لا قول له فان لم يكن بحضوره أحد لم يجزه بقرب
 الماء ولا غاب على ظنه أيضاً قرب الماء لا يجب عليه الطلب عندنا وقال الشافعي يجب عليه أن يطلب عن عين
 الطريق ويساره قدر غلوة حتى لو تيمم وصلى قبل الطلب ثم ظهر أن الماء قريب منه فصلاته ماضية عندنا
 وعندنا لم تجز واحتج بقوله تعالى فلم نجدوا ماءً وهذيقن في سابقية الطلب فكان الطلب شرطاً واصراراً وكان
 في العمران (ولنا) ان لشرط عدم الماء وقد تحقق من حيث الظاهر اذا المفازة مكان عدم الماء غالباً بخلاف
 العمران وقوله الوجود يقتضي سابقية الطلب من الواجد ممنوع الا ترى الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من وجد
 لقطة فليبعرها ولا يطلب من الملتقط ولان الطلب لا يفيد الا لم يكن على طمع من وجود الماء والكلام فيه ورعما
 ينقطع عن أصحابه فباحقه الضرر فلا يجب عليه الطلب ولكن يستحب له ذلك اذا كان على طمع من وجود
 الماء فان أبا يوسف قال في الامالي سألت أبا حنيفة عن المسافر لا يجد الماء يطلب عن عين الطريق ويساره قال
 ان طمع في ذلك فليقبل ولا يبعد فيضرب بأصحابه ان اتظروا ما وبنيهم ان تقطع عنهم ثم ما ذكرنا من اعتبار
 البعد والقرب مذهب أصحابنا الثلاثة فاما على مذهب زفر فلا عبرة بالبعد والقرب في هذا الباب بل العبرة بالوقت
 بقاء وخروج فان كان يصل الى الماء قبل خروج الوقت لا يجز به التيمم وان كان الماء بعيداً وان كان لا يصل
 اليه قبل خروج الوقت يجز به التيمم وان كان الماء قريباً والى المثلثة تذكرها بعد ان شاء الله تعالى (وأما) العدم
 من حيث المعنى لا من حيث الصورة فهو أن يجز عن استعمال الماء المانع مع قرب الماء منه نحو ما اذا كان
 على رأس البئر ولم يجد آلة الاستقاء فيباح له التيمم لانه اذا عجز عن استعمال الماء لم يكن واجداً له من حيث
 المعنى فيدخل تحت النص وكذا اذا كان بينه وبين الماء عدو او صوص أو سبع أو حية يخاف على نفسه لهلاكه
 اذا انما لأن القاء النفس في التهلكة حرام فيحقق العجز عن استعمال الماء وكذا اذا كان معه ماء وهو يخاف
 على نفسه العطش لأنه مستحق الصرف الى العطش والمستحق كالمصر وفيه فكان عاد الماء معنى وسئل نصر

ابن يحيى عن ماء موضوع في الصلاة في الحب أو نحو ذلك أي يكون للمسافر أن يتيمم أو يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ به لأنه لم يوضع للوضوء وإنما وضع للشرب إلا أن يكون كثيراً فيسدل بكثرته على أنه وضع للشرب والوضوء جميعاً فيتوضأ به ولا يتيمم وكذا إذا كان به جراحة أو جسدري أو مرن يضره استعمال الماء فيضاف زيادة المرض باستعمال الماء يتيمم عندنا وقال الشافعي لا يجوز التيمم حتى يخاف التلف وجه قوله أن المجز عن استعمال الماء شرط جواز التيمم ولا يتحقق المجز إلا عند خوف الهلاك (ولنا) قوله تعالى وإن كنتم مرضى أو على سفر إلى قوله فتيمموا صعيداً طيباً إباح التيمم لمرض مطلقاً من غير فصل بين مرض ومرض إلا أن المرض الذي لا يضره استعمال الماء ليس بمراد في المرض الذي يضره استعمال الماء مراداً بالنص وروى أن واحداً من الصحابة قرضى الله عنهم أجنب به جسدي فاستقى أصحابه فافتوه بالاغتسال فاغتسل فمات فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قتلوه قتلهم الله هلاسلوا اذلم به ما فإنا شفاء العي السؤال كان يكفيه التيمم وهذا نص ولأن زيادة المرض سبب الموت وخوف الموت مبيح فكذلك خوف سبب الموت لأنه خوف الموت بواسطة والدليل عليه أنه أثر في إباحة الأقطار وترك القيام بالأخلاق فهنا أولى لأن القيام ركن في باب الصلاة والوضوء شرط بخوف زيادة المرض لما أثر في إسقاط الركن فدل أن يؤثر في إسقاط الشرط أولى ولو كان مريضاً لا يضره استعمال الماء لكنه عاجز عن الاستعمال بنفسه وليس له خادم ولا مال يستأجر به أجيراً فيعينه على الوضوء أجزاء التيمم سواء كان في المقافة أو في المصر وهو ظاهر المذهب لأن المجز يتحقق والقدرة موهومة فوجد شرط الجواز وررى عن محمد أنه كان في المصر لا يجز به إلا أن يكون مقطوع البذلان الظاهر أنه يجز أحداً من قريب أو بعيد عنه وكذا العجز لعارض على شرف الزوال بخلاف مقطوع البدين ولو أجنب في ليلة باردة يخاف على نفسه الهلاك لو اغتسل ولم يقدر على تسخين الماء ولا على اجرة الحمام في المصر أجزاء التيمم في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد أن كان في المصر لا يجز به وجه قولهما أن الظاهر في المصر وجود الماء المسخن والدف فكان العجز نادراً فكان ملحقاً بالعدم ولأبي حنيفة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه بعث سرية وأمر عليهم عمر بن العاص رضي الله عنه وكان ذلك في غزوة ذات السلاسل فله أرجعوا شكوا منه أشياء من جعلها لهم قالوا صلى بنا وهو جنب فذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك له فقال يا رسول الله أجنبت في ليلة باردة تخفت على نفسي الهلاك لو اغتسلت فذكرت ما قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً فتجهت وصليت بهم فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا ترون صاحبكم كيف نظر لنفسه ولم يلم بأمره بالأعادة ولم يستغفره أنه كان في مقافة أو مصر ولأنه علل فعله بعلة عامة وهي خوف الهلاك ورسول الله صلى الله عليه وسلم استصوب ذلك منه والحكم بتعمم بعموم العلة وقولهما أن المجز في المصر نادراً فالجواب عنه أنه في حق الفقهاء ليس بإنادر على أن الكلام فيما إذا تحقق المجز من كل وجه حتى لو قدر على الاغتسال بوجه من الوجوه لا يباح له التيمم ولو كان مع رفيقه ماء فإن لم يعلم به لا يجب عليه الطلب عندنا وعند الشافعي يجب على ما ذكرنا وإن علم به ولكن لا نعلم له فكذلك عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف عليه السؤال وجه قوله أن الماء مبذول في العادة لقلته خطره فلم يعجز عن الاستعمال ولأبي حنيفة أن العجز يتحقق والقدرة موهومة لأن الماء من أعز الأشياء في السفر فالظاهر عدم البذل فإن سأله فلم يعطه أصلاً أجزاء التيمم لأن العجز قد تقرر وكذا إن كان يعطيه باليمن ولا نعلم له لما قلنا وإن كان له نمن ولكن لا يبيعه إلا بغير فاحش يتيمم ولا يلزمه الشراء عند عامة العلماء وقال الحسن البصري يلزمه الشراء ولو بجمع ماله لأن هذه تجارة رابحة (ولنا) أنه عجز عن استعمال الماء إلا بتلافئ من ماله لأن ما زاد على نمن المثل لا يقابله عوض وحرمة مال المسلم كحرمة دمه قال النبي صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولهذا أبيع له القتال دون ماله كما أبيع له دون نفسه ثم خوف فوات بعض النفس مبيح للتيمم فكذلك فوات بعض المال

بخلاف العين اليسير فان تلك الزيادة غير معتبرة لما يدكرتم قدر العين الفاحش في هذا الباب مقدر بتضعيف الثمن
 وذكر في النوادر فقال ان كان الماء يشتري في ذلك الموضع بدرهم وهو لا يبيعه الا بدرهم ونصف يلزمه الشراء
 وان كان لا يبيع الا بدرهمين لا يلزمه وان كان يبيعه بنهن المثل في ذلك الموضع يلزمه الشراء لانه قدر على استعمال
 الماء بالقدرة على بدله من غير ان يلف فلا يجوز له التيمم كمن قدر على عن الرقبة لا يجوز له التكفير بالصوم وان
 كان لا يبيع الا بعين يسير فكذلك عند أصحابنا قال الشافعي لا يلزمه الشراء اعتبارا بالعين الفاحش وهذا الاعتبار
 غير سديد لان ما لا يتغابن الناس فيه فهو زيادة متيقن به الا انه لا يدخل تحت اختلاف المقومين فكانت معتبرة
 وما يتغابن الناس فيه يدخل تحت اختلافهم فعند بعضهم هو زيادة وعند بعضهم ليس بزيادة فلم تكن زيادة
 متحققة فلا تعتبر وذكر الكرخي في جامعه ان المصلي اذا رأى مع رقيقه ماء كثيرا ولا يدرى يعطيه أم لا انه يحضى
 على صلاته لان الشروع قد صح فلا ينقطع بالشك فاذا فرغ من صلاته سألته فان أعطاها توطأ واستقبل الصلاة لان
 البذل بعد الفراغ دليل البذل قبله وان أبي فصلاته ماضية لان الجهر قد تقرر فان أعطاها بعد ذلك لم ينتقض ماضى
 لان عدم الماء استحكم بالا باء ويلزمه الوضوء لصلاة أخرى لان حكم الا باء ارتفض بالبذل وقال محمد بن رجلين مع
 أحدهما اناء يغترف به من البئر وعند صاحبه ان يعطيه الا اناء قال ينتظر وان خرج الوقت لان الظاهر هو الوفاء
 بالعهد فكان قادر على استعمال الماء بالوعد وكان قادر على استعمال الماء نظرا فجنب المصير الى التيمم وكذا
 اذا وعد الكاسي العاري أن يعطيه الثوب اذا فرغ من صلاته لم تجزئه الصلاة عر بانا ما قلنا وعلى هذا الأصل يخرج
 مسافر تيمم وفي رحله ماء لم يعلم به حتى صلى ثم علم به اجزاء في قول أبي حنيفة ومحمد ولا يلزمه الاعادة وقال أبو يوسف
 لم يجزئه ويلزمه الاعادة وهو قول الشافعي واجمعوا على انه لو صلى في ثوب نجس ناسيا وتوطأ بعماء نجس ناسيا
 ثم ند كرا ليجزئه وتلزمه الاعادة لابي يوسف وجهان أحدهما انه نسي ما لا ينسى عادة لان الماء من أعز الاشياء
 في السفر لكونه سببا لصيانة نفسه عن الهلاك فكان القلب متعلقا به فالتعنى التسيان فيه بالعدم والثاني ان
 الرجل موضع الماء عادة غالب الحاجة المسافر اليه فكان الطلب واجبا فاذا تيمم قبل الطلب لا يجزئه كافي العمران
 ولهما ان المجز عن استعمال الماء قد تحقق بسبب الجهالة والتسيان فيجوز التيمم كالمحصل المجز بسبب البعد
 أو المرض أو عدم الدلو والرشا وقوله نسي ما لا ينسى عادة ليس كذلك لان التسيان جسيمة في البشر خصوصا اذا
 مر به أمر يشغله عما وراءه والسفر محل المشقات ومكان الخناوف فتسيان الاشياء فيه غير نادر وأما قوله الرجل
 معدن الماء ومكانه فليس كذلك فان الغالب في الماء الموضوع في الرحل هو التفاد لقلته فلا يكون بقاءه غالبا
 فيحقق المجز ظاهرا بخلاف العمران لانه لا يتخلو عن الماء غالبا ولو صلى عريانا أو مع ثوب نجس وفي رحله ثوب
 ظاهر لم يعلم به ثم علم قال بعض مشايخنا يلزمه الاعادة بالاجماع وذكر الكرخي انه على الاختلاف وهو الاصح
 ولو كان عليه كفارة اليمين وله رقبة قد نسيها وصام قيل انه على الاختلاف والصحيح انه لا يجوز بالاجماع لان
 المعتبر نسيه ملك الرقبة ألا ترى انه لو عرض عليه رقبة كان له ان لا يقبل ويكفر بالصوم والتسيان لا يتعدى الملك
 وههنا المعتبر هو القدرة على الاستعمال والتسيان زالت القدرة ألا ترى لو عرض عليه الماء لا يجزئه التيمم ولان
 التسيان في هذا الباب في غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم ولو وضع غيره في رحله ماء وهو لا يعلم به فتيمم وصلى ثم
 علم لار واية لهذا ايضا وقال بعض مشايخنا ان لفظ الر واية في الجامع الصغير يدل على انه يجوز بالاجماع فانه
 قال في الرحل يكون في رحله ماء فينسى والتسيان يستدعي تقدم العلم ثم مع ذلك جعل عذرا عندهما في موضع
 لا علم فيه أصلا ينبغي ان يجعل عذرا عند الكل ولفظ الر واية في كتاب الصلاة يدل على انه على الاختلاف فانه قال
 مسافر تيمم ومعه ماء في رحله وهو لا يعلم به وهذا يتناول حالة التسيان وغيرها ولو ظن ان ماء قد نسي فتيمم وصلى
 ثم تبين له انه قد نسي لا يجزئه بالاجماع لان العلم لا يبطل بالظن فكان الطلب واجبا بخلاف التسيان لانه من
 أهداد العلم ولو كان على رأسه أو ظهره ماء أو كان معلقا عنقه فنسيه فتيمم ثم ند كرا ليجزئه بالاجماع لان

التسيان في مثل هذه الحالة نادر ولو كان الماء معلقا على الاكاف فلا يجزئ لو امان كان را كبا أو سائقا فان كان را كبا
 فان كان الماء في مؤخر الرجل فهو على الاختلاف وان كان في مقدم الرجل لا يجوز بالاجماع لان نسبة نادر
 وان كان سائقا فالجواب على العكس وهو انه ان كان في مؤخر الرجل لا يجوز بالاجماع لانه يراه ويبصره
 فكان التسيان نادرا وان كان في مقدم الرجل فهو على الاختلاف المحبوس في المصر في مكان ظاهر يتيم
 ويصلي ثم يعيد اذا خرج وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يصلي وهو قول زفر وروى عن أبي يوسف انه
 لا يعيد الصلاة وبه رواية أبي يوسف انه يجوز عن استعمال الماء حقيقة بسبب الحبس فاشبهه العجز بسبب
 المرض ونحوه فصار الماء عندما معني في حقه فصار مخاطبا بالصلاة بالتيمم فالقدرة بعد ذلك لا تبطل
 الصلاة المؤداة كما في سائر المواضع وكذا في المحبوس في السفر وجه رواية الحسن انه ليس بعد الماء حقيقة وحكما
 الحقيقية فظاهرة واما الحكم فلان الحبس ان كان بحق فهو قادر على ازالته باصال الحق الى المستحق وان كان
 بغير حق فالظلم لا يدوم في دار الاسلام بل يرفع فلا يتحقق العجز فلا يكون التراب طهورا في حقه وجه ظاهر
 الرواية ان العجز للحال قد يتحقق الا انه يحتمل الارتفاع فانه قادر على رفعه اذا كان بحق وان كان بغير حق فكذلك
 لان الظلم يدفع وله ولاية التدفع بالرفع الى من له الولاية فامر بالصلاة احتياطيا توجه الامر بالصلاة بالتيمم لان
 احتمال الجواز ثابت لاحتمال ان هذا القدر من العجز يكفي لتوجيه الامر بالصلاة بالتيمم وأمر بالقضاء في
 الثاني لان احتمال عدم الجواز ثابت لاحتمال ان المعترض حقيقة القدرة دون العجز الحالى فيؤمر بالقضاء عملا
 بالشبهين وأخذ بالتقوى والاحتياط وصار كالمقيد انه يصلي قاعدا ثم يعيد اذا اطلق كذا هذا باختلاف المحبوس في السفر
 لان ثمة تحقق العجز من كل وجه لانه انضاف الى المنع الحقيقي السفر والغالب في السفر عدم الماء (واما)
 المحبوس في مكان نجس لا يجد ماء ولا ترابا نظيفة فانه لا يصلي عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف يصلي بالاعمال
 ثم يعيد اذا خرج وهو قول الشافعي وقول محمد مضطرب وذكر في عامة الروايات مع أبي حنيفة وفي نوادر أبي
 سليمان مع أبي يوسف وجه قول أبي يوسف انه ان عجز عن حقيقة الاداء فلم يعجز عن التشبه فيؤمر
 بالتشبه كما في باب الصوم وقال بعض مشايخنا انما يصلي بالاعمال على مذهبه اذا كان المكان رطبا اما اذا كان اليابسا
 فانه يصلي ركوع وسجود والصحيح عنده انه يومي كيفية ما كان لانه لو سجد لصار مستعملا للنجاسة ولا يبي
 حنيفة أن الطهارة شرط أهلية أداء الصلاة فان الله تعالى جعل أهل مناجاته الطاهر لا المحدث والتشبه انما يصح
 من الالهي لا ترى ان الحائض لا يلزمها التشبه في باب الصوم والصلاة لانعدام الأهلية بخلاف المسئلة المتقدمة
 لأن هناك حصلت الطهارة من وجه فكان أهلا من وجه فيؤدى الصلاة ثم يقضي الاحتياطيا مسافرا من عجد
 فيه عين ماء وهو جنب ولا يجزئ غيره جازله التيمم لدخول المسجد لان الجنابة مانعة من دخول المسجد عندنا على
 كل حال سواء كان الدخول على قصد المكث أو الاجتياز على ما ذكرنا فيما تقدم فكان عاجزا عن استعمال هذا
 الماء فكان هذا الماء ملحقا بالعدم في حق جواز التيمم فلا يمنع جواز التيمم ثم وجود الماء انما يمنع من جواز التيمم
 اذا كان القدر الموجود يكفي للوضوء ان كان محدثا ولا يغتسل ان كان جنبا فان كان لا يكفي لذلك فوجوده لا يمنع
 جواز التيمم عندنا وقال الشافعي يمنع قليله وكثيره حتى ان المحدث اذا وجد من الماء قدر ما يغسل بعض اعضاء
 وضوءه جازله ان يتيمم عندنا مع قيام ذلك الماء وعندنا لا يجوز مع قيامه وكذلك الجنب اذا وجد من الماء قدر
 ما يتوضأ به لا غير اجزاء التيمم عندنا وعندنا لا يجوز له الا بعد تقديم الوضوء حتى يصير عادما للماء واحتج
 بقوله تعالى في آية التيمم فلم تجدوا ماء ذكر الماء منكورة في محل النبي فيقتضى الجواز عند عدم كل جزء من اجزاء
 الماء ولان النجاسة الحسكية وهي الحدث تعتبر بالنجاسة الحقيقية ثم او كان معه من الماء ما يزيل به بعض النجاسة
 الحقيقية يؤمر بالازالة كذا هنا (ولنا) ان المأمور به الغسل المبيح للصلاة والغسل الذي لا يبيح الصلاة وجوده
 والعدم بمنزلة واحدة كالماء نجسا ولان الغسل اذا لم يبق الجواز كان الاشتغال به سقها مع ان فيه تضييع

الماء وأنه حرام فصاركن وجد ما يطعم به خمسة مساكين فيكفر بالصوم أنه يجوز ولا يؤمر باطعام الخمسة لعدم
القائمة فكذا هذا بل أولى لأن هناك لا يؤدي الى تضييع المال لحصول الثواب بالتصدق ومع ذلك لم يؤمر به لما
قلنا فهو هنا أولى وبه تبين أن المراد من الماء المطلق في الآية هو المقيد وهو الماء المقيد لا بأحة الصلاة عند الغسل
به كما يقيد بالماء الطاهر ولأن مطلق الماء ينصرف الى المتعارف والمتعارف من الماء في باب الوضوء والغسل هو
الماء الذي يكفي للوضوء والغسل فينصرف المطلق اليه واعتباره بالنجاسة الحقيقية غير سديد لانها مختلفة فان
في الأحكام فإن قليل الحدث ككثيره في المنع من الجواز بخلاف النجاسة الحقيقية فيبطل الاعتبار ولو تيمم
الجنب ثم أحدث بعد ذلك ومعه من الماء قدر ما يتوضأ به فإنه يتوضأ به ولا يتيمم لأن التيمم الأول أخرجه من
الجنب الى أن يجرد من الماء ما يكفيه للاغتسال فهذا حدث وليس يجنب ومعه من الماء قدر ما يكفي
للوضوء فيتوضأ به فإن توضأ ولبس خفيه ثم مر على الماء فلم يغتسل ثم حضرته الصلاة ومعه من الماء قدر ما
يتوضأ به فإنه لا يتوضأ به ولكنه يتيمم لأنه يمر وره على الماء عاذجنباً كما كان فعادت المسئلة الأولى ولا يترع الخفين
لأن القدم ليست بمحل التيمم فإن تيمم ثم أحدث وقد حضرته صلاة أخرى وعندده من الماء قدر ما يتوضأ به
توضأ به ولا يتيمم لمسار ووزع خفيه وغسل رجليه لأنه يمر وره بالماء عاذجنباً فمرى الحدث السابق الى القدمين
فلا يجوز له أن يمسح به وذلك ولو كان ببعض اعضاء الجنب جراحة أو جدرى فإن كان الغالب هو الصحيح
غسل الصحيح وربط على السقيم الجبائر ومسح عليها وان كان الغالب هو السقيم تيمم لأن العبرة للغالب ولا يغسل
الصحيح عندنا خلافاً للشافعي لمسار ولأن الجمع بين الغسل والتيمم ممنوع في حال وقوع الشك في ظهوره بالماء
ولم يوجد وعلى هذا لو كان محدثاً وبعض اعضاء وضوءه جراحة أو جدرى لما قلنا وان استوى الصحيح والسقيم
لم يذكري في ظاهره راية وذكري في النواذر أنه يغسل الصحيح ويربط الجبائر على السقيم ويمسح عليها وليس في
هذا جمع بين الغسل والمسح لأن المسح على الجبائر كالغسل لما تحتها وهذا الشرط الذي ذكرنا لجواز التيمم وهو
عدم الماء فيما وراء صلاة الجنائز وصلاة العيدين فاما في هاتين الصلاتين فليس بشرط بل الشرط فهم ما خوف
القوت لو اشتغل بالوضوء حتى لو حضرته الجنائز وخاف قوت الصلاة لو اشتغل بالوضوء تيمم وصلى وهذا عند
أصحابنا وقال الشافعي لا يتيمم استدلالاً بصلاة الجمعة وسائر الصلوات وسجدة التلاوة (وانا) ما روى عن ابن
عمر رضي الله عنهما انه قال اذا جئت جنازة تخشى قوتها وانت على غير وضوء تيمم لها وعن ابن عباس رضي
الله عنهما منه ولأن شرع التيمم في الأصل لخوف قوت الاداء وقد وجدتهنا بل أولى لأن هناك قوت فضيلة
الاداء فقط فاما الاستدراك بالقضاء فيمكن وههنا قوت صلاة الجنائز أصلاً فكان أولى بالجواز حتى لو كان ولي
الميت لا يباح له التيمم كذا روى الحسن عن أبي حنيفة لأن له ولاية الاعادة فلا يخاف القوت وحاصل الكلام
فيه راجع الى ان صلاة الجنائز لا تقضى عندنا وعند حنيفة على ما نذكر في موضعه ان شاء الله تعالى بخلاف
الجمعة لأن فرض الوقت قائم وهو الظاهر وبخلاف سائر الصلوات لأنها تقوت الى خلف وهو القضاء والغائت
الى خلف قائم معنى وسجدة التلاوة لا يخاف قوتها رأساً الا أنه ليس لادائها وقت معين لأنها وجبت بطلقة عن
الوقت وكذا اذا خاف قوت صلاة العيدين تيمم عندنا لأنه لا يمكن استدراكها بالقضاء لا اختصاصها بشرائط
يتعذر تحصيلها الكلي فرد هذا اذا خاف قوت الكلي فإن كان رجوان يدرك البعض لا يتيمم لأنه لا يخاف القوت لأنه
اذا أدرك البعض يمكنه اداء الباقي وحده ولو شرع في صلاة العيدين تيمم ما سبقه الحدث جازله ان يبنى عليها بالتيمم
باجماع من أصحابنا لأنه لو ذهب وتوضأ بطلت صلاته من الأصل لبط لأن التيمم فلا يمكنه البناء واما اذا شرع
فيها متوضئاً سبقه الحدث فإن كان يخاف انه لو اشتغل بالوضوء زالت الشمس تيمم وبني وان كان لا يخاف زوال
الشمس فإن كان رجوانه لو توضأ يدرك شيئا من الصلاة مع الامام توضأ ولا يتيمم لأنها لا تقوت لأنه اذا أدرك
البعض تيمم الباقي وحده وان كان لا يرجو ادراك الامام يباح له التيمم عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا

يباح وجهه قولهما انه لو ذهب وتوضأ لا نفوته الصلاة لانه يمكنه انعمام البقية وحده لانه لاحق ولا عبرة
 بالتييم عند عدم خوف القوت أصلا (ولاي) حنيفة انه ان كان لا يخاف القوت من هذا الوجه يخاف القوت
 بسبب الفساد لا زدحام الناس فقلها يسلم عن عارض يفسد عليه صلته فكان في الانصراف للوضوء امر يرض
 صلته للفساد وهذا لا يجوز في تييمهم والله أعلم (ومنها) النية والكلام في النية في موضعين أحدهما في بيان
 انها شرط جواز التييم والثاني في بيان كيفيةها اما الاول فالنية شرط جواز التييم في قول أصحابنا الثلاثة وقال
 زفر ليست بشرط وجهه قوله ان التييم خلف والخلف لا يخالف الاصل في الشرط ثم الوضوء يصح بدون النية
 كذا التييم (ولنا) ان التييم ليس بطهارة حقيقية وانما جعل طهارة عند الحاجة والحاجة انما تعرف بالنية بخلاف
 الوضوء لانه طهارة حقيقية فلا يشترط له الحاجة ليصير طهارة فلا يشترط له النية ولان ما أخذ الا من دليل كونها شرطا
 لما ذكرنا انه ينبي عن قصد والنية هي القصد فلا يتحقق بدونها فاما الوضوء فانه ما أخذ من الوضوء وانما يحصل
 بدون النية وأما كيفية النية في التييم فقد ذكر القدرى أن الصحيح من المذهب أنه اذا نوى الطهارة أو نوى
 استباحة الصلاة أجزأه وذكر الجصاص أنه لا يجب في التييم نية التطهير وانما يجب نية التمييز وهو ان ينوي
 الحدث أو الجنابة لأن التييم لهما يقع على صفة واحدة فلا بد من التمييز بالنية كفي صلاة القرض أنه لا بد فيها
 من نية القرض لان القرض والنفل يتأديان على هيئة واحدة والصحيح أن ذلك ليس بشرط فان ابن سماعة
 روى عن محمد أن الجناب اذا تييم يريد به الوضوء أجزأه عن الجنابة وهذا لما ينشأ من اقتدار التييم الى النية ليصير
 طهارة اذ هو ليس بطهارة حقيقة وانما جعل تطهير اثر الحاجة والحاجة تعرف بالنية ونية الطهارة تكفي دلالة
 على الحاجة وكذا نية الصلاة لانه لا يجوز الصلاة بدون الطهارة فكانت دلالة على الحاجة فلا حاجة الى نية
 التمييز انه للحدث أو للجنابة ولو تييم ونوى مطلق الطهارة أو نوى استباحة الصلاة فله أن يفعل كل ما لا يجوز
 بدون الطهارة كصلاة الجنابة وسجدة التلاوة ومس المصحف ونحوها لانه لما أيسح له أداء الصلاة فلأن يباح
 له ما دونها وما هو جزء من أجزائها أولى وكذا لو تييم صلاة الجنابة أو لسجدة التلاوة أو لقراءة القرآن بأن كان
 جنباً جازله أن يصلى به سائر الصلوات لان كل واحد من ذلك عبادة مقصودة بنفسها وهو من جنس اجزاء الصلاة
 فكان نيتها عند التييم كنية الصلاة فاما اذا تييم لدخول المسجد أو لمس المصحف لا يجوز له أن يصلى به لأن
 دخول المسجد ومس المصحف ليس بعبادة مقصودة بنفسه ولا هو من جنس اجزاء الصلاة فيقع طهوه والمسا
 أو قسه له لا غير (ومنها) الاسلام فانه شرط وقوعه صحبعا عند عامة العلماء حتى لا يصح تييم الكافر وان
 أراد به الاسلام وروى عن أبي يوسف اذا تييمه بنوى الاسلام جاز حتى لو أسلم لا يجوز له أن يصلى بذلك التييم
 عند العامة وعلى رواية أبي يوسف يجوز وجهه روايته أن الكافر من أهل نية الاسلام والاسلام رأس
 العبادة فيصح تييمه له بخلاف ما اذا تييم للصلاة لانه ليس من أهل الصلاة فكان تييمه للصلاة سفها فلا يعتبر
 (ولنا) أن التييم ليس بطهارة حقيقية وانما جعل طهورة للحاجة الى فعل لا صحة له بدون الطهارة والاسلام
 يصح بدون الطهارة فلا حاجة الى أن يجعل طهورة في حقه بخلاف الوضوء لانه يصح من الكافر عندنا لانه طهورة
 حقيقة فلا تشترط له الحاجة ليصير طهورة وهذا لو تييم مسلم بنية الصوم لم يصح وان كان الصوم عبادة فكذا ههنا
 بل أولى لان هنالك اشتغاله بالتييم لم يرتكب نيبا وههنا ارتكب أعظم نيبا لانه بقدر ما اشتغل صار باقيا على
 الكفر ومؤخر الاسلام وتأخير الاسلام من أعظم العصيان ثم لما لم يصح ذلك فلأن لا يصح هذا أولى مسلم تييم ثم
 ارتد عن الاسلام والعباد بالله لم يبطل تييمه حتى لو رجع الى الاسلام له أن يصلى بذلك التييم وعند زفر يبطل تييمه
 حتى لا يجوز له أن يصلى بذلك التييم بعد الاسلام فلا سلام عندنا بشرط وقوع التييم صحبعا لا بشرط بقائه
 على الصحة وعند زفره بشرط بقائه على الصحة أيضا زفر يجمع بين حالة الابتداء والبقائه به لجامعة بينهما
 وهي ما ذكرنا أنه جعل طهورة رافع أنه ليس بطهارة حقيقة لمكان الحاجة الى ما لا صحة له بدون الطهارة من الصلاة

وغيرها وذلك لا يتصور من الكافر فلا يبنى طهارة في حقه ولهذا لم تنعقد طهارة مع الكافر فلا تبقى طهارة معه (ولنا)
 أن التيمم وقع طهارة صحيحة فلا يبطل بالردة لان الردة في ابطال العبادات والتيمم ليس بعبادة عندنا لكنه
 ظهور والردة لا تبطل صفة الطهورية كالاتمطل صفة الوضوء واحتمال الحاجة باق لانه مجبور على الاسلام
 والثابت بيقين يبنى لوهـم الفاسدة في اصول الشريعة الا أنه لم ينعقد طهارة مع الكافر لان جعله طهارة للحاجة
 والحاجة زائلة للحال بيقين وغير الثابت بيقين لا يثبت لوهـم الفاسدة مع ما أن رجاء الاسلام منه على موجب
 ديانتته واعتقاده منقطع والجبر على الاسلام منعدم وهو الفرق بين الابتداء والبقاء (ومنها) ان يكون التراب
 طاهرا فلا يجوز التيمم بالتراب النجس لقوله تعالى تيمموا صعيدا طيبا ولا طيب مع النجاسة ولو تيمم بارض
 قد أصابها نجاسة بخلت وذهب أثرها لم يجز في ظاهر الرواية وروى ابن الكاس النضى عن أصحابنا انه يجوز
 وبه هذه الرواية ان النجاسة قد استحوطت أرضا بذهب أثرها ولهذا جازت الصلاة عليها فيجوز التيمم بها
 أيضا (ولنا) ان احراق الشمس ونسف الرياح ونسف الأرض أنزها في تقليد النجاسة دون استئصالها
 والنجاسة وان قلت تنافي وصف الطهارة فلم يكن اثباتا بالمأمور به فلم يجز فأما النجاسة القليلة فلا تمنع جواز الصلاة
 عند أصحابنا ولا يمنع أن يعتبر القليل من النجاسة في بعض الأشياء دون البعض الا ترى ان النجاسة القليلة
 لو وقعت في الاناء تمنع جواز الوضوء ولو أصابت الثوب لا تمنع جواز الصلاة ولو تيمم جنب أو محدث من
 مكان ثم تيمم غيره من ذلك المكان أجزاء لان التراب المستعمل بالترقى بيد المتيهم الأول لا ما بقي على الأرض
 فنزل ذلك منزلة ماء فضل في الاناء بعد وضوء الأول أو اغساله به وذلك طهور في حق الثاني كذا هذا

فصل وما يبيان ما يتيهم به فقد اختلف فيه قال ابو حنيفة ومحمد يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض وعن
 أبي يوسف وايتان في رواية بالتراب والرمل وفي رواية لا يجوز الا بالتراب خاصة وهو قوله الا تذكروا القدوري وبه
 أخذ الشافعي وان الكلام فيه يرجع الى ان الصعيد المذكور في الآية ما هو فقال أبو حنيفة ومحمد هو وجه الأرض وقال
 ابو يوسف هو التراب المنبت واحتج بقول ابن عباس رضى الله عنهما انه فسر الصعيد بالتراب الخالص وهو مقلد في
 هذا الباب ولانه ذكر الصعيد الطيب والصعيد الطيب هو الذي يصلح للنبات وذلك هو التراب دون السبخة ونحوها
 (ولهما) ان الصعيد مشتق من الصعود وهو العلو قال الأصمعي فيعيل بمعنى فاعل وهو الصاعد وكذا قال
 ابن الاعرابي انه اسم لما تصاعد حتى قيل للقبر صعيد لعلوه وارتفاعه وهذا لا يوجب الاختصاص بالتراب
 بل يعم جميع أنواع الأرض فيكون التخصيص ببعض الأنواع تقييد المطلق الكتاب وذلك لا يجوز بخبر الواحد
 فكيف بقول الصحابي والدليل على ان الصعيد لا يختص ببعض الأنواع ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال عليكم بالأرض من غير فصل وقال جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا واسم الأرض يتناول جميع
 أنواعها ثم قال أيضا أدركتني الصلاة تيممت وصلبت ورعما ندرتها الصلاة في الرمل وما لا يصلح للانبات فلا بد
 وأن يكون بسبيل من التيمم به والصلاة معه بظاهر الحديث (وأما) قوله صماء طيبا فنعم سكن الطيب
 يستعمل بمعنى الطاهر وهو الالبق ههنا لانه شرع مطهرا والتطهير لا يقع الا بالطاهر مع ان معنى الطهارة صار
 مرادا بالاجماع حتى لا يجوز التيمم بالصعيد النجس فخرج غيره من أن يكون مرادا إذا اشترك لا عموم له ثم لا بد
 من معرفة جنس الأرض فكل ما يخرق بالنار فيصير رمادا كالخشب والحشيش ونحوهما أو ما ينطبع ويلين
 كالخديد والصفرة والنحاس والزجاج وعين الذهب والفضة ونحوها فليس من جنس الأرض وما كان بخلاف ذلك
 فهو من جنسها ثم اختلف أبو حنيفة ومحمد فيها بينهما فقال أبو حنيفة يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض الترقى
 بيده شيأ أولا وقال محمد لا يجوز الا اذا الترقى بيده شيأ من أجزائه فالأصل عنده انه لا بد من استعمال جزء من
 الصعيد ولا يكون ذلك الا بان يلتقى بيده شيأ (وعند) أبي حنيفة هذا ليس بشرط وانما الشرط مس وجه
 الأرض باليدن وأمرهما على الضوون واذا عرف هذا فعلى قول أبي حنيفة يجوز التيمم بالجنب والنورة

والزرنج والطين الاحمر والاسود والابيض والكحل والحجر الاملس والحائط المطين والمجصص والملح الجبلي
دون المسائي والمرداسنج المعدني والاحمر والحزف المتخذ من طين خالص والباقوت والقيز وزج والزهر
والارض السدية والطين الرطب (وعند) محمد بن الترقى بيده شيء منها بان كان عليها غبار أو كان مسدوقا
يجوز والا فلا وجه قول محمد بن المأمور به استعمال الصعيد وذلك بان يلتزق بيده شيء منه فأما
ضرب اليد على ماله صلابة وملاسة من غير استعمال جزء منه فضرب من السفة (ولأبي) حنيفة ان المأمور
به هو التيمم بالصعيد مطلقا من غير شرط الاتراق ولا يجوز تقييد المطلق الابدليل وقوله الاستعمال شرط
ممنوع لأن ذلك يؤدي الى التعبير الذي هو شبه المذلة وعلامة أهل النار ولهذا أمر بنفض اليدين بل
الشرط اساس اليد المضروبة على وجه الارض على الوجه واليدين تعبد غير معقول المعنى لحكمة استائر
الله تعالى بعلمها ولا يجوز التيمم بالرماد بالاجماع لانه من أجزاء الخشب وكذا بالآلاتي سواء كانت مدفوعة أو لا
لانها ليست من أجزاء الارض بل هي متولدة من الحيوان ويجوز التيمم بالغبار بان ضرب يده على ثوب أو ابدأ أو
صفحة سرج فارتفع غبارا وكان على الذهب أو الفضة أو على الخنطة أو الشعير أو نحوها غبارا فتميم به أجزاء في قول
أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا يجوز به وبهض المشايخ قالوا اذا لم يقدر على الصعيد يجوز عنده والصحيح
انه لا يجوز في الحالين وررى عنه انه قال وليس عندي من الصعيد وهذا وجه قوله ان المأمور به التيمم بالصعيد
وهو اسم للتراب الخالص والغبار ليس بتراب خالص بل هو تراب من وجه دون وجه فلا يجوز به التيمم (ولهما)
انه جزء من أجزاء الارض الا انه لطيف فيجوز التيمم به كيجوز بالكثيف بل أولى وقدر روى أن عبدا لله بن عمر
رضي الله عنه كان بالجابية فطمر واقلم بجهد واما يتوضون به ولا صعيدا يتيممون به فقال ابن عمر لينفض كل واحد
منكم ثوبه أو صفة سرجه وليتيمم وليصل ولم ينكر عليه أحد فيكون اجماعا ولو كان المسافر في طين وردغة
لا يجعد ماء ولا صعيدا وليس في ثوبه وسرجه غبارا طبع ثوبه أو بعض جسده بالطين فاذا جف تيمم به ولا ينبغي
أن يتيمم بالطين ما لم يخف ذهاب الوقت لان فيه تلطيف الوجه من غير ضرر ورة فيصير بمعنى المثلثة وان كان لو تيمم
به أجزاء عند أبي حنيفة ومحمد لان الطين من أجزاء الارض وما فيه من الماء مستهلك وهو يلتزق باليد فان خاف
ذهاب الوقت تيمم وصلى عندهما وعلى قياس قول أبي يوسف يصلى بغير تيمم بالاعمال ثم يعيد اذا قدر على الماء
أو التراب كالحبوس في المخرج اذا لم يجعد ماء ولا ترابا نظيفا على ما ذكرنا

فصل وما يبان ما يتيمم منه فهو الحدث والجنابة والحيض والنفاس وقد ذكرنا ذلك في جواز التيمم من
الحدث في صدر فصل التيمم وذكرنا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في جواز التيمم من الجنابة وترجيح قول
المجوزين لمعاصدة الاحاديث اياه والحيض والنفاس ملحقان بالجنابة لانهما في معناها مع ما انه ثبت جواز التيمم
منهما العموم بعض الاحاديث التي رويناها والله أعلم

فصل وما يبان وقت التيمم فالكلام فيه في موضعين أحدهما في بيان أصل الوقت والثاني في بيان الوقت
المستحب (أما) الاول فالأوقات كلها وقت للتيمم حتى يجوز التيمم بعد دخول وقت الصلاة وقبل دخوله وهذا
عند أصحابنا وقال الشافعي لا يجوز زالا بعد دخول وقت الصلاة والكلام فيه راجع الى أصل وهو أن التيمم بدل
مطلق أم بدل ضروري فعندنا بدل مطلق وعنده بدل ضروري وسنذكر تفسير البدل المطلق والضروري
ودليله في بيان صفة التيمم ان شاء الله تعالى (وأما) الثاني وهو بيان الوقت المستحب للتيمم فقد قال أصحابنا ان
المسافر ان كان على طمع من وجود الماء في آخر الوقت يؤخر التيمم الى آخر الوقت وان لم يكن على طمع من وجود
الماء في آخر الوقت لا يؤخر وهكذا روى المعلى عن أبي حنيفة وأبي يوسف انه ان كان على طمع من وجود الماء في
آخر الوقت أخر الى آخر الوقت مقدار ما لم يجعد الماء يمكنه ان يتيمم ويصلى في الوقت وان لم يكن على طمع لا يؤخر
ويتيمم ويصلى في الوقت المستحب وذكر في الاصل أحب الى أن يؤخر التيمم الى آخر الوقت ولم يفصل بين ما اذا

كان رجوع وجود الماء في آخره أو لا يرجو وهذا لا يوجب اختلاف الرواية بل يجعل رواية المعلى تفسيراً لما أطلقه في الأصل وهو قول جماعة من التابعين مثل الزهري والحسن وابن سيرين رضي الله عنهم فأنهم قالوا يؤخر التيمم إلى آخر الوقت إذا كان رجوع وجود الماء وقال جماعة لا يؤخر ما لم يستيقن بوجود الماء في آخر الوقت وبه أخذ الشافعي وقال مالك المستحب له أن يتيمم في وسط الوقت والصحيح قولنا ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال في مسافر أجنب يتلوم إلى آخر الوقت ولم ير وعن غيره من الصحابة خلافه فيكون إجماعاً والمعنى فيه أن أداء الصلاة بطهارة الماء أفضل لأنها أصل والتيمم بدل ولأنها طهارة حقيقة وحكما والتيمم طهارة حكماً لا حقيقة فإذا كان رجوع وجود الماء في آخر الوقت كان في التأخير أداء الصلاة بكل الطهارتين فكان التأخير مستحباً فاما إذا لم يرجع لا يستحب إذا فائدة في التأخير ولو تيمم في أول الوقت وصلى فإن كان عالماً أن الماء قريب بان كان بينه وبين الماء أقل من ميل لم تجز صلته بخلاف لأنه واحد للماء وإن كان ميلاً فصاعداً جازت صلته وإن كان يمكنه أن يذهب ويتوضأ ويصلى في الوقت وعند زفر لا يجوز لما يذ كر وإن لم يكن عالماً بقرب الماء أو بعده تجوز صلته سواء كان رجوع وجود الماء في آخر الوقت أو لا سواء كان بعد الطلب أو قبله عندنا خلافاً للشافعي لما مر أن العدم ثابت ظاهراً واحتمال الوجود احتمال لا دليل عليه فلا يعارض الظاهر ولو أخبر في آخر الوقت أن الماء يقرب منه بان كان بينه وبين الماء أقل من ميل لكنه يخاف لو ذهب إليه وتوضأ فتوته الصلاة عن وقتها لا يجوز له التيمم بل يجب عليه أن يذهب ويتوضأ ويصلى خارج الوقت عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يجزئه التيمم والأصل أن المعتبر عند أصحابنا الثلاثة القرب والبعد لا الوقت وعند زفر المعتبر هو الوقت لا قرب الماء وبعده وجه قوله أن التيمم شرع للحاجة إلى أداء الصلاة في الوقت فكان المنظور إليه هو الوقت فيتيمم كيلاً فتوته الصلاة عن الوقت كافي صلاة الجنائز والعيدين (ولنا) أن هذه الصلاة لا فتوته أصلاً بل إلى خلف وهو القضاء والقائم إلى خلف قائم معنى بخلاف صلاة الجنائز والعيدين لأنهم اتفوت أصلاً لما يذ كر في موضعه بخلاف التيمم فيها تخوف الغوات والله أعلم

فصل وأما صفة التيمم فهي أنه بدل بلائاً لأن جوازها معلق بحال عديم الماء لكنهم اختلفوا في كيفية البدلية من وجهين أحدهما الخلاف فيه مع غير أصحابنا والثاني مع أصحابنا (أما) الأول فقد قال أصحابنا إن التيمم بدل مطلق وليس يبدل ضروري وعناوياً أن الحدث يرتفع بالتيمم إلى وقت وجود الماء في حق الصلاة المؤداة إلا أنه يباح له الصلاة مع قيام الحدث وقال الشافعي التيمم بدل ضروري ومعنى به أنه يباح له الصلاة مع قيام الحدث حقيقة للضرورة كطهارة المستحاضة وجه قوله تصحيح هذا الأصل أن التيمم لا يزال هذا الحدث بدليل أنه لو رأى الماء تعود الجنابة والحدث مع أن رؤية الماء ليست بحدث فعمله أن الحدث لم يرتفع لكن أبيع له أداء الصلاة مع قيام الحدث للضرورة كافي المستحاضة (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال التيمم وضوء المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء أو يحدث فقد سمى التيمم وضواً وضواً من قبل للحدث وقال صلى الله عليه وسلم جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً والظهور رأسه للمظهر فدل على أن الحدث يزول بالتيمم الآن زواله مؤقت إلى غاية وجود الماء فإذا وجد الماء يعود الحدث السابق لكن في المستقبل لا في الماضي فلم يظهر في حق الصلاة المؤداة وعلى هذا الأصل يبنى التيمم قبل دخول الوقت أنه جائز عندنا وعند الشافعي لا يجوز لأنه بدل مطلق عند عدم الماء فيجوز قبل دخول الوقت وبعده وعندنا بدل ضروري فتتقدر بدليته بقدر الضرورة ولا ضرورة قبل دخول الوقت وعلى هذا يبنى أيضاً أنه إذا تيمم في الوقت يجوز له أن يؤدي ما شاء من القرائن والنوافل ما لم يجد الماء أو يحدث عندنا وعندنا لا يجوز له أن يؤدي به فرضاً آخر غير ما تيمم لاجله وله أن يصلى به النوافل لكونها تابعة للقرائن وثبوت الحكم في التبع لا يقف على وجوده على حدة أو شرط على حدة فيه بل وجود ذلك في الأصل يكفي ثبوته في التبع كما هو مذهبه في طهارة المستحاضة وعلى هذا يبنى أنه إذا تيمم للنقل

يجوز له ان يؤدي به النفل والقرض عندنا وعند لا يجوز له اداء القرض لان النفع لا يستتبع الاصل وعلى هذا قال
 الزهري انه لا يجوز التيمم لصلاة النافلة رأسا لانه طهارة ضرورية والضرورة في الفرائض لا في النوافل
 وعندنا يجوز لانه طهارة مطلقة حال عدم الماء ولانه ان كان لا يحتاج الى اسقاط القرض عن نفسه به
 يحتاج الى اسراز التواب لنفسه والحاجة الى احراز التواب حاجة معتبرة فيجوز ان يعتبر الطهارة لاجله ولهذا
 اعتبرت طهارة المستحاضة في حق النوافل بخلاف كذاهما (وأما) الخلاف الذي مع أصحابنا في كيفية البدلية
 فهو انهم اختلفوا في أن التراب بدل عن الماء عند عدمه والبدلية بين التراب وبين الماء أو التيمم بدل عن
 الوضوء عند عدمه والبدلية بين التيمم وبين الوضوء فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ان التراب بدل عن الماء عند
 عدمه والبدلية بين التراب والماء وقال محمد التيمم بدل عن الوضوء عند عدمه والبدلية بين التيمم وبين الوضوء
 واحتج محمد لصحيح أصله بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم التيمم وضوء المسلم الحديث معنى التيمم
 وضوء دون التراب وهما احتجابا بالسكناب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فام
 الصعيد مقام الماء عند عدمه وأما السنة فناروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال التراب طهور
 المسلم وقال جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ويتفرع عن هذا الاختلاف أن المتيمم اذا أم المتوضئين
 جازت امامته اياهم وصلاتهم جائزة اذا لم يكن مع المتوضئين ماء في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وان كان
 معهم ماء لا يجوز صلاتهم وعند محمد لا يجوز اقتداؤهم به سواء كان معهم ماء أولم يكن وعند زفر يجوز
 كان معهم ماء أولم يكن وجه البناء على هذا الاصل ان عند محمد لما كانت البدلية بين التيمم وبين الوضوء
 فالمقتدي اذا كان على وضوء لم يكن تيمم الامام طهارة في حقه لو جود الاصل في حقه فكان مقتديا بمن لا طهارة
 له في حقه فلا يجوز اقتداؤه به كالصحيح اذا اقتدى بصاحب الجرح السائل انه لا يجوز له لان طهارة الامام ليست
 بطهارة في حق المقتدي فلم تعتبر طهارته في حقه فكان مقتديا بمن لا طهارة له في حقه فلم يجز اقتداؤه به كذا هذا
 ولما كانت البدلية بين التراب وبين الماء عندهما فاذا لم يكن مع المقتدين ماء كان التراب طهارة مطلقة في حال عدم
 الماء فيجوز اقتداؤهم به فصار كافتداء الفاسل بالمسح بخلاف صاحب الجرح السائل لان طهارته ضرورية لان
 الحدث يقارنها أو يطرا عليها فلا تعتبر في حق الصحيح واذا كان معهم ماء فقد فاق الشرط في حق المقتدين فلا يبق
 التراب طهورا في حقه فلم يبق طهارة الامام طهارة في حقه فلا يصح اقتداؤهم به وعلى هذا الاصل المتيمم اذا أم
 المتوضئين ولم يكن معهم ماء ثم رأى واحدا منهم الماء ولم يعلم به الا امام والآخرون حتى فرغوا ففسدوا وقال
 زفر لا تفسد وهو رواية عن أبي يوسف لانه متوضي في نفسه فرؤ به الماء لا تكون مفسدة في حقه وانما تفسد
 صلته بفساد صلاة الامام وهي صحيحة (ولنا) ان طهارة الامام جعلت عدمها في حقه لقد رتته على الماء الذي
 هو أصل الا يبق الخلف مع وجود الاصل فصار معتقدا فساد صلاة الامام والمقتدي اذا اعتقد فساد صلاة الامام
 تفسد صلته كما لو اشبهت عليهم القبلة فتعزى الامام الى جهة والمقتدي الى جهة أخرى وهو يعلم ان امامه يصلى الى
 جهة أخرى لا يصح اقتداؤه به كذا هذا ثم تنكلم في المسئلة ابتداء خجة محمد ما روى عن علي رضي الله عنه انه قال
 لا يؤم المتيمم المتوضئين ولا المقيسد المطلقين وهذا نص في الباب وحجتهم ما روي بنام من حديث عمر وبين العاص
 رضي الله عنه حين أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم على سرية وما روى عن علي فهو مذهبه وقد خالفه ابن
 عباس رضي الله عنه والمسئلة اذا كانت مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم لا يكون قول البعض حجة على البعض
 على ان فيه أنه لا يؤم وليس فيه انه لو أم لا يجوز وهذا كإروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يؤم الرجل
 الرجل في ساطعته ثم لو أم جاز كذا هذا

فصل في ما ينقض التيمم فالذي ينقضه نوعان عام وخاص اما العام فكل ما ينقض الوضوء من الحدث
 الحقيق والحكي ينقض التيمم وقد مر بيان ذلك كله في موضعه واما الخاص وهو ما ينقض التيمم على الخصوص

فوجود الماء وجملة الكلام فيه ان المتيمم اذا وجد الماء لا يجزئها ما وجدته قبل الشروع في الصلاة واما ان وجدته في الصلاة واما ان وجدته بعد الفراغ منها فان وجدته قبل الشروع في الصلاة انتقض تيممه عند عامة العلماء وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن انه لا ينتقض التيمم بوجود الماء أصلاً ووجه قوله أن الطهارة بعد سبغها لا تنتقض الا بالحدث ووجود الماء ليس بحدث (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التيمم وضوء المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجزئ الماء أو يحدث جعل التيمم وضوء المسلم الى غاية وجود الماء والممدود الى غاية ينتهي عند وجود الغاية ولان التيمم خلف عن الوضوء ولا يجوز المصير الى الخلف مع وجود الاصل كافي سائر الاخلاف مع أصولها وقوله وجود الماء ليس بحدث مسلم وعندنا أن المتيمم لا يصير محدثاً بوجود الماء بل الحدث السابق يظهر حكمه عند وجود الماء الا انه لم يظهر حكم ذلك الحدث في حق الصلاة المؤداة ثم وجود الماء نوعان وجوده من حيث الصورة والمعنى وهو أن يكون مقدور الاستعمال له وأنه ينتقض التيمم بوجوده من حيث الصورة دون المعنى وهو ان لا يقدر على استعماله وهذا لا ينتقض التيمم حتى لو مر المتيمم على الماء الكثير وهو لا يعلم به أو كان غافلاً أو نائمًا لا يبطل تيممه كذا روى عن أبي يوسف وكذا امر على ماء في موضع لا يستطع النزول اليه لخوف عدو أو وسع لا ينتقض تيممه كذا ذكر محمد بن مقاتل الرازي وقال هذا قياس قول أصحابنا لانه غير واجد للماء فكان ملحقاً بالعدم وكذا اذا أتى بثر أو ليس معه دلوا ورشا أو وجد ماء وهو يخاف على نفسه العطش لا ينتقض تيممه لما قلنا وكذا لو وجد ماء موضوعاً في التلابة في حب أو نحوه على قياس ما حكى عن أبي نصر محمد بن محمد بن سلام لانه معدل للقيادون الوضوء الا أن يكون كثيراً يستدل بالكثرة على انه معدل للشرب والوضوء جميعاً فينتقض تيممه والأصل فيه ان كل ما منع وجوده التيمم تنقض وجوده التيمم وما لا يقلنا وجود الماء انما ينتقض التيمم اذا كان القدر الموجود يكفي للوضوء أو الاغتسال فان كان لا يكفي لا ينتقض عندنا وعند الشافعي قبله وكثيره ينتقض والخلاف في البقاء كالاخلاف في الابتداء وقد مر ذكره في بيان الشرائط وعلى هذا يخرج ما ذكره محمد في الزادات لو ان خمسة من المتيممين وجدوا من الماء مقدار ما يتوضأ به أحدهم انتقض تيممهم جميعاً لأن كل واحد منهم قدر على استعماله على سبيل البديل فكان كل واحد منهم واجد للماء صورة ومعنى فينتقض تيممهم جميعاً ولان كل واحد منهم قدر على استعماله بيقين وليس البعض أولى من البعض فينتقض تيممهم احتياطاً ولو كان لرجل ماء فقال ابحت لكم هذا الماء يتوضأ به أيكم شاء وهو قدر ما يكفي لوضوء أحدهم انتقض تيممهم جميعاً لما قلنا ولو قال هذا الماء لكم لا ينتقض تيممهم باجماع بين أصحابنا اما على أصل أبي حنيفة فلان هبة المشاع فيما يحتمل القمصة لا تصح فلم يثبت الملائر رأساً واما على أصلهم افا للهبة وان صحت وأفادت الملائك لكن لا يصيب كل واحد منهم ما يكفي لوضوءه فكان ملحقاً بالعدم حتى انهم لو أخذوا الواحد منهم بالوضوء انتقض تيممه عندهما لانه قدر على ما يكفي للوضوء وعند الهبة فاسدة فلا يصح الاذن وعلى هذا الأصل مسائل في الزادات مسافر يحدث على ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم ومعه ما يكفي لأحدهم اغسل به الثوب وتيمم بالحدث عند عامة العلماء وروى الحسن عن أبي يوسف انه يتوضأ به وهو قول حماد ووجهه ان الحدث أغلق النجاستين بدليل ان الصلاة مع الثوب النجس جائزة في الجمل للضرورة ولا يجوز لها مع الحدث بحال (ولنا) ان الصرف الى النجاسة يجعله مصلياً بطهارتين حقيقية وحكيمة فكان أولى من الصلاة بطهارة واحدة ويجب ان يغسل ثوبه من النجاسة ثم يتيمم ولو بدأ بالتيمم لا يجزئ به وتلزمه الاعادة لانه قدر على ماء ولو توضأ به تجوز به صلاته وان وجد الماء في الصلاة فان وجدته قبل أن يفقد قدر التشهد الأخير انتقض تيممه وتوضأ به واستقبل الصلاة عندنا وللشافعي ثلاثة أقوال في قول مثل قولنا وفي قول يقرب الماء منه حتى يتوضأ ويبنى وفي قول يعض على صلاته وهو ظاهر أقواله ووجهه ان الشروع في الصلاة قد صح فلا يبطل برؤية الماء كما اذا رأى بعد الفراغ من الصلاة وهذا لأن رؤية الماء ليس بحدث والموجود ليس الا لرؤية فلا تبطل

الصلاة واذا لم تبطل الصلاة غرمة الصلاة تجزئه عن استعمال الماء فلا يكون واجدا للماء معني كما اذا كان على رأس
 البرؤم لم يجده الله الاستقاء (ولنا) ان طهارة التيمم انعقدت بمدودة الى غاية وجود الماء بالحدوث الذي روينا
 فتنهسي عند وجود الماء فلو انما لم يغير طهارة ربه هذا لا يجوز به تبين انه لم يبق حرمة الصلاة وقوله ان رؤية
 الماء ليست بحدوث فلا تبطل الطهارة قلنا بلى وعندنا لا تبطل بل تنهسي لكونها مؤقنة الى غاية الرؤية ولأن التيمم
 لا يصح بمجرد رؤية الماء عندنا بل بالحدث السابق على السروع في الصلاة الا أنه لم يظهر أثره في حق الصلاة المؤداة
 للضرورة ولا ضرورة في الصلاة التي لم تؤد فظهر أثر الحدث السابق وصار يخرج الوقت في حق المستحاضة ولأنه
 قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل وذلك يبطل حكم البدل كالمعتد بالاشهر اذا حاضت وان وجدته
 بعدما قدرنا التشهد الأخير أو بعدما سلم وعليه سجدنا السهو وعاد الى السجود فسدت صلته عند أبي حنيفة
 ويلزمه الاستقبال وعند أبي يوسف ومحمد يبطل تيممه وصلاته تامة وهذه من المسائل المعروفة بالاثني عشرية
 والاصل فيها ان ما كان من افعال المصلي ما يفسد الصلاة لو وجد في تنائها لا يفسدها وان وجد في هذه الحالة باجماع
 بين أصحابنا مثل الكلام والحدث العمد والفقهية ونحو ذلك وعند الشافعي تفسد بناء على ان الخروج من الصلاة
 بالسلام ليس يفرض عندنا وعند فرضه على ما يذكر وامامنا ليس من فعل المصلي بل هو معنى سماوي لكنه لو
 اعترض في انهاء الصلاة بفساد الصلاة فاذا وجد في هذه الحالة هل يفسدها قال أبو حنيفة يفسدها وقال أبو يوسف
 ومحمد لا يفسدها وذلك كالتيمم بمجرد الماء والمناجاة على الخفة بين اذا انقضى وقت مسجعه والعمارة بمجرد نوبها والامى
 يتعلم القرآن وصاحب الجرح السائل ينقطع عنه السبلان وصاحب الترتيب اذا تذكر فائتة ودخول وقت العصر
 يوم الجمعة وهو في صلاة الجمعة وسقوط الخف عن الماسح عليه اذا كان واسعا بدون فعله وطولوع الشمس في هذه الحالة
 لمصلي الفجر والموى اذا قدر على القيام والقارى اذا استخلف أميا والمصلي بثوب فيه نجاسة أكثر من قدر الدرهم
 ولم يجدهما يغسله فوجد في هذه الحالة وقاضى الفجر اذا زالت الشمس والمصلي اذا سقط الجبار عنه عن بره وقضية
 الترتيب ذكر كل واحدة من هذه المسائل في موضعها وانما جمعناها لاتباع السلف وتبنيهم بالحفظ على المتعلمين
 ومن مشايخنا من قال ان حاصل الاختلاف يرجع الى أن خروج المصلي من الصلاة بفعله فرض عند أبي حنيفة
 وعندهما ليس يفرض ومنهم من تكلم في المسئلة من وجه آخر وجه قولهما أن الصلاة قد انتهت بالقعود
 قدرنا التشهد لانها أركانها قال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن مسعود رضى الله عنه حين علمه التشهد اذا
 قلت هذا أو فعلت هذا فقدعت صلاتك والصلاة بعد تمامها لا تحتمل الفساد ولهذا لا تنفسد بالسلام والكلام
 والحدث العمد والفقهية ودل الحديث على أن الخروج بفعله ليس يفرض لانه وصف الصلاة بالقيام ولا تمام
 يتحقق مع بقاء ركن من أركانها ولهذا قلنا ان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة ليست يفرض وكذا
 اصابة لفظ السلام لأن تمام الشيء وانتهائه مع بقاء شيء منه محال الا أنه لو فقهه في هذه الحالة تنقض طهارته لان
 انتقاضها يقدر قيام التعريرة وانما قائمة فاما فساد الصلاة فيسعدى بقاء التعريرة مع بقاء الركن ولم يبق عليه ركن
 من أركان الصلاة لما بينا ولان الخروج من الصلاة ضد الصلاة لانه تركها ضد الشيء كيف يكون ركنه ولان
 عند أبي حنيفة يحصل الخروج بالحدث العمد والفقهية والكلام وهذه الاشياء حرام ومعيبة فكيف تكون
 فرضا والوجه لتصحیح مذهب أبي حنيفة في عدة من هذه المسائل من غير البناء على الاصل الذي ذكرنا أن فساد
 الصلاة ليس لوجود هذه العوارض بل بوجودها يظهر انما كانت فاسدة (و بيان) ذلك ان التيمم اذا وجد الماء
 صار محدثا بالحدث السابق في حق الصلاة التي لم تؤد لانه وجدته بالحدث ولم يوجد منه ما يزيله حقيقة لان الترتيب
 ليس بعلوه وحقيقة الا أنه لم يظهر حكم الحدث في حق الصلاة المؤداة للحرج كبلان يجمع عليه الصلوات فصريح في
 قضائها فاسقة اعتبار الحدث السابق دفعا للحرج ولا حرج في الصلاة التي لم تؤد وهذه الصلاة غير مؤداة فان
 نحرمة الصلاة باقية بالاختلاف وكذا الركن الأخير باق لانه وان طال فهو في حكم الركن كالقراءة اذا طالت فظهر

فيها حكم الحدث السابق فتبين أن الشروع فيها لم يصبح كالأعرص هذا المعنى في وسط الصلاة وعلى هذا يخرج
 انقضاء مدة المسح لانه اذا انقضى وقت المسح صار محدثا بالحدث السابق لان الحدث قد وجد ولم يوجد ما يزيله
 عن القدم حقيقة لكن الشرع أسقط اعتبار الحدث فيها أدى من الصلاة دفعا للمخرج فالعقبات المانع بالعدم في
 حق الصلاة المؤداة ولا يخرج فيها لم يزد فظهر حكم الحدث السابق فيه وعلى هذا اذا سقط خفه من غير صغره وكذا
 صاحب الجرح السائل ومن هو بمنزلة حاله وكذا المصلي اذا كان على نوبته نجاسة أكثر من قدر الدرهم ولم يجد
 الماء ليغسله فوجد في هذه الحالة لان هذه النجاسة انما سقط اعتبارها لما قلنا من الجرح ولا يخرج في هذه الصلاة
 وكذا العاري اذا وجد نوبوا بالمومي اذا قدر على القيام والامى اذا علم القراءة لان الشتر والقيام والقراءة فرض على
 القادر عليها والسقوط عن هؤلاء للعجز وقد زال فكان ينبغي أن يجب قضاء الكل كالمريض العاجز عن الصوم
 والمغمى عليه يجب عليه ما القضاء عند حدوث القدرة لكن سقط لاجل الجرح ولا يخرج في حق هذه الصلاة وكذا
 هي ليست نظير تلك الصلوات لانه لا قدرة ثمة أصلا وهنما حصلت القدرة في جزء منها وعلى هذا صاحب الترتيب
 اذا ذكر فائتة لانه ظهر انه أدى الوقتية قبل وقتها فكان ينبغي أن يجب قضاء الكل الا أنه سقط للجرح لان
 التسيان مما يكثر وجوده ولا يخرج في حق هذه الصلاة وعلى هذا المصلي اذا سقطت الجبائر عن يده عن بره لان
 الغسل واجب على القادر وان سقط عنه للعجز فاذا زال العجز كان ينبغي أن يقضى ما مضى بعد البره الا أنه
 سقط الجرح وفي هذه الصلاة لا يخرج وأما فاضى القجر اذا زالت الشمس فهو في هذه الحالة يخرج على وجه آخر
 وهو أن الواجب في ذمته كامل والمؤدى في هذا الوقت ناقص لورود النهي عن الصلاة في هذه الاوقات والكامل
 لا يتأدى بالناقص فلا يقع قضاء ولكنه يقع تطوعا لان التطوع فيه جائز فينقلب تطوعا وعلى هذا مصلي
 القجر اذا طلعت الشمس لانه واجب عليه الاداء كاملا لان الوقت الناقص قليل لا يتبع للاداء فلا يجب
 ناقصا بل كاملا في غير الوقت الناقص فاذا أتى به فيه صار ناقصا فلا يتأدى به الكامل بخلاف صلاة العصر
 لان عمدة الوقت الناقص مما يتسع لاداء الصلاة فيه فيجب ناقصا وقد أداها ناقصا فهو الفرق وأما دخول وقت العصر في
 صلاة الجمعة في هذه الحالة فيخرج على وجه آخر وهو أن الظهر هو الواجب الاصل في كل يوم عرف وجوبه بالدلائل
 المطلقة وانما تعبير الراكعين في يوم الجمعة بشرائط مخصوصة عرفناها بالنصوص الخاصة غير معلقة المعنى
 والوقت من شرائطه حتى لم يوجد في جميع الصلاة لم يكن هذا نظير مخصوص عن الاصل فلم يجز فظهر أن الواجب
 هو الظهر فعليه اداء الظهر بخلاف الكلام والفقهية والحدث العمدة لان عمدة الفساد لوجود هذه العوارض لانها
 نواقض الصلاة وقد صادفت جزءا من أجزاء الصلاة فوجب فساد ذلك الجزء غير ان ذلك زيادة تستغنى الصلاة عنها
 فكان وجودها والعدم بمنزلة فاقصر الفساد عليها بخلاف ما اذا عترضت في انهاء الصلاة لانها أوجب فساد ذلك
 الجزء الاصل ولا وجود للصلاة بدونه فلا يكتف به البناء بعد ذلك واما الحديث فنقول النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتمام
 الصلاة وبوجود هذه العوارض تبين انهما كانت صلاة اذلا وجود للصلاة مع الحدث ومع فقد شرط من شرائطها
 وقد مر بيان ذلك وكذا الصلاة في الاوقات المكروهة مخصوصة عن هذا النص بالنهي عن الصلاة فانما لا تخلو عن
 النقصان وكذلك صلاة الجمعة مخصوصة عن هذا النص بالدلائل المطلقة المقنضية لوجوب الظهر في كل يوم على
 ما مر هذا اذا وجد في الصلاة ما مطلقا فان وجد سور حماره ضى على صلاته لانه مشكوك فيه وشروعه في
 الصلاة قد صح فلا يقطع بالشك بل يرضى على صلاته فاذا فرغ منها نوداه وأعاد لانه ان كان مطهرا في نفسه ما جازت
 صلاته وان كان غير مطهرا في نفسه جازت به صلاته فوق الشك في الجواز فيؤمر بالاعادة احتياطا وان وجد نبيذ
 القرائن قضى بجمعه عند أبي حنيفة لانه بمنزلة الماء المطلق عند عدمه وعند أبي يوسف لا ينتقض لانه
 لا يراه طهورا أصلا وعند محمد يرضى على صلاته ثم يعيدها كافي سور الحمار هذا كله اذا وجد الماء في الصلاة فاما اذا
 وجد بعد الفراغ من الصلاة فان كان بعد شروج الوقت فلا يس عليه اعادة ما صلى بالتيمم بلا خلاف وان كان في

الوقت فكذلك عند عامة العلماء وقال مالك يعيد وجه قوله أن الوقت أقيم مقام الاداء شرعا كما في المسحاضة
فكان الوجود في الوقت كالوجود في اثناء الاداء حقيقة ولأن التيمم يدل فاذا قدر على الاصل بطل البدل كالشيخ
الفاني اذا فسدى أو أوج ثم قدر على الصوم والحج بنفسه (ولنا) ان الله تعالى علق جواز التيمم بعدم الماء فاذا
صلى حالة العدم فقد أدى الصلاة بطهارة معتبرة شرعا يصحكم بصحتها فلا معنى لجوب الاعادة وروى أن رجلين
أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تيمما من جنابة وصليا وأدركا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الصلاة ولم يعد
الاخر فقال صلى الله عليه وسلم للذي أعاد ما أنت فقد أتيت أجرك مرتين وقال للآخر ما أنت فقد أجرأتك
صلاتك عن أي كفتك تجزي وأجزأهم هو زاعفني السكفاية وهذا يفتي وجوب الاعادة وما ذكر من اعتبار الوجود
بعد الفراغ من الصلاة بالوجود في الصلاة غير سديد لأنه مخالف للحقيقة من غير ضرورة الا ترى أن الحدث
الحقيقي بعد الفراغ من الصلاة لا يجعل كالموجود في خلال الصلاة كذا هذا أو ما قوله انه قد روي على الاصل فتم لكن
بعد حصول المقصود بالبدل والقسرة على الاصل بعد حصول المقصود بالبدل لا تبطل حكم البدل كما اعتد
بالاشهر اذا حاضت بعد انقضاء العدة بالاشهر بخلاف الشيخ الفاني اذا أحج رجلا بعلمه وفدى عن صومه
ثم قدر بنفسه لان جواز الاحجاج والفدية معلق باليأس عن الحج بنفسه والصوم بنفسه فاذا قدر بنفسه ظهر انه
لا يأس فاما جواز التيمم فمعلق بالعجز عن استعمال الماء والعجز كان متحققا عند الصلاة وبوجود الماء بعد ذلك
لا يظهر انه لا عجز فهو الفرق

فصل في الطهارة الحقيقية وهي الطهارة عن النجس قال الكلام فيها في الاصل في ثلاثة مواضع أحدها
في بيان أنواع النجاس والثاني في بيان المقدار الذي يصير المحل نجسا شرعا والثالث في بيان ما يقع به تطهير
النجس (أما) أنواع النجاس فمنها ما ذكره الكرخي في مختصره ان كل ما يخرج من بدن الانسان مما يجب
بجرو وجه الوضوء أو الغسل فهو نجس من البول والغائط والودي والمذي والمني ودم الحيض والنفاس
ولا تنجاسة والدم السائل من الجرح والصديد والقيء مل القمل لان الواجب بخروج ذلك مسمى
بالتطهير قال الله تعالى في آخر آية الوضوء وان كان يريد يطهركم وقال في الغسل من الجنابة وان كنتم جنبا
فاطهروا وقال في الغسل من الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن والطهارة لا تكون الا عن نجاسة وقال
تعالى ويجرم عليهم الخبائث والطباع السيئة المستحبة مذهب الاشياء والعهرم لا للاحترام دليل النجاسة
ولأن معنى النجاسة موجود في ذلك كما ان النجس اسم لا مستقذر وكل ذلك مما استقدره الطباع السليمة لانها تتهافت
الى خبث وتن راتحة ولا خلاف في هذه الجملة الا في المني فان الشافعي زعم انه طاهر (واحتج) بما روي
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كنت أفرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فركا وهو يصلي فيه
والواروا والمال أي في حال صلواته ولو كان نجسا لما صح شروعه في الصلاة معه فينبغي أن يعيد ولو نقل اليها الاعادة
وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال المني كالغائط فامطه عنك ولو بالاذن شربه بالغائط والغائط ليس بنجس كذا
المني وبه تبين ان الأمر بما طهره لان نجاسته بل لقذارته ولأنه أصل الاذى المكرم فيستعمل أن يكون نجسا (ولنا)
ما روي ان عمار بن ياسر رضي الله عنه كان يغسل ثوبه من النجاسة فرع عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال له ما صنعت يا عمار فاخبره بذلك فقال صلى الله عليه وسلم ما تخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركبتك
الاسواء انما يغسل الثوب من خمس بول وغائط وفي ومني ودم اخبر ان الثوب يغسل من هذه الجملة لا محالة وما
يغسل الثوب منه لا محالة يكون نجسا فدل ان المني نجس وروي عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال لها اذا رأيت المني في ثوبك فان كان رطبا فاغسله وان كان يابسا فغنيه ومطلق الأمر محمول على
الوجوب ولا يجب الا اذا كان نجسا ولأن الواجب بخروجه أغائط الطهارتين وهي الاغتسال والطهارة لا تكون
الا عن نجاسة وغلط الطهارة يدل على غلط النجاسة كدم الحيض والنفاس ولأنه يميزا بالنجس فينجس

بجوارته وان لم يكن نجسا بنفسه وكونه أصل الاذى لا يفتى أن يكون نجسا كالعلقة والمضغة وما روى من
 الحديث بحقل أنه كان قليلا ولا عوم له لأنه حكاية حال أو نحوه على ما قلنا نوفيها بين الدلائل وتنبه ابن عباس
 رضي الله عنهما ما ياه بالخفاط بحقل أنه كان في الصورة لا في الحكم لتصوره بصورة الخفاط والأمر بالاماطة بالأذخر
 لا يفتى الأمر بالازالة بالماء فيحقل أنه أمر بتقديم الاماطة كيلا تنتشر العجاسة في الثوب فيتعمر غزبه (وأما)
 الدم الذي يكون على رأس الجرح والقي إذا كان أقل من ملء القم فقد روى عن أبي يوسف أنه ليس بنجس وهو
 قياس ما ذكره الكرخي لأنه لا يجب بخروجه الوضوء وعند محمد نجس هو يقول أنه جزء من الدم المسفوح والدم
 المسفوح نجس بجميع أجزائه وأبو يوسف يقول أنه ليس بمسفوح بنفسه والنجس هو الدم المسفوح لقوله
 تعالى قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحما خنزيرفاته
 رجس والرجس هو النجس فظاهر الآية يقتضى أن لا يحرم سواها فيقتضى أن لا نجس سواها اذ لو كان لكان
 محرما اذ النجس محرم وهذا خلاف ظاهر الآية ووجه آخر من الاستدلال بظاهر الآية أنه نفي حرمة غير
 المذكور وأثبت حرمة المذكور وعال تعريمه بأنه رجس أي نجس ولو كان غير المذكور نجسا لكان محرما
 لو جودعلة التعريم وهذا خلاف النص لأنه يقتضى أن لا يحرم سوى المذكور فيه ودم البق والبراغيث ليس
 بنجس عندنا حتى لو وقع في الماء القليل لا ينجسه ولو أصاب الثوب أكثر من قدر الدرهم لا يمنع جواز الصلاة
 وقال الشافعي هو نجس لسكته معفو عنه في الثوب للضرورة (واحتج) بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم
 من غير فصل بين السائل وغيره والحرمة لئلا يحترم دليل العجاسة (ولنا) قوله تعالى قل لا أجد فيها أوحى إلى
 محرما الآية والاستدلال بها من الوجهين الذين ذكرناهما ولأن صيانة الثياب والاواني عنهما منعتة فلو أعطى
 لها حكم العجاسة لوقع الناس في الجرح وأنه منى شرعا بالنص وبهذين الدليلين تبين أن المراد من المطلق المقيد
 وهو الدم المسفوح ودم الأوزاغ نجس لأنه سائل وكذا الدماء السائلة من سائر الحيوانات لما قلنا بل أولى لأنه لما كان
 نجسا من الأذى المكرم فن غيره أولى (وأما) دم السهد فقد روى عن أبي يوسف أنه نجس وبه أخذ
 الشافعي اعتبارا بسائر الدماء وعند أبي حنيفة ومحمد طاهر لا جاع الأمة على إباحتها تناوله مع دمه ولو كان نجسا
 لما أبح لأنه ليس بدم حقيقة بل هو ماء نلون بلون الدم لأن الدموى لا يعيس في الماء والدم الذي يبقى في العروق
 واللحم بعد الذبح طاهر لأنه ليس بمسفوح ولهذا حل تناوله مع اللحم وروى عن أبي يوسف أنه معفو في الأكل
 غير معفو في الثياب لتعذر الاحتراز عنه في الأكل وأما كونه في الثوب (ومنها) ما يخرج من أبدان سائر الحيوانات من
 البهائم من الأبول والأرواث على الاتفاق والاختلاف (أما) الأبول فلا خلاف في أن بول كل ما لا يؤكل لحمه
 نجس واختلف في بول ما يؤكل لحمه قال أبو حنيفة وأبو يوسف نجس وقال محمد طاهر حتى لو وقع في الماء القليل
 لا يفسده ويتوضأ منه ما لم يغلب عليه (واحتج) بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أباح للعربيين شرب
 أبوال ابل الصدقة وألبانها مع قوله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وقوله ليس
 في الرجس شفاء فثبت أنه طاهر (ولهما) حديث عمار أنما يغسل الثوب من خمس وذكر من جعلها البول
 مطلقا من غير فصل وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال استترها من البول فان عامة عذاب القبر منه من
 غير فصل وقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث ومعلوم أن الطباع السليمة تستغيبه وتحريم النبي للاحترامه
 وكرامته تنجيس له شرعا ولأن معنى العجاسة فيه موجود وهو الاستقذار الطبيعي لاستعالتة إلى فساد وهي
 الرائحة المننة فصار كونه وبول ما لا يؤكل لحمه (وأما) الحديث فقد ذكر قتادة أن النبي صلى الله عليه وسلم
 أمر بشرب ألبانها دون أبوالها فلا يصح التعلق به على أنه يحقل أن النبي صلى الله عليه وسلم عرف بطريق
 الوحي شفاءهم فيه والاستشفاء بالحرام جائز عند التيقن لحصول الشفاء فيه كنا ناول الميتة عند المنجصة والخمر عند
 العطش وإساعة اللقمة وانما لا يباح عملا يستيقن حصول الشفاء به ثم عند أبي يوسف يباح شربه للتداوى بالحديث

العربيين وعند أبي حنيفة لا يباح لأن الاستشفاء بالحرام الذي لا يتيقن حصول الشفاء به حرام وكذا بما لا يعقل
 فيه الشفاء ولا شفاء فيه عند الأطباء والحديث محمول على أنه صلى الله عليه وسلم عرف شفاء أولئذين فيه على
 الخصوص والله أعلم (وأما) الأرواث فكلها نجسة عند عامة العلماء وقال زفر روث ما يؤكل لحمه طاهر
 وهو قول مالك (واحتج) بما روي أن الشبان من الصحابة في منازلهم وفي السفر كانوا يترامون بالجلدة وهي
 البعرة اليابسة ولو كانت نجسة لما مسوها وعمل مالك بأنه وقود أهل المدينة يستعملونه استعمال الخطب
 (ولنا) ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم طلب منه أحجار الاستنجاء
 فأتى بحجرين وروثة فأخذ الحجرين ورعى الروثة وقال إنما ركس أي نجس ولأن معنى النجاسة موجود فيها
 وهو الاستفاد في الطباع السليمة لاستعمالها إلى تن وخبث رائحة مع إمكان التعرض عنه فكانت نجسة (ومنها)
 شئ بعض الطيور من الدجاج والبط وجملة الكلام فيه أن الطيور نوعان نوع لا يذرق في الهواء ونوع
 يذرق في الهواء (أما) ما لا يذرق في الهواء كالدجاج والبط فخرؤهما نجس لوجود معنى النجاسة فيه وهو
 كونه مستقذرا للغير إلى تن وفساد رائحة فاشبهه العذرة وفي الأوز عن أبي حنيفة وأبي ثور روي أبو يوسف
 عنه أنه ليس بنجس وروي الحسن عنه أنه نجس (وما) يذرق في الهواء نوعان أيضا ما يؤكل لحمه كالخمام
 والعصفور والعقرب ونحوها وخرؤها طاهر عندنا وعند الشافعي نجس وجه قوله أن الطبع قد أحاله إلى فساد
 فوجد معنى النجاسة فاشبهه الروث والعذرة (ولنا) إجماع الأمة فاتهم اعتادوا اقتناء الحمامات في المسجد الحرام
 والمسجد الجامعة مع علمهم أنها تذرق فيها ولو كان نجسا لما فعلوا ذلك مع الأمر بتطهير المسجد وهو قوله تعالى أن
 تطهروا بيتي للطائفين وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن حمامة ذرقت عليه فضحه وصلى وعن ابن مسعود رضي
 الله عنه مثل ذلك في العصفور وبه تبين أن مجرد إحالة الطبع لا يكفي للنجاسة ما لم يمكن الاستنبال تن
 وخبث رائحة تستغيبه الطباع السليمة وذلك معدوم ههنا على أننا إن سلمنا ذلك لكان التعرض عنه غير
 يمكن لأنها تذرق في الهواء فلا يمكن صيانة الثياب والأواني عنه فسقط اعتباره بالضرورة كدم البق
 والبراغيث وحكي ذلك في هذه المسئلة الإجماع على الطهارة ومثله لا يكذب فثبت أن الإجماع من
 حيث القول ثبت من حيث العمل وهو ما بيننا وما لا يؤكل لحمه كالصقر والبارزى والحدأة وأشياء
 ذلك خرؤها طاهر عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد بن نجس نجاسة غليظة وجه قوله أنه
 وجد معنى النجاسة فيه لإحالة الطبع إياه إلى خبث وتن رائحة فاشبهه غير الماء كولد من البهائم ولا ضرورة
 إلى إسقاط اعتبار نجاسته لعدم المخالطة لأنها تنكح المروج والمقاويز بخلاف الحمام ونحوه (ولهما) أن
 الضرورة متحققه لأنها تذرق في الهواء فتعذر صيانة الثياب والأواني عنها وكذا المخالطة ثابتة بخلاف
 الدجاج والبط لأنهما لا يذرقان في الهواء فكانت الصيانة ممكنة وخرؤ الفارة نجس لاستعماله إلى خبث وتن
 رائحة واختلاف في الثوب الذي أصابه بولها حكي عن بعض مشايخ نبلخ أنه قال لو ابتليت به لعلسته فقبل له من لم
 يغسله صلى الله عليه وسلم لا أمره بالاعادة وبول الخفايش وخرؤها ليس بنجس لتعذر صيانة الثياب والأواني عنه
 لأنها تبول في الهواء وهي فارة طيارة فلها تبول (ومنها) الميتة التي لها دم سائل وجملة الكلام في الميتات
 أنها نوعان أحدهما ما ليس له دم سائل والثاني ما له دم سائل (أما) الذي ليس له دم سائل فالذباب والعقرب
 والزنبور والسرطان ونحوها وأنه ليس بنجس عندنا وعند الشافعي نجس إلا الذباب والزنبور فله فيها قولان
 (واحتج) بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والحرمه إلا الاحترام دليل النجاسة (ولنا) ما روي عن سلمان
 الفارسي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال موت كل حيوان ليس له نفس سائلة في الماء
 لا يفسد وهذا نص في الباب وروي أبو سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا وقع الذباب
 في إناء أحدكم فامقلوه ثم اتقلوه فان في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء وهو يقدم الداء على الدواء ولا شأن أن

الغياب مع ضعف بنيته اذا مقل في الطعام الحار يموت فلواوجب التنجيس لكان الامر بالمقل امر ابا فساد المال
 واضاعته مع نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اضاعه المال وانه متناقض وحاشا أن يتناقض كلامه ولأننا لو
 حكمنا بنجاستها لوقع الناس في المخرج لأنه يتعذر صون الاواني عنها فاشبه موت الدودة المتولدة عن الخسل فيه
 وبه تبرز أن النص لم يتناول محل الضرورة والمخرج مع ما أن السهل والجراذم مخصوصان عن النص اذ هما مبتتان
 بنص النبي صلى الله عليه وسلم والمخضص انعدام الدم المسفوح والدم المسفوح ههنا معدم (وأما) الذي له دم
 سائل فلا خلاف في الاجزاء التي فيها دم من اللحم والشحم والجلد ونحوها أنها نجسة لاحتباس الدم النجس فيها
 وهو الدم المسفوح (وأما) الاجزاء التي لا دم فيها فان كانت صلبة كالقرن والعظم والسن والحافر والخف والظلف
 والشعر والصوف والعصب والانفحة الصلبة فليست بنجسة عند أصحابنا وقال الشافعي الميتات كلها نجسة لظاهر
 قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والحرمه للاحترام دليل التجاسة ولا يحتمل انظر يقان أحدهم أن هذه الاشياء
 ليست بعينة لان الميتة من الحيوان في عرف النمرع اسم لما زالت حياته لا يصنع أحد من العباد أو يصنع غير
 مشروع ولا حياة في هذه الاشياء فلا تكون ميتة والثاني أن نجاسة الميتات ليست لاعتبارها بل لمساقتها من
 الدماء السائلة والرطوبة النجسة ولم توجد في هذه الاشياء وعلى هذا ما أبين من الحي من هذه الاجزاء وان كان
 المبين جزءا فيه دم كاليد والاذن والانف ونحوها فهو نجس بالاجماع وان لم يكن فيه دم كالشعر والصوف
 والخف ونحوها فهو على الاختلاف وأما الانفحة المائية والبن فطاهران عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف
 ومحمد نجسان (لهما) أن اللبن وان كان طاهرا في نفسه لكنه صار نجسا لمجاورة النجس ولأبي حنيفة قوله تعالى
 وان لكم في الانعام عبرة لتسقيكم مما في بطونهم امن بين فرث ودم لبننا الصا صا نغالي شار بين وصف اللبن مطلقا
 بالخلوص والسبوغ مع خروجه من بين فرث ودم وذا آية الطهارة وكذا الآية خرجت مخرج الامتنان والمنسفة في
 موضع التعمية تدل على الطهارة وبه تبين أنه لم يجزئ الطهارة النجس اذ لا خاص مع التجاسة ثم ما ذكرنا من الحكم في
 اجزاء الميتة التي لا دم فيها من غير الأدمي والخنزير فاما حكمها فمما فاما الأدمي فعن أصحابنا فيسهل وايشان
 في رواية نجسة لا يجوز بيعها والصلاة معها اذا كان أكثر من قدر الدرهم وزنا أو عرضا على حسب ما يليق به
 ولو وقع في الماء القليل يفسده وفي رواية طاهر وهي الصحيحة لأنه لا دم فيها والنجس هو الدم ولأنه
 يستحيل أن تكون طاهرة من الكلب نجسة من الأدمي المكرم الا أنه لا يجوز بيعها ويحرم الانتفاع بها احتراماً
 للأدمي كما اذا طحن سن الأدمي مع الخنطة أو عظامه لا يباح تناوله الخبز المتخذ من دقيقها الا لكونه نجسا بل
 تعظيماً له كيلا يصبر متناولاً من اجزاء الأدمي كذا هذا (وأما) الخنزير فقد روي عن أبي حنيفة أنه نجس العين
 لان الله تعالى وصفه بكونه رجساً في حرم استعمال شعره وسائر اجزائه الا أنه رخص في شعره للخراز بن الضرورة
 وروي عن أبي يوسف في غير رواية الاصول أنه كره ذلك أيضاً ناصلاً ولا يجوز بيعها في الر وايات كلها ولو وقع شعره
 في الماء القليل روي عن أبي يوسف أنه نجس الماء وعن محمد أنه لا نجس ما لم يغلب على الماء كعشر غيره وروي
 عن أصحابنا في غير رواية الاصول أن هذه الاجزاء منه طاهرة لانعدام الدم فيها والصحيح أنها نجسة لان
 نجاسة الخنزير ليست لمساقتها من الدم والرطوبة بل لعينه (وأما) الكلب فالكلام فيه بناء على أنه نجس العين أم لا
 وقد اختلف مشايخنا فيه فمن قال انه نجس العين فقد اختلف به بالخنازير فكان حكمه حكم الخنزير ومن قال انه ليس
 بنجس العين فقد جعله مثل سائر الحيوانات سوى الخنزير وهذا هو الصحيح لما تذكر (ومنها) ذر الكلب والخنزير
 عند طامة العلماء وجملة الكلام في الاسائر أنها أربعة أنواع نوع طاهر متفق على طهارته من غير كراهة ونوع
 مختلف في طهارته ونجاسته ونوع مكر وهو نوع مشكوك فيه (أما) السور الطاهر المتفق على طهارته فسور
 الأدمي بكل حال مسلماً كان أو مشركاً صغيراً أو كبيراً ذكراً أو أنثى طاهراً أو نجساً حائضاً وجنباً الا في حال شرب
 الخمر لماري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أتى بعس من لبن فشرب بعضه وتناول الباقي اعرابياً كان على

بعينه فشرب ثم ناوله أبا بكر فشرب وروى أن عائشة رضی الله عنها شربت من اناء في حال حيضها فوضع رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فم على موضع فهاجبا لها فشرب ولان سورة متعلب من لحمه ولحمه طاهر فكان سورة
 طاهرا الا في حال شرب الخمر نجاسة فم وقيل هذا اذا شرب الماء من ساعته فاما اذا شرب الماء بعد ساعة معتبرة
 ابتلع براقه فيها ثلاث مرات يكون طاهرا عند أبي حنيفة خلافا لهما بناء على مسئلتين احدهما ازالة النجاسة
 الحقيقية عن الثوب والبدن بما سوى الماء من المانعات الطاهرة والثانية ازالة النجاسة الحقيقية بالغسل في الاواني
 ثلاث مرات وأبو يوسف مع أبي حنيفة في المسئلة الاولى ومع محمد في المسئلة الثانية لكن اتفق جوامع ما في هذه
 المسئلة لاصليين مختلفين أحدهما أن الصب شرط عند أبي يوسف ولم يوجد والثاني أن ما سوى الماء من المانعات
 ليس بطهور عند محمد وبعض أصحاب الظواهر كرهوا سورة المشرك لظاهر قوله تعالى انما المشركون نجس
 وعندنا هو محمول على نجاسة خبث الاعتقاد بدليل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أنزل وقد تعيقف في
 المسجد وكانوا مشركين ولو كان عينهم نجسا لما عمل مع أمره بتطهير المسجد واخباره عن ائمة والمسجد من
 النجاسة مع طهارتها وكذا سورة ما يؤكل لحمه من الانعام والطيور الا الابل الجلالة والبقرة الجلالة والدجاجة المخلاة
 لان سورة متولد من لحمه ولحمه طاهر وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم توضع سورة بغير اوشاة الا انه يكره سورة
 الابل الجلالة والبقرة الجلالة والدجاجة المخلاة لاحتمال نجاسة فها ومقارها لانها تأكل النجاسة حتى لو كانت
 محبوسة لا يكره (وصفة) الدجاجة المحبوسة أن لا يصل مقارها الى ما تحت قدميها فان كان يصل فهي مخللة لأن
 احتمال بحث النجاسة قائم وأما سورة الفرس فعلى قول أبي يوسف ومحمد طاهر لطهارة لحمه وعن أبي حنيفة
 روايتان كافي لحمه في رواية الحسن نجس كاحمه وفي ظاهر الرواية طاهر كاحمه وهي رواية أبي يوسف عنه وهو
 الصحيح لأن كراهة لحمه لانه نجاسته بل لتقليل ارباب العدو وآلة الكفر والفر وذلك منعدم في السور والله أعلم
 (وأما) السور المختلفة في طهارتها ونجاسته فهو سورة الخنزير والكلب وسائر سباع الوحش فانه نجس عند عامة
 العلماء وقال مالك طاهر وقال الشافعي سورة السباع كلها طاهرة سوى الكلب والخنزير (وأما) الكلام مع مالك فهو
 يحتج بظاهر قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا لئلا يأتى بالاشياء كلها ولا يباح الانتفاع الا
 بالطاهر الا أنه حرم أكل بعض الحيوانات وحرمة الاكل لا تدل على النجاسة كالادى وكذا الذباب والعقرب
 والزنبور ونحوها طاهرة ولا يباح أكلها الا أنه يجب غسل الاناء من ولوغ الكلب مع طهارته تعديدا ولنا ما روى
 عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فغسلوه ثلاثا وفي رواية خمسا وفي رواية سبعا
 والامر بالفعل لم يكن تعديدا اذ لا قربة تحصل بغسل الاواني الا ترى أنه لو لم يقصد صب الماء فيه في المستقبل
 لا يلزمه الغسل فعلم أنه نجاسته ولان سورة هذه الحيوانات متعلب من لحومها ولحومها نجسة ويمكن
 التحرز عن سورها وصيانة الاواني عنها فيكون نجاسة ضرورة (وأما) الكلام مع الشافعي فهو يحتج
 بما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل فقيل أنت وضاعبا أفضلت الحجر فقال نعم
 وبعاء أفضلت السباع كلها وعن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المياه التي بين مكة والمدينة
 وما يردا من السباع فقال صلى الله عليه وسلم لها ما حملت في بطونها وما بقي فهو لنا شراب وطهور وهذا نص
 (ولنا) ما روى عن عمر وعمر بن العاص انهما وردا حوضا فقال عمر بن العاص لصاحب الحوض اترد السباع
 حوضكم فقال عمر رضي الله عنه يا صاحب الحوض لا تخبرنا ولو لم يتنجس الماء القليل بشرهم منه لم يكن للسؤال
 ولا للثني معنى ولان هذا حيوان غير مأكول اللحم ويمكن صون الاواني عنها ويختلط بشرهم العاهب بالماء
 ولعابها نجس لتعلبه من لحمها وهو نجس فكان سورها نجسا كسور الكلب والخنزير بخلاف الهرة لان
 صيانة الاواني عنها غير ممكن وتأويل الحديثين انه كان قبل تحريم لحم السباع أو السؤال وقع عن المياه الكثيرة
 وبه نقول ان مثلها لا ينجس (وأما) السور المذكورة فهو سورة سباع الطير كالبازي والصقر والحدأة ونحوها

استحسانا والقياس ان يكون نجسا اعتبارا باجماعها كسور سباع الوحش وجه الاستحسان انها تشرب
 بنقارها وهو عظيم جان فلم يختلط لعابها بسورها بخلاف سور سباع الوحش ولان صبابة الاواني عنها
 منعذرة لانها تنتض من الهواء فتشرب بخلاف سباع الوحش الا انه يكره لان الغالب انها تتناول الجيف
 والميتات فكان منقارها في معنى منقار الدجاجة المختلة (وكذا) سور سواكن البيوت كالفأرة والحية
 والوزغة والعقرب ونحوها (وكذا) سور الهرة في رواية الجامع الصغير ذكر في كتاب الصلاة أحب الى
 ان يتوضأ بغيره ولم يذكر الكراهة وعن أبي يوسف والشافعي لا يكره (واحتجا) بما روي ان النبي صلى الله
 عليه وسلم كان يصغى لها الا انها فتشرب منه ثم يشرب ويتوضأ به (ولأبي) حنيفة ما روى أبو هريرة رضي
 الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الهرة سبع وهذيان حكمة اوقال النبي
 صلى الله عليه وسلم بغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا ومن ولوغ الهرة مرة والمعنى في كراهته من وجهين
 أحدهما ما ذكره الطحاوي وهو ان الهرة نجسة لجمها لکن سقطت نجاسة سورها لظهور الطواف
 فبقيت الكراهة لا مكان التعرض في الجلبة والثاني ما ذكره الكرخي وهو ان الميت نجسة لان النبي صلى الله عليه
 وسلم نفي عنها النجاسة بقوله الهرة ليست بنجسة ولكن الكراهة لتوهم أخذها الفأرة فصار فمها كيد المسنطة
 من نومه وما روى من الحديث يجعل انه كان قبل تحريم السباع ثم نسخ على مذهب الطحاوي ويحتمل ان
 النبي صلى الله عليه وسلم علم من طريق الوحي ان تلك الهرة لم يكن على ذهاب نجاسة على مذهب الكرخي أو يحتمل
 فعله صلى الله عليه وسلم على بيان الجواز وعلى هذا تناول بقية طعام أكلته وتركها لتلحس القدر ان ذلك محمول
 على تعليم الجواز ولو أكلت الفأرة ثم شربت الماء قال أبو حنيفة ان شربه على الفور تنجس الماء وان مكثت ثم
 شربت لا تنجس وقال أبو يوسف ومحمد ينجس بناء على ما ذكرنا من الاصلين في سور شارب النجر والله اعلم (وأما)
 السور المشكوك فيه فهو سور الحجر والبغل في جواب ظاهر الآية وروي الكرخي عن أصحابنا ان سورهما
 نجس وقال الشافعي طاهر وجه قوله ان عرفه طاهر لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معروريا
 والحجر الحجاز فقاما يسلم الثوب من عرفه وكان يصلي فيه فاذا كان العرق طاهرا فالسور أولى وجه رواية
 الكرخي ان الاصل في سورة النجاسة لان سورة لا يخلو عن لعابه وامابه متعذب من لحمه ولحمه نجس فلو سقط
 اعتبار نجاسته اغما يسقط اضره ومخالطة الاضر ومعارضته لانه ليس في مخالطة كالهرة ولا في المخالطة
 كالكلب فوق الشئ في سقوط حكم الأصل فلا يسقط بالشئ وجه ظاهر الآية ان الآثارة ارضت في طهارة
 سورة ونجاسته عن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول الحمار يختلف القت والتبن فسوره طاهر وعن ابن عمر
 رضي الله عنهما انه كان يقول انه نجس وكذا تعارضت الاخبار في كل لحمه ولبنه روى في بعضها النهي وفي بعضها
 الاطلاق وكذا اعتبار عرفه بوجوب طهارة سورة واعتبار لحمه ولبنه بوجوب نجاسته وكذا تحقق أصل الضرورة
 لدورانه في ضمن الدار وشربه في الاناء بوجوب طهارته وتفاعدها عن ضرر الهرة باعتبار انه لا يعول العرف ولا
 يدخل المضائق بوجوب نجاسته والتوقف في الحكم عند تعارض الأدلة واجب فلذلك كان مشكوكا فيه فوجبنا الجمع
 بين التيمم وبين التوضؤ به احتياطا لان التوضؤ به لو جاز لا يضر التيمم ولو لم يجز التوضؤ به جازت صلواته بالتيمم
 فلا يحصل الجواز بيقين الا بالجمع بينهما او ايهما اقدم جاز عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجوز حتى يقدم الوضوء
 على التيمم ليصبر عادما للماء والصحيح قول أصحابنا الثلاثة لما ذكرنا ان كان طاهرا فقد توضأ به قدم أو آخر
 وان كان نجسا فضره التيمم وقد أتى به فان قيل في هذا ترك الاحتياط من وجه آخر لان على تقدير كونه
 نجسا تنجس به أعضاؤه وثيابه فالجواب ان الحدوث كان ثابتا بيقين فلا تحصل الطهارة بالشئ والعضو والثوب
 كل واحد منهما كان طاهرا بيقين فلا ينجس بالشئ وقال بعضهم هم الشئ في ظهوره ثم من مشايخنا من جعل
 هذا الجواب في سور الأتان وقال في سور الفحل انه نجس لانه يشم البول فننجس شفتاه وهذا غير سديد لانه

أمر موهوم لا يغلب وجوده فلا يؤثر في ازالة الثابت ومن مشايخنا من جعل الاسرار خمسة اقسام أربعة منها
 ما ذكرنا وجعل الخامس منها السور نجس المنفق على نجاسته وهو سور الخنزير وليس كذلك لان في الخنزير
 خلاف مالك كافي الكلب فاتحصرت الفسمة على أربعة (ومنها) الخمر والسكر أما الخمر فلان الله تعالى معاهم رجسا
 في آية تحريم الخمر فقال رجس من عمل الشيطان والرجس هو النجس ولان كل واحد منهم ما حرام والحزمة
 لا الاحترام دليل النجاسة (ومنها) غسالة النجاسة الحقيقية وجملة الكلام ان غسالة النجاسة نوعان غسالة
 النجاسة الحقيقية وغسالة النجاسة الحكيمة وهي الحدث اما غسالة النجاسة الحقيقية وهي ما اذا غسلت النجاسة
 الحقيقية ثلاث مرات فالماء الثلاث نجسة لان النجاسة انتقلت اليها الا لا يتحول كل ماء عن نجاسة فارحب
 تنجسها وحكم المياه الثلاث في حق المنع من جواز التوضؤ بها والمنع من جواز الصلاة بالتوب الذي أصابته
 سواء لا يتجلف وأما في حق تطهير المحل الذي أصابته فيختلف حكمها حتى قال مشايخنا ان الماء الاول اذا أصاب
 ثوبا لا يطهر الا بالعصر والغسل مرتين بعد العصر والماء الثاني يطهر بالغسل مرة بعد العصر والماء الثالث
 يطهر بالعصر لا غير لان حكم كل ماء حين كان في الثوب الاول كان هكذا فكذا في الثوب الذي أصابه واعتبروا
 ذلك بالدلو المتزوج من البئر النجسة اذا صب في بئر طاهرة ان الثانية تطهر بما تطهر به الاولى كذا هذا وهل يجوز
 الانتفاع بالغسالة فيما سوى الشرب والتطهير من بل الطين وسقى الدواب ونحو ذلك فان كان قد تغبر طعمها
 أولونها أو رجحها لا يجوز الانتفاع لانه لما تغبر دل ان النجس غالب فالعق بالبول وان لم تغبر شيء من ذلك يجوز
 لانه لما لم تغبر دل ان النجس لم يغلب على الطاهر والانتفاع بما لبس بنجس العين مباح في الجملة وعلى هذا اذا وقعت
 الفارة في الدهن فمات فيه ان كان جامدا تاقى الفارة وما حولها ويؤكل الباقي وان كان ذائبا لا يؤكل ولكن
 يستصحب به ويدبغ به بالجلد ويجوز بيعه وينبغي للبايع ان يبين عيبه فان لم يبينه وباعه ثم علم به المشتري فهو
 باختيار ان شاء رده وان شاء رضى به وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به (واحتج) بما روى
 عن ابي موسى الاشعري رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن فأرة ماتت في سمن فقال ان كان
 جامدا فاقطعها وما حولها وكالوا الباقي وان كان ذائبا فارقوه ولو جاز الانتفاع به لما أمر باراقته ولانه نجس
 فلا يجوز الانتفاع به ولا يمه كالتخمر (ولنا) ما روى ابن عمر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن فأرة
 ماتت في سمن فقال تاقى الفارة وما حولها ويؤكل الباقي فقبيل يارسول الله رأيت لو كان السمن ذائبا فقال
 لا تأكلوا ولكن اتفقوا به وهذا نص في الباب ولانهم في الجملة لا تجاور الا ما حولها وفي الذائب تجاور الكل
 فصار الكل نجسا وأكل النجس لا يجوز فله الانتفاع بما لبس بنجس العين فباح كالثوب النجس وأمر النبي
 صلى الله عليه وسلم بالقاء ما حولها في الجملة وازاقت الذائب في حديث ابي موسى لبيان حرمة الاكل لان معظم
 الانتفاع بالسمن هو الاكل والحد الفاصل بين الجملة والذائب انه ان كان بحال لو قور ذلك الموضع لا يتوى من
 ساعته فهو جامد وان كان يتوى من ساعته فهو ذائب واذا دبغ به بالجلد يؤمر بالغسل ثم ان كان بعصر بالعصر
 يغسل بعصر ثلاث مرات وان كان لا بعصر لا يطهر عند محمد أبدا وعند ابي يوسف يغسل ثلاث مرات ويجفف
 في كل مرة وعلى هذا مسائل نذكرها في موضعها ان شاء الله تعالى (واما) غسالة النجاسة الحكيمة وهي الماء المتعمل
 بالكلام في الماء المستعمل يقع في ثلاثة مواضع أحدها في صفة أنه طاهر أم نجس والثاني في أنه في أى حال يصير
 مستعملا والثالث في أنه باى سبب يصير مستعملا (أما) الاول فقد ذكر في ظاهر الرواية أنه لا يجوز التوضؤ به ولم
 يذكر أنه طاهر أم نجس وروى محمد بن ابي حنيفة أنه طاهر غير مطهور به أخذك انفى وهو أظهر أقوال الشافعي
 وروى ابو يوسف والحسن بن زياد عنه أنه نجس غير أن الحسن روى عنه أنه نجس نجاسة ضيقة يقدر فيه بالدرهم
 وبه أخذوا ابو يوسف روى عنه أنه نجس نجاسة خفيفة يقدر فيه بالكثير الفاحش وبه أخذوا قال زفران كان
 المستعمل متوضأ فالماء المستعمل طاهر ومطهور وان كان محمدا فمطهور وهو أحد أقوال الشافعي وفي

قوله انه طاهر وطهور بكل حال وهو قول مالك ثم مشايخنا يخفقوا الخلاف فقالوا الماء المستعمل نجس عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد طاهر غير طهور ومشايخ العراق لم يفتوا بالخلاف فقالوا انه طاهر غير طهور وعند أصحابنا حتى روى عن القاضي أبي حازم العراقي انه كان يقول انما روي عن أن لا تثبت رواية نجاسة الماء المستعمل عن أبي حنيفة وهو اختيار المحققين من مشايخنا بما رواه الأثر وجه قول من قال انه طهور وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما ضرب لونه أو طعمه أو ريحه ولم يوجد التغير بعد الاستعمال ولان هذا ماء طاهر لاقى عضو طاهر فلا ينجس كالماء الطاهر اذا غسل به ثوب طاهر والدليل على انه لا ينجس لخلط طاهر ان اعضاء المحدث طاهرة حقيقة وكما اما الحقيقة فلا نعدم النجاسة الحقيقية حسا ومشاهدة وأما الحكم فلما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفى بعض سكران المدبنة فاستقبله حذيفة بن اليمان فأراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يصاحفه فامتنع وقال اني جنب يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان المؤمن لا ينجس وروى انه صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها انا وليني الخمر فقالت اني حائض فقال ايستحيضت في يدك ولهذا جاز صلاة حامل المحدث والجنب وحامل النجاسة لا تجوز صلواته وكذلك عرقه طاهر وسوره طاهر واذا كانت اعضاء المحدث طاهرة كان الماء الذي لاقها طاهرا ضرورة لان الطاهر لا يتغير عما كان عليه الا بالتقال شيء من النجاسة اليه ولا نجاسة في المحل على ما مر فلا يتصور الانتقال في طاهر او به ذاب محتج محمد لا يثبت الطهارة الا انه لا يجوز التوضؤ به الا نابعه نابع استعمال الماء عند القيام الى الصلاة شرعا غير معقول التطهير لان تطهير الطاهر محل والشرع ورد باستعمال الماء المطلق وهو الذي لا يقوم به نجس ولا معنى يمنع جواز الصلاة وقد قام بالماء المستعمل أحدهذين المعنيين اما على قول محمد فلا نه أقيم به قربة اذا توضأ به لاداء الصلاة لان الماء انما يصير مستعملا بقصد التقرب عنده وقد ثبت بالاحاديث ان الوضوء سبب لازالة الآثام عن المتوضئ للصلاة فينقل ذلك الى الماء فيمكن فيه نوع نجس كالمال الذي تصدق به ولهذا سميت الصدقة غزالة الناس واما على قول زفر فلا نه قام به معنى مانع من جواز الصلاة وهو الحدث لان الماء عنده انما يصير مستعملا بازالة الحدث وقد انتقل الحدث من البدن الى الماء ثم الخبث والحدث وان كانا من صفات المحل والصفات لا تتحمل الانتقال لكن الحق ذلك بالعين النجسة القائمة بالمحل حكما والاعيان الحقيقية قابلة للانتقال فكذلك ما هو ملحوق به انما صار اذا قام به الماء أحدهذين المعنيين لا يكون في معنى الماء المطلق فيقتصر الحكم عليه على الاصل المعهود ان ما لا يعقل من الاحكام يقتصر على المنصوص عليه ولا يتعدى الى غيره الا اذا كان في معناه من كل وجه ولم يوجد وجه رواية النجاسة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من جنابة حرم الاغتسال في الماء لقليل لاجتماعنا على ان الاغتسال في الماء الكثير ليس بحرام فلو لان القليل من الماء ينجس بالاغتسال بنجاسة الغسالة لم يكن لآهبي معنى لان الماء الطاهر في الطاهر ليس بحرام اما تنجيس الطاهر فخرام فكان ههنا يباع تنجيس الماء الطاهر بالاغتسال وذا يقتضى التنجيس به ولا يقال انه يحتمل ان ينسى لما فيه من اخراج الماء من ان يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام لاننا نقول الماء القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان الغير غالبا عليه كما ورد واللين ونحو ذلك فاما اذا كان مغلوبا فلا وههنا الماء المستعمل ما يلاقى البدن ولا شئ ان ذلك آتى من غير المستعمل فكيف يخرج به من ان يكون مطهرا فاما لاقاة النجس الطاهر فتوجب تنجيس الطاهر وان لم يلب على الطاهر لا ختلاطه بالطاهر على وجه لا يمكن التمييز بينهما ما يفهم بنجاسة الكل فثبت ان التهيؤ لما قلنا ولا يقال انه يحتمل ان ينسى لان اعضاء الجنب لا تخلو عن النجاسة الحقيقية وذا يوجب تنجيس الماء النليل لاننا نقول الحديث مطلق فيجب العمل باطلاقه ولان التهيؤ عن الاغتسال ينصرف الى الاغتسال المسنون لانه هو المتعارف فيما بين المسلمين والمسنون منه هو ازالة النجاسة الحقيقية عن البدن قبل الاغتسال على ان التهيؤ عن ازالة النجاسة الحقيقية التي على البدن استيفيد بالتهيؤ عن البول فيه

فوجب حل النهى عن الاغتسال فيه على ما ذكرنا صيانة لكلام صاحب الشرح عن الاعادة الخالية عن الافادة
ولان هذا مما استنبهته الطباع السليمة فكان محرم ما افوله تعالى ويجرم عليهم الخبائث والحرمه لالا حرام
دليل النجاسة ولان الامة اجعت على ان من كان في السفر ومعه ماء يكفيه لوضوئه وهو بحال يخاف على نفسه
العطش يباح له التيمم ولو بقي الماء طاهرا بعد الاستعمال لما ابيح لانه يمكنه ان يتوضأ بأخذ الفسالة في اناه نظيف
ويعكها للشرب والمعنى في المسئلة من وجهين أحدهما في المحدث خاصة والثاني بعم الفصلين اما الأول فلان
المحدث هو خروج شئ نجس من البدن وبه يتنجس بعض البدن حقيقة فيتنجس الباقي تقديرا ولهذا أمر بالافسار
والوضوء وسمى تطهيرا وتطهيرا لا يعقل فدل تسميتها تطهيرا على النجاسة تقديرا ولهذا لا يجوز له أداء الصلاة
التي هي من باب التعميم ولولا النجاسة المانعة من التعظيم لحازت فثبت ان على اعضاء المحدث نجاسة تقديرية
فاذنوا ثقلت تلك النجاسة الى الماء فيصير الماء نجسا تقديرا وحكايا والنجس قد يكون حقيقيا وقد يكون
حكما كالنجر والثاني ما ذكرنا انه يزيل نجاسة الآثام ونجسها تنزل ذلك منزلة نجس الخمر اذا أصاب الماء بنجسه كذا
هذنا من ابا يوسف جعل نجاسته خفيفة لعدم يوم البلوى فيه لتعذر صيانة الثياب عنه واكونه محل الاجتهاد
فارحب ذلك خفة في حكمه والحسن جعل نجاسته غايقة لانها نجاسة حكمة وانما أغلظ من الحقيقة الا ترى
لنه عن القليل من الحقيقة دون الحسكة بان بقي على جسده لمعة بسبرة وعلى هذا الاصل ينبغي ان التوضؤ
في المسجد مكره وعند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا بأس به اذا لم يكن عليه ذرة فمدمر على أصله انه طاهر
وأبو يوسف مكره على أصله انه نجس واما عند أبي حنيفة فعلى رواية النجاسة لا يشكل واما على رواية الطهارة
فلانه مستقدر طهرا فيجب تنزيهه بالمسجد عنه كإيجاب تنزيهه عن الخاط والبلغم ولو اختلط الماء المستعمل بالماء
القليل قال بعضهم لا يجوز التوضؤ به وان قل وهذا فاسد اما عند محمد فلا لأنه طاهر لم يقاب على الماء المطلق فلا
يغيره عن صفة الطهورة كالبين واما عندهما فلان القليل مما لا يمكن العرز عنه يجعل عفو اوله ذاقا ابن
عباس رضى الله عنه حين سئل عن القليل منه لا بأس به وسئل الحسن البصرى عن القليل فقال ومن علك ثمر
الماء وهو ما تطاير منه عند الوضوء وانتشر أشار الى تعذر العرز عن القليل فكان القليل عفو اوله ولا تعذر في الكثير
فلا يكون عفو انما الكثير عند محمد ما يقاب على الماء المطلق وعندهما ان يتبين مواقع القطرة في الاناء (واما)
بيان حال الاستعمال وتفسير الماء المستعمل فقال بعض من اجتزأ الماء المستعمل ما زال البدن واستقر في مكان
وذكري الفتاوى ان الماء اذا زال عن البدن لا ينجس ما لم يستقر على الارض أو في الاناء وهذا مذهب سفيان
الثوري فاما عندنا فساد على العضو الذي استعمله فيه لا يكون مستعملا واذا زال به سر مستعملا وان لم يستقر
على الارض أو في الاناء فانه ذكري في الاصل اذا مسح رأسه بماء أخذ من حبيته لم يجزه وان لم يستقر على الارض أو
في الاناء وذكري في باب المسح على الخفين ان من مسح على خفيه وبقي في كفه بلل فمسح برأسه لا يجزه وعمل بان
هذا ماء قد مسح به مرة أشار الى ضروره مستعملا وان لم يستقر على الارض أو في الاناء وقالوا فيمن توضأ وبقي
على رجليه لمعة فمسحها يبلل أخذه من عضو آخر لا يجوز وان لم يوجد الاستقرار على المكان فدل على أن المذهب
ما قلنا (اما) سفيان فقد استدلل بمسائل زعم انه تدل على صحة ما ذهب اليه (منها) اذا توضأ واغتسل وبقي
على يده لمعة فاخذ بالليل منها في الوضوء أو من أى عضو كان في الغسل وغسل الجمعة يجوز (ومنها) اذا توضأ وبقي
في كفه بلل فمسح برأسه يجوز وان زال العضو الذي استعمله فيه لعدم الاستقرار في مكان (ومنها) اذا مسح
اعضاه بالندبل وابتل حتى صار كثيرا فاحت أو تقاطر الماء على نوب مقدار الكثير القاحش جازت الصلاة معه
ولو أعطى له حكم الاستعمال عند المزابلة لما جازت (ولنا) ان القياس ان يصير الماء مستعملا بنفس الملافة
لما ذكرنا فيما تقدم أنه وجد سبب ضروره مستعملا وهو ازالة المحدث أو استعده الله على وجه القرية وقد حصل
ذلك بمجرد الملافة فيكون ينبغي ان يؤخذ لكل جزء من العضو جزء من الماء الا ان في ذلك حرجا فالشرع أسقط

اعتبار

اعتبار حالة الاستعمال في عضو واحد حقيقة أو في عضو واحد حكماً كفي الجنابة ضرورة دفع الحرج فاذا زایل
العضو زالت الضرورة فيظهر حكم الاستعمال بقضية القياس وقد خرج الجواب عن المسئلة الأولى (واما) المسئلة
الثانية فقد ذكر الحالم الجليل انها على التفصيل ان لم يكن استعماله في شيء من أعضائه يجوز اما اذا كان استعماله
لا يجوز والصحيح أنه يجوز وان استعماله في المغسولات لأن فرض الغسل انما أدى بما جرى على عضو لا بالبلية
الباقية فلم تكن هذه البلية مستعملة بخلاف ما اذا استعماله في المسح على الخف ثم مسح به رأسه حيث لا يجوز لأن
فرض المسح بتأدي بالبلية وتفصيل الحالم محمول على هذا وما مسح بالمتنديل أو تقاطر على الثوب فهو مستعمل الا
انه لا يمنع جواز الصلاة لان الماء المستعمل طاهر عند محمد وهو المختار وعندهما وان كان نجس الكن سقوط اعتبار
نجاسته ههنا لكان الضرورة (واما) بيان سبب ضرورة الماء مستعملاً فعند أبي حنيفة وأبي يوسف الماء انما يصير
مستعملاً باحد أمرين اما بازالة الحدث أو باقامة القرية وعند محمد لا يصير مستعملاً الا باقامة القرية وعند زفر
والشافعي لا يصير مستعملاً الا بازالة الحدث وهذا الاختلاف لم ينقل عنهم نصالكن مسائلهم تدل عليه والصحيح
قول أبي حنيفة وأبي يوسف لما ذكرنا من زوال المانع من الصلاة الى الماء واستصحاب الطبيعة اياه في الفصلين
جميعاً اذا عرفنا هذا فنقول ان توضع ائنة اقامة القرية نحو الصلاة المعهودة وصلاة الجنائز ودخول المسجد ومس
المصحف وقراءة القرآن ونحوها فان كان محدثاً صار الماء مستعملاً بخلاف لو جرد السبين وهو ازالة الحدث
واقامة القرية جميعاً وان لم يكن محدثاً يصير مستعملاً عند أصحابنا الثلاثة لوجود اقامة القرية لكون الوضوء
على الوضوء نوراً على نور وعند زفر والشافعي لا يصير مستعملاً لانعدام ازالة الحدث ولو توضع أو اغتسل للتبرد
فان كان محدثاً صار الماء مستعملاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر والشافعي لو جرد ازالة الحدث وعن محمد
لا يصير مستعملاً لانعدام اقامة القرية وان لم يكن محدثاً لا يصير مستعملاً بالاتفاق على اختلاف الاصول ولو توضع
بالماء المقيد كالماء البارد ونحوه لا يصير مستعملاً بالاجماع لان التوضوء غير جائز فلم يجز ازالة الحدث ولا اقامة
القرية وكذا اذا غسل الاشياء الطاهرة من الثياب والثمار والاراني والاحجار ونحوها وغسل يده من الطين
والوسخ وغسلت المرأه يدها من العجين أو الحنساء ونحو ذلك لا يصير مستعملاً لئنا ولو غسل يده للطعام أو من
الطعام لقصد اقامة السنة صار الماء مستعملاً لان اقامة السنة قرينة لقول النبي صلى الله عليه وسلم الوضوء
قبل الطعام بركة وبعده ينقي الهمم ولو توضع ائنة ائنة ائنة زاد على ذلك فان أراد بالزيادة ابتداء الوضوء صار الماء
مستعملاً لئنا وان أراد الزيادة على الوضوء الأول اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم لا يصير مستعملاً لان الزيادة
على الثلاث من باب التعدد بالنس وقال بعضهم يصير مستعملاً لان الزيادة في معنى الوضوء على الوضوء فكانت
قرينة ولو أدخل جنب أو حائض أو محدث يده في الاناء قبل أن يغسلها وليس عليها أثر أو شرب الماء منه فقياس
أصل أبي حنيفة وأبي يوسف ان يفسد وفي الاستحسان لا يفسد وجه القياس أن الحدث زال عن يده بادخاله في الماء
وكذا عن شفته فصار مستعملاً وجه الاستحسان ما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كنت أنا ورسول الله
صلى الله عليه وسلم نقتل من انا واحد وربما كانت تتنازع فيه الأيدي وروينا أيضاً عن عائشة رضي الله عنها انها
كانت تشرب من انا وهي حائض وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب من ذلك الاناء وكان يتبضع مواضع فيها
جبالها ولو ان العرزة عن اصابة الحدث والجنابة والحيض غير ممكن وبالنس حاجة الى الوضوء والاغتسال والشرب
وكل واحد لا يهلك الاناء ليغترف الماء من الاناء العقيم ولا يعلل أحد بمكان أن تصد آتية على حدة للشرب فيحتاج الى
الاغتلاف باليد والشرب من كل آتية فلولا سقط اعتبار نجاسة اليد والشقة لوقع الناس في الحرج حتى لو أدخل
رجله فيه يفسد الماء لانعدام الحاجة اليه في الاناء ولو أدخلها في البئر لم يفسده كذا ذكر أبو يوسف في الامالي لانه
يحتاج الى ذلك في البئر لطلب الدلو فيسمل عفوا ولو أدخل في الاناء والبئر بعض جسده سوى اليد والرجل أفسده
لان الحاجة اليه وعلى هذا اصل تخرج مسئلة البئر اذا انعمس الجنب فيها لطلب الدلو لانه لا يفسد الاغتسال وليس على

بدنه نجاسة حقيقية واجملة فيه أن الرجل المنغمس لا يتحلوا ما إن يكون طاهرا أو لم يكن بان كان على بدنه نجاسة
 حقيقية أو حكمية كالجانبية والحدث وكل وجه على وجهين أما أن ينغمس لطلب الدلو والتبرد أو للاغتسال وفي
 المسئلة حكمان حكم الماء الذي في البر والحكم الداخلي فيها فان كان طاهرا وانغمس لطلب الدلو والتبرد لا يصير
 مستعملا بالاجماع لعدم ازالة الحدث واقامة القرية وان انغمس فيها للاغتسال صار الماء مستعملا عند أصحابنا
 الثلاثة لوجود اقامة القرية وعند زفر والشافعي لا يصير مستعملا لانعدام ازالة الحدث والرجل طاهر في الوجهين
 جميعا وان لم يكن طاهرا فان كان على بدنه نجاسة حقيقية وهو جنب أو لا فانغمس في ثلاثة آبار أو أكثر من
 ذلك لا يخرج من الاولى والثانية طاهرا بالاجماع ويخرج من الثالثة طاهرا عند أبي حنيفة ومحمد والمياه الثلاثة
 نجسة لكن نجاستها على التفاوت على ما ذكرنا وعند أبي يوسف المياه كلها نجسة والرجل نجس سواء انغمس
 لطلب الدلو أو التبرد أو الاغتسال وعندهما ان انغمس لطلب الدلو أو التبرد فالمياه باقية على حالها وان كان
 الاغتسال للاغتسال فالمراد نصابا استعمال لوجود اقامة القرية وان كان على بدنه نجاسة حكمية فقط فان
 أدخلها لطلب الدلو والتبرد يخرج من الاولى طاهرا عند أبي حنيفة ومحمد وهو الصحيح لزوال الجنبية بالاغتسال مرة
 واحدة وعند أبي يوسف ونجس ولا يخرج طاهرا أبدا وأما حكم المياه فالمراد الاول مستعمل عند أبي حنيفة
 لوجود ازالة الحدث والبواقي على حالها لانعدام ما يوجب الاستعمال أصلا وعند أبي يوسف ومحمد المياه كلها
 على حالها أما عند محمد فظاهر لانه لم يوجب اقامة القرية بشئ منها وإنما أبو يوسف فقد ترك أصله عند الضرورة
 على ما يذكر ورؤى بشرعته أن المياه كلها نجسة وهو قياس مذهبه والحاصل أن عند أبي حنيفة ومحمد يطهر
 النجس بوروده على الماء القليل كما يطهر بورود الماء عليه بالصب سواء كان حقيقيا أو حكميا على البدن أو على
 غيره غير أن النجاسة الحقيقية لا تزول الا بالملاقاة ثلاث مرات والحكمية تزول بالمرة الواحدة وعند أبي يوسف
 لا يطهر النجس عن البدن بوروده على الماء القليل الا كقولنا واحد وله في الثوب قولنا أما الكلام في النجاسة
 الحقيقية في الطرفين فسيأتي في بيان ما يقع به التاهير وأما النجاسة الحكمية فالكلام فيها على نحو الكلام في
 الحقيقية فابو يوسف يقول الاصل أن ملاقاته أول عضو الحدث الماء يوجب صبر ورثته مستعملا فكذا ملاقاته
 أول عضو الطاهر الماء على تصد اقامة القرية واذا صار الماء مستعملا بول الملاقاة لا تحقق طهارة بقية الاعضاء
 بالماء المستعمل فيجب العمل بهذا الاصل الا عند الضرورة كالجنب والحدث اذا أدخل بدنه في الاناء لا غتراف
 انما لا يصير مستعملا ولا يزال الحدث الى الماء المملكان الضرورة وههنا ضرورة لحاجة الناس الى اسراج الدلاء من
 الآبار فترك أصله لهذه الضرورة ولان هذا الماء لو صار مستعملا انما يصير مستعملا بازالة الحدث ولو ازال
 الحدث لنجس ولو تنجس لا يزال الحدث واذا لم يزل الحدث بقى طاهرا واذا بقى طاهرا ازيل الحدث فيقع الدور
 فقطعنا الدور من الابتداء فقلنا لا يزال الحدث عنه فبقى هو بجماله والماء على حاله وأبو حنيفة ومحمد يقولان
 ان النجاسة تزول بورود الماء عليها فكذا بورودها على الماء لان زوال النجاسة بواسطة الاتصال والملاقاة
 بين الطاهر والنجس موجودة في الحالين ولهذا نجس الماء بعد الاتصال في الحالين جميعا في النجاسة الحقيقية
 الا ان حالة الاتصال لا يعطى لها حكم النجاسة والاستعمال الضرورة امكان التطهير والضرورة متحققه في
 الصب اذا كل واحد لا يقدر عليه على كل حال فمتنع ظهوره في هذه الحالة ولا ضرورة بعد الاتصال
 فيظهر حكمه وعلى هذا اذا أدخل رأسه أو خفه أو جبرته في الاناء وهو محدث قال أبو يوسف يجزئه في المسح
 ولا يصير الماء مستعملا سواء نوى أو لم ينو لوجود أحد سببي الاستعمال وانما كان لان فرض المسح يتأدى باصابة
 البلية اذ هو اسم للاصابة دون الاسئلة فلم يزل شئ من الحدث الى الماء الباقي في الاناء وانما زال الى البلية وكذا اقامة
 القرية تحصل بها فاقصر حكم الاستعمال عليها وقال محمد ان لم ينو المسح يجزئه ولا يصير الماء مستعملا لانه لم
 توجد اقامة القرية فقد مسح بما غير مستعمل فاجزأه وان نوى المسح اختلف المشايخ على قوله قال بعضهم

لا يجزئه وبصير الماء مستعملا لانه لما لا في رأسه الماء على قصد اقامة الفرة بصيرته مستعملا ولا يجوز المسح بالما
 المستعمل والصحيح انه يجوز ولا يصير الماء مستعملا بالملاقاة لان الماء انما يأخذ حكم الاستعمال بعد الانفصال
 فلم يكن مستعملا قبله فيجزئه المسح به جنب على يده فقدر فاخذ الماء فبهه وصبه عليه روى المعلى عن ابي يوسف
 انه لا يظهر لانه صار مستعملا بالاقاء الحدوث عن التيم والماء المستعمل لا يزال العجاسة بالاجماع وذكر محمد في
 الآثار انه يظهر لانه لم يقم به قر به فلم يصير مستعملا والله اعلم

فصل وأما بيان المقدار الذي يصير به المحل نجسا شرعا فالتجسس لا يخلو اما أن يقع في المسائعات كالماء واخذ
 ونحوهما واما أن يصيب التوب والبدن ومكار الصلاة فان وقع في الماء فان كان جاريا فان كان التجسس غير مرئي
 كالبول وانخر ونحوهما لا يتجسس ما لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه ويتوضأ منه من أي موضع كان من الجانب الذي
 وقع فيه التجسس أو من جانب آخر كما ذكره محمد في كتاب الأشربة لو أن رجلا صب خابية من النحر في القرات
 ورجل آخر أسفل منه يتوضأ به ان تغير لونه أو طعمه أو ريحه لا يجوز وان لم يتغير يجوز وعن ابي حنيفة في الجاهل
 بالفي الماء الجاري ورجل أسفل منه يتوضأ به قال لا بأس به وهر الان الماء الجاري مما لا يتخلص بعضه الى بعض
 فالما الذي يتوضأ به يحتمل أنه نجس ويحتمل انه طاهر والماء طاهر في الاصل فلا يتحكم بنجاسته بالثلث وان
 كانت العجاسة مرئية كالخيفة ونحوها فان كان جميع الماء يجري على الخيفة لا يجوز التوضؤ من أسفل الخيفة
 لانه نجس بيقين والتجسس لا يظهر بالجران وان كان أكثره يجري على الخيفة فكذلك لان العبرة للغالب وان كان
 أقله يجري على الخيفة والاكثره يجري على الطاهر يجوز التوضؤ به من أسفل الخيفة لأن المغلوب ماحق بالعدم في
 أحكام الشرع وان كان يجري عليه النصف أو دون النصف فالقياس أن يجوز التوضؤ به لأن الماء كان طاهرا
 بيقين فلا يتحكم بكونه نجسا بالثلث وفي الاستحسان لا يجوز احتياطوا على هذا اذا كان التجسس عند الميزاب والماء
 يجري عليه فهو على التفصيل الذي ذكرنا وان كانت الانجاس متفرقة على السطح ولم تكن عند الميزاب ذكر عيسى
 ابن أبان أنه لا يصير نجسا ما لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه وحكمه حكم الماء الجاري وقال محمدان كانت العجاسة
 في جانب من السطح أو جانبين منه لا يتجسس الماء ويجوز التوضؤ به وان كانت في ثلاثة جوانب يتجسس اعتبارا
 للغالب وعن محمد في ماء المطر اذا مر بعد ان تم استنقع في موضع غايب فيه انان ثم دخل المسجد فصلى لا بأس
 به وهو محمول على ما اذا مر أكثره على الطاهر واختلف المتأخر في حد الجريان قال بعضهم هو أن يجري بالتبين
 والورق وقال بعضهم ان كان بحيث لو وضع رجل يده في الماء عرضا لم ينقطع جريانه فهو جار والافلاور وى عن
 ابي يوسف ان كان يجعل لواء غرقى انان الماء كفيه لم يتجسس وجه الارض بالاغتراف فهو جار والافلاوقيل ما بعده
 الناس جاريا فهو جار وما لا فلا وهو أصح الأقاويل وان كان را كذا فقد اختلف فيه قال أصحاب الظواهر ان
 الماء لا يتجسس بوقوع العجاسة فيه أصلا سواء كان جاريا أو را كذا وسواء كان قليلا أو كثيرا فغير لونه أو طعمه
 أو ريحه أو لم يتغير وقال عامة العلماء ان كان الماء قليلا يتجسس وان كان كثيرا لا يتجسس لكنهم اختلفوا في الحد الفاصل
 بين القليل والكثير قال مالك ان تغير لونه أو طعمه أو ريحه فهو قليل وان لم يتغير فهو كثير وقال الشافعي اذا بلغ
 الماء قنطين فهو كثير والقنطين عند خمس قرب كل قرية خمسون منا فيكون جلته مائتين وخمسين منا وقال
 أصحابنا ان كان بحال يتخلص بعضه الى بعض فهو قليل وان كان لا يتخلص فهو كثير فاما أصحاب الظواهر فاحتجوا
 بظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم الماء طهور ولا ينجس شيئا (واحتج) مالك بقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء
 طهورا ولا ينجس شيئا الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه وهو تمام الحديث أربنى العام على الخاص عملا بالدليلين
 (واحتج) الشافعي بقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا أي يدفع الخبث عن نفسه قال
 الشافعي قال ابن جرير أراد بالقنطين قلال هجر كل قلة يسع فيها قر بتان وشئ قال الشافعي وهو شئ مجهول فقد رته
 بالنصف احتياطا (وانشا) ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس

يده في الأنا حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدري أين بان يده ولو كان الماء لا يتنجس بالغمس لم يكن للنهي والاحتياط
 لوهم النجاسة معني وكذا الأخبار مستفيضة بالأمر بغسل الأنا من ولوغ الكلب مع أنه لا يغير لونه ولا طعمه
 ولا ريحه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يوان أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من جنابة
 من غير فصل بين دائم ودائم وهذان من تنجيس الماء لآن البول والغتسال فيما لا يتنجس لسكنته ليس بمنى
 فدل على كون الماء الدائم مطلقا محملا للنجاسة اذ انتهى عن تنجيس ما لا يحتمل النجاسة ضرب من السفه وكذا
 الماء الذي يمكن الاغتسال فيه يكون أكثر من قلتين والبول والغتسال فيه لا يغير لونه ولا طعمه ولا ريحه وعن
 ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما أنهما أمرتا زنجي ووقع في ثوب زمزم ينزح ماء البركة ولم يظهر أثره في الماء
 وكان الماء أكثر من قلتين وذلك مع حضور من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهم أحد فأنقذ الاجماع من
 الصحابة على ما قلنا وعرف بهذا الاجماع أن المراد بجمار وامالك هو الماء الكثير الجاري وبه تبين أن مارواه
 الشافعي غير ثابت لكونه مخالفا لأجماع الصحابة رضي الله عنهم وخبر الواحد اذا ورد مخالفا لاجماع رديدل
 عليه أن علي بن المديني قال لا يثبت هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وذكر أبو داود السجستاني وقال
 لا يكاد يصح لواحد من الفريقين حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في تقدير الماء ولهذا جمع أصحابنا في
 التقدير الادل الادل الحسية دون الدلائل السمعية ثم اختلفوا في تفسير الخلوص فانفتحت الروايات عن أصحابنا أنه
 يعتبر الخلوص بالتعريف وهو أنه ان كان بحال لوحرك طرف منه يتحرك الطرف الآخر فهو مما يختص وان كان
 لا يتحرك فهو مما لا يختص وانما اختلفوا في جهة التعريف فروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يعتبر التعريف
 بالاغتسال من غير عنف وروى محمد عنه أنه يعتبر التعريف بالوضوء وفي رواية باليد من غير اغتسال ولا وضوء
 واختلف المشايخ فالشيخ أبو حفص الكبير البخاري اعتبر الخلوص بالصبي وأبو نصر محمد بن محمد بن سلام اعتبره
 بالتكدير وأبو سليمان الجوزجاني اعتبره بالمساحة فقال ان كان عشرين في عشر فهو مما لا يختص وان كان
 دونه فهو مما يختص وعبد الله بن المبارك اعتبره بالعشرة أولا ثم بخمسة عشر واليه ذهب أبو مطيع البلخي
 فقال ان كان خمسة عشر في خمسة عشر أرجو أن يجوز وان كان عشرين في عشرين لا أجد في أبي شيبة وروى
 عن محمد أنه قدره بمسجده فكان مسجده ثمانين في ثمان وبه أخذ محمد بن سلمة وقيل كان مسجده عشرين في
 عشر وقيل مسجده فوجد داخله ثمانين في ثمان وخارجها عشرين وذكر الكرخي وقال لا عبرة
 بالتقدير في الباب وانما المعتبر هو التعريف فان كان أكبر رأيه أن النجاسة خاصت الى هذا الموضع الذي يتوضأ
 منه لا يجوز وان كان أكبر رأيه انهم اتصل اليه يجوز لأن العمل بغالب الرأي وأكبر الظن في الاحكام واجب
 الا يرى أن خبر الواحد العدل يقبل في نجاسة الماء وطهارته وان كان لا يغير دليقين وكذلك قال أصحابنا في الغدير
 العظيم الذي لوحرك طرف منه لا يتحرك الطرف الآخر اذا وقعت فيه النجاسة انه ان كان في غالب الرأي انما وصلت
 الى الموضع الذي يتوضأ منه لا يجوز وان كان فيه انهم اتصل بجوز وذكر في كتاب الصلاة في الميزاب اذا سال
 على انسان انه ان كان غالب ظنه أنه نجس يجب غسله والا فلا وان لم يتقرر قلبه على شيء لا يجب غسله في الحكيم
 ولكن المستحب أن يغسل وأما حوض الحمام الذي يختص بفضله الى بعض اذا وقعت فيه النجاسة أو توضأ انسان
 روى عن أبي يوسف انه ان كان الماء يجري من الميزاب والناس يغتفرون منه لا يصير نجسا وهكذا روى الحسن
 عن أبي حنيفة لانه بمنزلة الماء الجاري ولو تنجس الحوض الصغير بوقوع النجاسة فيه ثم سبط ماؤه حتى صار
 لا يختص بفضله الى بعض فهو نجس لان الميسوط هو الماء النجس وقيل في الحوض الكبير وقعت فيه النجاسة ثم
 قل ماؤه حتى صار يختص بفضله الى بعض انما ظاهره لان المجتمع هو الماء الظاهر هكذا ذكره أبو بكر الاسكافي
 واعتبر حالة الوقوع ولو وقع في هذا القليل نجاسة ثم عاوده الماء حتى امتلأ الحوض ولم يخرج منه شيء قال أبو
 القاسم الصغار لا يجوز ان توضأ به لانه كلما دخل الماء فيه صار نجسا ولو أن حوضين صغيرين يخرج الماء من

أحدهما ويدخل في الآخر فتوضأ منه انسان في خلال ذلك جازلانه ماء جار حوض حكم نجاسته ثم نصب ماؤه وجف
أسفله حتى حكم بظهارته ثم دخل فيه الماء فانها هل يعود نجاسته ر وايتان عن أبي حنيفة وكذا الارض اذا أصابها
النجاسة بقت وذوب أثرها ثم عاودها الماء وكذا المني اذا أصاب التوب لجف وفرك ثم أصابه بل وكذا جلد
الميتة اذا دبغ دباجة حكيمة بالتشميس والترتيب ثم أصابه الماء في هذه المسائل كما هار وايتان عن أبي حنيفة وأما
البئر اذا نتجست فقار ماؤها وجف أسفلهما ثم عاودها الماء فقال نصير بن يحيى هو طاهر وقال محمد بن سلمة هو
نجس وكذا روى عن أبي يوسف وجه قول نصير ان تحت الارض ماء جار فيضناط الغائرية فلا يحكم بكون الماء
نجس بالثب وجه قول محمد بن سلمة أن مانع يحتمل أنه ماء جديد ويحتمل أنه الماء النجس فلا يحكم بظهارته
بالثب وهذا القول أحوط والاول أوسع هذا اذا كان الماء الرا كدله طول وعرض فان كان له طول بلا عرض
كالأثر التي فهمها راء كدله لم يذكر في ظاهر الرواية وعن أبي نصر محمد بن محمد بن سلام انه ان كان طول الماء مما
لا يخلص بفضه الى بعض يجوز التوضؤ به وكان يتوضأ في نهر البخ ويحرك الماء بيده ويقول لا فرق بين اجرائي
ياهو بين جريانه بنفسه فعلى قوله لو وقعت فيه نجاسة لا ينس مالم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه وعن أبي سليمان
الجوزجاني أنه قال لا يجوز التوضؤ فيه وعلى قوله لو وقعت فيه نجاسة أو بال فيه انسان أو توضأ ان كان في أحد
الطرفين ينس مقدار عشرة أذرع وان كان في وسطه ينس من كل جانب مقدار عشرة أذرع فاذهب اليه أبو
نصر أقرب الى الحكم لان اعتبار المرض بوجوب التنجيس واعتبار الطول لا بوجوب فلا ينس بالثب وما قاله أبو
سليمان أقرب الى الاحتياط لان اعتبار الطول ان كان لا بوجوب التنجيس فاعتبار العرض بوجوب فيحكم
بالنجاسة احتياطاً وأما العمق فهل يشترط مع الطول والعرض عن أبي سليمان الجوزجاني أنه قال ان أحسبنا
اعتبروا البسط دون العمق وعن القميه أبي جعفر الهندي وان كان بحمال لورفع انسان الماء بكفيه التحسر
أسفله ثم اتصل لا يتوضأ به وان كان بحمال لا يتعسر أسفله لابس بالوضوء منه وقيل مقدار العمق أن يكون
زيادة على عرض الدرهم الكبير المنقال وقيل أن يكون قدر شبر وقيل قدر ذراع ثم النجاسة اذا وقعت في
الحوض الكبير كيف يتوضأ منه فنقول النجاسة لا تخلو ما أن تكون مرئية أو غير مرئية فان كانت مرئية
كالخيفة ونحوها ذكر في ظاهر الرواية انه لا يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة ولكن يتوضأ من
الجانب الآخر ومعناه انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضأ كذا فسر في الاملاء عن
أبي حنيفة لانا نيقنا بالنجاسة في ذلك الجانب وشككنا فيما وراءه وعلى هذا قالوا فمن استنجى في موضع
من حوض الحمام لا يجزيه أن يتوضأ من ذلك الموضع قبل تحريك الماء وروى عن أبي يوسف انه يجوز التوضؤ
من أي جانب كان الا اذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه لان حكمه حكم الماء الجاري ولو وقعت باليمنة في وسط
الحوض على قياس ظاهر الرواية ان كان بين الخيفة وبين كل جانب من الحوض مقدار ما لا يخلص بفضه الى
بعض يجوز التوضؤ فيه والا فلا لما ذكرنا وان كانت غير مرئية بان بال فيه انسان أو اغتسل جنب مختلف
فيه المشايخ قال المشايخ العراقي ان حكمه حكم المرئية حتى لا يتوضأ من ذلك الجانب وانما يتوضأ من الجانب
الأخر لما ذكرنا في المرئية بخلاف الماء الجاري لانه ينقل النجاسة من موضع الى موضع فلم يستيقن بالنجاسة
في موضع الوضوء وما يشكنا بما وراء النهر فصولا بينهم افي غير المرئية أنه يتوضأ من أي جانب كان كما قالوا جميعا
في الماء الجاري وهو الأصح لأن غير المرئية لا يستقر في مكان واحد بل ينتقل لكونه مانعا سبباً بطبعه فلم نستيقن
بالنجاسة في الجانب الذي يتوضأ منه فلا يحكم بنجاسته بالثب على الأصل المعهود ان اليقين لا يزول بالثب بخلاف
المرئية وهذا اذا كان الماء في الحوض غير جامد فان كان جامدا وثقب في موضع منه فان كان الماء غير متصل
بالجذب يجوز التوضؤ منه بلا خلاف وان كان متصلا به فان كان الثقب واسعا بحيث لا يخلص بفضه الى بعض
فكذلك لانه بمنزلة الحوض الكبير وان كان الثقب صغيرا اختلف المشايخ فيه قال نصير بن يحيى وأبو بكر

الاسكاف لا خبير فيه وسئل ابن المبارك فقال لا بأس به وقال أبس الماء يضطرب تحته وهو قول الشيخ أبي
 حفص الكبير وهذا أوسع والأول أحوط وقالوا إذا حرك موضع الثقب نحر يكا بليغا يعلم عنده ان ما كان
 راكدا ذهب عن هذا المكان وهذا ماء جديد يجوز بلا خلاف ولو وقعت نجاسة في الماء القليل فالأمر
 القليل لا يخلو من أن يكون في الأواني أو في البئر أو في الحوض الصغير فإن كان في الأواني فهو نجس كينما كانت
 النجاسة متجسدة أو مائعة لانه لا ضرورة في الأواني لا مكان صونها عن النجاسات حتى لو وقعت بعرة
 أو بعرتان في الملب عند الحلب ثم ميت من ساعتها نجس اللبن كذا روى عنه خلف بن أبوب وأصبر بن يحيى
 ومحمد بن مقاتل الرازي لمكان الضرورة وان كان في البئر فالواقع فيه لا يخلو من أن يكون حيوانا أو غيره من
 النجاسات فان كان حيوانا فاما ان أخرج حيا واما ان أخرج ميتا فان أخرج حيا فان كان نجس العين كالخنزير
 نجس جميع الماء وفي الكلب اختلاف المشايخ في كونه نجس العين فن جعله نجس العين استدل بما ذكر
 في العيون من أبي يوسف ان الكلب اذا وقع في الماء ثم خرج منه فانتفض فاصاب انسانا منه أكثر من قدر الدرهم
 لا تجوز صلاته وذكر في العيون أيضا ان كلبا لو أصابه المطر فانتفض فاصاب انسانا منه أكثر من قدر الدرهم ان
 كان المطر الذي أصابه وصل الى جلده فعليه أن يغسل الموضع الذي أصابه والا فلا ونص محمد في الكتاب قال وليس
 الميت بالنجس من الكلب والخنزير فدل انه نجس العين وجه قول من قال انه ليس نجس العين انه يجوز بيعه
 ويضمن مثله ونجس العين ليس محل البيع ولا مضمونا بالاتلاف كالخنزير يدل عليه انه يطهر جلده بالديباغ
 ونجس العين لا يطهر جلده بالديباغ كالخنزير وكذا روى ابن المبارك عن أبي حنيفة في الكلب والسنور وقعا في
 الماء القليل ثم خرجا انه ينجس بذلك ولذلك قال مشايخنا فمن صلى وفي كه جرو كلب انه تجوز صلاته وقيد الفقيه
 أبو جعفر الهندواني الجواز بكونه مسدود الفم فدل انه ليس نجس العين وهذا أقرب القولين الى الصواب وان لم
 يكن نجس العين فان كان آدميا ليس على بدنه نجاسة حقيقية ولا حكمية وقد استجبت لا يترج شئ في ظاهر
 الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يترج عشر من دلو او هذه الرواية لا تصح لأن الماء انما يصير مستعملا
 بزوال الحدث أو بقصد القربة ولم يوجد شئ من ذلك وان كان على بدنه نجاسة حقيقية أولم يكن مستنجبا يترج
 جميع الماء لا اختلاط النجس بالماء وان كان على بدنه نجاسة حكمية بان كان محدثا أو جنبا أو حائضا أو نفساء فعلى
 قول من لا يجمل هذا الماء مستعملا لا يترج شئ لأنه طهور وكذا على قول من جعله مستعملا وجعل الماء
 المستعمل طاهرا لان غير المستعمل أكثر فلا يخرج عن كونه طهورا ما لم يكن المستعمل غابا عليه كالوصب
 اللبن في البئر بالاجماع او باتشاة فها عند محمد واما على قول من جعل هذا الماء مستعملا وجعل الماء
 المستعمل نجسا يترج ماء البئر كله كما لو وقعت فيها قطرة من دم أو خمر وروى الحسن عن أبي حنيفة انه
 ان كان محدثا يترج أربعون وان كان جنبا يترج كله وهذه ارواية مشككة لأنه لا يخلو ما ان صار هذا الماء
 مستعملا أولا فان لم يصير مستعملا لا يجب زح شئ لانه بقى طهورا كما كان وان صار مستعملا فالأمر المستعمل
 عند الحسن نجس نجاسة غليظة فينبغي أن يجب زح جميع الماء وروى عن أبي حنيفة انه قال في الكافر
 اذا وقع في البئر يترج ماء البئر كله لأن بدنه لا يخلو عن نجاسة حقيقية أو حكمية حتى لو تيقنا بطهارته بان اغتسل
 ثم وقع في البئر من ساعتها لا يترج منه شئ وأما سائر الحيوانات فان علم يقين ان على بدنها نجاسة أو على مخرجها
 نجاسة نجس الماء لا اختلاط النجس به سواء وصل فيه الى الماء أولا وان لم يعلم ذلك اختلف المشايخ فيه قال
 بعضهم العبرة لا باحة الاكل وحرمة ان كان ما كول اللحم لا ينجس ولا يترج شئ سواء وصل اياه الى الماء
 أولا وان لم يكن ما كول اللحم ينجس سواء كان على بدنه أو مخرجه نجاسة أولا وقال بعضهم المعتبر هو السور
 فان كان لم يصل فيه الى الماء لا يترج شئ وان وصل فان كان سور مظهرا فالأمر طاهر ولا يترج منه شئ وان كان
 نجسا فالأمر نجس ويترج كله وان كان مكر وهاهنا نص أن يترج عشر دلا وان كان مشكوكا فيه فالأمر

كذلك وينزح كاهه كذا ذكر في الفتاوى عن أبي يوسف وذكر ابن رستم في نوادره ان المستحب في الفارة نزح
 عشرين وفي الهرة نزح أربعين لأن ما كان أعظم جثته كان أوسع فها وأكثرا ما بالوذ كرفي فتاوى أهل بلخ
 اذا وقعت وزعة في ثر فأخرجت حية يستحب نزح أربع دلاء الى خمس أوست وروى عن أبي حنيفة وأبي
 يوسف في البقر والابل انه يجس الماء لأنها تبول بين أخذها فلا تخلو عن البول غير ان عند أبي حنيفة ينزح
 عشرون دلو لان بول ما يוכל لحمه يجس نجاسة خفيفة وقد ازداد خفة بسبب البثر فينزح أدنى ما ينزح
 من البثر وذلك عشرون وعند أبي يوسف ينزح ماء البثر كله لاستواء النجاسة الخفيفة والغليظة في حكم نجس
 الماء هذا كله اذا خرج حيا فان خرج ميتا فان كان متفخعا أو متفخعا نزح ماء البثر كله وان لم يكن متفخعا ولا متفخعا
 ذكر في ظاهر الرواية وجعله ثلاث مراتب في الفارة ونحوها ينزح عشرون دلو أو ثلاثون وفي الدجاج ونحوه
 أربعون أو خمسون وفي الأدمى ونحوه ماء البثر كله وروى الحسن عن أبي حنيفة وجعله خمس مراتب في
 الحلمة ونحوها ينزح عشر دلاء وفي الفارة ونحوها عشرون وفي الحمام ونحوه ثلاثون وفي الدجاج ونحوه أربعون
 وفي الأدمى ونحوه ماء البثر كله وقوله في الكتاب ينزح في الفارة عشرون أو ثلاثون وفي الهرة أربعون
 أو خمسون لم يرد به التغيير بل أراد به عشرين وجوب ثلاثين استصحابا وكذا في الاربعين والخمسين وقال بعضهم
 انما قال ذلك لاختلاف الحيوانات في الصغير والكبير في الصغير منها ينزح الاقل وفي الكبير ينزح الاكثر
 والاصل في البثر انه وجد فيها قياسا أحدهما ما قاله بشر بن غياث المريسي انه يطعم ويحفر في موضع آخر لان غاية
 ما يمكن ان ينزح جميع الماء لسكن يبقى الطين والحجارة نجسا ولا يمكن كبه ليغسل والثاني ما نقل عن محمد بن
 اجمع رأبي ورأى أبي يوسف ان ماء البثر في حكم الماء الجاري لانه يبيع من أسفله ويؤخذ من أعلاه فلا يجس
 بوقوع النجاسة فيه كحوض الحمام اذا كان يصب الماء فيه من جانب ويعرف من جانب آخر انه لا يجس بادخل
 اليد النجسة فيه ثم قلنا وما علمنا لو أمرنا بنزح به من الدلاء لانتخاب السلف الا اننا تركنا القياسين الظاهرين
 بالخير والاثم وضرب من الفقه الخفي اما الخبر فصاروى القاضي أبو جعفر الاستروشي باسناده عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه قال في الفارة تموت في البثر ينزح منها عشرون وفي رواية ينزح ثلاثون دلو وأما الاثر فصاروى عن علي
 رضي الله عنه انه قال ينزح عشرون وفي رواية ثلاثون وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه انه قال في دجاجة
 ماتت في البثر ينزح منها أربعون دلو وعن ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما امرنا بنزح جميع ما زمرم
 حين مات فيها زحجي وكان يحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما أحدا فانه قد اجاع عليه وأما
 الفقه الخفي فهو ان في هذه الاشياء دماء فوحا وقد تشرب في أجزائها عند الموت فنجسها وقد جاورت هذه الاشياء
 الماء والماء يتنجس أو يفسد بجوارفة النجس لان الأصل ان ما جاور النجس نجس بالشرع قال صلى الله عليه
 وسلم في الفارة تموت في الدهن الجامد يقور ما حولها ويلقى ويؤكل الباقي فقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم بنجاسة
 جوار النجس وفي الفارة ونحوها ما يجاورها من الماء مقدار ما قدره أصحابنا وهو عشرون دلو أو ثلاثون اصغر
 جثتها حكم بنجاسة هذا القدر من الماء لان ما وراء هذا القدر لم يجاور الفارة بل جاور ما جاور الفارة والشرع ورد
 بنجس جوار النجس لا يتنجس جوار النجس الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بنجاسة ما جاور الدهن الذي
 جاور الفارة وحكم بنجاسة ما جاور الفارة وهذا لان جوار النجس لو حكم بنجاسته لحكم ايضا بنجاسة ما جاور
 جوار النجس ثم هكذا الى ما لا نهاية فيؤدى الى ان قطرة من بول أو فارة لو وقعت في بحر عظيم ان يتنجس جميع
 مائه لا اتصال بين أجزائه وذلك فاسد وفي الدجاجة والنور واشياء ذلك المجاورة أكثر لزيادة ضخامة في جثتها
 فقد بنجاسة ذلك القدر والادى وما كانت جثته مثل جثته كالشاة ونحوها يجاور جميع الماء في العادة لعظم
 جثته فيوجب تنجيس جميع الماء وكذا اذا تفسخ شئ من هذه الواقعات أو اتفخ لان عند ذلك تنزح البسلة منها
 لرخاوة فيها فتجاور جميع اجزاء الماء وقيل ذلك لا يجاور الا قدر ما ذكرنا الصلابة فيها ولهذا قال محمد اذا وقع في

البئر ذب فارة ينزح جميع الماء لان موضع القطع لا يتقل عن البه فيجاءوا بجزء الماء فيه سداه اذا كان الواقع
 واحدا فان كان أكثر روى عن أبي يوسف انه قال في الفارة ونحوها ينزح عشرون الى الاربع فاذا بلغت خمسا
 ينزح أربعون الى التسع فاذا بلغت عشر ينزح ماء البئر كله وروى عن محمد انه قال في الفارنين ينزح عشرون وفي
 الثلاث أربعون واذا كانت الفارتان كهيفة الدجاج ينزح أربعون هذا اذا كان الواقع في البئر حيا فان كان
 غيره من الانجاس فلا يخلو اما ان يكون مستجسا او غير مستجس فان كان غير مستجس كالبول والدم والنخري ح
 ماء البئر كله لان النجاسة خلصت الى جميع الماء وان كان مستجسا فان كان رخوا متخلخل الاجزاء كالمذرة
 وغير الدجاج ونحوهما ينزح ماء البئر كله قليلا كان أو كثيرا رطبا كان أو يابسا لانه رخاوتة يتفتت عند ملافة الماء
 فتختلط أجزاؤه باجزاء الماء فيفسده وان كان صلبا نحو بعرا لابل والغنم ذ كرفي الاصل ان القياس ان ينجس
 الماء قل الواقع فيه أو أكثر وفي الاستحسان ان كان قليلا لا ينجس وان كان كثيرا ينجس ولم يفصل بين الرطب
 واليابس والصحيح والمنكسر واختلف المشايخ قال بعضهم ان كان رطبا ينجس قليلا كان أو كثيرا وان كان
 يابسا فان كان منكسرا ينجس قل أو أكثر وان لم يكن منكسرا لا ينجس مالم يكن كثيرا وتكلموا في الكثير قال
 بعضهم ان يغطي جميع وجه الماء وقال بعضهم ربع وجه الماء وقال بعضهم الثلث كثير لانه ذ كرفي الجامع
 الصغير في بكرة أو بعرتين وقعت في الماء لا يفسد الماء ولم يذكر الثلث كثيرا عن كثير وعن محمد بن سلمة
 ان كان لا يسلم كل دلو عن بكرة أو بعرتين فهو كثير وقال بعضهم الكثير ما استكتمه الناظر وهو الصحيح
 وروى عن الحسن بن زياد انه قال ان كان باب الينجس صحيحا كان أو منكسرا قليلا كان أو كثيرا وان كان رطبا
 وهو قليل لا يمنع للضرورة وعن أبي يوسف في الروث اليابس اذا وقع في البئر ثم أخرج من ساعته لا ينجس والاصل
 في هذا ان المشايخ في القليل من البعر اليابس الصحيح طر يقتضيان احدهما ان لليابس صلابة فلا يختلط شي من
 اجزائه باجزاء الماء فهذا يقتضي ان الرطب ينجس باختلاط رطوبته باجزاء الماء وكذلك كرفي النوادر
 والحماكم في الاشارات وكذا اليابس المنكسر لما قلنا وكذا الروث لانه مئى رخو يداخله الماء لتخلخل اجزائه
 فتختلط اجزائه باجزاء الماء ويقتضى أيضا ان الكثير من اليابس الصحيح لا ينجس وكذلك قال الحسن بن زياد
 والصحيح ان الكثير ينجس لانها اذا كثرت تقع المماساة بينهما فيصطك البعض ببعض فتنفتت اجزائها فتنجس
 والطريقة الثانية ان آبار الفلوات لا حاجز لها على رؤسها او بانها الانعام فنسقت فتبعر فاذا ليست الابعار عملت
 فيها الرياح فالتفت في البئر فلو حكم بفساد المياه لضاق الامر على سكان البوادي وما ضاق امره اتسع حكمة فعملى هذه
 الطريقة الكثير منه بفساد المياه لانه دام الضرورة في الكثير وكذا الرطب لان الرياح تعمل في اليابس دون
 الرطب لشقله واليه أشار الشيخ أبو منصور المنذر يمدى وعن الشيخ أبي بكر محمد بن الفضل ان الرطب واليابس
 سواء اتحققت الضرورة في الجملة فاما اليابس المنكسر فلا يفسد اذا كان قليلا لان الضرورة في المنكسر أشد
 والروث ان كان في موضع يتقدر به هذه الضرورة فالجواب فيه كالجواب في البعر هذا في آبار الفلوات (واما)
 الآبار التي في المصر فاختلاف فيها المشايخ فمن اعتمد معنى الصلابة والرخاوة لا يفرق لان ذلك المعنى لا يختلف ومن
 اعتبر الضرورة ففرق بينهم لان آبار الامصار لها رؤس حاجزة فيقع الامن عن الوقوع فيها ولو اتصفت بيضة
 من دجاجة فوقعت في البئر من ساعتها اختلف المشايخ فيه قال نصير بن يحيى ينتفح بالماء مالم يعلم ان عليها قد ذرا
 وقال بعضهم ان كانت رطبة أفدت وان كانت يابسة فوقعت في الماء وفي المرة لانه سداهما وهي حلال اشند
 قشرها أو ليرتد وعندنا في ان اشند قشرها تحل والا فلا ولو سقطت السخلة من أمها وهي مبتلة فهي نجسة
 حتى لو حملها الراعي فاصاب به الثوب أكثر من قدر الدرهم منع جواز الصلاة ولو وقعت في الماء في ذلك الوقت
 أفدت الماء واذا ليست فقد طهرت وذكر التميمية أبو جعفر ان هذا الجواب موافق قولهما فانما في قياس قول
 أبي حنيفة فالبيضة طاهرة رطبة كانت أو يابسة وكذا السخلة لانها كانت في مكانها ومعدها كقال في

الانفحة اذا خرجت بعد الموت انها طاهرة جامدة كانت او مائعة وعندهما ان كانت مائعة فنجسة وان كانت
 جامدة تطهر بالفسل ولو وقع عظم الميتة في البئر فان كان عظم الخنزير افسده كيفما كان واما عظم غيره فان
 كان عليه لحم او دسم فسد الماء لان النجاسة تشيع في الماء وان لم يكن عليه شئ لم يفسد لان العظم طاهر بئر وجب
 منها زرع عشرين دلو او فترج الدلو الاول وصب في بئر طاهرة يتزح منها عشرون دلو او الاصل في هذا ان البئر الثانية
 تطهر بما تطهر به الاولى حين كان الدلو المصبوب فيها ولو صب الدلو الثاني يتزح تسعة عشر دلو او لو صب الدلو
 الثالث في رواية ابي سليمان يتزح عشرة دلاء وفي رواية ابي حفص احد عشر دلو او هو الاصح والتوفيق بين
 الرايتين ان المراد من الاولى سوى المصبوب ومن الثانية مع المصبوب ولو صب الدلو الاخير يتزح دلو او احدا
 لان طهارة الاولى به ولو اخرجت الفارة واقفيت في بئر طاهرة وصب فيها ايضا عشرون دلو من ماء الاولى تطرح
 الفارة ويتزح عشرون دلو لان طهارة الاولى به فكذلك الثانية بئران وجب من كل واحدة منها زرع عشرين فترج
 عشرين من احدهما وصب في الاخرى يتزح عشرون ولو وجب من احدهما زرع عشرين ومن الاخرى زرع
 اربعين فترج ما وجب من احدهما وصب في الاخرى يتزح اربعون والاصل فيه ان ينظر الى ما وجب من التزح منها
 والى ما صب فيها فان كانا سواءا تداخلوا وان كان احدهما اكثر دخل القليل في الكثير وعلى هذا ثلاثة آبار وجب
 من كل واحدة زرع عشرين فترج الواجب من البئر وصب في الثالثة يتزح اربعون فلو وجب من احدهما زرع
 عشرين ومن الاخرى زرع اربعين فصب الواجبان في بئر طاهرة يتزح اربعون لما قلنا من الاصل ولو زرع دلو
 من الاربعين وصب في العشرين يتزح اربعون لانه لو صب في بئر طاهرة زرع كذلك فكذلك هذا كله قول محمد
 وعن ابي يوسف روايتان في رواية يتزح جميع الماء وفي رواية يتزح الواجب والمصبوب جميعا فيقل له ان محمد اروي
 عنك الاكثر فانكر فارة وعت في حب ماء وماتت فيها امرأتان كاه ولو صب ماؤه في بئر طاهرة فعند ابي يوسف
 يتزح المصبوب وعشرون دلو او عند محمد ينظر الى ماء الحب فان كان عشرين دلو او اكثر زرع ذلك القدر وان
 كان اقل من عشرين زرع عشرين لان الحاصل في البئر نجاسة الفارة فارة ماتت في البئر واخرجت جثوا بدلو
 عظيم يسع عشرين دلو او بدلوهم فاستقوا منها دلو او احدا اجزاهم وطهرت البئر لان الماء النجس قد رماجا ورافارة
 فلا فرق بين ان يتزح ذلك بدلو واحد وبين ان يتزح بعشرين دلو وكان الحسن بن زياد يقول لا يطهر الا يتزح
 عشرين دلو لان عند تكرار التزح ينسج الماء من اسفله ويؤخذ من اعلاه فيكون في حكم الماء الجاري وهذا
 لا يحصل بدلو واحد وان كان عظيما ولو صب الماء المستعمل في البئر يتزح كاه عند ابي يوسف لانه نجس عنده
 وعند محمد يتزح عشرون دلو كذا ذكره القدوري في شرح مختصر الكرخي وفيه نظر لان الماء المستعمل طاهر
 عند محمد والطاهر اذا اختلط بالطهور لا يغيره عن صفة الطهور الا اذا غلب عليه كسائر المائعات الطاهرة وبحقل
 ان يقال ان طهارته غير مقطوع بها لكونه محل الاجتهاد بخلاف المائعات فينزع اذنى ما ورد الشرح به وذلك
 عشرون احتياط ولو زرع ماء البئر في الدلو الاخير فهو اعلى ثلاثة اوجه اما ان لم ينفصل عن وجه الماء او انفصل
 ونحى عن رأس البئر واتصل ولم ينح عن رأس البئر فان لم ينفصل عن وجه الماء لا يحكم بطهارة البئر حتى لا يجوز
 التوضؤ منه لان النجس لم يميز من الطاهر وان انفصل عن وجه الماء ونحى عن رأس البئر تطهر لان النجس قد
 تميز من الطاهر واما اذا انفصل عن وجه الماء ولم ينح عن رأس البئر والماء يتقاطر فيه لا يطهر عند ابي يوسف وعند
 محمد يطهر ولم يذكر في ظاهرها رواية قول ابي حنيفة وذكر الحاكم قوله مع قول ابي يوسف وجه قول محمد ان النجس
 انفصل من الطاهر فان الدلو الاخير تميز بالنجاسة شرعا بدليل انه اذا نحى عن رأس البئر يبقى الماء طاهرا وما يتقاطر
 فيها من الدلو سقط اعتبار نجاسته شرعا فعلا للخرج الدلو اعطى للقطرات حكم النجاسة لم يطهر بئرا بدأ بالناس
 حاجة الى الحكم بطهارة الآبار بعد وقوع النجاسات فيها وجه قولهما انه لا يمكن الحكم بطهارة البئر الا بعد انفصال
 النجس عنها وهو ماء الدلو الاخير ولا يعقق الانفصال الا بعد تنصبة الدلو عن البئر لان ماء متصل بماء البئر ولم

يوجد فلا يحكم بطهارة البئر ولانه لو جعله منفصلا لا يمكن القول بطهارة البئر لان القطرات تقطر في البئر فاذا كان
 منفصلا كان له حكم النجاسة فنجس البئر ثانيا لان ماء البئر قليل والنجاسة وان قلت متى لاقت ماء قليل لا تنجسه
 فكان هذا تطهير البئر اولاً وانما تنجسه ثانياً وانه اشتغال بما لا يزيد وسقوط اعتبار نجاسة القطرات لا يجوز الا لضرورة
 والضرورة تندفع بان يعطى لهذا النوع حكم الانفصال بعد انقضاء التقاطر بالنجاسة عن رأس البئر فلا ضرورة الى نجس
 البئر بعد الحكم بطهارتها ولو توضحنا من يزويها أيامهم وجد فيها فأرة فان علم وقت وقوعها أعاد الصلاة من ذلك
 الوقت لانه تبين أنه توضح أبعاء نجس وان لم يعلم فالقياس أن لا يعيد شيأ من الصلوات ما لم يستيقن بوقوعها وهو
 قول أبي يوسف ومحمد وفي الاستحسان ان كانت منسفة أو منسفة أعاد صلاة ثلاثة أيام ولياها وان كانت غير
 منسفة ولا منسفة لم يندكر في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يعيد صلاة يوم وليلة ولو اطلع على
 نجاسة في نوبه أكثر من قدر الدرهم ولم يشق وقت اصابتها لا يعيد شيأ من الصلاة كذا ذكر الحاكم الشهيد
 وهو رواية بشر المريسي عن أبي حنيفة وروى عن أبي حنيفة انها ان كانت طرية يعيد صلاة يوم وليلة وان كانت
 يابسة يعيد صلاة ثلاثة أيام لياليها وروى ابن رستم في نوادره عن أبي حنيفة انه ان كان دمالاً يعيد وان كان منبياً
 يعيد من آخر ما احتلم لأن دم غيره قد يصيبه والظاهر أن الاصابة لم تتقدم زمان وجوده فاما من غيره فلا يصيب نوبه
 فالظاهر أنه منبه فيعتبر وجوده من وقت وجود سبب خروجه حتى ان التوب لو كان مما يلبسه هو وغيره يستوي
 فيه حكم الدم والمني وما يشبهه فالوفاي البول يعتبر من آخر ما بال وفي الدم من آخر ما عرف وفي المني من آخر ما احتلم
 أو جامع وجه القياس في المسئلة أنه تبين طهارة الماء فيما مضى وشك في نجاسته لانه يحتمل أنه ما وقعت في
 الماء وهي حية فانت فيه ويحتمل انها وقعت ميتة بان ماتت في مكان آخر ثم ألقاها بهض الطيور في البئر على
 ما حكى عن أبي يوسف أنه قال كان قولي مثل قول أبي حنيفة الى ان كنت يوماً جالساً في بيتي فرأيت حدة في
 منقارها جيفة فطرحتها في بئر فرجعت عن قول أبي حنيفة فوقع الشك في نجاسة الماء فيما مضى فلا يحكم بنجاسته
 بالشك وصار كما اذ رأيت في نوبه نجاسة ولا يعلم وقت اصابتها أنه لا يعيد شيأ من الصلوات كذا هذا وجه الاستحسان
 أن وقوع الفأرة في البئر بسبب موتها والموت متى ظهر عقيب سبب صالح بحال به عليه كوت الحجر ورج فانه يحال
 به الى الحجر وان كان يتوهم موته بسبب آخر واذا قيل بالموت الى الوقوع في الماء فأدنى ما يفسخ فيه الميت
 ثلاثة أيام ولهذا يصلى على قبر ميت لم يصل عليه الى ثلاثة أيام وتوهم الوقوع بعد الموت حالة بالموت الى سبب لم
 يظهر وتطيل للسبب الظاهر وهذا لا يجوز فبطل اعتبار الوهم والتحق الموت في الماء بالمحقق الا اذا قام دليل
 المعانية بالوقوع في الماء ميتة بخلاف ما يفتي به في المشاهدة أن الموت غير حاصل بهذا السبب ولا كلام فيه وأما اذا لم
 تكن منسفة فلانا اذا أكلنا بالموت الى الوقوع في الماء ولا شك أن زمان الموت سابق على زمان الوجود خصوصاً
 في الآبار المظلمة العميقة التي لا يعاين ما فيها ولذا يعلم يقيناً أن الواقع لا يخرج باول دلو فقد ذلك بيوم وليلة احتياطاً
 لانه أدنى المقادير المعتبرة (والفرق) بين البئر والثوب على رواية الحاكم أن الثوب متى ظهر فلو كان ما أمه سابقاً
 على زمان الوجود لعلم به في ذلك الزمان فكان عدم العلم قبل ذلك دليل عدم الاصابة بخلاف البئر على ما مر وعلى
 هذا الخلاف اذا عجن بذلك الماء انه يؤكل خبزاً عندهما وعند أبي حنيفة لا يؤكل واذا لم يؤكل ماذا يصنع به قال
 شيخنا بطم للكلاب لأن ما تنجس باختلاط النجاسة به والنجاسة معلومة لا يباح أكله ويباح الاتماع به فيما وراء
 الاكل كالدمن النجس أنه يتفجع به استصحاباً اذا كان الظاهر غالباً فكذا هذا وبئر الماء اذا كانت بقرب من البالوعة
 لا يفسد الماء ما لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه وقد رأيت بوحف المسافة بينهما ببعثة أذرع وأبوسايمان بخمسة وذاليس
 بتقدير لازم لتفاوت الاراضي في الصلابة والرطوبة ولكنه خرج على الاغلب ولهذا قال محمد بعد هذا التقدير
 لو كان بينهما سبعة أذرع ولكن يوجد طعمه أو ريحه لا يجوز التوضؤ به فدل على أن العبارة بالخلوص وعدم
 الخلوص وذلك يعرف بظهور رماذ كرم من الآثار وعدمه ثم الحيوان اذا مات في المسانق القليل فلا يجوز ما ان كان له

دم سائل أولم يكن ولا يتخلو ما ان يكون بر يا أو ما ثيبا ولا يتخلو ما ان مات في الماء أو في غير الماء فان لم يكن له دم سائل
 كالذباب والزنبور والعقرب والسهك والجراد ونحوها لا يتنجس بالموت ولا يتنجس ما يموت فيه من المانع سواء كان
 ماء أو غيره من المانع كاخل اللبن والعصير وأشياء ذلك وسواء كان بر يا أو ما ثيبا كالعقرب المائي ونحوه وسواء
 كان السهل طافيا أو غير طاف وقال الشافعي ان كان شيئا يتولد من المانع كدود داخل أو ما يباح أكله بعد الموت
 كالسهك والجراد لا يتنجس قولا واحدا وله في الذباب والزنبور قولان (ويحتج) بظاهر قوله تعالى حرمت عليكم
 الميتة ثم خص منه السهل والجراد بالحديث والذباب والزنبور بالضرورة (ولنا) ما ذكرنا أن نجاسة الميتة
 ليست لعين الموت فان الموت موجود في السهل والجراد ولا يوجب التنجيس ولكن لما فيها من الدم المسفوح
 ولا دم في هذه الاشياء وان كان له دم سائل فان كان بر يا يتنجس بالموت ويتنجس المانع الذي يموت فيه سواء كان
 ماء أو غيره وسواء مات في المانع أو في غيره ثم وقع فيه كسائر الحيوانات الدموية لأن الدم السائل يتنجس فينجس
 ما يجاوره الا الأدمى اذا كان مغسولا لأنه طاهر الا يرى أنه تجوز الصلاة عليه وان كان ما ثيبا كالضفدع المائي
 والمرطبان ونحو ذلك فان مات في الماء لا يتنجسه في ظاهر الزاوية وروى عن أبي يوسف في غير رواية الأصول
 أنه قال لو أن حية من حيات الماء ماتت في الماء ان كانت بحال لو جرحت لم يسئل منها الدم لا توجب التنجيس
 وان كانت لو جرحت لسئل منها الدم توجب التنجيس وجهه ظاهر الزاوية ما عدا ما عدا به محمد في كتاب الصلاة
 فقال لأن هذا مما يبس في الماء ثم ان بعض المشايخ وهم مشايخ بائخ فهموا من تعليل محمد أنه لا يمكن صيانة المياه
 عن موت هذه الحيوانات فيها لأن معدن الماء فلو أوجب موتها فيها التنجيس لوقع الناس في الحرج وبعضهم
 وهم مشايخ العراق فهموا من تعليله انما اذا كانت تبس في الماء لا يكون لها دم اذ الدموى لا يبس في الماء
 لمخالفة بين طبيعة الماء وبين طبيعة الدم فلم تنجس في نفها الدم المسفوح فلا توجب تنجيس ما جاورها
 ضرورة وما يرى في بعضها من صورة الدم فليس بدم حقيقة الا ترى أن السهل يحصل بغير ذكاة مع أن الذكاة
 شرعت لاراقة الدم المسفوح ولذا اذا نهس دمه يبس ومن طبع الدم انه اذا نهس اسود وان مات في غير الماء
 فعلى قياس العلة الاولى يوجب التنجيس لانه يمكن صيانة سائر المانع عن موتها فها وعلى قياس العلة الثانية
 لا يوجب التنجيس لانعدام الدم المسفوح فها وروى عن نصير بن يحيى أنه قال سألت أبا مطيع البلخي وأبا معاذ
 عن الضفدع يموت في العصب فقال لا يصب وسألت أبا عبد الله الباقعي ومحمد بن مقاتل الرازي فقال لا يصب وعن
 أبي نصر محمد بن محمد بن سلام أنه كان يقول يفسد ذكرا الكرخي عن أصحابنا أن كل ما لا يفسد الماء لا يفسد
 غير الماء وهكذا روى هشام عنهم وهذا أشبه بالحق والله أعلم ويتولى الجواب بين المتفسخ وغيره في طهارة الماء
 ونجاسته الا أنه يكره شرب المانع الذي يتمسخ فيه لانه لا يتخلو عن أجزاء ما يحرم أكله ثم الحد الفاصل بين المائي
 والبري أن المائي هو الذي لا يبس الا في الماء والبري هو الذي لا يبس الا في البر أو ما الذي يبس فيها جميعا كالبط
 والأوز ونحو ذلك فلا خلاف أنه اذا مات في غير الماء يوجب التنجيس لأن له دما سائلا والشرع لم يسقط
 اعتباره حتى لا يباح أكله بدون الذكاة بخلاف السهل وان مات في الماء وى الحسن عن أبي حنيفة أنه يفسد
 هذا الذي ذكرنا حكم وقوع النجاسة في المانع فاما اذا أصاب الثوب أو البدن أو مكان الصلاة أما حكم
 الثوب أو البدن فقول والله التوفيق النجاسة لا يتخلو ما ان كانت غليظة أو خفيفة قليلة أو كثيرة أم النجاسة القليلة
 فتم الا تمنع جواز الصلاة سواء كانت خفيفة أو غليظة استصعبنا والقياس أن تمنع وهو قول زفر والشافعي الا اذا
 كانت لا تأخذها عين أو لا يمكن الاحتراز عنه وجه القياس أن الطهارة عن النجاسة الحقيقية شرط جواز الصلاة
 كأن الطهارة عن النجاسة المسكوبة وهي الحدث شرط ثم هذا الشرط يندم بالقبيل من الحدث بان بقى على جسده
 لمعة فكذا بالقبيل من النجاسة الحقيقية (ولنا) ما روى عن محمد بن فضال عن أبي حنيفة أنه سئل عن القليل من النجاسة في
 الثوب فقال اذا كان مثل ظفرى هذا لا يمنع جواز الصلاة ولأن القليل من النجاسة مما لا يمكن الاحتراز عنه فان

الذباب يقعن على النجاسة ثم تمنع على ثياب المصلي ولا بد وان يكون على اجنتهن وأرجلهن نجاسة قليلة فلو لم يحمل
 عفو الواقع الناس في الحرج ومثل هذه البلوى في الحدث منعدمة ولاننا أجمعنا على جواز الصلاة بدون الاستنجاء
 بالماء ومعلوم أن الاستنجاء بالاحجار لا يستأصل النجاسة حتى لو جلس في الماء القليل أفدته فهو دليل ظاهر على أن
 القليل من النجاسة عفو ولهذا قدرنا بالدرهم على سبيل الكناية عن موضع خروج الحدث كذا قاله ابراهيم النخعي
 انهم استفهوا ذلك المقاعد في مجالسهم فيكونوا عنه بالدرهم تحسبنا العبارة وأخذنا بصالح الادب وأما النجاسة
 الكثيرة ففنع جواز الصلاة واختلافوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير من النجاسة قال ابراهيم النخعي اذا بلغ
 مقدار الدرهم فهو كثير وقال الشعبي لا يمنع حتى يكون أكثر من قدر الدرهم الكبير وهو قول عامة العلماء وهو
 الصحيح لما روينا عن عمر رضي الله عنه انه عدم مقدار ظفره من النجاسة قليلا حيث لم يجعله مانعا من جواز الصلاة
 وظفروه كان قريبا من كذا فلم أن قدر الدرهم عفو ولان أثر النجاسة في موضع الاستنجاء عفو وذلك يبلغ قدر
 الدرهم خصوصا في حتى المبطون ولان في ديننا سعة وماء لنا أوسع فكان البقي بالحنيفية السمحة ثم لم يبد كرفي
 ظاهر الرواية صريحا أن المراد من الدرهم الكبير من حيث العرض والمساحة أو من حيث الوزن وذ كرفي
 النواذر الدرهم الكبير ما يكون عرض الكف وهذا ما وفق لما روينا من حديث عمر رضي الله عنه لان ظفروه كان
 كعرض كف أحدنا وذكر الكرخي مقداره مساحة الدرهم الكبير وذكر في كتاب الصلاة الدرهم الكبير المثلقال فهذا
 يشير الى الوزن وقال الفقيه أبو جعفر الهندواني لما اختلفت عبارات محمد في هذا فوفق ونقول أراد يبد كرفي
 تقدير المانع كالبول والنحو ونحوهما يبد كرفي الوزن تقدير المستحب كالمذرة ونحوها فان كانت أكثر من مثقال
 ذهب وزنا منع والا فلا وهو المختار عندنا بما عايناه من النهر وأما الحد الكثير من النجاسة الخفيفة فهو الكثير
 الفاحش في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه قال سألت أبا حنيفة عن الكثير الفاحش فذكره أن يجعله حدا
 وقال الكثير الفاحش ما يستفحشه الناس ويستكثرونه وروى الحسن عنه أنه قال شبر في شبر وهو المروي عن أبي
 يوسف أيضا وروى عنه ذراع في ذراع وروى أكثر من نصف الثوب وروى نصف الثوب ثم في رواية نصف كل
 الثوب وفي رواية نصف طرف منه أما التقدير بأكثر من النصف فلان الكثرة والقلية من الأسماء الإضافية لا يكون
 الشيء قليلا الا أن يكون بمقابلة كثير وكذالما يكون كثيرا الا وأن يكون بمقابلة قليل والنصف ليس بكثير لانه
 ليس في مقابله قليل فكان الكثير أكثر من النصف لان بمقابله ما هو أقل منه وأما التقدير بالنصف فلان العفو
 هو القليل والنصف ليس بقليل اذ ليس بمقابله ما هو أقل منه وأما التقدير بالشبر فلان أكثر الضرورة تقع لباطن
 الخفاف وباطن الخفين شبر وأما التقدير بالذراع فلان الضرورة في ظاهرا الخفين وباطنهما اذ ذلك ذراع في ذراع
 وذ كرفي الحاكم في مختصره عن أبي حنيفة ومحمد الربيع وهو الأصح لان للربيع حكم الكل في أحكام الشرع في
 موضع الاحتياط ولا عبرة بالكثرة والقلية حقيقة الا ترى أن الدرهم جعل حدا فاصلا بين القليل والكثير شرعا مع
 انعدام ما ذكره الا أنه لا يمكن التقدير بالدرهم في بعض النجاسات لان عطاء ترتبها عن المنصوص عليها فقد روي
 هو كثير في الشرع في موضع الاحتياط وهو الربيع واختلف المتابع في تفسير الربيع قيل ربيع جميع الثوب لانهما
 قدره ربيع الثوب والثوب اسم للكل وقيل ربيع كل عضو وطرفا صابته النجاسة من اليد والرجل والذيل
 والكم والدخريص لان كل قطعة منها قبل الخياطة كان ثوبا على حدة فكذا بعد الخياطة وهو الأصح ثم لم يبد كرفي
 ظاهر الرواية تفسير النجاسة الغليظة والخفيفة وذكر الكرخي أن النجاسة الغليظة عند أبي حنيفة ما ورد نص على
 نجاسته ولم يرد نص على طهارته معارضه وان اختلف العلماء فيه والخفيفة ما تعارض نصان في طهارته ونجاسته
 وعند أبي يوسف ومحمد الغليظة ما وقع الاتفاق على نجاسته والخفيفة ما اختلف العلماء في نجاسته وطهارته
 (اذا) عرف هذا الاصل فالأرواث كلها نجسة نجاسة غليظة عند أبي حنيفة لأنه رديص يدل على نجاستها
 وهو ما روينا عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم طلب منه ليلة الجن أحجار الاستنجاء

فأتى بحجرين وروثة فاخذ الحجرين ورعى بالروثة وقال انه ارجس أو ركس أي نجس وليس له نص معارض وانما
 قال بعض العلماء بطهارتهما بالرأى والاجتهاد والاجتهاد لا يعارض النص فكانت نجاستها غليظة وعلى قولهما
 نجاستها خفيفة لان العلماء اختلفوا فيها وبول ما لا يؤكل لحمه نجس نجاسة غليظة بالاجماع على اختلاف
 الاصلين (أما) عنده فلا نعدم نص معارض لنص النجاسة (وأما) عندهما فلو وقع الاتفاق على نجاسته وبول
 ما يؤكل لحمه نجس نجاسة خفيفة بالاتفاق اما عنده فلتعارض النصين وهما حديث العرينين مع حديث عمار
 وغيره في البول مطلقا وأما عندهما فلا اختلاف العلماء فيه (وأما) العذرات ونحو الدجاج والبط فنجاستها غليظة
 بالاجماع على اختلاف الاصلين وهذا على وجه البناء على الاصل الذي ذكره الكرخي (وأما) الكلام في
 الأوراث على طريقة الاستدعاء فوجهه قولهما أن في الأوراث ضرورة وعموم البلدية لكثرة ما في الطرقات
 فتتعدى صيانة الخفاف والتعال عنها وما عمت بلبته خفت قضيتها بخلاف نحر الدجاج والعذرة لان ذلك قلما
 يكون في الطرق فلا يتم البلوى باصابتها وبخلاف بول ما لا يؤكل لحمه لان ذلك تنشفه الارض ويجف بها فلا
 تكثر اصابته الخفاف والتعال وروي عن محمد في الروث انه لا يمنع جواز الصلاة وان كان كثيرا فاحشا وقيل ان
 هذا آخر أقواله حين كان بالري وكان الخليفة بها فرأى الطرق والخانات مملوءة من الأوراث وللناس فيها بلوى
 عظيمة فعلى هذا القياس قال بعض مشايخنا عاروا النهر ان طين بخاري اذا اصاب الثوب لا يمنع جواز الصلاة
 وان كان كثيرا فاحشا بلوى الناس فيه لكثرة العذرات في الطرق وأبو حنيفة احتج بقوله تعالى من بين فرث ودم
 لبناخال الصائغا للشاربين جمع بين الفرث والدم لكونهما نجسين ثم بين الاعجوبة للخلق في اخراج ما هو نهاية
 في الطهارة وهو اللبن من بين شيتين نجسين مع كون الكل مانعا في نفسه ليعرف به كمال قدرته والحكيم انما يندرك
 ما هو النهاية في النجاسة ليكون اخراجه ما هو النهاية في الطهارة من بين ما هو النهاية في النجاسة نهاية في الاعجوبة
 وآية لكمال القدرة ولانها مستغنية طبعيا ولا ضرورة في اسقاط اعتبار نجاستها لانها وان كثرت في الطرقات
 فالعبون تدركها فيمكن صيانة الخفاف والتعال كقبي بول ما لا يؤكل لحمه والارض وان كانت تنشف الأوبال
 فلهو ويجفف الأرواث فلا تلتزم بالمكعب والخفاف على انما اعتبرنا معنى الضرورة بالعفو عن القليل منها وهو
 الدرهم فادونه فلا ضرورة في الترقية بالتقدير بالكثير الفاحش والله أعلم ولو أن نوب اصابته النجاسة وهي كثيرة
 جفت وذهب أثرها وخفي مكانها غسل جميع الثوب وكذا لو اصاب أحد الكمين ولا يدري أيهما هو غسلهما
 جميعا وكذا اذا رأت البقرة أو البت في الكديس ولا يدري مكانه غسل الكل احتياطا وقيل اذا غسل موضعا
 من الثوب كالثوب كالتخريص ونحوه واحدا الكمين وبعض من الكديس يحكم بطهارة الباقي وهذا غير سديد لان موضع
 النجاسة غير معلوم وليس البعض أولى من البعض ولو كان الثوب طاهرا فثبت في نجاسته جازله أن يصل في فيه لان
 الشئ لا يرفع اليقين وكذا اذا كان عنده ماء طاهرا فثبت في وقوع النجاسة فيه ولا بأس بلبس ثياب أهل الذمة
 والصلاة فيها الا الأزار والمرأويل فإنه تكراه الصلاة فيها وتجوز (أما) الجواز فلان الأصل في الثياب هو الطهارة
 فلا تثبت النجاسة بالشئ ولان التوارث جار فيما بين المسلمين بالصلاة في الثياب المغنومة من الكفرة قبل الغسل
 وأما الكراهة في الأزار والمرأويل فلقرهم مما من موضع الحدث وعمى لا يستترهون من البول فصارت شبهة يد
 المستنقظ ومنقار الدجاجة المخللة وذكري في بعض المواضع في الكراهة خلافا على قول أبي حنيفة ومحمد بكراهة وعلى
 قول أبي يوسف لا يكرهه وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الشراب في أواني الجحوش فقال
 ان لم تجدوا منها بدا فاغسلوها ثم اشربوا فيها وانما أمر بالغسل لان ذبائحهم ميتة وأوانيهم قلمت تخلو عن
 دسومة منها قال بعض مشايخنا وكذلك الجواب في ثياب الفسقة من المسلمين لان الظاهر انهم لا يتوفون اصابة الخمر
 ثيابهم في حال الشرب وقالوا في الدبائح الذي ينسجه أهل فارس انه لا تجوز الصلاة فيه لأنهم يستعملون فيه البول
 عند التسحير يزعمون انه يزيد في بريقه ثم لا يفسلون لان الغسل يفده فان صح انهم يفعلون ذلك فلا شئ انه لا تجوز

الصلاة معه (وأما) حكم مكان الصلاة فالمصلي لا يجزئها ما كان يصلي على الأرض أو على غيرهما من البساط ونحوه
 ولا يجزئها ما كان مكان النجاسة في مكان الصلاة وفي غيره بقرب منه ولا يجزئها ما كان قلة أو كثيرة فإن كان يصلي
 على الأرض والنجاسة بقرب من مكان الصلاة جازت صلته قليلة كانت أو كثيرة لأن شرط الجواز طهارة مكان
 الصلاة ووجوده لكن المستحب أن يبعد عن موضع النجاسة تعظيها الأمر الصلاة وإن كانت النجاسة في مكان
 الصلاة فإن كانت قليلة تجوز على أي موضع كانت لأن قليل النجاسة عفو في حق جواز الصلاة عندنا على ما مر
 وإن كانت كثيرة فإن كانت في موضع اليدين والركبتين تجوز عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر والشافعي لا تجوز
 وجه قولهما أنه أدى ركن من أركان الصلاة مع النجاسة فلا يجوز كالمكانت النجاسة على الثوب أو البدن أو في
 موضع القيام (ولنا) أن وضع اليدين والركبتين ليس ركن ولهذا لو أمكنه السجود بدون الوضع يجزئه فيجعل
 كأنه لم يضع أصلا ولو ترك الوضع جازت صلته فهنا أولى وهكذا نقول فيما إذا كانت النجاسة على موضع
 القيام من ذلك ملحق بالعدم غير أن القيام ركن من أركان الصلاة فلا يثبت الجواز بدون خلاف الثوب لأن
 لا يثبت الثوب سارحا مسلا للنجاسة مستعملا لها لأنها تصير كغشي بعشبهه لكونه تابعا للثوب ما مهنا
 بخلافه وإن كانت النجاسة في موضع القدمين فإن قام عليها وافتتح الصلاة لم تجز لأن القيام ركن فلا يصح بدون
 الطهارة كالمواضع مع الثوب النجس أو البدن النجس وإن قام على مكان طاهر وافتتح الصلاة ثم تحول إلى
 موضع النجاسة وقام عليها أو قعد فإن مكث قليلا لا تفسد صلته وإن أطال القيام فسدت لأن القيام من أفعال
 الصلاة مقصود الأثر ركن فلا يصح بدون الطهارة فيخرج من أن يكون فعل الصلاة لعدم الطهارة وما ليس
 من أفعال الصلاة إذا دخل في الصلاة إن كان قليلا يكون عفو والافلا بخلاف ما إذا كانت النجاسة على موضع
 اليدين والركبتين حيث لا تفسد صلته وإن أطال الوضع لأن الوضع ليس من أفعال الصلاة مقصودا بل من
 توابها فلا يخرج من أن يكون فعل الصلاة تبعا لعدم الطهارة لوجود الطهارة في الأصل وإن كانت النجاسة
 في موضع السجود لم يجز في قول أبي يوسف ومحمد وعن أبي حنيفة وإبنا روى عنه محمد أنه لا يجوز وهو
 الظاهر من مذهبه وروى أبو يوسف عنه أنه يجوز وجه قولهما أن الفرض هو السجود على الجهة وقد راجح
 أكثر من قدر الدرهم فلا يكون عفو وجه رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة أن فرض السجود يتأدى بمقدار
 أربعة الأثف عنده وذلك أقل من قدر الدرهم فيجوز والصحيح رواية محمد لأن الفرض وإن كان يتأدى بمقدار
 الأربعة عنده ولكنه إذا وضع على الجهة مع الأربعة يقع الكل فرضا كما إذا طول القراءة زيادة على ما يتعلق به
 جواز الصلاة ومقدار الجهة والأثف يزيد على قدر الدرهم فلا يكون عفو ثم قوله إذا سجد على موضع نجس
 لم تجز أي صلته إذا ذكر في ظاهر الرواية وهو قول زفر وروى عن أبي يوسف أنه لم يجز سجوده فأما الصلاة
 فلا تفسد حتى لو أعاد السجود على موضع طاهر جازت صلته ووجهه أن السجود على موضع نجس ملحق
 بالعدم لانعدام شرط الجواز وهو الطهارة فصار كأنه لم يسجد عليه وسجد على مكان طاهر وجه ظاهر الرواية
 أن السجدة أو ركن آخر لم يجز على موضع نجس صار فعلا كثيرا ليس من أفعال الصلاة وإذا وجب فساد
 الصلاة ولو كانت النجاسة في موضع إحدى القدمين على قياس رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة يجوز لأن
 أدنى القيام هو القيام بأحدى القدمين واحدهما طاهرة فيتأدى به الفرض فكان وضع الأخرى فضلا عن أن يضع
 اليدين والركبتين وعلى قياس رواية محمد عنه لا يجوز وهو الصحيح لأنه إذا وضعه ما جبهه يتأدى الفرض
 بهما كما في القراءة على ما مر والله أعلم هذا إذا كان يصلي على الأرض فأما إذا كان يصلي على بساط فإن كانت
 النجاسة في مكان الصلاة وهي كثيرة خشك حكم الأرض على ما مر وإن كانت على طرف من أطرافه اختلف
 المشايخ فيه قال بعضهم إن كان البساط كبيرا بحيث لو رفع طرف منه لا يتحرك الطرف الآخر يجوز
 والأفضل كما إذا تعمق ثوب واحد طرفه ملقى على الأرض وهو نجس إن كان بحال لا يتحرك يتحرك جاز

وان كان يصيرك بحركته لا يجوز والصحيح انه يجوز صغيرا كان وكبيرا بخلاف العمامة (والفرق) ان الطرف
 النجس من العمامة اذا كان يصيرك يصيرك صار حاملا للنجاسة مستعملا لها وهذا لا يتحقق في البساط الا ترى
 انه لو وضع يديه أو ركبتيه على الموضع النجس منه يجوز ولو صار حاملا للمجاز ولو صلى على ثوب مبطن ظهرته
 طاهرة وبطانتها نجسة روى عن محمد انه يجوز وكذلك كرفي نوادره لالة وروى عن أبي يوسف انه لا يجوز
 ومن المشايخ من وفق بين الروايتين فقال جواب محمد فيها اذا كان مخطئا غير مضرب فيكون بمنزلة ثوب بين
 والاعلى منه ما طاهر وجواب أبي يوسف فيها اذا كان مخطئا مضربا فيكون بمنزلة ثوب واحد ظاهره طاهر
 وباطنه نجس ومنهم من حقق فيه الاختلاف فقال على قول محمد يجوز كيفما كان وعلى قول أبي يوسف
 لا يجوز كيفما كان وعلى هذا اذا صلى على حجر الرحا أو على باب أو بساط غليظ أو على مكعب ظاهره طاهر
 وباطنه نجس يجوز عند محمد وبه كان يفتي الشيخ أبو بكر الاسكافي وعند أبي يوسف لا يجوز وبه كان يفتي
 الشيخ أبو حفص الكبير فأبو يوسف نظر الى اتحاد المثل فقال المثل محل واحد فاستوى ظاهره وباطنه
 كالثوب الصفيق ومحمد اعتبر الوجه الذي يصلى عليه فقال انه صلى في موضع طاهر وليس هو حاملا للنجاسة
 فتجوز كما اذا صلى على ثوب نحتته ثوب نجس بخلاف الثوب الصفيق لان الثوب وان كان صفيقا فالظاهر نفاذ
 الرطوبات الى الوجه الآخر لا تدرج العين لتسارع الجفاف اليه ولو أن بساطا غليظا أو ثوبا
 مبطنا مضربا وعلى كلى وجهيه نجاسة أقل من قدر الدرهم في موضعين مختلفين لسكرهما لوجعناز يد على قدر
 الدرهم على قياس رواية أبي يوسف يجمع ولا تجوز صلته لانه ثوب واحد ونجاسة واحدة وعلى قياس رواية
 محمد لا يجمع وتجاوز صلته لان النجاسة في الوجه الذي يصلى عليه أقل من قدر الدرهم ولو كان ثوبا صفيقا
 والمسئلة بجعلها لا يجوز بالاجماع لما ذكرنا ان الظاهر هو النفاذ الى الجانب الآخر وان كان لا يدركه الحس
 فأيقع في وجه واحد نجاستان لوجعناز يد على قدر الدرهم فيمنع الجواز ولو أن ثوبا أو بساطا أصابه النجاسة
 ونفذت الى الوجه الآخر واذا جمعا يز يد على قدر الدرهم لا يجمع بالاجماع على قياس رواية أبي يوسف فلانه
 ثوب واحد ونجاسة واحدة واما على قياس رواية محمد فلان النجاسة في الوجه الذي يصلى عليه أقل من قدر
 الدرهم وكذا اذا كان الثوب مبطنا مضربا والمسئلة بجعلها لا يجمع بالاجماع لما قلنا

فصل في ما يقع به التطهير في الكلام في هذا الفصل يقع في ثلاثة مواضع أحدها في بيان ما يقع به
 التطهير والثاني في بيان طريق التطهير بالغسل والثالث في بيان شرائط التطهير (أما) الأول فما يحصل به
 التطهير أنواع منها الماء المطبق ولا خلاف في أنه يحصل به الطهارة الحقيقية والحكبية جميعا لان الله تعالى
 سمى الماء طهورا بقوله وأنزلنا من السماء ماء طهورا وكذا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله الماء طهور
 لا ينجسه شيء الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه والظهور هو الطاهر في نفسه المظهر لغيره وكذا جعل الله تعالى الوضوء
 والاعتسال بالماء طهورا بقوله في آخر آية الوضوء ولكن يريد بطهركم وقوله وان كنتم جنبا فاطهروا ويستوى
 العذب والملح لا يطلق النصوص واما ما سوى الماء من المناعات الطاهرة فلا خلاف في أنه لا تحصل بها الطهارة
 الحقيقية وهي زوال الحدث وهل تحصل بها الطهارة الحقيقية وهي زوال النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن
 اختلف فيه فقال أبو حنيفة وأبو يوسف تحصل وقال محمد وفر والشافعي لا تحصل وروى عن أبي يوسف انه فرق
 بين الثوب والبدن فقال في الثوب تحصل وفي البدن لا تحصل الا بالماء وجه قولهم ان طهورة الماء عرفت
 شرعا بخلاف القياس لانه أول ملاقاته النجس صار نجسا والتطهير بالنجس لا يتحقق كما اذا غسل بعماء نجس
 أو بآخر الا أن الشرع أسقط اعتبار نجاسة الماء حاله الاستعمال وبقاؤه طهورا على خلاف القياس فلا يلحق به
 غيره ولهذا لم يلحق به في إزالة الحدث (ولهما) ان الواجب هو التطهير وهذه المناعات تشارك الماء في التطهير لان الماء
 انما كان مطهرا لكونه مانعا فبقاؤه داخل أثناء الثوب فيجاءه أجزاء النجاسة فيرفقه ان كانت كثيفة فيستخرجها

بواسطة العصر وهذه الماتعات في المداخلة والمجاورة والترقيق مثل الماء فكانت مثله في افادة الطهارة بل أولى فان
 الخلل يعمل في ازالته بعض ألوان لا تزول بالماء فكان في معنى التطهير أبلغ (وأما) قولهم ان الماء بأول ملاقاته نجس
 صار نجسا ممنوع والماء قط لا يصير نجسا وانما يجاور النجس فكان طاهرا في ذاته فصالح مطهرا ولو تصور نجس
 الماء فذلك بعد مزايته المحل النجس لأن الشرع أمرنا بالتطهير ولو نجس بأول الملاقاة لماتصوّر التطهير فيقع
 التكليف بالتطهير عندنا تعالى الله عن ذلك فهكذا نقول في الحدث لأن الشرع ورد بالتطهير بالماء هناك بعد ما غير
 معقول المعنى فيقتصر على مورد التعبد وهذا اذا كان مائعا ينصرف بالعصر فان كان لا ينصرف مثل العسل والسنن
 والدهن ونحوها لا تحصل به الطهارة أصلا لانعدام المعاني التي يقف عليها زوال النجاسة على ما بينا (ومنها) الفرق
 والحث بعد الحفاف في بعض الانجاس في بعض المحال (و بيان) هذه الجملة اذا أصاب المني الثوب وجف وفرك
 طهرا استحسانا والقياس ان لا يطهر الا بالغسل وان كان رطبا لا يطهر الا بالغسل والاصل فيه ما روى عن النبي صلى
 الله عليه وسلم أنه قال لعائشة رضي الله عنها اذا رأيت المني في ثوبك ان كان رطبا فاغسله وان كان يابسا فامسح به
 ولا تمشي غليظا لرج لا يتشرب في الثوب الا رطوبته ثم تجذب تلك الرطوبة بعد الحفاف فلا يبقى الا عينه وانها
 تزول بالفرق بخلاف الرطب لأن العين وان زالت بالحث فاجزأؤها المنشرة في الثوب قائمة بقيت النجاسة وان
 أصاب البدن فان كان رطبا لا يطهر الا بالغسل لما بينا وان جف فهل يطهر بالحث روى الحسن عن أبي حنيفة
 أنه لا يطهر وذكر الكرخي أنه يطهر وجهه رواية الحسن أن القياس أن لا يطهر في الثوب الا بالغسل وانما عرفناه
 بالحديث وأنه ورد في الثوب بالفرق فبقي البدن مع أنه لا يحتمل الفرق على أصل القياس وجه قول الكرخي
 أن النص الوارد في الثوب يكون واردا في البدن من طريق الاولى لان البدن أقل تشربا من الثوب والحث في
 البدن يعمل عمل الفرق في الثوب في ازالة العين (وأما) سائر النجاسات اذا أصابت الثوب أو البدن ونحوهما
 فانها لا تزول الا بالغسل سواء كانت رطبة أو يابسة وسواء كانت سائلة أو لها جرم ولو أصاب ثوبه خمر فإني عليها
 الملح ومضى عليه من المدة مقدار ما يتخلل فيها لم يحكم بطهارته حتى يفسله ولو أصابه عصير فمضى عليه من المدة
 مقدار ما يتضمر العصير فيها لم يحكم بنجاسته وان أصاب الخنف أو النعل ونحوهما فان كانت رطبة لا تزول الا
 بالغسل كيفما كانت وروى عن أبي يوسف أنه يطهر بالمسح على الثياب كيما كانت مستجسدة أو مائعة وان كانت
 يابسة فان لم يكن لها جرم كثيف كالبول والنخرو والماء النجس لا يطهر الا بالغسل وان كان لها جرم كثيف فان كان منيا
 فانه يطهر بالحث بالاجماع وان كان غيره كالعذرة والدم الغليظ والروث يطهر بالحث عند أبي حنيفة وأبي يوسف
 وعند محمد لا يطهر الا بالغسل وهو أحد قولنا الشافعي ومأقلا ما استحسان ومأقلا قياس وجه القياس ان غير
 الماء لا أثر له في الازالة وكذا القياس في الماء لما بينا فيما تقدم الا أنه يجعل ظهور الضرورة والضرورة ترفع
 بالماء فلا ضرورة في غيره ولهذا لم يؤثر في ازالة الرطب واليابس والسائل وفي الثوب وهذا هو القياس في المني الا أنا
 عرفناه بالنص وجه الاستحسان ما روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم
 لما خلع نعليه في الصلاة خلع الناس نعالهم فلما فرغ من الصلاة قال ما بالكم خلعتم نعالكم فقالوا خلعنا نعالنا
 خلعنا نعالنا فقال أتاني جبريل وأخبرني أنهما أذى ثم قال اذا أتى أحدكم المسجد فليقلب نعليه فان كان بهما
 أذى فليمسح بهما بالارض فان الارض لها ظهور وهذا نص والفقه من وجهين أحدهما أن المحل اذا كان فيه
 صلابة فنحو الخنف والنعل لا تتخلل اجزاء النجاسة فيه لصلابته وانما تشرب منه بعض الرطوبات فاذا أخذ
 المستجسد في الحفاف جذبت تلك الرطوبات الى نفسه شيئا فشيئا فكما ازداد يسا زداد جذبا الى أن يتم الحفاف
 فعند ذلك لا يبقى منها شيء أو يبقى شيء يسير فاذا جف الخنف أو مسح على الارض تزول العين بالكلية بخلاف حالة
 الرطوبة لان العين وان زالت فالرطوبات باقية لانه يخرجها بالجذب بسبب اليبس ولم يوجدو بخلاف السائل
 لانه لم يوجد الجاذب وهو العين المستجسدة فبقيت الرطوبة المنتشرة فيه فلا يطهر بدون الغسل وبخلاف

الثوب فان اجزاء النجاسة تتخلل في الثوب كما تتخلل رطوبتها فتتخلل اجزاء الثوب فبالجفاف انجذبت
 الرطوبات الى نتمها فتبقى اجزائها فيه فلا تزول بازالة الجرم الظاهر على سبيل الكمال وصار كالمني اذا اصاب
 الثوب أنه يظهر بالفرك عند الجفاف لان المني شيء لزج لا يداخل اجزاء الثوب وانما تتخلل رطوبته فقط ثم
 يجذبها المستجسد عند الجفاف فيظهر فكذلك هذا والثاني ان اصابة هذه الانجاس الخفاف والنعال مما يكثر
 فيصعب تطهارتها بالمسح دفعا للحرج بخلاف الثوب والحرج في الارواث لا غير وانما سوي في رواية عن ابي
 يوسف بين الكل لا يطاق ما روينا من الحديث وكذا معنى الحرج لا يفصل بين الرطب واليابس ولو اصابه الماء
 بعد الخلت والمسح يعود نجسا والصحيح من الرواية لان شيئا من النجاسة قائم لان المحل اذا شرب فيه النجس
 وأنه لا يعقل العصر لا يظهر عند محمد ابدأ وعند ابي يوسف ينقع في الماء ثلاث مرات ويحفظ في كل مرة الا ان
 معظم النجاسة قد زال فجعل القليل عفو في حق جواز الصلاة للضرورة لا أن يظهر المحل حقيقة فاذا وصل اليه
 الماء فهذا ماء قليل جاوزه قليل نجاسة فينحسه وأطلق الكرخي أنه اذا حث طهر وتأويله في حق جواز الصلاة
 ولو اصابته النجاسة شيئا صلبا قليلا كالسيف والمرآة ونحوها يظهر بالخت رطبة كانت أو يابسة لانه لا يتخلل
 في اجزائه شيء من النجاسة وظاهره يظهر بالمسح والخت وقيل ان كانت رطبة لا تزول الا بالغسل ولو اصابته
 النجاسة الارض جفت وذهب أثرها تجوز الصلاة عليها عندنا وعند زفر لا تجوز وبه أخذ الشافعي ولو تيمم
 بهذا التراب لا يجوز في ظاهر الرواية وقد ذكرنا القروق فيما تقدم (ولنا) طريقان أحدهما ان الارض لم تطهر
 حقيقة لكن زال معظم النجاسة عنها وبقي شيء قليل فيجعل عفو للضرورة فبلى هذا اذا اصابها الماء تعود نجسة
 لما بينا والثاني أن الارض طهرت حقيقة لان من طبع الارض أنها تحيل الاشياء وتغيرها الى طبعها فصارت ترابا
 بمرور الزمان ولم يبق نجس أصلا فبلى هذا ان اصابها لا تعود نجسة وقيل ان الطريق الاول لا يبي يوسف والثاني
 لمحمد بناء على أن النجاسة اذا تغيرت بمضي الزمان وتبدلت أو صارت شيئا آخر عند محمد فيكون طاهرا وعند
 ابي يوسف لا يصير شيئا آخر فيكون نجسا وعلى هذا الاصل مسائل بينهما (منها) انك لا اذا وقع في الملاحمة
 والجند والعذرة اذا احترت بالنار وصارت رمادا وطبن بالوعة اذا جف وذهب أثره والنجاسة اذا دقت في
 الارض وذهب أثرها بمرور الزمان وجه قول ابي يوسف ان اجزاء النجاسة قائمة فلا تثبت الطهارة مع بقاء
 العين النجسة والقياس في الخمر اذا تخلل أن لا يظهر لكن عرفناه نصابا بخلاف القياس بخلاف جلد الميتة فان عين
 الجلد طاهرة وانما النجس ما عليه من الرطوبات وانما تزول بالدباغ وجه قول محمد أن النجاسة لما استحللت
 وتبدلت أو صارتا ومعانيها خرجت عن كونها نجاسة لانها اسم لذات موصوفة فتتعدم بانعدام الوصف وصارت
 كالخمر اذا تخلت (ومنها) الدباغ للجلود النجسة فالدباغ يطهر للجلود كلها الا لجلد الانسان والخنزير كما ذكر الكرخي
 وقال مالك ان جلد الميتة لا يظهر بالدباغ لكن يجوز استعماله في الجماد لا في المنافع بأن يجعل جرابا للحبوب
 دون الزق للماء والسمن والديس وقال عامة أصحاب الحديث لا يظهر بالدباغ الا لجلد ما يؤكل لحمه وقال الشافعي
 كما قلنا الا في جلد النكاح لانه نجس العين عنده كالخنزير وكذا روى عن الحسن بن زياد واحتجوا بما روى
 عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب واسم الاهاب يم الكليل الا فيما قام
 الدليل على تخصيصه (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ابع اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تتخلل
 فتعمل وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بفناء قوم فاستساقاهم فقال هل عندكم ماء فقالت امرأة لا يا رسول الله
 الا في قرية قلى ميتة فقال صلى الله عليه وسلم ألت دبغتها فقالت نعم فقال دبغها طهورها ولان نجاسة الميتات لما
 فيها من الرطوبات والدماء الساكنة وانما تزول بالدباغ فتطهر كالثوب النجس اذا غسل ولان العادة جارية فيما بين
 المسحون بلبس جلد الثعلب والفنك والسمور ونحوها في الصلاة وغيرها من غير تكبير فدل على الطهارة ولا حجة
 لهم في الحديث لان الاهاب في اللغة اسم لجلد لم يدبغ كذا قاله الاصمعي والله أعلم ثم قول الكرخي الا لجلد الانسان

والخنزير جواب ظاهر قول أصحابنا وروى عن أبي يوسف أن الجلود كلها تطهر بالدباغ لعموم الحديث والصحيح
 أن جلد الخنزير لا يطهر بالدباغ لأن نجاسته ليست لمسافيه من الدم والرطوبة بل هو نجس العين فكان وجود الدباغ
 في حقه والعدم عزلة واحدة وقيل إن جلده لا يحتمل الدباغ لأن له جلودا مترادفة بعضها فوق بعض كالدبى
 وأما جلد الإنسان فإن كان يحتمل الدباغ وتندفع رطوبته بالدباغ ينبغي أن يطهر لأنه ليس بنجس العين
 لكن لا يجوز الانتفاع به احترامه وأما جلد القمل فذكر في العيون عن محمد أنه لا يطهر بالدباغ وروى عن أبي
 حنيفة وأبي يوسف أنه يطهر لأنه ليس بنجس العين ثم الدباغ على ضرر بين حقيقى وحكى فالحقيقى هو أن يدبغ
 بشئ له قسمة كالقرظ والعفص والسبخة ونحوها والحكى أن يدبغ بالثشيميس والتتريب والاقناء في الريح
 والنوعان مستويان في سائر الأحكام الا في حكم واحد وهو أنه لو أصابه الماء بعد الدباغ الحقيقى لا يعود نجسا
 و بعد الدباغ الحكى فيه روايتان وقال الشافى لا يطهر الجلد الا بالدباغ الحقيقى وأنه غير سديد لان الحكى
 في ازالة الرطوبات والعصمة عن التنن والثسادة بعضى الزمان مثل الحقيقى فلامعنى الفصل بينهما والله أعلم (ومنها)
 الذكاة في تطهير الذبيح وجعلها للكلام فيها أن الحيوان ان كان ما كوال اللحم قد ذبح طهر بجميع اجزائه الا
 الدم المسفوح وان لم يكن ما كوال اللحم فظاهر طاهر من الميتة من الاجزاء التي لا دم فيها كالعمر وأمثاله يطهر
 منه بالذكاة عندنا وأما الاجزاء التي فيها الدم كاللحم والشحم والجلد فهل تطهر بالذكاة اتفاقا أصحما ناعلى ان جلده
 يطهر بالذكاة وقال الشافى لا يطهر وجه قوله أن الذكاة لم تقدر حلا فلا تقيد طهرا وهذا لأن أثر الذكاة يظهر فيها
 وضع له أصلا وهو حل تناول اللحم وفي غيره تبعا فاذا لم يظهر أثره في الاصل كيف يظهر في التبع فصار كما
 لو ذبحه بجوسى (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال دباغ الا دم ذكاة الحلق الذكاة بالدباغ
 ثم الجلد يطهر بالدباغ كذا بالذكاة لان الذكاة تشارك الدباغ في ازالة الدماء السائلة والرطوبات النجسة فتشاركه
 في افاضة الطهارة وما ذكر من معنى التبعية فغير سديد لان طهارة الجلد حكم مقصود في الجلد كإن تناول اللحم
 حكم مقصود في اللحم وفعل الجوسى ليس بذكاة لعدم أهلية الذكاة فلا يفيد الطهارة فتعين تطهيره بالدباغ واختلافه في
 طهارة اللحم والشحم ذكر الكرخى فقال كل حيوان يطهر بالدباغ يطهر جلده بالذكاة فهذا يدل على أنه يطهر لحمه
 وشحمه وسائر اجزائه لان الحيوان اسم بجملة الاجزاء وقال بعض مشايخنا ومثابح بلع ان كل حيوان يطهر جلده
 بالدباغ يطهر جلده بالذكاة فاما اللحم والشحم ونحوهما فلا يطهر والاول اقرب الى الصواب لما مر ان التجاسة
 لمسكان الدم المسفوح وقيل زال بالذكاة (ومنها) نزع ما وجب من الدلاء أو نزع جميع الماء بعد استخراج الواقع
 في البئر من الأذى أو غيره من الحيوان في تطهير البئر عرفنا ذلك بالخبر واجماع الصحابة رضى الله عنهم على ما
 ذكرنا فيما تقدم ثم اذا وجب نزع جميع الماء من البئر فينبغى ان تسد جميع منابع الماء ان أمكن ثم ينزع ما فيها
 من الماء النجس وان لم يمكن سد منابعه لقلية الماء روى عن أبي حنيفة في غير رواية لا حول انه ينزع مائة دلو
 وروى ما تادلو وعن محمد انه ينزع ما تادلو أو ثلثة ائة دلو وعن أبي يوسف روايتان في رواية يحفر بجنبها حفيرة
 مقدار عرض الماء وطوله وعمقه ثم ينزع ماؤها ويصب في الحفرة حتى تمتلئ فاذا امتلأت حكم بطهارة البئر وفي
 رواية يرسل فيها قصبه ويجعل لمبلغ الماء علامة ثم ينزع منها عشر دلاء مثلا ثم ينظر كم انتقص فينزع بقدر ذلك
 والافق في الباب ما روى عن أبي نصر محمد بن محمد بن سلام انه يفرج رجلين لهما بصارة في أمر الماء فينزع بهما
 لان ما يعرف بالاجتهاد يرجع فيه الى أهل الاجتهاد في ذلك الباب ثم اختلف في الدلو الذي ينزع به الماء النجس قال
 بعضهم المعتبر في كل بئر دلوها صغيرا كان أو كبيرا وروى عن أبي حنيفة انه يعتبر دلو يسع قدر صاع وقيل المعتبر
 هو المتوسط بين الصغير والكبير واما حكم طهارة الدلو والرشاء فقد روى عن أبي يوسف انه سئل عن الدلو الذي
 ينزع به الماء النجس من البئر يغسل أم لا قال لا بل يطهره اطهر البئر وكذا روى عن الحسن بن زياد انه قال اذا
 طهرت البئر يطهر الدلو والرشاء كما يطهر طين البئر وحجته لان نجاستها نجاسة البئر وطهارتها ما يكون بطهارة البئر

أيضا كأنخر إذا تخلل في دن أنه يحكم بطهارة الدن (ومنها) تطهير الحوض الصغير إذا تنجس واختلف المشايخ فيه فقال أبو بكر الأعمش لا يطهر حتى يدخل الماء فيه ويخرج منه مثل ما كان فيه ثلاث مرات فيصير ذلك بمنزلة غسله ثلاثا وقال القتيبي أبو جعفر الهندواني إذا دخل فيه الماء الطاهر وخرج بعضه يحكم بطهارة به سدان لا تستبين فيه النجاسة لأنه صار ماء جاريا ولم يستيقن ببقاء النجس فيه وبه أخذ القتيبي أبو الليث وقيل إذا خرج منه مقدار الماء النجس يطهر كالبراذنج استأنه يحكم بطهارتها بترج ما فيه من الماء وعلى هذا حوض الحمام أو الأواني إذا تنجس **فصل** وما طهر بين التطهير بالغسل فلا خلاف في أن النجس يطهر بالغسل في الماء الجاري وكذا يطهر بالغسل بصب الماء عليه واختلف في أنه هل يطهر بالغسل في الأواني بان غسل الثوب النجس أو بالبدن النجس في ثلاث اجنات قال أبو حنيفة ومحمد يطهر حتى يخرج من الاجنات لثلاثة طاهر أو قال أبو يوسف لا يطهر بالبدن وان غسل في اجنات كثيرة ما لم يصب عليه الماء وفي الثوب عن رويان وجه قول أبي يوسف أن القياس بأبي حصول الطهارة بالغسل بالماء أصلا لأن الماء مني لافي النجاسة تنجس سواء ورد الماء على النجاسة أو وردت النجاسة على الماء والتطهير بالنجس لا يتحقق الا نأخذ بالطهارة لحاجة الناس الى تطهير الثياب والاعضاء النجسة والحاجة تندفع بالحكم بالطهارة عند ورود الماء على النجاسة فبني ما وراء ذلك على أصل القياس فبني هذا لا يفرق بين البدن والثوب ووجه الفرق له على الرواية الأخرى أن في الثوب ضرورة إذ كل من تنجس ثوبه لا يجرد من يصب الماء عليه ولا يمكنه الصب عليه بنفسه وغسله فترك القياس فيه لهذه الضرورة دفعا للحرج ولهذا جرى العرف بغسل الثياب في الأواني ولا ضرورة في العضو لأنه يمكنه غسله بصب الماء عليه فبني على ما يقتضيه القياس وجه قولهما أن القياس معزول في الفصلين لتعقّب الضرورة في المخلين إذ ليس كل من أصابته النجاسة ببعض يده يجرد ما جاري أو من يصب عليه الماء وقد لا يمكن من الصب بنفسه وقد تصيب النجاسة موضعا يعتذر الصب عليه فان من دمي فيه أو أقره لو صب عليه الماء لوصل الماء النجس الى جوفه أو يعالوا الى دماغه وفيه حرج بين فتر كمال القياس لعموم الضرورة مع أن ما ذكره من القياس غير صحيح لما ذكرنا فيما تقدم أن الماء لا ينجس أصلا مادام على المحل النجس على ما مر بيانه وعلى هذا الخلاف إذا كان على يده نجاسة فادخلها في حبي من الماء ثم في الثاني والثالث هكذا ولو كان في الخواشي خل نجس والمسئلة بحالها عند أبي حنيفة يخرج من الثالثة طاهر اخلافا لمبدأه على أصل آخر وهو أن المناعات الماهرة تزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن عند أبي حنيفة والصب ليس بشرط وعند محمد لا تزيل أصلا وعند أبي يوسف تزيل لكن بشرط الصب ولم يوجد اتفاق جوابها بناء على أصليين مختلفين

فصل وما شرائط التطهير بالماء فمنها العدد في نجاسة غير مرئية عندنا وبالجملة في ذلك أن النجاسة نوعان حقيقة وحكيمة ولا خلاف في أن النجاسة الحكيمة وهي الحدوث والنجاسة تزول بالغسل مرة واحدة ولا يشترط فيها العدد واما النجاسة الحقيقية فان كانت غير مرئية كالبول ونحوه ذكر في ظاهر الرواية أنه لا تطهر الا بالغسل ثلاثا وعند الشافعي تطهر بالغسل مرة واحدة باعتبار الحدوث الا في ولوغ الكلب في الأنا فإنه لا يطهر الا بالغسل سبعا أحدهن بالتراب بالحديث وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا واغ الكلب في آناه أحسدكم فليغسله سبعا أحدهن بالتراب (وانما) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يغسل الأنا من ولوغ الكلب ثلاثا فقد أمر بالغسل ثلاثا وان كان ذلك غير مرئي وما رواه الشافعي فذلك عندما كان في ابتداء الإسلام لقطع عادة الناس في الأنا بالكلب كما أمر بكسر الدنان ونهى عن التمرير في ظروف النجر حين حرمت النجر فلعنا تركوا إعادة أزال ذلك كما في النجر دل عليه ما روى في بعض الروايات فليغسله سبعا أو لاهن بالتراب أو آخرهن بالتراب وفي بعضها وعقروا التامة بالتراب وذلك غير واجب بالاجماع وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا استيقظ أحسدكم من منامه فلا يغسل يده في الأنا حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده أمر بالغسل ثلاثا عند

توهم النجاسة فعند تحققها أولى ولان الظاهر ان النجاسة لا تزول بالمرّة الواحدة الا ترى ان النجاسة المرئية قط
لا تزول بالمرّة الواحدة فكذا غير المرئية ولا فرق سوى ان ذلك يرى بالحس وهذا يعلم بالعقل والاعتبار بالحدوث
غير شديد لان نعمة النجاسة رأسا وانما عرفنا وجوب الغسل فصاعدا غير معقول المعنى والنص ورد بالاكتفاء بمرّة
واحدة فان النبي صلى الله عليه وسلم نوضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به ثم التقدير بالثلاث
عندنا ليس بلازم بل هو مفوض الى غالب رأيهم وأكبر ظنهم وانما ورد النص بالتقدير بالثلاث بناء على غالب العادات
فان الغالب انهم تزول بالثلاث ولان الثلاث هو الحد الفاصل لابلاء العذر كما في قصة العبد الصالح مع موسى حيث
قال له موسى في المرّة الثالثة قد بلغت من لدني عذرا وان كانت النجاسة مرئية كالدم ونحوه فطهارته اذوال
عينها ولا عبرة فيه بالعدد لان النجاسة في العين فان زالت العين زالت النجاسة وان بقيت بقيت ولو زالت العين
وبقي الاثر فان كان مما يزول أثره لا يحكم بطهارته ما لم يزل الاثر لان الاثر لون عينه لا لون الثوب فيقاؤه يدل على
بقاء عينه وان كانت النجاسة مما لا يزول أثره لا يضر بقاء أثره عندنا وعندك افي لا يحكم بطهارته مادام
الاثر باقيا وينبغي ان يقطع بالمقراض لان بقاء الاثر دليل بقاء العين (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لمستحاضة حتى تم اقرصيه ثم اغسله بالماء ولا يضر كثره وهذا نص ولان الله تعالى لما لم يكفنا غسل
النجاسة الا بالماء مع علمه انه ليس في طبع الماء قلع الا ناردل على ان بقاء الاثر فيها لا يزول أثره ليس مما تعزى وال
النجاسة وقوله بقاء الاثر دليل بقاء العين ما لم يكن الشرع أسقطا اعتبار ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام ولا يضر كثره
بقاء أثره ولما ذكرنا انه لم يأمرنا الا بالغسل بالماء ولم يكفنا تعلم الحيل في قلع الاثر ولان ذلك في حد الغلبة والقليل من
النجاسة عفو عندنا ولان اصابة النجاسة التي لها اثر باق كالدم الاسود العبيط مما يكثر في الثياب خصوصا في حق
النساء فلو أمرنا بقطع الثياب لوقع الناس في الحرج وانهم مدفوع وكذا يؤدي الى اتلاف الاموال والشرع
نهانا عن ذلك فكيف يأمرنا به (ومنها) العصر فيما يحقل العصر وما يقوم مقامه فيها لا يحمله والجله فيه ان المحل
الذي تنجس اما ان كان شيئا لا يتشرب فيه اجزاء النجس أصلا وكان شيئا يتشرب فيه شئ يسيرا وكان شيئا يتشرب
فيه شئ كثيرا فان مما لا يتشرب فيه شئ أصلا كالواني المتخذة من الحجر والصفرة والحامس والخزف العتيق ونحو
ذلك فطهارته بزوال عين النجاسة أو العدد على ما مر وان كان مما يتشرب فيه شئ قليل كالبدن والخشب والنععل
فكذلك لان الماء يضر ج ذلك القليل فيصكم بطهارته وان كان مما يتشرب فيه كثير فان كان مما يمكن عصره
كالثياب فان كانت النجاسة مرئية فطهارته بالغسل والعصر الى ان يزول العين وان كانت غير مرئية فطهارته بالغسل
ثلاثا والعصر في كل مرّة لان الماء لا يستخرج الكثير الا بواسطة العصر ولا يتم الغسل بدونه وروى عن محمد انه يتكفي
بالعصر في المرّة الاخيرة ويستوى الجواب عندنا بين بول الصبي والصبيّة وقال الشافعي بول الصبي يطهر بالنضح
من غير عصر (واحتج) بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ينضح بول الصبي وينسل بول الجارية
(ولنا) ما روينا من حديث عمار من غير فصل بين بول وبول وما رواه غريب فلا يقبل خصوصه اذا خالف
المشهور وان كان مما لا يمكن عصره كالحصير المتخذ من البوري ونحوه أي ما لا ينعصر بالعصر ان علم انه لم يتشرب
فيه بل اصاب ظاهره يطهر بازالة العين أو بالغسل ثلاث مرات من غير عصر فاما اذا علم انه تشرب فيه فقد قال
أبو يوسف ينقع في الماء ثلاث مرات ويحذف في كل مرّة فيصم بطهارته وقال محمد لا يطهر أبدا وعلى هذا
التخلف الخزف الجديد اذا تشرب فيه النجس والجلد اذا دبغ بالدهن النجس والحنطة اذا تشرب فيها النجس
واتفتحت أنها لا تطهر أبدا عند محمد وعند أبي يوسف تنقع في الماء ثلاث مرات ويحذف في كل مرّة وكذا السكين
اذا موه بما تنجس واللحم اذا طبخ بما تنجس فعند أبي يوسف يعموه السكين ويطيخ اللحم بالظاهر ثلاث مرات
ويحذف في كل مرّة وعند محمد لا يطهر أبدا وجه قول محمد ان النجاسة اذا دخلت في الباطن تشعرا استخراجها
الا بالعصر والعصر متعذر وأبو يوسف يقول ان تعذر العصر فالتجفيف ممكن فيقام التجفيف مقام العصر

دفع الحرج وما قاله محمد اقبس وما قاله أبو يوسف أوسع ولو أن الأرض أصابها نجاسة رطبة فإن كانت الأرض رخوة يصب عليها الماء حتى يتسفل فيها فاذا لم يبق على وجهها شيء من النجاسة وتسفلت المياه يحكم بطهارتها ولا يعتبر فيها العدد وانما هو على اجتهاده وما في غالب ظنه انها طهرت ويقوم التسفل في الأرض مقام العصر فيما يحتمل العصر وعلى قياس ظاهر الرواية يصب الماء عليها ثلاث مرات ويتسفل في كل مرة وان كانت الأرض صلبة فإن كانت صعيدا يحفر في أسفلها حفرة ويصب الماء عليها ثلاث مرات ويزال عنها الى الحفرة ثم تكبر الحفرة وان كانت مستوية بحيث لا يزل الماء عنها الا تغسل اقدم الفائدة في الغسل وقال الشافعي اذا كوثر بالماء طهرت وهذا فاسد لان الماء النجس بان حقيقة ولكن ينبغي أن قلب فيجعل أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها ليصير التراب الطاهر وجه الأرض هكذا روى أن اعرابا بال في المسجد فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحفر موضع بوله فدل أن الطريق ما قلنا والله أعلم

كتاب الصلاة

يحتاج لمعرفة مسائل كتاب الصلاة اى معرفة أنواع الصلاة وما يشتمل عليه كل نوع من الكيفيات والاركان والشرائط والواجبات والسنن وما يستحب فعله فيه وما يكره وما يفسده ومعرفة حكمه اذا فسد اوقات عن وقته (فنعول) والله التوفيق الصلاة في الاصل أربعة أنواع فرض وواجب وسنة وناقلة والقرض نوعان فرض عين وفرض كفاية وفرض العين نوعان احدهما الصلوات المعهودة في كل يوم وليلة والثاني صلاة الجمعة أما الصلوات المعهودة في كل يوم وليلة فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان أصل فرضيتها وفي بيان عددها وفي بيان عدد ركعاتها وفي بيان أركانها وفي بيان شرائط الاركان وفي بيان واجباتها وفي بيان سننها وفي بيان ما يستحب فعله وما يكره فيها وفي بيان ما يفسدها وفي بيان حكمها اذا فسدت أوقاتها عن أوقاتها من صلاة من هذه الصلوات عن الجماعة أو عن محل الأصل ونذكر في آخر الصلاة (أما) فرضيتها فتأنيث بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول (أما) الكتاب فقوله تعالى في غير موضع من القرآن أقيموا الصلاة وقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا أى فرضا مؤتونا وقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ومطابق اسم الصلاة يتصرف الى الصلوات المعهودة وهى التى تؤدى في كل يوم وليلة وقوله تعالى أقم الصلاة طرقي النهار وزلفا من الليل الآية يجمع الصلوات الخمس لان صلاة الفجر تؤدى في أحد طرفي النهار وصلاة الظهر والعصر يؤديان في الطرف الآخر اذا النهار قسمان غداة وعشى والغداة اسم لاول النهار الى وقت الزوال وما بعده العشى حتى ان من حلف لا يأكل العشى فأكل بعد الزوال بحيث قد دخل في طرفي النهار ثلاث صلوات ودخل في قوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء لانهما يؤديان في زلف من الليل وهى ساعاته وقوله أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر قبل دلوك الشمس زوالها وغسق الليل أول ظلمته فيدخل فيه صلاة الظهر والعصر وقوله وقرآن الفجر أى وأقم قرآن الفجر وهو صلاة الفجر فتثبت فرضية ثلاث صلوات بهذه الآية وفرضية صلاتي المغرب والعشاء تثبت بدليل آخر وقيل دلوك الشمس غروبها فيدخل فيه صلاة المغرب والعشاء وتدخل صلاة الفجر في قوله وقرآن الفجر وفرضية صلاة الظهر والعصر تثبت بدليل آخر وقوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون روى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال حين تمسون المغرب والعشاء وحين تصبحون الفجر وعشيا والعصر وحين تظهرون الظهر ذكر التسيب وأراد به الصلاة أى صلوا لله اما لان التسيب من لوازم الصلاة أولانه تترى والصلاة من أولها الى آخرها تترى الرب عز وجل لما فيها من اظهار الحاجات اليه واظهار العجز والضعف وفيه وصفه بالجلال والعظمة والرفعة والتعالى عن الحاجة قال الشيخ أبو منصور المازى بدى المعرفة ندى أنهم فهموا من هذه الآية فرضية الصلوات الخمس ولو كانت

افهامهم مثل افهام أهل زماننا لمفهومها سوى التسبيح المذكور وقوله تعالى فسبح بحمدهم قبل
 طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آنا الليل فسبحه واطراف النهار لعلك ترضى قيل في تأويل قوله فسبح أي
 فصل قبل طلوع الشمس هو صلاة الصبح وقبل غروبها هو صلاة الظهر والعصر ومن آنا الليل صلاة المغرب
 والعشاء وقوله واطراف النهار على التكرار والاعادة تأكيذا كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة
 الوسطى ان ذكر الصلاة الوسطى على التأكيدي ليدخلوها تحت اسم الصلوات كذا ههنا وقوله تعالى في بيوت أذن
 الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال قبل الذكر والتسبيح ههنا هما الصلاة وقيل الذكر ان
 الأذكار والتسبيح الصلاة وقوله بالغدو والآصال صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء وقيل الآصال
 هو صلاة العصر ويحتمل العصر والظهر لأنهم يؤدون في الأصل وهو العشي وفرضية المغرب والعشاء عرفت
 بدليل آخر (وأما) السنة فخاروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عام حجة الوداع اعبدوا ربكم
 وصلوا تحكم وصوموا شهركم وحجوا بركم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم ندخلوا الجنة بكم وروى
 عن عباد بن الصامت رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى فرض على عباده
 المؤمن في كل يوم وابسطة خمس صلوات وعن عباد بن الصامت رضى الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يقول خمس صلوات كتبهن الله تعالى على العباد فمن أتى بهن ولم يضيع من حقهن شيئا استخفنا فاجتقهن فان له
 عند الله عهدا أن يدخله الجنة ومن لم يأت من فليس له عند الله عهد ان شاء عذبه وان شاء أدخله الجنة وعليه
 اجماع الأمة فان الأمة أجمعت على فرضية هذه الصلوات (وأما) المعقول فمن وجوه أحدها ان هذه الصلوات
 انما وجدت شكر النعم منها نعمة الخلقه حيث فضل الجوهر الانسى بالصورة على أحسن صورة وأحسن تقويم
 كما قال تعالى وصوركم فأحسن صوركم وقال لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم حتى لا يرى أحدا يقضى أن يكون
 على غير هذا التقويم والصورة التي أنشئ عليها (ومنها) نعمة سلامة الجوارح عن الآفات اذ بها يقدر على إقامة
 مصالحه أعطاه الله ذلك كله انعاما محضاً من غير أن يسبق منه ما يوجب استحقاق شيء من ذلك فأمر باستعمال
 هذه النعمة في خدمة المنعم شكر المانعم اذ شكر النعمة استعمالها في خدمة المنعم (ثم) الصلاة تنجم استعمال
 جميع الجوارح الظاهرة من القيام والركوع والسجود والقعود ووضع اليد مواضعها وحفظ العين وكذا الجوارح
 الباطنة من شغل القلب بالنية واشعاره بالخوف والرجاء واحضار الذهن والعقل بالتعظيم والتجمل ليهكون
 عمل كل عضو وشكر المانعم عليه في ذلك (ومنها) نعمة المفاصل اللينة والجوارح المنقادة التي بها يقدر على
 استعمالها في الأحوال المختلفة من القيام والقعود والركوع والسجود والصلوة تشمل على هذه الأحوال
 فأمرنا باستعمال هذه النعم الخاصة في هذه الأحوال في خدمة المنعم شكر هذه النعمة وشكر النعمة فرض عقلا
 وشرعا (ومنها) أن الصلاة وكل عبادة خدمة الرب جل جلاله وخدمة المولى على العبد لا تكون الا فرضا
 التبرع من العبد على مولاه محال والعزيمة هي شغل جميع الأوقات بالعبادات بقدر الامكان وانتفاء الخرج الا أن
 الله تعالى بفضله وكرمه جعل لعبده أن يترك الخدمة في بعض الأوقات رخصة حتى لو شرع لم يمكن له الترك لأنه اذا
 شرع فقد اختار العزيمة وترك الرخصة فيعود حكم العزيمة فيحقق ما ذكرنا أن العبد لا بد له من اظهار رغبة العبودية
 لخالق به من استعصى مولاه وأظهر الترفع عن العبادة وفي الصلاة اظهار رغبة العبودية لما فيها من القيام بين يدي
 المولى جل جلاله وتحنين النظر له وتعظيم الوجه بالأرض والجنوع على الركبتين والتناء عليه والمدح له (ومنها) أنها
 مانعة لأصلي عن ارتكاب المعاصي لأنه اذا قام بين يدي ربه خاشعا متذلا مستشعرا هيبة الرب جل جلاله خائفا
 تقصيره في عبادته كل يوم خمس مرات عصمه ذلك عن اقترام المعاصي والامتناع عن المعصية فرض وذلك قوله
 تعالى وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله تعالى وأقم الصلاة ان الصلاة
 تنهى عن الفحشاء والمنكر (ومنها) انها جعلت مكفرة للذنوب والخطايا والزلات والتقصير اذ العبد في أوقات

ليه ونهاره لا يخلو عن ذنب أو خطأ أو زلة أو تقصير في العبادة والقيام بشكر النعمة وإن جل قدره وخطره عند الله تعالى إذ قد سبق اليه من الله تعالى من النعم والاحسان ما لو أخذ بشكر ذلك لم يقدر على أداء شكر واحد منها فضلا عن أن يؤدي شكر الكل فيحتاج إلى تكفير ذلك إذ هو فرض يفرضت الصلوات الخمس تكفيرا لذلك

﴿فصل﴾ وأما عدد هاتين الخمس ثبت ذلك بالكتاب والسنة واجماع الأمة (أما) الكتاب فما نلونا من الآيات التي فيها فرضية خمس صلوات وقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى إشارة إلى ذلك لأنه ذكر الصلوات بلفظ الجمع وعطف الصلاة الوسطى عليها والمعطوف غير المعطوف عليه في الأصل فهذا يقتضي جمعا يكون له وسطى والوسطى غير ذلك الجمع وأقل جمع يكون له وسطى والوسطى غير ذلك الجمع هو الخمس لأن الأربعة والست والوسطى لهما وكذا هو شفع إذا الوسط ماله حاشيتان متساويتان ولا يوجد ذلك في الشفع والثلاث له وسطى لكن الوسطى ليس غير الجمع إذا لاثنتان ليسا بجمع صحيح والسبعة وكل وتر به دهاله وسطى لكنه ليس بأقل الجمع لأن الخمسة أقل من ذلك (وأما) السنة فإروينا من الأحاديث وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما علم الأعرابي الصلوات الخمس فقال هل على شيء غير هذا فقال عليه الصلاة والسلام لا إلا أن تطوع والأمة أجمعت على هذا من غير خلاف بينهم ولهذا قال عامة الفقهاء إن الوتر سنة لما أن كتاب الله والسنن المتواترة والمشهورة ما أوجب زيادة على خمس صلوات فالقول بفرضية الزيادة عليها بالخيار الأحاديث يكون قولنا بفرضية صلاة سادسة وأنه خلاف الكتاب والسنة واجماع الأمة ولا يلزم هذا بأحنيقة لأنه لا يقول بفرضية الوتر وإنما يقول بوجوده (والفرق) بين الواجب والفرض كما بين السماء والأرض على ما عرف في موضعه والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما عدد ركعات هذه الصلوات فالمصلي لا يخلو ما أن يكون مقبها وأما أن يكون مسافرا فإن كان مقبها فعدد ركعاتها سبعة عشر ركعتان وأربع وأربع وثلاث وأربع عرفنا ذلك بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وهذا لا يثبت في كتاب الله عدد ركعات هذه الصلوات فكانت نصوص الكتاب العزيز مجملة في حق المقدار ثم زال الاجمال ببيان النبي صلى الله عليه وسلم قولنا وفعلنا كفي نصوص الزكاة والعشر والحج وغير ذلك وإن كان مسافرا فعدد ركعاتها في حقه إحدى عشرة عندنا ركعتان وركعتان وثلاث وركعتان وعند الشافعي سبعة عشر كفي حق المقيم

﴿فصل﴾ والكلام في صلاة المسافر يقع في ثلاث مواضع أحدها في بيان المقدار المفروض من الصلاة في حق المسافر والثاني في بيان ما يصير المقيم به مسافرا والثالث في بيان ما يصير به المسافر مقبها ويبطل به السفر ويعود إلى حكم الإقامة (أما) الأول فقد قال أصحابنا إن فرض المسافر من ذوات الأربعة ركعتان لا غير وقال الشافعي أربع كفرض المقيم إلا أن المسافر أن يقصر رخصة من مشايخنا من لقب المسئلة بأن القصر عندنا عزيمة والأكل رخصة وهذا التلقيب على أصلنا خطأ لأن الركعتين من ذوات الأربعة في حق المسافر ليستا قصر حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والأكل ليس رخصة في حقه بل هو إساءة ومخالفة لسنة هكذا روى عن أبي حنيفة أنه قال من أتم الصلاة في السفر فقد أساء وخالف السنة وهذا لأن الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الأصلي لعارض إلى تخفيف ويسر لما عرف في أصول الفقه ولم يوجد معنى التغير في حق المسافر أصلا إذ الصلاة في الأصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر جميعا ما يندكر ثم زيدت ركعتان في حق المقيم وأقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر كما كانتا في الأصل فإندم معنى التغير أصلا في حقه وفي حق المقيم وجد التغير لكن إلى الغاظ والشدة لا إلى الهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة في حقه حقيقة ولو سمي فاعلمنا مجاز الوجود وبعض معاني الحقيقة وهو التغير (احتج) الشافعي بقوله تعالى وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ولقطة لا جناح تستعمل

في المباحات والمرخصات دون الفرائض والعزائم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى تصدق
 عليكم بشطر الصلاة الا فاولها تصدقته والمتصدق عليه يكون مختاراً في قبول الصدقة كفي التصديق من العباد
 ولان القصر ثبت نظر المسافر تخفيفاً عليه في السفر الذي هو محل المشقة المتضاعفة والتخفيف في التغيير فان شاء
 مال الى القصر وان شاء مال الى الاكمال كفا في الاطوار في شهر رمضان (ولنا) ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال
 صلاة المسافر ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تام غير قصر على اسان نبيكم محمد صلى الله عليه وسلم وروى تمام غير
 قصر وروى الفقيه الجليل أبو أحمد العياشي السمرقندي وأبو الحسن الكرخي عن ابن عباس رضي الله عنه هكذا
 وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت فرضت الصلاة في الاصل ركعتين الا المغرب فانها وتراها ثم زيدت
 في الحضر وأقرت في السفر على ما كانت وروى عن عمران بن حصين رضي الله عنه انه قال ما سافر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم الا وصلى ركعتين الا المغرب ولو كان القصر رخصة والاكمال هو العزيمة لما ترك العزيمة الا
 احبنا اذا العزيمة افضل وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختار من الاعمال الا افضلها وكان لا يترك الا افضل
 الامرة او مرتين تعلما للرخصة في حق الأمة فامترك الافضل ابداً وفيه تضييع الفضيلة عن النبي صلى الله
 عليه وسلم في جميع عمره فما لا يجتمل والدليل عليه انه صلى الله عليه وسلم قصر بمكة وقال لأهل مكة أتموا يا أهل
 مكة فانما قوم سفر فلو جاز الأربعة لما اقتصر على الركعتين لوجهين أحدهما انه كان يفتنم زيادة العمل في الحرم
 لما للعبادة فيه من تضاعف الاجر والثاني انه صلى الله عليه وسلم كان اماماً وخلفه المقبوضون من أهل مكة فكان
 يفتنم أن يتم أربعة كيلا يحتاج أولئك القوم الى التفرد ولينا الوافضية الانعام به في جميع الصلاة وحيث
 لم يفعل دل ذلك على صحة ما قلنا وروى أن عثمان رضي الله عنه أتم الصلاة بمعنى فأنكر عليه أصحاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم حتى قال لهم اني تأملت بمكة وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تأهل بقوم
 فهو منهم فدل انكار الصحابة رضي الله عنهم واعتذار عثمان رضي الله عنه ان القصر ما قلنا اذ لو كان الأربعة
 عزيمة لما أنكرت الصحابة عليه ولما اعتذروا ولا يلام على العزائم ولا يعتذر عنها فكان ذلك اجماعاً من
 الصحابة رضي الله عنهم على ما قلنا وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه سئل عن الصلاة في السفر فقال ركعتان
 ركعتان من خالف السنة كفر أي خالف السنة اعتقاداً لا فعلاً وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلاً
 سأله وكان أحدهما يتم الصلاة في السفر والاخر يقصر عن حالهما فقال للذي قصر أنت أكلت وقال لا أتر
 أنت قصرت ولا حجة له في الآية لأن المذكور فيها أصل القصر لا سفته وكيفية والقصر قد يكون
 عن الركعات وقد يكون عن القيام الى القعود وقد يكون عن الركوع والسجود الى الابعاء خوفاً العدو ولا يترك
 شطر الصلاة وذلك مباح مريض عندنا فلا يكون حجة مع الاحتمال مع ما في الآية ما يدل على ان المراد
 منه ليس هو القصر عن الركعات وهو ترك شطر الصلاة لأنه علق القصر بشرط الخوف وهو خوف فتنة الكفار
 بقوله ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا والقصر عن الركعات لا يتعلق بشرط الخوف بل يجوز من غير خوف
 والحديث دليلنا لأنه أمر بالقبول فلا يفتن له خيار الرد شرعاً اذا الأمر للوجوب وقوله المتصدق عليه يكون
 مختاراً في القبول قلنا معنى قوله تصدق عليكم أي حكم عليكم على ان تصدق من الله تعالى فيما لا يجتمل القليل
 يكون عبارة عن الاسقاط كالعفو من الله تعالى وما ذكر من المعنى غير سديد لأن هذا ليس ترهيباً بقصر شطر
 الصلاة بل لم يشرع في السفر الا هذا القدر لما ذكرنا من الدلائل ولقول ابن عباس رضي الله عنه لا تقولوا
 قصر فان الذي فرضها في الحضر أر بها هو الذي فرضها في السفر ركعتين وليس الى العباد ابطال قدر العبادات
 الموظفة عليهم بالزيادة والنقصان الا ترى ان من أراد ان يتم المغرب أربعاً أو الفجر ثلاثاً وأر بالاعتماد على
 ذلك كذا هذا ولا قصر في الفجر والمغرب لأن القصر بسقوط شطر الصلاة وبسقوط الشطر منها لا يبقى
 نصف مشروع بخلاف ذوات الأربعة وكذا لا قصر في السنن والتطوعات لأن القصر بالتوقيف ولا توقيف

تمة ومن الناس من قال بترك السنن في السفر وروى عن بعض الصحابة أنه قال لو أتيت بالسنن في السفر لا تمت
 الفريضة وذلك عندنا محمول على حالة الخوف على وجه لا يحكمه المكث لاداء السنن وعلى هذا الاصل يبنى ان المسافر
 لو اختار الاربع لا يقع الكل فرضا بل المفروض ركعتان لا غير والشطر الثاني يقع تطوعا عندنا وعند بعض الكمل فرضا
 حتى لو لم يقع على رأس الركعتين قدر التشهد فسدت صلاته عندنا لانها القعدة الاخيرة في حقه وهي فرض وعند
 لا تفسد لانها القعدة الاولى عنده وهي ليست بفرض في المسكنوبات بخلاف وعلى هذا الاصل يبنى اقتداء
 المقيم بالمسافر انه يجوز في الوقت وفي خارج الوقت وفي ذوات الاربع واقتداء المسافر بالمقيم يجوز في الوقت
 ولا يجوز في خارج الوقت عندنا لان فرض المسافر قد تقرر ركعتين على وجه لا يحقل التغيير بالاقتداء بالمقيم
 فكانت القعدة الاولى فرضا في حقه فيكون هذا اقتداء المفترض بالمتنقل في حق القعدة وهذا لا يجوز على
 اصل أصحابنا وهذا المعنى لا يوجد في الوقت ولا في اقتداء المقيم بالمسافر ولو ترك القراءة في الاولين أو في واحدة
 منهما تفسد صلاته لان القراءة في الركعتين في صلاة ذات ركعتين فرض وقد فات على وجه لا يحقل التدارك
 بالنساء فتفسد صلاته وعند الشافعي أيضا تفسد لان العزيمة وان كانت هي الاربع عنده لكن القراءة في
 الركعات كلها فرض عنده ولو اقتدى المسافر بالمقيم في الظهر ثم أفسدها على نفسه في الوقت أو بعد ما خرج
 الوقت فان عليه ان يصلي ركعتين عندنا وعند بعض على أن يعاود ويجوز له القصر لان العزيمة في حق المسافر هي
 ركعتان عندنا وانما صار فرضه أربع ركعات في اقتداء به وقد بطلت التبعية بطلان الاقتداء فيعود
 حكم الاصل وعنده لما كانت العزيمة هي الاربع وانما أبيع القصر رخصة فاذا اقتدى بالمقيم فقد اختار
 العزيمة فتأكد عليه وجوب الاربع فلا تجوز له الرخصة بعد ذلك ويستوى في المقدار المفروض على المسافر
 من الصلاة سفر الطاعة من الحج والجهاد وطلب العلم وسفر المباح كسفر التجارة ونحوه وسفر المعصية كقطع
 الطريق والبنى وهذا عندنا وقال الشافعي لا تثبت رخصة القصر في سفر المعصية وجه قوله ان رخصة القصر
 تثبت تخفيفا ونظرا على المسافر والجاني لا يستحق النظر والتخفيف (ولنا) ان ما ذكرنا من الدلائل لا يوجب
 الفصل بين مسافر ومسافر فوجب العمل بعزمها واطلاقها ويستوى فيما ذكرنا من اعداد الركعات في حق
 المقيم والمسافر صلاة الامن والخوف فالخوف لا يؤثر في نقصان العدد مقبلا كان الخائف أو مسافرا وهو قول
 عامة الصحابة رضي الله عنهم وانما يؤثر في سقوط اعتبار بعض ما ينافي الصلاة في الاصل من المشي ونحو ذلك
 على ما نذكره في صلاة الخوف ان شاء الله تعالى

فصل وما بين ما يصبر به المقيم مسافرا الذي يصبر المقيم به مسافرا نية مدة السفر والخروج من عمران
 المصر فلا بد من اعتبار ثلاثة اشياء أحدها مدة السفر وأقلها غير مقدر عند أصحاب الظواهر وعند عامة العلماء
 مقدر واختلفوا في التقدير قال أصحابنا مائة ليلة وسبعون يوما وهو المذكور في نوازل الروايات
 وروى عن أبي يوسف يومان وأكثر التثالث وكذا روى الحسن عن أبي حنيفة وابن سماعه عن محمد بن
 مشيخان من قدره بخمسة عشر فرسخا وجعل لكل يوم خمس فراسخ ومنهم من قدره بثلاث مراحل وقال مالك
 أربعين فرسخا وروى عن مالك بن أنس ثمانين فرسخا وقال الشافعي فيه قبيل ستة وأربعون ميلا وهو قريب من قول
 بعض مشايخنا لان العادة ان القافلة لا تقطع في يوم أكثر من خمسة فراسخ وقبيل يوم وليلة وهو قول الزهري
 والاوزاعي وأثبت أقواله انه مقدر بيومين اما أصحاب الظواهر فاحتجوا بظاهر قوله تعالى واذا ضربتم في الارض
 فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة علق القصر بمطلق الضرب في الارض فالتقدير تقييد لمطلق الكتاب
 ولا يجوز الابدال (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر
 ثلاثة أيام وليالها جعل لكل مسافر أن يمسح ثلاثة أيام وليالها وان يتصور أن يمسح المسافر ثلاثة أيام وليالها
 ومدة السفر أقل من هذه المدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجعل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر

ثلاثة أيام الامع محرم أو زوج فلولم تكن المدة مقدرة بالثلاث لم يكن لتخصيص الثلاث معنى والحديثان في حد الاستفاضة والاشتهار فيجوز نسخ الكتاب بمكان كان تقييد المطلق نسخا مع ما انه لا حجة لهم في الآية لان الضرب في الارض في اللغة عبارة عن السير فيها مسافرا يقال ضرب في الارض أى سار فيها مسافرا فكان الضرب في الارض عبارة عن سير يصبر الانسان به مسافرا لا مطلق السير والكلام في انه هل يصبر مسافرا بمرطلق من غير اعتبار المدة وكذا مطلق الضرب في الارض يقع على سير يسمى سفرا والتزاع في تقديره ثم عا والآية سا كنة عن ذلك وقد ورد الحديث بالتقدير فوجب العمل به والله الموفق (واحتج) مالك بخاروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا أهل مكة لا تقصروا الصلاة فيمادون مكة الى عسفان وذلك أربعة برد وهو غرب فليقبل خصوصا في معارضة المشهور وجه قول الشافعي ان الرخصة انما ثبتت لضرب مشقة يختص بها المسافرون وهي مشقة الحمل والسير والتزول لان المسافر يحتاج الى حمل رحله من غير أهله وحطه في غير أهله والسير وهذه المشقات تجتمع في يومين لانه في اليوم الاول يحط الرحل في غير أهله وفي اليوم الثاني يحمله من غير أهله والسير موجود في اليومين بخلاف اليوم الواحد لانه لا يوجد فيه المشقة السير لانه يحمل الرحل من وطنه ويحطه في موضع الإقامة فيقدر بيومين لهذا (ولنا) ما روينا من الحديثين ولان وجوب الاكسال كان ثابتا بليل مقطوع به فلا يجوز رفعه الا بعلة ومادون الثلاث مختلف فيهما والثلاث مجمع عليه فلا يجوز رفعه بمادون الثلاث وما ذكر من المعنى يبطل عن سافر يوما على قصد الرجوع الى وطنه فانه يلحقه مشقة الحمل والحط والبر على ما ذكر ومع هذا لا يقصر عنده وبه تبين ان الاعتبار لا يجتمع المشقات في يوم واحد وذلك بثلاثة أيام لانه يلحقه في اليوم الثاني مشقة حمل الرحل من غير أهله والسير وحطه في غير أهله وانما قدرنا سير الابل ومشي الاقدام لانه الوسط لان ابطا السير سير الجملة والاسرع سير الفرس والبريد فكان أوسط أنواع السير سير الابل ومشي الاقدام وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم خير الا مورا وسطها ولان الاقل والاكثر يتعاضبان فيستقر الامر على الوسط وعلى هذا يخرج ما روى عن أبي حنيفة فيمن سار في الماء يوما وذلك في البر ثلاثة أيام انه يقصر الصلاة لانه لا عبرة للاسراع وكذا الوسا في البر الى موضع في يوم أو يومين وانه سير الابل والمشي المعتاد ثلاثة أيام يقصر اعتبار السير المعتاد وعلى هذا اذا سافر في الجبال والعيان انه يعتبر مسيرة ثلاثة أيام فيها الا في السهل فالخاص ان التقدير بعسيرة ثلاثة أيام أو بالمراحل في السهل والجبل والبر والبحر ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه والتقدير بالفراسخ غير سديد لان ذلك يختلف باختلاف الطريق وقال أبو حنيفة اذا سرح الى مصر في ثلاثة أيام وأمكنه أن يصل اليه من طريق آخر في يوم واحد قصر وقال الشافعي ان كان لغرض صحيح قصر وان كان من غير غرض صحيح لم يقصر ويكون كالعاصي في سفره والصحيح قولنا لان الحكم معلق بالسفر فكان المعتبر مسيرة ثلاثة أيام على قصد السفر وقد وجد والثاني نية مدة السفر لان السير قد يكون سفرا وقد لا يكون لان الانسان قد يخرج من مصر الى موضع لا صلاح الضيقة ثم تبدوله حاجة أخرى الى المجاوزة عنه الى موضع آخر ليس بينهما مدة سفر ثم وثم الى أن يقطع مسافة بعيدة أكثر من مدة السفر لا يقصد السفر فلا بد من النية للتمييز والمعتبر في النية هوية الاصل دون التتابع حتى يصير العبد مسافرا بنية مولاة والزوجة بنية الزوج وكل من لزمه طاعة غيره كالاطان وأمير الجيوش لان حكم التبع حكم الاصل وأما الفريم مع صاحب الدين فان كان مديفا فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين واخر وج من يده وان كان مغلسا فالنية الى الطالب لانه لا يمكنه اخرج من يده فكان تابعا له والثالث اخرج وج من عمران المصر فلا يصير مسافرا بمجرد نية السفر ما يخرج من عمران المصر وأصله ما روى عن علي رضي الله عنه أنه لما خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الظهر أربعين ركعة نظرا الى خص امامه وقال لوجا وزنا لخص صلينا ركعتين ولان النية انما تعتبر اذا كانت مقارنة للفعل لان مجرد العزم عفو وفعل السفر لا يتحقق الا بعد اخرج وج من المصر فلا يصير مسافرا بالنية بالفعل فلا يصير

مسافر وهذا بخلاف المسافر اذا نوى الإقامة في موضع صالح للإقامة حيث يصير مقبالا للحال لان نية الإقامة هناك
 قارنت بالفعل وهو ترك السفر لان ترك الفعل فعل فكانت معتبرة وههنا بخلافه وسواء أخرج في أول الوقت أو في
 وسطه أو في آخره حتى لو بقي من الوقت مقدار ما يسع لأداء ركعتين فإنه يقصر في ظاهر قول أصحابنا وقال محمد بن
 شجاع الباقى وإبراهيم النخعي إنما يقصر اذا أخرج قبل الزوال فلما اذا أخرج بعد الزوال فإنه يكمل الظهر وإنما يقصر
 العصر وقال الشافعي اذا مضى من الوقت مقدار ما يمكنه أداء أربع ركعات فيه يجب عليه الأكمال ولا يجوز له القصر
 وان مضى دون ذلك اختلف أصحابه فيه وان بقي من الوقت مقدار ما يسع ركعة واحدة لا غيراً والتصريح فقط
 يصلى ركعتين عندنا وعند زفر يصلى أربعاً (أما) الكلام في المسئلة الأولى فبناء على ان الصلاة تجب في أول
 الوقت أو في آخره فعندهم تجب في أول الوقت فكما دخل الوقت أو مضى منه مقدار ما يسع لأداء الأربع يجب
 عليه أداء أربع ركعات فلا يسقط شرطها بسبب السفر بعد ذلك كما اذا صارت ديناً في الذمة بمضى الوقت ثم سافر فلا
 يسقط الشطر كذا ههنا وعند المحققين من أصحابنا لا تجب في أول الوقت على التعيين وإنما تجب في جزء من الوقت
 غير معين وإنما التعيين إلى المصلى من حيث الفعل حتى انه اذا شرع في أول الوقت يجب في ذلك الوقت وكذا اذا شرع
 في وسطه أو آخره ومضى لم يعين بالفعل حتى بقي من الوقت مقدار ما يصلى فيه أربعاً وهو مقيم يجب عليه تعيين ذلك
 الوقت للأداء فلاحقياً يأنى ترك التعيين وان كان لا يتعين للأداء بنفسه شرعاً حتى لو صلى فيه التطوع جاز واذا كان
 كذلك لم يكن أداء الأربع واجباً قبل الشروع فاذا نوى السفر وخرج من العمران حتى صار مسافراً تجب عليه
 صلاة المسافر بن ثم ان كان الوقت فاضلاً على الأداء يجب عليه أداء ركعتين في جزء من الوقت غير معين وتعين ذلك
 بفعله وان لم يتعين بالفعل إلى آخر الوقت يتعين آخر الوقت لوجوب تعيينه للأداء فعلاً وكذا اذا لم يكن الوقت فاضلاً
 على الأداء ولكنه يسع للركعتين يتعين للوجوب وبني على هذا الأصل الطاهرة اذا حاضت في آخر الوقت أو نمت
 والمائل اذا جن أو أغشى عليه والمسلم اذا ارتد والعباد بالله وقد بقي من الوقت ما يسع الفرض لا يلزمهم الفرض
 عند أصحابنا لان الوجوب يتعين في آخر الوقت عندنا اذا لم يوجد الأداء قبله فبستدعي الأهلية فيه لاستعانة
 الإيجاب على غير الأهل ولم يوجد وعندهم يلزمهم الفرض لان الوجوب عندهم بأول الوقت والاهلية ثابتة
 في أوله ودلائل هذا الأصل تعرف في أصول الفقه ولو صلى الصبي الفرض في أول الوقت ثم بلغ نلزمه الاعادة
 عندنا خلافاً للشافعي وكذا اذا أحرمت بالحج ثم بلغ قبل الوقوف بعرفة لا يجوز به عن حجة الاسلام عندنا خلافاً
 له وجه قوله ان عدم الوجوب عليه كان نظراً له والنظر له هنا الوجوب كمالاً تلزمه الاعادة فاشبهه الوصية
 حيث صحت منه نظراً له وهو الثواب ولا ضرر فيه لان ملكه يزول بالميراث ان لم يزل بالوصية (ولنا) ان في نفس
 الوجوب ضرراً فلا يثبت مع الصبي كمالاً يبلغ فيه وإنما انقلب نفعاً بحالة انفقت وهي البلوغ فيه وانه نادر
 فبقي عدم الوجوب لانه تقع في الأصل المسلم اذا صلى ثم ارتد عن الاسلام والعباد بالله ثم أسلم في الوقت فعليه
 اعادة الصلاة عندنا وعند الشافعي لا اعادة عليه وعلى هذا الحج واحتج بقوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه
 فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة علق حبط العمل بالموت على الردة دون نفس الردة لان
 الردة حصلت بعد الفراغ من القرية فلا يبطلها كالأونيم ثم ارتد عن الاسلام ثم أسلم (ولنا) قوله تعالى
 ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وقوله تعالى ولو أنشركوا الحط عنهم ما كانوا يعملون علق حبط العمل بنفس
 الاشرار بعد الايمان واما الآية فنقول من علق حكماً بشرطين وعلقه بشرط فالحكم يتعلق بكل واحد من
 التعليقين ويتزل عند أحدهما وجد كمن قال له بده أنت حر اذا جاء يوم الخميس ثم قال له أنت حر اذا جاء يوم الجمعة
 لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس علق ولو كان باعاً بغيره يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشترى بغيره يوم
 الجمعة وهو في ملكه علق بالتعليق الآخر واما التيمم فهو ليس بعبادة وإنما هو طهارة وأثر الردة في ابطال العبادات
 الا انه لا يتقدم الكفر لعدم الحاجة والحاجة ههنا مصقفة والردة لا تبطلها لكونه محبباً على الاسلام فبقيت

الحاجة على ما ذكرنا في فصل التيميم (واما) الكلام في المسئلة الثانية فبناء على أصل مختلف بين أصحابنا وهو مقدار ما يتعلق به الوجوب في آخر لوقت قال الكرخي وأكثر المحققين من أصحابنا ان الوجوب يتعلق بآخر الوقت بمقدار التعريرة وقال زفر لا يجب الا اذا بقي من الوقت مقدار ما يؤدي فيه الفرض وهو اختيار القسودري وبني على هذا الأصل الحائض اذا طهرت في آخر الوقت وبلغ العصبى وأسلم الكافر وأفاق المجنون والمغمى عليه وأقام المسافر أو مسافر المقسم وهي مسئلة الكتاب فعلى قول زفر ومن تابعه من أصحابنا لا يجب الفرض ولا يتغير الا اذا بقي من الوقت مقدار ما يمكن فيه الاداء وعلى القول المختار يجب الفرض ويتغير الاداء وان بقي مقدار ما يسع التعريرة فقط وجه قول زفر ان وجوب الاداء يقتضى تصور الاداء واداء كل الفرض في هذا القدر لا يتصور فاستحال وجوب الاداء (وا) ان آخر الوقت يجب تعيينه على المكلف للاداء فعلا على ما مر فان بقي مقدار ما يسع لكل الصلاة يجب تعيينه لكل الصلاة فعلا بالاداء وان بقي مقدار ما يسع للبعض يجب تعيينه لذلك البعض لان تعيين كل الوقت لكل العبادة تعيين كل أجزاءه لكل أجزاءها ضرورة وفي تعيين جزء من الوقت لجزء من الصلاة فائدة وهي أن الصلاة لا تنجز اذا وجب البعض فيه ويجب الكل فيما يتعقبه من الوقت ان كان لا يتعقبه وقت مكره وان تعقبه يجب الكل ليؤدي في وقت آخر واذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع التعريرة يجب يحصل التعريرة ثم يجب بقية الصلاة ضرورة وجوب التعريرة فيؤدى في الوقت المتصل به فيما وراء الفجر وفي الفجر يؤدى في وقت آخر لان الوجوب على التسدرج الذي ذكرناه فتردد عن الاداء فيقضى وهذا بخلاف الكافر اذا أسلم بعد طلوع الفجر من يوم رمضان حيث لا يلزمه صوم ذلك اليوم لان هناك الوقت معيار للصوم فكل جزء منه على الاطلاق لا يصلح للجزء الاول من العبادة بل الجزء الاول من الوقت متعين للجزء الاول من العبادة ثم الثاني منه للثاني منها والثالث للثالث وهكذا فلا يتصور وجوب الجزء الاول من العبادة في الجزء الثاني أو الخامس من الوقت ولا الجزء الخامس من العبادة من الجزء السادس من الوقت فاذا فات الجزء الاول من الوقت وهو ليس باهل فلم يجب الجزء الاول من العبادة لاستحالة الوجوب على غير الاهل فبعد ذلك وان أسلم في الجزء الثاني أو العاشر لا يتصور وجوب الجزء الاول من الصوم في ذلك الجزء من الوقت لانه ليس بمحل لوجوبه فيه ولان وجوب كل جزء من الصوم في جزء من الوقت وهو محل أدائه والجزء الثاني من اليوم لا يتصور ان يكون محلا للجزء الاول من العبادة فلا يتصور وجوب الجزء الاول فلا يتصور وجوب الجزء الآخر لان الصوم لا ينجز اوجوبا ولا اداء بخلاف الصلاة لان هناك كل جزء مطلق من الوقت يصلح ان يجب فيه الجزء الاول من الصلاة اذا التعريرة منها في ذلك الوقت لان الوقت ليس معيارا للصلاة فهو الفرق والله الموفق ثم ما ذكرنا من تعلق الوجوب بمقدار التعريرة في حق الحائض اذا كانت أيامها عشرًا فاما اذا كانت أيامها دون العشرة فاعلمنا يجب عليها الصلاة اذا طهرت وعليها من الوقت مقدار ما تغتسل فيه فان كان عليها من الوقت ما لا تستطيع ان تغتسل فيه أو لا تستطيع ان تعمر للصلاة فليس عليها تلك الصلاة حتى لا يجب عليها القضاء والفرق ان أيامها اذا كانت أقل من عشرة لا يحكم بخبر وجهها من الحيض بمجرد انقطاع الدم ما لم تغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة تصير تلك الصلاة دينًا عليها واذا كانت أيامها عشرًا بمجرد انقطاع بخبر وجهها من الحيض فاذا أدركت جزءاً من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلاة سواء تمكنت من الاغتسال أو لم تتمكن بمنزلة كافر أسلم وهو جنب أو وصي بلغ بالاحتلام في آخر الوقت فعليه قضاء تلك الصلاة سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت أو لم تتمكن وهذا لان الحيض هو خروج الدم في وقت معتاد فاذا انقطع الدم كان ينبغي ان يحكم به والله لان الاصل ان ما انعدم حقيقة انعدم حكما الا اننا لا نحكم بخبر وجهها من الحيض ما لم تغتسل اذا كانت أيامها أقل من عشرة لاجتماع الصحابة رضي الله عنهم قال الشعبي حدثني بضعة عشر نفرًا من الصحابة ان الزوج أحق برجعته ما لم تغتسل وكان المعنى في ذلك ان نفس الاقطاع ليس بدليل على الطهارة لان ذلك كثير ما يتصل في زمان الحيض فشرطت زيادة

الإقامة (وأما) اتحاد المكان فالشرط نية مدة الإقامة في مكان واحد لان الإقامة قرار والاتقال يصادف
 ولا بد من الانتقال في مكانين وإذا عرف هذا فنقول إذا نوى المسافر الإقامة خمسة عشر يوماً في موضعين فإن كانا
 مصر أو أحدًا أو قرية واحدة صار مقبلاً لهما متعدياً كما لا يرى أنه لو خرج إليه مسافر إلى بقية قصر فقد وجد
 الشرط وهو نية كمال مدة الإقامة في مكان واحد فصار مقبلاً لهما متعدياً كما لا يرى أنه لو خرج
 أو قريةتين أو أحدهما مصر والآخرة قرية لا يصير مقبلاً لهما متعدياً كما لا يرى أنه لو خرج
 إليه المسافر بقصر فلم يوجد الشرط وهو نية الإقامة في موضع واحد خمسة عشر يوماً فقلت نيته فإن نوى المسافر أن
 يقيم بالليالي في أحد الموضعين ويخرج بالتهار إلى الموضع الآخر فدخل أولاً الموضع الذي نوى الإقامة فيه بالتهار
 لا يصير مقبلاً وان دخل الموضع الذي نوى الإقامة فيه بالليالي يصير مقبلاً ثم بالخروج إلى الموضع الآخر لا يصير
 مسافراً لان موضع إقامة الرجل حيث يبيت فيه لا ترى أنه إذا قيل للسوقى ابن نسيك يقول في محله كذا وهو
 بالتهار يكون بالسوقى وذكر في كتاب المناهل أن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة خمسة عشر
 يوماً أو دخل قبل أيام العشر سكن بقى إلى يوم التروية أقل من خمسة عشر يوماً ونوى الإقامة لا يصح لأنه لا بد له
 من الخروج إلى عرفات فلا تتحقق نية إقامته خمسة عشر يوماً فلا يصح وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان هذه
 المسئلة وذلك أنه كان مشغولاً يطلب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحب لي
 وعزمت على الإقامة شهر فجعلت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت فأنزلت فخرج إلى منى
 وعرفات فلما رجعت من منى بدأ صاحبي أن يخرج وعزمت على أن أصاحبه وجعلت أقصر الصلاة فقال لي
 صاحب أبي حنيفة أخطأت فأنزلت فخرجت منها لا تصير مسافراً فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين
 فدخلت مجلس محمد واشتغلت بالفقه وأما أوردنا هذه الحسكية ليعلم مبلغ علم الفقه فيصير مبعة للطلبة على
 طلبه (وأما) المكان الصالح للإقامة فهو موضع اللبث والقرار في العادة نحو الأوصار والقرى وأما المفازة والجزيرة
 والسينة فليست موضع الإقامة حتى لو نوى الإقامة في هذه الموضع خمسة عشر يوماً لا يصير مقبلاً كذا روى عن
 أبي حنيفة وروى عن أبي يوسف في الأعراب والأكراد والتركمان إذا نزلوا بجوامعهم في موضع ونوى الإقامة خمسة
 عشر يوماً صاروا مقبلاً فعلى هذا إذا نوى المسافر الإقامة فيه خمسة عشر يوماً يصير مقبلاً كفي القرية وروى عنه
 أيضاً أنهم لم يصيروا مقبلاً فعلى هذا إذا نوى المسافر الإقامة فيه لا يصح ذكر الروايتين عن أبي يوسف في العيون
 فصار الحاصل أن عند أبي حنيفة لا يصير مقبلاً في المفازة وان كان نية قوم ووطن وذلك المكان بالتحيايم والفساطيط وعن
 أبي يوسف روايتان وعلى هذا الإمام إذا دخل دار الحرب مع الجند ومعهم أجنبية وفساطيط فنوى الإقامة خمسة
 عشر يوماً في المفازة والصحيح قول أبي حنيفة لان موضع الإقامة موضع القرار والمفازة ليست موضع القرار في
 الأصل فكانت التية لغوا ولو حاصر المسلمون مدينة من مدائن أهل الحرب ووطنوا أنفسهم على إقامة خمسة
 عشر يوماً لم تصح نية الإقامة ويقصرون وكذا إذا نزلوا المدينة وحاصروا أهلها في الحصن وقال أبو يوسف إن
 كانوا في الأجنحة والفساطيط خارج البلدة فكذلك وان كانوا في الأبنية صحت نيتهم وقال زفر في الفصولين جميعاً إن
 كانت الشوكة والغلبة للمسلمين صحت نيتهم وان كانت للعدو لم تصح وجه قول زفر إن الشوكة إذا كانت للمسلمين يقع
 الأمن لهم من أزعاج العدو وإياهم فيمكنهم القرار ظاهر أجنبية الإقامة صادفت محلها فصحت وأبو يوسف يقول
 الأبنية موضع الإقامة فتصح نية الإقامة فيها بخلاف الصحراء (ولنا) ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه
 أن رجلاً سأله وقال أنا نطيل الثواء في أرض الحرب فقال صل ركعتين حتى ترجع إلى أهلك لان نية الإقامة نية
 القرار وإنما تصح في محل صالح للقرار ودار الحرب ليست موضع قرار المسلمين المحار بين لجواز أن يرجعهم العدو
 ساعة فساعة لقوة تظهيرهم لان القتال سجل أو تنفذهم في المسلمين جيلة لان الحرب خدعة فلم تصادف النية
 محلها فقلت ولان غرضهم من المسكن هنالك فتح الحصن دون التوطن ونوهم انفتاح الحصن في كل ساعة قائم فلا

تتعلق بينهم اقامة خمسة عشر يوماً فقد خرج الجواب عما قالوا وعلى هذا الخلاف اذا حارب أهل العدل البغاة في دار
الاسلام في غير مصر أو حاصر وهم ونووا اقامة خمسة عشر يوماً واختلف المتأخرون في الاعراب والأكراد
والتركمان الذين يسكنون في بيوت الشعر والصوف قال بعضهم لا يكونون مقبضين أبداً وان نووا اقامة مدة اقامة
لان المغازاة ليست موضع اقامة والاصح انهم مقبضون لان عادتهم اقامة في المغاوزه دون الامصار والقرى فكانت
المغاوزه لهم كالا مصار والقرى لاهلها لان اقامة للرجل أصل والسفر عارض وهم لا يتوون السفر بل ينتقلون من
ما الى ما ومن مرعى الى مرعى حتى لو ارتحلوا عن أماكنهم وقصدوا موضعاً آخر بينهم مدة سفر صاروا مسافرين في
الطريق ثم المسافر كما يصير مقبضاً بصرحة اقامة في مكان واحد صالح للاقامة خمسة عشر يوماً خارج الصلاة يصير
مقبضاً في الصلاة حتى يتغير فرضه في الحالين جميعاً سواء نوى اقامة في أول الصلاة أو في وسطها أو في آخرها بعد ان
كان شيئاً من الوقت باقياً وان قل وسواء كان المصلي منفرداً أو مقتدياً بسبوقاً ومدركاً الا اذا حدث المدرك أو نام
خلف الامام فتوضأ أو اتبته بعد ما فرغ الامام من الصلاة ونوى اقامة فانه لا يتغير فرضه عند أصحابنا الثلاثة خلافاً
لغيرهم وانما كان كذلك لان نية اقامة نية الاستقرار والصلاة لا تنافي نية الاستقرار فنصح نية اقامة فيها فاذا كان
الوقت باقياً والفرض لم يؤد بعد كان محتملاً للتغيير في تغيير بوجود المغير وهو نية اقامة واذا خرج الوقت أو أدى
الفرض لم يبق محتملاً للتغيير فلا يعمل المغير فيه والمدرك الذي نام خلف الامام أو أحدث وذهب للموضوع كانه خلف
الامام الا ترى انه لا يقرأ ولا يسجد للسهو فاذا فرغ الامام فنداستحكم الفرض ولم يبق محتملاً للتغيير في حقه فكذا
في حق الاخرى بخلاف المسبوق واذا عرف هذا فنقول اذا صلى المافر ركعة ثم نوى اقامة في الوقت تغير فرضه لما
ذكرنا ان الفرض في الوقت قابل للتغيير وكذا الوتوى اقامة بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت لما قلنا ولو خرج الوقت
وهو في الصلاة ثم نوى اقامة لا يتغير فرضه لان فرض السفر قد تقر عليه بخروج الوقت فلا يحتمل التغيير بعد
ذلك ولو صلى الظهر ركعتين وقعد قدر التشهد ولم يسلم ثم نوى اقامة تغير فرضه لما ذكرنا وان نوى اقامة
بعد ما قعد قدر التشهد وقام الى الثالثة فان لم يقيد بالركعة بالسجدة تغير فرضه لانه لم يخرج عن المكتوبة
بعد الا انه يعيد القيام والركوع لان ذلك نقل فلا ينوب عن الفرض وهو بالخيار في الشفع الاخير ان شاء قرأ وان
شاء سبح وان شاء سكت في ظاهره اية على ما ذكرنا فيما تقدم وان قيد الثالثة بالسجدة ثم نوى اقامة
لا يتغير فرضه لان الفرض قد استحكم بخروجه منه فلا يحتمل التغيير ولكنه يضيف اليها ركعة اخرى لتسكون
الركعتان له تطوعاً لان التقرب الى الله تعالى بالبراء غير جائز ولو افسد تلك الركعة ففرضه نام وليس عليه قضاء
اشفع الثاني عند علمائنا الثلاثة خلافاً لغيرهم بناء على مسألة المظنون هذا اذا قعد على رأس الركعتين قدر التشهد
فاما اذا لم يقعد ونوى اقامة وقام الى الثالثة تغير فرضه لما قلنا ثم ينظر ان لم يقم صلبه عاد الى القعدة وان أقام صلبه
لا يعود كالمقيم اذا قام من الثالثة الى الرابعة وهو في القراءة في الشفع الاخير بالخيار وكذا اذا قام الى الثالثة ولم
يقدها بالسجدة حتى نوى اقامة تغير فرضه وعليه اعادة القيام والركوع لما مر فان قيد الثالثة بالسجدة ثم
نوى اقامة لا يعمل نيته في حق هذه الصلاة لان فرضها قد فسدت بالاجماع لانه لما قيد الثالثة
بالسجدة ثم شرع في النقل لان الشروع اما ان يكون بتسكيرة الافتتاح أو بتمام فعل النقل وبتمام فعل
الصلاة بتقيد الركعة بالسجدة ولهذا لا تسمى صلاة بدونه واذا صار شارحاً في النقل صار خارجاً عن الفرض
ضرورة لكن بقيت التعرصة عند أبي حنيفة وأبي يوسف فيضيف اليها ركعة اخرى ليكون الاربع له
تطوعاً لان النقل بالثلاث غير مشروع وعند محمد ارتفعت التعرصة بفساد الفرضية فلا يتصور انقلابه تطوعاً
مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة في الركعتين أو في واحدة منهما وقعد قدر التشهد ثم نوى اقامة قبل
أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى اقامة قبل أن يقدها بالسجدة تحول فرضه أو بقاء عند أبي حنيفة وأبي يوسف
ويقرأ في الاخيرتين قضاء عن الاولين وتفسد صلواته عند محمد ولو قيد الثالثة بالسجدة ثم نوى اقامة تفسد



صلاته بالاجماع لكن يضيف اليها ركعة اخرى ليكون الركعتان له تطوعا على قولهما اخلافا لمحمد على ما مر
 وجه قول محمد ان ظهر المسافر كنجس المقيم ثم العجز في حق المقيم يفسد ترك القراءة فيهما وفي احدهما على وجه
 لا يمكنه اصلاحه الا بالاستقبال فكذا الظاهر في حق المسافر اذ لا تأثر نية الإقامة في رفع صفة الفساد وجه قولهما
 ان الممسك لم يتقرر لان الممسك خلوا الصلاة عن القراءة في ركعتين منها ولا يتحقق ذلك بترك القراءة في الاولين
 لأن صلاة المسافر بعرض أن يلحقه هامة نية الإقامة بخلاف العجز في حق المقيم لان نية تقرر الممسك اذ ليس لها
 هذه العزيمة وكذا اذا قيد الثالثة بالسجدة ولو قرأ في الركعتين جميعا وقعد قدر الثلث هود وسلم وعليه سهو ونوى
 الإقامة لم ينقلب فرضه أربعا وسقط عنه السهو عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر تغير فرضه أربعا وسجد
 للسهو في آخر الصلاة ذكر الاختلاف في نواذر أبي سليمان ولو سجد سجدة واحدة لسهو أو سجد هاتم نوى الإقامة
 تغير فرضه أربعا بالاجماع ويعيد السجدين في آخر الصلاة وكذا اذا نوى الإقامة قبل السلام الاول وهذا الاختلاف
 راجع الى أصل وهو ان من عليه سجود الهوا اذا سلم يخرج من الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف نحو وجامو قوفان
 عاد الى سجدتي السهو ووضوح عوده اليهما تبين انه كان لم يخرج وان لم يعد تبين أنه كان خرج حتى لو ضحك بعد ما سلم
 قبل أن يود الى سجدتي السهو لا تنتقض طهارته عندهما وعند محمد وزفر سلامه لا يخرج عن حرمة الصلاة
 أصلا حتى لو ضحك قهقهة بعد السلام قبل الاشتغال بسجدتي السهو تنتقض طهارته وجه قول محمد وزفر ان
 الشرع أبطل عمل سلام من عليه سجدة السهو لان سجدتي السهو يوقى بها في تحريم الصلاة لانها اثر عتا
 لجبر النقصان وانما يجبران لو حصلنا في تحريم الصلاة ولهذا يسقطان اذا وجد بعد العقود قدر الثلث هود ما ينافي
 التحريم ولا يمكن تخصيصها في تحريم الصلاة الا بعد بطلان عمل هذا السلام فصار وجوده وعدمه في هذه الحالة
 بمنزلة واحدة ولو ان عدم حقيقة كانت التحريم باقية فكذا اذا التصق بالعدم ولا يبي حنيفة وأبي يوسف ان السلام جعل
 محلا في الشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم وتحليلها التام والتحليل ما يحصل به العمل ولانه خطاب للقوم
 فكان من كلام الناس وانما منافي للصلاة غير ان الشرع أبطل عمله في هذه الحالة لحاجة المصل الى جبر النقصان
 ولا يجبر الا عند وجود الجابر في التحريم بل يحق الجابر بسبب بقاء التحريم بمحل النقصان فيعتبر النقصان ببقينا
 التحريم مع وجود المنافي لها هذه الضرورة فان اشتغل بسجدتي السهو ووضوح اشتغاله به انتحقت الضرورة
 الى ابقاء التحريم فيبقى وان لم يشتغل لم تصح الضرورة فعمل السلام في الاخراج عن الصلاة وباطل التحريم
 واذا عرف هذا الأصل فنقول وجد نية الإقامة ههنا والتحريم باقية عند محمد وزفر تغير فرضه كالتالي
 الإقامة قبل السلام أو بعد ما عاد الى سجدتي السهو وعند أبي حنيفة وأبي يوسف وجدت نية الإقامة ههنا والتحريم
 منقطعة لان بقاءها مع وجود المنافي لضرورة العود الى سجدتي السهو والعود الى سجدتي السهو ههنا لا يصح لانه
 لو صح لتبين ان التحريم كانت باقية فتبين ان فرضه صار أربعا وهذا وسط الصلاة والاشتغال بسجدتي السهو في وسط
 الصلاة غير صحيح لان محلها آخر الصلاة فلا فائدة في التوقف ههنا فلا يتوقف بخلاف ما اذا اقتدى به انسان في هذه
 الحالة لان الاقتداء موقوف ان اشتغل بالسجدين تبين انه كان صحيحا وان لم يشتغل تبين انه وقع باطلا لان القول
 بالتوقف هناك مفيد لان العود الى سجدتي السهو صحيح فسقط اعتبار المنافي للضرورة وههنا بخلافه
 بخلاف ما اذا سجد سجدة واحدة للسهو ثم نوى الإقامة أو سجد السجدين جميعا حيث يصح وان كان يؤدي
 الى ان سجدتي السهو لا يعتد بها لخصولهما في وسط الصلاة لان هناك صح اشتغاله بسجدتي السهو فتبين
 ان التحريم كانت باقية فوجدت نية الإقامة والتحريم باقية فتغير فرضه أربعا وما اذا تغيرت بين ان
 السجدة حصلت في وسط الصلاة فيبطل اعتبارها ولكن لا يظهر انما كانت معتبرة معتبرة باعتبارها حين حصلت
 بل بطل اعتبارها بعد ذلك وقت حصول نية الإقامة مقتضرا على الحال فاما ما تقدمت فيه فبفضله وفرق بين ما
 تقدمت عليه من انفساخه بمعنى يوجب انفساخه وبين ما لم ينعقد من الاصل لان في الاول ثبت الحكم عند انعقاده

واتق
 انفسخ
 لم يكن
 عندنا
 أولى في
 التحريم
 جزمنا
 التحريم
 لا تعود
 التسع
 ذلك لا
 الحقيقة
 فالمعتمد
 التحريم
 التسع
 صلاة
 الاعاد
 كذا
 وقال
 مادو
 لانه
 علي
 في الو
 اقتد
 عن
 واذا
 هذا
 منها
 ص
 الم
 اقتد
 المق
 في
 س
 و

واتقى بعد انفساخه وفي الثاني لم يثبت الحكم أصلاً فظيره من اشترى داراً فوجد بها عيباً فردها بقضاء القاضي حتى
 انفسخ البيع لا تبطل شفعة الشئيع الذي كان ثبت بالبيع ولو ظهر ان بدل الدار كان حراً ظهر ان حق الشئيع
 لم يكن ثابتاً لانه يظهر ان البيع ما كان منعقد وفي باب الفسخ لا يظهر فكذا ههنا وبعد السجدين في آخر الصلاة
 عندنا خلافاً لغيره والصحيح قولنا لانه شرع لجبر النقصان وانه لا يصلح جابراً قبل السلام ففي وسط الصلاة
 أولى فيعادنصحتين ما شرع له وبخلاف ما اذا نوى الإقامة قبل السلام الأول حيث تصح نية الإقامة لأن
 النعمة باقية بيقين ومن مشايخنا من قال لا توقف في الخروج عن النعمة بسلام السهو وعندهما بل يخرج
 جزم من غير توقف وانما التوقف في عود النعمة ثانياً ان عاد إلى سجدة في السهو يعود والافلا وهذا سهل
 لتخرج المسائل وما ذكرنا ان التوقف في بقا النعمة وبطلانها أصح لان النعمة تحريمية واحدة فإذا بطلت
 لا تعود الا بالعادة ولم توجد والله أعلم (والثاني) وجود الإقامة بطريق التبعية وهو ان يصبر الاصل مقبلاً فيصبر
 التبع أيضاً مقبلاً باقامة الاصل كالذي يصبر مقبلاً باقامة مولاه والمرأة باقامة زوجها والجنس باقامة الامير ونحو
 ذلك لان الحكم في التبع ثبت بعلة الاصل ولا تراعى له علة على حدة لما فيه من جعل التبع أصلاً وانه قلب
 الحقيقة (واما) الغريم مع صاحب الدين فهو على التفصيل الذي ذكرنا في السفر انه ان كان المدينون ملياً
 فالمعتبر نيته ولا يصير تبعاً لصاحب الدين لانه يمكنه تخليص نفسه بقضاء الدين وان كان مفلساً فالمعتبر نية صاحب
 الدين لان له حق ملازمته فلا يمكنه ان يفارق صاحب الدين فكانت نيته لغو العدم الفائدة ثم في هذه الفصول انما يصبر
 التبع مقبلاً باقامة الاصل وتقلب صلته أو بما اذا علم نية اقامة الاصل فاما اذا لم يعلم فلا حتى لو صلى التبع
 صلاة المسافرين قبل العلم بنية اقامة الاصل فان صلته جائزة ولا يجب عليه اعادة ما قال به بعض أصحابنا ان عليه
 الاعادة وانه غير سديد لان في لزوم بدون العلم به ضرر في حقه وحر جاز لهذا لم يصح عزل الوكيل بدون العلم به
 كذا هو على هذا ينبغي أيضاً اقتداء المسافر بالمقيم في الوقت انه يصح وينقلب فرضه أو بعاءد عامة العلماء
 وقال بعض الناس لا ينقلب وقال مالك ان أدرك مع الامام ركعة فصاعداً ينقلب فرضه أو بعاءد ان أدرك
 مادون الركعة لا ينقلب بان اقتدى به في السجدة الاخيرة أو بعد ما رفع رأسه منها والصحيح قول العامة
 لانه لما اقتدى به صار تبعاً له لان متابعتة واجبة عليه قال صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا
 عليه والاداء اعنى الصلاة في الوقت مما يحتمل التغيير الى الكمال اذا وجد دليل التغيير الا ترى انه تتغير نية الإقامة
 في الوقت وقد وجدته ناديل التغيير وهو التبعية فيتنغير فرضه أو بعاءد صلاة المقتدى مثل صلاة الامام فصح
 اقتداؤه به بخلاف ما اذا اقتدى به خارج الوقت حيث لا يصح لان الصلاة خارج الوقت من باب القضاء وانه خلف
 عن الاداء والاداء لم يتغير لعدم دليل التغيير فلا يتغير القضاء الا ترى انه لا يتغير نية الإقامة بعد خروج الوقت
 واذا لم يتغير فرضه بالاقتداء بقيت صلته ركعتين والقعدة فرض في حقه ونقل في حق الامام فلو صح الاقتداء كان
 هذا اقتداء المقترض بالمتنقل في حق القعدة وكذا لا يجوز اقتداء المقترض بالمتنقل في جميع الصلاة لا يجوز في ركن
 منها وما ذكره مالك غير سديد لان الصلاة مما لا يتجزأ فوجود المغرب في جزئها كوجوده في كلها ولو ان مقبلاً
 صلى ركعتين بقراءة فلما قام الى الثالثة جاء مسافراً اقتدى به بعد خروج الوقت لا يصح لما بينا ان فرض
 المسافر ركعتين بخروج الوقت والقراءة فرض عليه في الركعتين نقل في حق المقيم في الاخيرتين فيكون
 اقتداء المقترض بالمتنقل في حق القراءة فان صلاهما غير قراءة والمسئلة بجهاهنا فيه روايتان (واما) اقتداء
 المقيم بالمسافر فصح في الوقت وخارج الوقت لان صلاة المسافر في الحالتين واحدة والقعدة فرض
 في حقه نقل في حق المقتدى واقتداء المتنقل بالمفترض جائز في كل الصلاة فكذا في بعضها فهو الفرق ثم اذا
 سلم الامام على رأس الركعتين لا يسلم المقيم لانه قد بقي عليه شطر الصلاة فلو سلم لفسدت صلته ولكنه يقوم
 ويقهأه بالقلوب صلى الله عليه وسلم أعوا يا أهل مكة فانا قوم سفر وينبغي للامام المسافر اذا سلم أن يقول للمقربين

ولكن يجب عليه صلاة المسافر بين ركعتان عندنا لانه صار مقيما تبعا وقد زالت التبعية بفساد الصلاة فعاد حكم
المسافر بن في حقه (وأما) الثالث فهو الدخول في الوطن فلمسافر اذا دخل مصره صار مقيما سواء دخلها للاقامة
أو للاجتناب أو لقضاء حاجة والخروج بعد ذلك لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج مسافرا الى
الغزوات ثم يعود الى المدينة ولا يجردنية الاقامة ولان مصره متعين للاقامة فلا حاجة الى التعيين بالنية واذا قرب
من مصره حضرت الصلاة فهو مسافر ما لم يدخل لمسا روى أن عليا رضي الله عنه حين قدم الكوفة من البصرة
صلى صلاة السفر وهو ينظر الى أبيات الكوفة وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال للمسافر صل ركعتين
ما لم تدخل منزلك ولان هذا موضع لو خرج اليه على قصد السفر يصير مسافرا فلان يبقى مسافرا بعد وصوله اليه
أولى وذكري في العيون ان الصبي والكافر اذا خرج الى السفر فتي الى مقصده ما أقل من مدة السفر فاسلم الكافر
وبلغ الصبي فان الصبي صلى أو بعاد والكافر الذي أسلم يصلي ركعتين والفرق ان قصد السفر صحيح من الكافر الا
انه لا يصلي لسفركه فاذا أسلم زال المانع فاما الصبي فقصد السفر لم يصح وحين أدرك لم يبق الى مقصده مدة
السفر فلا يصير مسافرا ابتداء وذكري في نوادر الصلاة أن من قدم من السفر فلما انتهى قريبا من مصره قبل أن
ينتهي الى بيوت مصره افتتح الصلاة ثم أحدث في صلاته فلم يجد الماء فدخل المصر ليتوضأ ان كان اماما أو منفردا
فحين انتهى الى بيوت مصره صار مقيما وان كان مقتديا وهو مدرك فان لم يفرغ الامام من صلاته يصلي ركعتين
بعدهما صار مقيما لانه كان خلف الامام واللاحق اذا نوى الاقامة قبل فراغ الامام يصير مقيما فكذا اذا دخل
مصره وان كان فرغ الامام من صلاته حين انتهى الى بيوت مصره لا تصح نية اقامته ويصلي ركعتين عند
أصحابنا الثلاثة وعند زفر نصير صلاته أو بعاد بالدخول الى مصره وكذا نية الاقامة في هذه الحالة وجه قوله أن
المعبر موجود والوقت باق فكان المحل قابلا للتغيير فيتغير أربعا ولان هذا ان اعتبر عن خلف الامام يتغير
فرضه وان اعتبر بالمسبوق يتغير (ولنا) ان اللاحق ليس بمنفردا لا ترى أنه لا قراءة عليه ولا سجود سهو ولكنه
قاض مثل ما انعقد له بخبر الامام لانه التزم اداء هذه الصلاة مع الامام وبفراغ الامام فالتزامه معه فيلزمه
القضاء والقضاء لا يحتمل التغيير لان القضاء خلف فيعتبر بحال الأصل وهو صلاة الامام وقد خرج الأصل عن
احتمال التغيير وصار مقبلا على وظيفة المسافر ولو تغير الخلف لا تقلب اصلا وهذا لا يجوز بخلاف من خلف
الامام لانه لم يفته اداء مع الامام فلم يصير قضاء فيتغير فرضه وبخلاف المسبوق لانه مؤد ما سبق به لانه لم يلتزم
أداء مع الامام والوقت باق فتغير تمامها يتغير فرض المسافر بصير ورته مقيما بدخوله مصره اذا دخله في
الوقت فاما اذا دخله بعد خروج الوقت فلا يتغير لانه تقرر عليه فرض السفر بخروج الوقت فلا يتغير
بالدخول في المصر الا ترى أنه لا يتغير بصريح نية الاقامة وبالاقامة بطريق التبعية والله أعلم (ثم) الاوطان
ثلاثة وطن أصلي وهو وطن الانسان في بلده أو بلدة أخرى اتخذها دارا أو توطن بها مع أهله وولده وليس من
قصد الارتحال عنها بل التبعس بها (ووطن) الاقامة وهو ان يقصد الانسان أن يمكث في موضع صالح للاقامة
خمس عشرة يوما أو أكثر (ووطن) السكنى وهو ان يقصد الانسان المقام في غير بلده أقل من خمسة عشر يوما
والفقيه الجليل أبو أحمد العياشي قسم الوطن الى قسمين وسمى أحدهما وطن قرار والاخر مستعارا فالوطن
الأصلي ينتقض بمنزله لا غير وهو أن يتوطن الانسان في بلدة أخرى وينقل الاهل اليها من بلده فيخرج الاول من
أن يكون وطنا أصليا له حتى لو دخل فيه مسافرا لا يصير صلاته أربعا وأصله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
والمهاجرين من أصحابه رضي الله عنهم كانوا من أهل مكة وكان لهم بها أوطان أصلية ثم لما هاجروا وتوطنوا بالمدينة
وجعلوا دار الاقامة انتقض وطنهم الأصلي بمكة حتى كانوا اذا أتوا مكة يصلون صلاة المسافر بن حتى قال النبي
صلى الله عليه وسلم حين صلى بهم أخوايا أهل مكة صلاتكم فانا قوم سفر ولان الشيء جاز أن ينسخ بمثله ثم الوطن
الأصلي يجوز أن يكون واحدا أو أكثر من ذلك بان كان له أهل ودار في بلدتين أو أكثر ولم يكن من نية

مطلب في ان الاوطان
ثلاثة

أهله الخرج منها وان كان هو ينتقل من أهل إلى أهل في السنة حتى انه لو خرج ما فر من بلدة فيها
 أهله ودخل في أي بلدة من البلاد التي فيها أهله فيصير مقبها من غيرنية الإقامة ولا ينتقض الوطن الأصلي بوطن
 الإقامة ولا بوطن السكنى لانهم مادونه والشئ لا ينسخ بما هو دونه وكذا لا ينتقض بنية السفر والخر وج من وطنه
 حتى يصير مقبها بالعود اليه من غيرنية الإقامة لما ذكرنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج من المدينة
 مسافرا وكان وطنه بها باقيا حتى يعود مقبها من غير تجديد النية (ووطن) الإقامة ينتقض بالوطن الأصلي
 لانه فوقه و بوطن الإقامة أيضا لانه مثله والشئ يجوز أن ينسخ عنه وينتقض بالسفر أيضا لان توطنه في هذا
 المقام ليس للقرار ولكن لحاجة فاذا سافر منه يستدل به على قضاء حاجته فصار معرضا عن التوطن به فصار
 ناقضا له دلالة ولا ينتقض وطن الإقامة بوطن السكنى لانه دونه فلا ينسخه (ووطن) السكنى ينتقض بالوطن
 الأصلي و بوطن الإقامة لانهم ما فوقه و بوطن السكنى لانه مثله وبالسفر لما بيننا ما ذكرنا من تقسيم وطن
 الإقامة بجواب ظاهر الزاوية وذكر الكرخي في جامع مع عمجد روايتين في رواية انما يصير الوطن وطن إقامة
 بشرطين أحدهما أن يتقدمه سفر والثاني أن يكون بين وطنه الأصلي وبين هذا الموضع الذي توطن فيه بنية
 الإقامة مسيرة ثلاثة أيام فصاعدا فاما بدون هذين الشرطين لا يصير وطن إقامة وان نوى الإقامة خمسة عشر
 يوما في مكان صالح للإقامة حتى ان الرجل المقيم اذا خرج من مصر الى قرية من قرى مصر من قرى مصر لا تقصد السفر ونوى أن
 يتوطن بها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية بطن إقامة له وان كان بينهما مسيرة سفر لا نعدا تقدم السفر وكذا
 اذا قصد مسيرة سفر وخرج حتى وصل الى قرية بينها وبين وطنه الأصلي مسيرة مادون السفر ونوى أن يقيم بها
 خمسة عشر يوما لا يصير مقبها ولا تصير تلك القرية بطن إقامة له وفي رواية ابن ماجة عنه يصير مقبها من غير
 هذين الشرطين كما هو ظاهر الزاوية واذا عرف هذا الأصل يخرج بعض المسائل عليه حتى يسهل تخرج
 الباقي خراساني قدم الكوفة ونوى المقام بها شهر ثم خرج منها الى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم
 خرج من الحيرة الى بطن العود الى خراسان ومهر بالكوفة فانه يصلي ركعتين لان وطنه بالكوفة كان وطن إقامة وقد
 انتقض بوطنه بالحيرة لانه وطن إقامة أيضا وقد بينا ان وطن الإقامة ينتقض عنه وكذا وطنه بالحيرة انتقض
 بالسفر لانه وطن إقامة فكما خرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافرا ولا وطن له في موضع فيصلي ركعتين
 حتى يدخل بلدته بخراسان وان لم يكن نوى المقام بالحيرة خمسة عشر يوما ثم الصلاة بالكوفة لان وطنه
 بالكوفة لم يبطل بالخر وج الى الحيرة لانه ليس بوطن مثله ولا سفر فيبقى وطنه بالكوفة كما كان ولو أن خراسانيا
 قدم الكوفة ونوى المقام بها خمسة عشر يوما ثم رحل منها الى بطن الكوفة قبل أن يسير ثلاثة أيام ذكر حاجته له
 بالكوفة فعاد فانه يقصر لان وطنه بالكوفة قد بطل بالسفر كما يبطل بطن مثله ولو ان كوفيا خرج الى القادسية
 ثم خرج منها الى الحيرة ثم عاد من الحيرة الى الشام فبطل بالقادسية قصر لان وطنه بالقادسية والحيرة سواء فيبطل
 الاول بالثاني ولو بداه أن يرجع الى القادسية قبل أن يصل الى الحيرة ثم رحل الى الشام صلى بالقادسية أربعا
 لان وطنه بالقادسية لا يبطل الا بمثله ولم يوجد على هذا الأصل مسائل في الزيادات (وأما) الرابع فهو العزم
 على العود للوطن وهو ان الرجل اذا خرج من مصر بنية السفر ثم عزم على الرجوع الى وطنه وليس بين هذا
 الموضع الذي بلغ وبين مصر مسيرة سفر يصير مقبها حين عزم عليه لان العزم على العود الى مصر قصد ترك
 السفر بمنزلة نية الإقامة فصح وان كان بينه وبين مصر مدة سفر لا يصير مقبها لانه بالعزم على العود قصد ترك
 السفر الى جهة وقصد السفر الى جهة فلم يكمل العزم على العود الى السفر لوقوع التعارض فبقي مسافرا كما كان
 وذكر في نوادر الصلاة ان من خرج من مصر مسافرا حضرت الصلاة فافتتحها ثم أحدث فلم يجد الماء هناك
 فنوى أن يدخل مصر وهو قريبا من خين نوى ذلك صار مقبها من ساعته دخل مصر أو لم يدخل لما ذكرنا انه
 قصد الدخول في مصر بنية ترك السفر حصلت النية مقارنة للفعل فصحت فاذا دخله صلى أربعا لان تلك الصلاة

المقيمين فإن علم قبل أن يدخل المصرا الماء أمامه فمشى إليه فتوضأ صلى أو بعاً أيضاً لأنه بالنية صار مقبلاً بالمشى بعد ذلك في الصلاة أمامه لا بصيره - أفرافى حق تلك الصلاة وإن حصلت النية مقارنته لفعل السفر حقيقة لأنه لو جعل مسافر الفسدت صلته لأن السفر عمل فحرمة الصلاة منعه عن مباشرة العمل ثم عابجلاً في الإقامة لأن ترك السفر وحرمة الصلاة لا تمنعه عن ذلك فلو ترككم حين علم بالماء أمامه أو أحدث متعمداً حتى فسدت صلته ثم وجد الماء في مكانه يتوضأ ويصلى أو بعاً لأنه صار مقبلاً ولو مشى أمامه ثم وجد الماء يصلى ركعتين لأنه صار مسافراً نياً بالمشى إلى الماء بنية السفر خارج الصلاة فيصلى صلاة المسافر بخلاف المشى في الصلاة لأن حرمة الصلاة أخرجته من أن يكون مسافراً والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما أركانها نية القيام والأصل أن كل متركب من معان متغايرة ينطلق اسم المتركب عليها عند اجتماعها كان كل معنى من أركانها متركباً كان ركناً للبيت في المحسوسات والواجبات والقبول في باب البيع في المشروعات وكل ما يتغير بالشيء به ولا ينطلق عليه اسم ذلك الشيء كان شرطاً كالشهود في باب النكاح فهذا تعريف الركن والشرط بالتحديد وأما تعريفها بالعلامة في هذا الباب فهو أن كل ما يدوم من ابتداء الصلاة إلى انتهائها كان شرطاً وما ينقضى ثم يوجد غيره فهو ركن وقد وجد حد الركن وعلامة في القيام لأنه إذا وجد مع المعاني الأخر من القراءة والركوع والسجود ينطلق عليها اسم الصلاة وكذلك لا يدوم من أول الصلاة إلى آخرها بل ينقضى ثم يوجد غيره فكان ركناً وقال الله تعالى وقوموا لله قانتين والمراد منه القيام في الصلاة (ومنها) الركوع (ومنها) السجود لوجود حد الركن وعلامة في كل واحد منهما وقال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا والقدرة التمرؤ من الركوع أصل الاحتناء والميل ومن السجود أصل الوضع فاما الطمأنينة عليها فليست بفرض في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف فرض وبه أخذ الشافعي ولقب المسئلة أن تعديل الأركان ليس بفرض عندهما وعند غيره فرض ونذكر المسئلة عند ذكر واجبات الصلاة وذكر سننهما إن شاء الله تعالى واختلف في محل إقامة فرض السجود قال أصحابنا الثلاثة هو بعض الوجه وقال زفر والشافعي السجود فرض على الأعضاء السبعة الوجه واليدين والركبتين والقدمين واحتجوا بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أمرت أن أسجد على سبعة أعظم وفي رواية على سبعة آراب الوجه واليدين والركبتين والقدمين (ولنا) إن الأمر يتعلق بالسجود مطلقاً من غير تعيين عضو ثم انعقاد الإجماع على تعيين بعض الوجه فلا يجوز تعيين غيره ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد فعلمه على بيان السنة بالإدليلين ثم اختلف أصحابنا الثلاثة في ذلك البعض قال أبو حنيفة هو الجهة أو الأنتف غير عين حتى لو وضع أحدهما في حالة الاختيار يجوز به غيرانه ولو وضع الجهة وحدهما جاز من غير كراهة ولو وضع الأنتف وحدهم يجوز مع الكراهة وعند أبي يوسف ومحمد هو الجهة على التعيين حتى لو ترك السجود عليها حال الاختيار لا يجوز به وأجمعوا على أنه لو وضع الأنتف وحده في حال العذر يجوز به ولا خلاف في أن المستحب هو الإجماع بينهما حال الاختيار احتجوا بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يمكن جهتك وانقل من الأرض أمر بوضعها جميعاً إلا أنه إذا وضع الجهة وحدها وقع معتداً به لأن الجهة هي الأصل في الباب والأنتف تابع ولا عبرة لفوات التابع عند وجود الأصل ولأنه أتى بالأكثر ولا أكثر حكم السكك ولا في حنيفة إن المأمور به هو السجود مطلقاً عن التعيين ثم قام الدليل على تعيين بعض الوجه بإجماع بيننا لا جماعاً على أن ما سوى الوجه وما سوى هذين العضوين من الوجه غير مراد والأنتف بعض الوجه كالجهة ولا إجماع على تعيين الجهة فلا يجوز تعيينها وتقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد لأنه لا يصلح ناسخاً للكتاب فعلمه على بيان السنة احترازاً عن الرد والله أعلم هذا إذا كان قادراً على ذلك فاما إذا كان عاجزاً عنه فإن كان عاجزاً عنه بسبب المرض بان كان مريضاً لا يقدر على القيام والركوع والسجود يسقط عنه لأن العاجز عن الفعل لا يكلف به وكذا إذا خاف زيادة العلة من ذلك لأنه يتضرر به وفيه أيضاً سرح فاذا عجز عن القيام يصلى قاعداً ركوع وسجوداً فإن عجز

عن الركوع والسجود يصلي قاعدا بالاعمال ويجعل السجود أخفض من الركوع فان عجز عن القعود يستلقى
 ويومئ ابعاء لان السقوط لمكان العذر فيقدر بقدر العذر والأصل فيه قوله تعالى واذكروا لله
 قياما وقعودا وعلى جنوبكم قيل المراد من الذكر المأمور به في الآية وهو الصلاة أي صلوا ونزات الآية في
 رخصة صلاة المريض انه يصلي قائما ان استطاع والافضاء لاجتماعها كذا روى عن ابن مسعود
 وابن عمر وجابر رضي الله عنهم وروى عن عمران بن حصين رضي الله عنه انه قال مرضت فعادني رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال صل قائما فان لم تستطع فقعدا فان لم تستطع فعلى جنبك يومئ ابعاء
 وانما جعل السجود أخفض من الركوع في الاعمال لان الاعمال أقيم مقام الركوع والسجود وأحدهما أخفض
 من الاخر كذا الاعمال بهما وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع
 أن يسجد أو ما وجعل سجوده أخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يقدر على
 السجود فليجعل سجوده ركوعا وركوعه ابعاء والركوع أخفض من الاعمال ثم ما ذكرنا من الصلاة مستلقيا
 جواب المشهور من الروايات وروى انه ان عجز عن القعود يصلي على شقه الايمن ووجهه الى القبلة وهو مذموم
 ابراهيم النخعي وبه أخذ الشافعي وجه هذا القول قوله تعالى وعلى جنوبكم وقوله صلى الله عليه وسلم لعمران
 ابن حصين فعلى جنبك يومئ ابعاء ولان استقبال القبلة شرط جواز الصلاة وذلك يحصل بما قلنا ولهذا يوضع
 في اللحد هكذا ليكون مستقبلا للقبلة فاما المستلقى يكون مستقبلا للسماء وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط
 (ولنا) ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المريض ان لم يستطع قاعدا
 فعلى التفايومئ ابعاء فان لم يستطع فالله أولى بقبول العذر ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك
 في الاستلقاء لان الاعمال هو تحريك الرأس فاذا صلى مستلقيا يقع ابعاءه الى القبلة واذا صلى على جنب يقع
 منصرفا عنها ولا يجوز الانحراف عن القبلة من غير ضرورة وبه تبين ان الاخذ بحديث ابن عمر أولى وقيل ان
 المرض الذي كان بعمران كان باسورا فكان لا يستطيع أن يستلقي على قفاه والمراد من الآية الاضطجاع يقال
 فلان وضع جنبه اذا نام وان كان مستلقيا وهو الجواب عن التعلق بالحديث على ان الآية والحديث دليلنا
 لان كل مستلقى فهو مستلق على جنب لان الظهر متركب من الضلوع فكان له النصف من الجنين جيعا وعلى
 ما بقوله الشافعي يكون على جنب واحد فكان ما قلناه أقرب الى معنى الآية والحديث فكان أولى وهذا بخلاف
 الوضع في اللحد لانه ليس على الميت في اللحد فعل يوجب توجيهه الى القبلة ليوضع مستلقيا فكان استقبال
 القبلة في الوضع على جنب فوضع كذلك ولو قدر على القعود لكن نزع الماء من عينيه فأمر أن يستلقى أياما على
 ظهره ونهى عن القعود والسجود أجزاء أن يستلقى ويصلي بالاعمال وقال مالك لا يجزئه (واحتج بحديث ابن عباس
 رضي الله عنهما ان طيبيا قال له بعدما كف بصره لو صبرت أياما مستلقيا سمحت عيناك فشاورة عائشة وجاعة
 من الصحابة رضي الله عنهم فلم يرضوا له في ذلك وقالوا له رأيت لو مت في هذه الأيام كيف تصنع بصلاتك
 (ولنا) ان حرمة الاعضاء كحرمة النفس ولو خاف على نفسه من عدو أو سبع لو قد جازله أن يصلي بالاستلقاء
 فكذا اذا خاف على عينيه وتأويل حديث ابن عباس رضي الله عنهما انه لم يظهر لهم صدق ذلك الطيب فيما يدعى
 ثم اذا صلى المريض قاعدا ركوع وسجودا أو ابعاء كيف يقعد امان في حال التشهد فانه يجلس كالجالس للتشهد
 بالاجماع وأمان في حال القراءة وفي حال الركوع روى عن أبي حنيفة انه يقعد كيف شاء من غير كراهة ان شاء محتبيا
 وان شاء متربعا وان شاء على ركبتيه كافي التشهد وروى عن أبي يوسف انه اذا افتتح ترديد فاذا أراد أن يركع
 فترش رجله اليسرى وجلس عليها وروى عنه انه يتربع على حاله وانما ينقض ذلك اذا أراد السجدة وقال زفر
 يفتش رجله اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما روى عن أبي حنيفة لان عذر المريض أسقط عنه الاركان فلا أن
 يسقط عنه الهيات أولى وان كان قادر على القيام دون الركوع والسجود يصلي قاعدا بالاعمال وان صلى قائما

بالايحاء أجزاءه ولا يستحب له ذلك وقال زفر والشافعي لا يجزئ له الا أن يصلي قائما (واحتجا) بما روي عن النبي صلى
 الله عليه وسلم انه قال لعمران بن حصين رضي الله عنه فان لم تستطع فقاعد اعلى الجواز فقاعد ابشرط المجزئ عن
 القيام ولا يجزئ ولان القيام ركن فلا يجوز تركه مع القدرة عليه كالمكان قادر اعلى القيام والركوع والسجود والايحاء
 حالة القيام مشروع في الجملة بان كان الرجل في طين وردغة راجلا أو في حالة الخوف من العدو وهو راجل فانه
 يصلي قائما بالايحاء كذا ههنا (ولنا) ان الغالب ان من يجزئ عن الركوع والسجود كان عن القيام أعجز لان الانتقال
 من القعود الى القيام أشق من الانتقال من القيام الى الركوع والغالب ملحق بالمتيقن في الأحكام فصار كأنه يجزئ
 عن الامر من الأمانة متى صلى قائما جاز لانه تكلفه لا ييس عليه فصار كالمكان كالكف الركوع جاز وان لم يكن عليه
 كذا ههنا ولان السجود أصل وسائر الأركان كالتابع له ولهذا كان السجود معتبرا بدون القيام كفي سجدة التلاوة
 وليس القيام معتبرا بدون السجود بل لم يشرع بدونه فاذا سقط الأصل سقط التابع ضرورة ولهذا سقط الركوع عن
 سقط عنه السجود وان كان قادر اعلى الركوع وكان الركوع بمنزلة التابع له فكذا القيام بل أولى لان الركوع أشد
 تعظيما واطهارا من السجود من العبودية من القيام ثم لما جعل تابعا له وسقط بسقوطه فالقيام أولى الا انه لو تكلف وصلى قائما يجوز
 لما ذكرنا ولكن لا يستحب لان القيام بدون السجود غير مشروع بخلاف ما اذا كان قادر اعلى القيام والركوع
 والسجود لانه لم يسقط عنه الاصل فكذا التابع وأما الحديث فنحن نقول بموجب ان المجزئ شرط لكنته موجود
 ههنا نظرا الى الغالب لما ذكرنا ان الغالب هو المجزئ في هذه الحالة والقدرة في غاية الندرة والنادر ملحق بالعدم
 ثم المريض انما يفارق الصحيح فيما يجزئ عنه فاما فيما يقدر عليه فهو كالصحيح لان المفارقة للعدو فنقدر بقدر
 العذر حتى لو صلى قبل وقتها أو بغير وضوء أو بغير قراءة عمدا أو خطأ وهو يقدر عليها لم يجزئ وان عجز عنها أو ما
 بغير قراءة لان القراءة ركن فتنسقط بالمجزئ كالقيام الا ترى انها سقطت في حق الأعمى وكذا اذا صلى لغير القبلة
 متمم ذلك لم يجزئ وان كان ذلك خطأ منه أجزاء بان اشبهت عليه القبلة وليس يحضرته من بسأله عنها قصرى
 وصلى ثم تبين انه أخطأ كافي في حق الصحيح وان كان وجه المريض الى غير القبلة وهو لا يجد من يحول وجهه الى
 القبلة ولا يقدر على ذلك بنفسه يصلى كذلك لانه ليس في وسعه الا ذلك وهل يعيدها اذا برى روى عن محمد
 ابن مقاتل الرازي انه يعيدها وأما في ظاهرها الجواب فلا اعادته عليه لان المجزئ عن تحصيل الشرائط لا يكون
 فوق المجزئ عن تحصيل الأركان ونعمة لا تجب الاعادة فههنا أولى ولو كان يجزئ بجرح لا يستطيع السجود
 على الجبهة لم يجزئ الايحاء وعليه السجود على الاتف لان الاتف مسجد كالجبهة خصوصاً عند الضرورة على
 ما مر وهو قادر على السجود عليه فلا يجزئ له الايحاء ولو عجز عن الايحاء وهو تحريك الرأس فلا شيء عليه عندنا
 وقال زفر يومي بالحاجبين أولا فان عجز في العيين فان عجز فبقية وقال الحسن بن زياد يومي بعينه وبحاجبيه
 ولا يومي بقباه وجه قول زفر ان الصلاة فرض دائم لا يسقط الا بالمجزئ فما عجز عنه يسقط وما قدر عليه يلزمه
 بقدره فاذا قدر بالحاجبين كان الايحاء بهما أولى لانهما أقرب الى الرأس فان عجز الآن يومي بعينه لانهما
 من الاعضاء الظاهرة وجميع البدن ذو حظ من هذه العبادة فكذا العينان فان عجز في القلب لانه في الجملة
 ذو حظ من هذه العبادة وهو النية لا ترى ان النية شرط صحتها فعند المجزئ تنقل اليه وجه قول الحسن ان أركان
 الصلاة تؤدى بالاعضاء الظاهرة فاما الباطنة فليس يذم من أركانها بل هو ذو حظ من الشرط وهو النية
 وهي قائمة أيضا عند الايحاء فلا يؤدي به الأركان والشرط جميعا (ولنا) ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما ان
 النبي صلى الله عليه وسلم قال في المريض ان لم يستطع فقاعد اعلى القفا يومي ايماء فان لم يستطع فالله أولى بقبول
 العذر أخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه معذور عند الله تعالى في هذه الحالة فلو كان عليه الايحاء بما ذكرنا كان
 معذورا ولان الايحاء ليس بصلاة حقيقة ولهذا لا يجوز التنفل به في حالة الاختيار ولو كان صلاة بلاز كما تنقل قاعدا
 الا أنه أقيم مقام الصلاة بالشرع والشرع ورد بالايحاء بالرأس فلا يقيم غيره مقامه ثم اذا سقطت عنه الصلاة بحكم

الجوز فان مات من ذلك المرض انى الله تعالى ولا شئ عليه لانه لم يدرك وقت القضاء. واما اذا برأ وصح فان كان
 المتروك صلاة يوم وابدية أو أقل فعليه القضاء بالاجماع وان كان أكثر من ذلك فقال بعض مشايخنا يلزمه القضاء
 أيضا لان ذلك لا يجزئ عن فهم الخطاب فوجب عليه الصلاة فيما أخذ بقضائهم بخلاف الاغما لانه يجزئ عن فهم
 الخطاب فيمنع الوجوب عليه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان القوائمت دخلت في حد التكرار وقد فانت
 لا بتضييع القدرة بقصد فلو وجب عليه قضاؤها لوقع في المخرج وبه تبين ان الحال لا يختلف بين العلم والجهل لان
 معنى المخرج لا يختلف ولهذا سقطت عن الحائض وان لم يكن الحيض يجزئها عن فهم الخطاب وعلى هذا اذا أغمى
 عليه يوما ولية أو أقل ثم أفق قضي ما فاته وان كان أكثر من يوم ولية لا قضاء عليه عندنا استحبنا وقال بشر
 الاغما ليس يسقط حتى يلزمه القضاء وان طالت مدة الاغما وقال الشافعي الاغما يسقط اذا استوعب وقت صلاة
 كامل وتذكر هذه المسائل في موضع آخر عند بيان ما يقضى من الصلاة التي فانت عن وقتها وما لا يقضى منها
 ان شاء الله تعالى ولو شرع في الصلاة قاعدا وهو مريض ثم صح وقدر على القيام فان كان شرعه ركوع وسجود
 بنى في قول أبي حنيفة وأبي يوسف استحبنا وعند محمد يستقبل قياسا بناء على ان عند محمد القائم لا يقضى بالقاعد
 فكذلك لا يبني أول صلواته على آخرها في حق نفسه وعندهما يجوز الاقتداء فيجوز البناء والمسئلة تأتي في موضعها
 وان كان شرعه بالايماء يستقبل عند علمائنا الثلاثة وعند زفر بنى لان من أصله أنه يجوز الاقتداء الزا كع
 الساجد بالمومي فيجوز البناء وعندنا لا يجوز الاقتداء فلا يجوز البناء على ما يذكر (وأما) الصحيح اذا شرع في
 الصلاة ثم عرض له مرض بنى على صلواته على حسب امكانه قاعدا أو مستلقيا في ظاهر الرواية وروى عن أبي
 حنيفة أنه اذا صار الى الأيماء يستقبل لاتهم فرضان مختلفان فعلا فلا يجوز ادائها بتعربة واحدة كالظاهر مع
 العسر والصحيح ظاهر الرواية لان بناء آخر الصلاة على أول الصلاة بمنزلة بناء صلاة المقتدى على صلاة الامام وفتحة
 يجوز الاقتداء المومي بالصحيح لما يذكر فيجوز البناء ههنا ولانه لو بنى لصار مؤديا بوض الصلاة كاملا وبعضها
 ناقصا ولو استقبل لأدى الكل ناقصا ولا شك ان الأول أولى ولورفع الى وجه المبريض وسادته أو شئ فسجد عليه
 من غير أن يومئ لم يجز لان الفرض في حقه الأيماء ولم يوجد ويكره أن يفعل هذا الماروى أن النبي صلى الله عليه
 وسلم دخل على مريض يعود فوجده يصلي كذلك فقال ان قدرت أن تسجد على الارض فاسجد والا فقوم
 برأسك وروى أن عبد الله بن مسعود دخل على أخيه يعود فوجده يصلي ورفع اليه عودا فسجد عليه فترع ذلك
 من يدمن كان في يده وقال هذا شئ عرض لك الشيطان أوم لسجودك وروى ان ابن عمر رأى ذلك من مريض
 فقال أتفخذون مع الله آلهة أخرى فان فعل ذلك ينظر ان كان يخفض رأسه للركوع شيئا لم يسجد ثم يلق بجبينه
 يجوز لوجود الأيماء لالسجود على ذلك النبي فان كانت الوسادة موضوعة على الارض وكان يسجد عليها
 جازت صلواته لماروى أن أم سلمة كانت تسجد على مرفقة موضوعة بين يديها المديح اول يومه هار رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وكذلك الصحيح اذا كان على الراحة وهو خارج المصر وبه عذر مانع من التزول عن الدابة من
 خوف العدو والسبع أو كان في طين أو ردة يصلى الفرض على الدابة قاعدا بالايماء من غير ركوع وسجود لان
 عند اعتراض هذه الاعذار عجز عن تحصيل هذه الاركان من القيام والركوع والسجود فصار كالوجز بسبب
 المرض ويومئ ايماء الماروى في حديث جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يومئ على راحته
 ويجعل السجود أخفض من الركوع لما ذكرنا ولا يجوز الصلاة على الدابة بجماعة سواء تقدمهم بالامام أو
 توسطهم في ظاهر الرواية وروى عن محمد أنه قال استحسن أن يجوز اقتداء مؤتم بالامام اذا كانت دوابهم بالقرب
 من دابة الامام على وجه لا يكون بينهم وبين الامام فرجة إلا بقدر الصنف بالقياس على الصلاة على الارض
 والصحيح جواب ظاهر الرواية لان اتعاد المكان من شرائط صحة الاقتداء لثبت اتعاد الصلاتين تقديرا بواسطة
 اتعاد المكان وهذا يمكن على الارض لان المسجد جعل كمكان واحد شرعا وكذا في الصحراء بجعل الفرج التي بين

الصفوف مكان الصلاة لانها تشغل بالركوع والسجود أيضا فصار المكان متصدا ولا يمكن على الدابة لانهم يصلون
 عليها بالايمان من غير ركوع وسجود فلم تكن الفرج التي بين الصفوف والدواب مكان الصلاة فلا يثبت اتحاد
 المكان تقديرا فان شرط صحة الاقناء فلم يصح ولكن تجوز صلاة الامام لانه منفرد حتى لو كان على دابة واحدة
 في محمل واحد وفي شقي محمل واحد وكل واحد منهما في شق على حدة فاقترنوا أحدهما بالآخر جاز لاتحاد المكان
 وتجوز الصلاة على أي دابة كانت سواء كانت ما كولة اللحم أو غير ما كولة اللحم لما روي أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم صلى على حماره وبعبيره ولو كان على سرجه قد جازت صلاته كذا ذكر في الاصل وعن أبي حفص البخاري
 ومحمد بن مقاتل الرازي انه اذا كانت النجاسة في موضع الجلوس أو في موضع الركابين أكثر من قدر الدرهم لا تجوز
 اعتبار بالصلاة على الارض وأولا العذر المذكور في الاصل بالعرف وعند عامة مشايخنا تجوز كذلك في الاصل
 لتعليل محمد وهو قوله والدابة أشد من ذلك وهو يعقل معنيين أحدهما ان ما في بطنها من النجاسات أكثر من هذا ثم
 اذا لم يمنع الجواز فهذا أولى والثاني انه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية بالصلاة عليها من القيام والركوع والسجود
 مع ان الاركان أقوى من الشروط فلان يسقط شرط طهارة المكان أولى ولان طهارة المكان انما تشترط لاداء
 الاركان عليه وهو لا يؤدي على موضع سرجه وركابه ههنا ركنا بشرط طهارتها انما الذي يوجد منه الايمان
 وهو اشارة في الهواء فلا يشترط له طهارة موضع المرحج وركابين وتجوز الصلاة على الدابة لخوف العدو وكيف
 ما كانت الدابة واقفة أو سائرة لانه يحتاج الى السير فاما العذر الطين والرذغة فلا يجوز اذا كانت الدابة سائرة لان
 السير مناف للصلاة في الأصل فلا يسقط اعتباره الا للضرورة ولم توجد ولو استطاق النزول ولم يقدر على القعود
 للطين والرذغة يتزل ويومئ قائما على الارض وان قدر على القعود ولم يقدر على السجود يتزل ويصلي قاعدا
 بالايمان لان السقوط بقدر الضرورة والله الموفق وعلى هذا يخرج الصلاة في السفينة اذا صلى فيها قاعدا بركوع
 وسجود انه يجوز اذا كان عاجزا عن القيام والسفينة جارية ولو قام بدور رأسه وحمله الكلام في الصلاة في السفينة
 ان السفينة لا تخلو اما ان كانت واقفة أو سائرة فان كانت واقفة في الماء أو كانت مستقرة على الارض جازت الصلاة
 فيها وان أمكنه الخروج منها لانها اذا استقرت كان حكمها حكم الارض ولا تجوز الا قائما بركوع وسجود متوجها الى
 القبلة لانه قادر على تحصيل الاركان والشرايط وان كانت مربوطة بغير مستقرة على الارض فان أمكنه الخروج
 منها لا تجوز الصلاة فيها قاعدا لانهم اذا لم تكن مستقرة على الارض فهي بمنزلة الدابة ولا تجوز اداء الغرض على الدابة
 مع امكان النزول كذا هذا وان كانت سائرة فان أمكنه الخروج الى الشط يستحب له الخروج اليه لانه يخاف دوران
 الرأس في السفينة فيحتاج الى القعود وهو آمن عن الدوران في الشط فان لم يخرج وصلى فيها قائما بركوع وسجود اجزاء
 لما روي عن ابن سيرين انه قال صلى بنا أنس رضي الله عنه في السفينة فمودا ولو شئنا لخرجننا الى الحدولان السفينة
 بمنزلة الارض لان سيرها غير مضاف اليه فلا يكون منافيا للصلاة بخلاف الدابة فان سيرها مضاف اليه واذا دارت
 السفينة وهو يصلي يتوجه الى القبلة حيث دارت لانه قادر على تحصيل هذا الشرط من غير تعذر فيجب عليه
 تحصيله بخلاف الدابة فان هناك لا امكنه ان كان قائما على الصلاة وسجود فان كان عاجزا عن القيام بان كان
 يعلم انه يدور رأسه لو قام وعن الخروج الى الشط أيضا يجوزته بالاتفاق لان اركان الصلاة تسقط بمسذرا المجهز وان
 كان قادرا على القعود بركوع وسجود فصلى بالايمان لا يجوزته بالاتفاق لانه لا عذر وأما اذا كان قادرا على القيام أو
 على الخروج الى الشط فصلى قاعدا بركوع وسجود اجزاء في قول أبي حنيفة وقد أساء وعند أبي يوسف ومحمد لا
 يجوزته (واحتجا) بقول النبي صلى الله عليه وسلم فان لم تستطع فاعدا وهذا مستطيع للقيام وروي أن النبي صلى الله
 عليه وسلم لما بعث جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه الى الحبشة أمره ان يصلي في السفينة قائما الا أن يخاف الفرق
 ولان القيام ركن في الصلاة فلا يستطع الا بعذر ولم يوجد (ولا ي) حنيفة ما روي انما من حديث أنس رضي الله عنه
 وذكر الحسن بن زياد في كتابه باسناده عن سويد بن غفلة انه قال سألت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما عن الصلاة في

السبب فقال ان كانت جارية يصلي قائدا وان كانت راسية يصلي قائما من غير فصل بين ما اذا قدر على القيام
أولا ولان سير السفينة سبب لدوران الرأس غالبا والسبب يقوم مقام المسبب اذا كان في الوقوف على المسبب
سرح أو كان المسبب بحال يكون عدمه مع وجود السبب في غاية الندرة فالحقوا النادر بالعدم ولهذا أقام أبو
حنيفة المباشرة الفاحشة مقام خروج المذى لما ان عدم الخروج عند ذلك نادر ولا عبرة بالنادر وهو نادر
الرأس في غاية الندرة فمقط اعتباره وصار كالركب على الدابة وهي تسمى أن يسهل القيام لتعذر القيام عليها غالبا
كذا هذا والحديث محمول على الندب دون الوجوب فان صلواتي السفينة بجماعة جازت صلواتي به رجل
في سفينة أخرى فان كانت السفينتان مقرونتين جاز لانهم بالاقتران صارنا كشيء واحد ولو كان في سفينة واحدة
جاز كذا هذا وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تخذلا ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام
في سفينة والمقتدون على الحد والسفينة واقفة فان كان بينه وبينهم طريق أو مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداءهم به
لان الطريق ومثل هذا النهر يمنعان صحة الاقتداء لما يمتد في موضعه ومن وقف على سطح السفينة يقتدى
بالامام في السفينة صح اقتدائه الا ان يكون امام الامام لان السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح
بمن هو في البيت صح اذ لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا هذا (ومنها) القراءة عند طاعة
العلماء لوجود حسد الركن وعلامته وهما ما بيننا وقال الله تعالى فاقروا وما تبسم من القرآن والمراد
منه في حال الصلاة والكلام في القراءة في الاصل يقع في ثلاث مواضع أحدها في بيان فرضية أصل القراءة والثاني
في بيان محل القراءة المفروضة والثالث في بيان قدر القراءة (أما) الأول فالقراءة فرض في الصلاة عند طاعة
العلماء وعند أبي بكر الاصم وسفيان بن عيينة ليست بفرض بناء على أن الصلاة عندهما اسم للافعال لا لا اذكار
حتى قال يصح الشروع في الصلاة من غير تكبير وجه قوله لهما أن قوله تعالى أقموا الصلاة يحتمل بينه وبينه صلى
الله عليه وسلم بفعله ثم قال صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى
الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا
للافعال ولهذا تسقط الصلاة عن العاجز عن الافعال وان كان قادرا على الأذكار ولو كان على القلب لا يسقط وهو
الأخرس (ولنا) قوله تعالى فاقروا ما تبسم من القرآن ومطلق الأمر بالوجوب وقول النبي صلى الله عليه وسلم
لا صلاة الا بقراءة وأما قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا
يقتضي كون الصلاة مرتبة وفي كون الأعراض مرتبة اختلاف بين أهل الكلام مع اتفاقهم على انها جائزة
الرؤية والمذهب عند أهل الحق أن كل موجود جائز الرؤية يعرف ذلك في مسائل الكلام على أن تجمع بين
الدلائل فنثبت فرضية الاقوال عماد كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا
الافعال لكون الافعال أكثر من الاقوال فنحجز عنها فقد عجز عن الأكثر وللا كتحكم الكل وكذا القراءة
فرض في الصلوات كلها عند طاعة العلماء وعلامة الصحابة رضي الله عنهم وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال
لا قراءة في الظهر والعصر لظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا
لمن لا ينطق (ولنا) ما تلونا من الكتاب وروينا من السنة وفي الباب نص خاص وهو ما روى عن جابر بن عبد الله
رضي الله عنه وأبي قتادة الانصاريين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الظهر والعصر
في الركعتين الأولىين بقائمتي الكتاب وسورة وفي الأخرى بقائمتي الكتاب لا غير وما روى عن ابن عباس رضي
الله عنه فقد صح رجوعه عنه فانه روى ان رجلا سأله وقال اقرأ خلفي فقال ما في صلاة الظهر والعصر فسمع
وأما الحديث فقد قال الحسن البصري معناه لا تسمع فيها قراءة ونحن نقول به وهذا اذا كان اماما أو منفردا
فاما المقتدى فالقراءة عليه عندنا وعندنا في بقائمتي الكتاب في كل صلاة يخاف فيها بالقراءة قولاً
واحداً في الصلاة التي يجهر فيها بالقراءة قولان (واحتج) بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صلاة
الا بقراءة ولا شئ أن لكل واحد صلاة على حدة ولان القراءة ركن في الصلاة فلا تسقط بالاقتداء كما اثر الاركان

(ولنا) قوله تعالى واذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون أمر بالاستماع والانصات والاستماع وان لم يكن ممكنا عند الخفاضة بالقراءة فالانصات ممكن فيجب بظاهر النص وعن أبي بن كعب رضي الله عنه أنه لما نزلت هذه الآية تركوا القراءة خلف الامام وامامهم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فالظاهر انه كان بأمره وقال صلى الله عليه وسلم في حديث مشهور انما جعل الامام ابوتميم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا الحديث أمر بالسكوت عند قراءة الامام وأما الحديث فعندنا لا صلاة بدون قراءة أصلا وصلاة المقتدى ليست صلاة بدون قراءة أصلا بل هي صلاة بقراءة وهي قراءة الامام على ان قراءة الامام قراءة للمقتدى قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ثم المفروض هو أصل القراءة عندنا من غير تعيين فأما قراءة الفاتحة والسورة عينان في الأولين فليست بفريضة وان كانها واجبة على ما يدكر في بيان واجبات الصلاة (وأما) بيان محل القراءة المفروضة فحلها الركعتان الاولى عينان في الصلاة الرباعية هو الصحيح من مذهب اصحابنا وقال بعضهم ركعتان منها غير عين واليه ذهب القدوري وأشار في الاصل الى القول الاول فانه قال اذا تركت القراءة في الاولين بقضيتها في الاخرين فقد جعل القراءة في الاخرين قضاء عن الاولين فدل ان محلها الاوليان عينان وقال الحسن البصري المفروض هو القراءة في ركعة واحدة وقال مالك في ثلاث ركعات وقال الشافعي في كل ركعة احتج الحسن بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والأمر بالفعل لا يقتضي التكرار فاذا قرأ في ركعة واحدة فقد امتثل أمر الشرع وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة فثبت الصلاة بقراءة وقد وجدت القراءة في ركعة فثبت الصلاة ضرورة وجه هذا يحتج الشافعي الا أنه يقول اسم الصلاة ينطلق على كل ركعة فلا تجزئ كل ركعة الا بقراءة لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة ولان القراءة في كل ركعة فرض في النفل ففي الفرض أولى لانه أقوى ولان القراءة ركمن من أركان الصلاة ثم سائر الاركان من القيام والركوع والسجود فرض في كل ركعة فكذا القراءة وبهذا يحتج مالك الا أنه يقول القراءة في الاكثر اقيم مقام القراءة في الكل يسيرا (ولنا) اجماع الصحابة رضي الله عنهم فان عمر رضي الله عنه ترك القراءة في المغرب في احدى الاولين فقضاها في الركعة الاخيرة وجهر وعثمان رضي الله عنه ترك القراءة في الاولين من صلاة العشاء فقضاها في الاخرين وجهر وعلى وابن مسعود رضي الله عنهم ما كانا يقولان المصلي بالخيار في الاخرين ان شاء قرأ وان شاء سكت وان شاء سبح وسأل رجل عائشة رضي الله عنها عن قراءة الفاتحة في الاخرين فقالت ليكن على وجه التناء ولم يرو عن غيرهم خلاف ذلك فيكون ذلك اجماعا ولان القراءة في الاخرين ذكرا يخافت بها على كل حال فلا تكون فرضا كتناء الافتتاح وهذا لان مبنى الاركان على الشهرة والظهور ولو كانت القراءة في الاخرين فرضا لما خافت الاخر بان الاولين في الصفة كسائر الاركان وأما الآية فنحن ما عرفنا فرضية القراءة في الركعة الثانية بهذه الآية بل باجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما ذكرناه والثاني اننا ما عرفنا فرضية ابنص الامر بل بدلالة النص لان الركعة الثانية تكرر للدولى والتكرار في الافعال اعادة مثل الاول فيقتضى اعادة القراءة بخلاف الشفع الثاني لانه ليس بتكرار الشفع الاول بل هو زيادة عليه فالت عائشة رضي الله عنها الصلاة في الاصل ركعتان زيدت في الحضر واقربت في السفر والزيادة على الشيء لا يقتضى أن يكون مثله ولهذا اختلف الشفعان في وصف القراءة من حيث الجهر والاختفاء وفي قدرها وهو قراءة السورة فلم يصح الاستدلال على أن في الكتاب والسنة بيان فرضية القراءة وليس فيها بيان قدر القراءة المفروضة وقد خرج فعل الصحابة رضي الله عنهم على مقدار فيجعل بيان الحمل الكتاب والسنة بخلاف التطوع لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة حتى ان فساد الشفع الثاني لا يوجب فساد الشفع الاول بخلاف الفرض والله أعلم وأما في الاخرين فالأفضل أن يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ولو سبح في كل ركعة ثلاث تسبيحات مكان فاتحة الكتاب أو سكت اجزأته مسلاته ولا يكون مسببان كان عامدا ولا سهوا عليه ان كان ساهيا كذا روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يخبر بين

قراءة الفاتحة والتسبيح والسكوت وهذا جواب ظاهر الرواية وهو قول أبي يوسف ومحمد وروى الحسن عن أبي حنيفة في غير رواية الاصول أنه ان ترك الفاتحة عامدا كان مستبأ وان كان ساهيا فعليه سجدة تالس هو والصحيح جواب ظاهر الرواية لما روي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما كانا يقولان ان المصلي بالخيار في الاخيرين ان شاء قرأ وان شاء سكت وان شاء سبح وهذا باب لا يدرك القياس فالمراد عنهما كالمراد عن النبي صلى الله عليه وسلم (وأما) بيان قدر القراءة فالكلام فيه يقع في ثلاث مواضع أحدها في بيان القدر المفروض الذي يتعلق به أصل الجواز والثاني في بيان القدر الذي يخرج به عن حد الكراهة والثالث في بيان القدر المستحب (أما) الكلام فيما يستحب من القراءة وفيها يكره فذكر في موضعه وههنا نذكر القدر الذي يتعلق به أصل الجواز وعن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات في ظاهر الرواية قدر أدنى المفروض بالآية التامة طويلة كانت أو قصيرة كقوله تعالى مداهمنا وقوله ثم نظروا وقوله ثم عبس وبصر وفي رواية المفروض غير مقدر بل هو على أدنى ما يتناول الاسم سواء كانت آية أو مادونها بعد أن قرأها على قصد القراءة وفي رواية قدر المفروض بالآية طويلة كآية الكرسي وآية الدين أو ثلاث آيات قصار وبه أخذ أبو يوسف ومحمد وأصله قوله تعالى فاقروا ما تبسروا من القرآن فهم ما يعثران العرف ويقولان مطلق الكلام ينصرف الى المتعارف وأدنى ما يسمى المراد به قارئ العرف أن يقرأ آية طويلة أو ثلاث آيات قصار وأبو حنيفة يجمع بالآية من وجهين أحدهما أنه أمر بطلاق القراءة وقراءة آية قصيرة قراءة والثاني أنه أمر بقراءة ما تبسروا من القرآن وعسى لا يتيسر الا هذا القدر وما قاله أبو حنيفة أقبس لان القراءة مأخوذة من القرآن أي الجمع هي بذلك لانه يجمع السور فيضم بعضها الى بعض ويقال قرأت الشيء قرأنا أي جمعه فكل شيء جمعه فقد قرأته وقد حصل معنى الجمع بهذا القدر لاجتماع حروف الكلمة عند التكلم وكذا العرف ثابت فان الآية التامة أدنى ما ينطلق عليه اسم القرآن في العرف فالما دون الآية قد يقرأ على سبيل القرآن فيقال بسم الله أو الحمد لله أو سبحان الله فذلك قدرنا بالآية التامة على انه لا عبرة لتسميته قارئ العرف لان هذا أمر بينه وبين الله تعالى فلا يعتبر فيه عرف الناس وقد قرر القدر في الرواية الأخرى وهي ان المفروض غير مقدر وقال المفروض مطلق القراءة من غير تقدير ولهذا يحرم مادون الآية على الجنب والحائض الا أنه قد يقرأ أعلى قصد القرآن وهذا لا يمنع الجواز فان الآية التامة قد تقرأ أعلى قصد القرآن في الجملة الأخرى ان التسمية قد تترك لافتتاح الأعمال لا لقصد القرآن وهي آية تامة وكلامنا فيما اذا قرأ أعلى قصد القرآن فيجب أن يتعلق به الجواز ولا يعتبر فيه العرف لما بيننا من الجواز كما ثبتت بالقراءة بالعربية ثبتت بالقراءة بالفارسية عند أبي حنيفة سواء كان بحسن العربية أو لا بحسن وقال أبو يوسف ومحمد ان كان بحسن لا يجوز ان لا يحسن وقال الشافعي لا يجوز أحسن أو لم يحسن وإذا لم يحسن العربية يسبح ويهلل عنده ولا يقرأ بالفارسية وأصله قوله تعالى فاقروا ما تبسروا من القرآن أمر بقراءة القرآن في الصلاة فهم قالوا ان القرآن هو المتزل بلغة العرب قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا فلا يكون الفارسي قرآنا فلا يخرج به عن عهدة الأمر ولان القرآن مجزئ والابحاز من حيث اللفظ يزول بزوال النظم العربي فلا يكون الفارسي قرآنا لانعدام الاعجاز ولهذا يحرم قراءته على الجنب والحائض الا انه اذا لم يحسن العربية فقد عجز عن مراعاة لفظه فيجب عليه مراعاة معناه ليكون التكليف بحسب الامكان وعند الشافعي هذا ليس بقراءة فلا يبرم بقراءته وأبو حنيفة يقول ان الواجب في الصلاة قراءة القرآن من حيث هو لفظ دال على كلام الله تعالى الذي هو صفة قائمة به لما يشتمل من العبر والمواعظ والترغيب والترهيب والثناء والتعظيم لا من حيث هو لفظ عربي ومعنى الدلالة عليه لاجتماع لفظين لفظ ولفظ قال الله وان له لذي زر الأولين وقال ان هذا الذي الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى ومعلوم انه ما كان في كتبهم بهذا اللفظ بل بهذا المعنى (وأما) قولهم ان القرآن هو المتزل بلغة العرب (فالجواب) عنه من وجهين أحدهما أن كون العربية قرآنا لا يفتي

أن يكون
الصفة
الدلالة
الجم
السكون
فضلا
تفرض
قرآن
الصحيح
الناس
اللفظ
لا يقرأ
والحائض
حنيفة
ان المق
خطب
لسان
الاعمال
مالك
يجت
رفعت
تمام
النبي
الركن
منها
هو قد
رضى
أحدث
ركن
الأركان
ووجه
ينطلق
غروب
الركعة
الحلل

أن يكون غيرها قرآنا وليس في الآية نفيه وهذا لأن العربية سميت قرآنا لكونها دليل على ما هو القرآن وهي
الصفة التي هي حقيقة الكلام ولهذا قلنا إن القرآن غير مخلوق على إرادة تلك الصفة دون العبارات العربية ومعنى
الدلالة يوجد في الفارسية بجاز تسميتها قرآنا دل عليه قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا ناعجميا أخبرناه لو عبر عنه بلسان
الجم كان قرآنا والثاني أن كان لا يسمي غير العربية قرآنا لكون قراءة العربية ما وجبت لأنها تسمى قرآنا بل
لكونها دليل على ما هو القرآن الذي هو صفة قائمة بالله بدليل أنه لو قرأ العربية لا يتأدى بها كلام الله فسد صلته
فضلا من أن تكون قرآنا واجبا ومعنى الدلالة لا يختلف فلا يختلف الحكم المتعلق به والدليل على أن عندهما
تفرض القراءة بالفارسية على غير القادر على العربية وعذرهما غير مستقيم لأن الوجوب متعلق بالقرآن وأنه
قرآن عندهما باعتبار اللفظ دون المعنى فإذا زال اللفظ لم يكن المعنى قرآنا فلا معنى للإيجاب ومع ذلك يجب فدل أن
الصحيح ما ذهب إليه أبو حنيفة ولأن غير العربية إذا لم يكن قرآنا لم يكن من كلام الله تعالى فصار من كلام
الناس وهو يفسد الصلاة والقول بتعلق الوجوب بما هو مفسد غير سديد (وأما) قولهم إن الإعجاز من حيث
اللفظ لا يحصل بالفارسية فتم لكن قراءة ما هو معجز النظم عنده ليس بشرط لأن التكليف ورد بمطلق القراءة
لا بقراءة ما هو معجز ولهذا يجوز قراءة آية قصيرة وإن لم تكن هي معجزة ما لم تبلغ ثلاث آيات وفصل الجنب
والخائض ممنوع ولو قرأ شيئا من التوراة أو الإنجيل أو الزبور في الصلاة انيقن أنه غير محرف يجوز عند أبي
حنيفة لما قلنا وإن لم يتيقن لا يجوز لأن الله تعالى أخبر عن تحريفهم بقوله يحرفون الكلم عن مواضعه فيصقل
إن المقروء محرف فيكون من كلام الناس فلا يحكم بالجواز بالنسبة والاحتقال وعلى هذا الخلاف إذا نشهد أو
خطب يوم الجمعة بالفارسية ولو أم بالفارسية أو سمي عند الذبح بالفارسية أو ولي عند الأضحية بالفارسية أو باى
لسان كان يجوز بالإجماع ولو أم بالفارسية قبل أن يقرأ هذا الخلاف وقيل لا يجوز بالاتفاق لأنه لا يقع به
الإعلام حتى لو وقع بالإعلام يجوز والله أعلم (ومنها) القعدة الأخيرة مقدار التشهد عند عامة العلماء وقال
مالك أنها سنة وجه قوله إن اسم الصلاة لا يتوقف عليها ألا ترى أن من حلف لا يصلى فقام وقرأ وركع وسجد
بجنت وإن لم يقعد (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال للأعرابي الذي علمه الصلاة إذا
رفعت رأسك من آخر السجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلاتك عني تمام الصلاة بالقعدة الأخيرة وأراد به
تمام الفرائض إذ لم يتم أصل العبادة بعد فدل أنه لا تمام قبلها إذ المتعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط وروى أن
النبي صلى الله عليه وسلم قام إلى الخامسة فسبح به فراجع ولولم يكن فرضا المارجع كافي القعدة الأولى ولأن حد
الركن موجود فيها وهو ما ذكرنا وانما يتوقف عليها اسم الصلاة لأنها ليست من الأركان الأصلية التي تتركب
منها الصلاة على ما ذكرنا في أول الكتاب لأنها ليست من فرائض الصلاة ثم القدر المفرغ من القعدة الأخيرة
هو قدر التشهد حتى لو انصرف قبل أن يجلس هذا القدر فسدت صلته لما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا رفع الإمام رأسه من السجدة الأخيرة وقعد قدر التشهد ثم
أحدث فقد تمت صلاته عني تمام الصلاة بالقعدة قدر التشهد فدل أنه مقدر به والله أعلم (ومنها) الانتقال من
ركن إلى ركن لأنه وسيلة إلى الركن فكان في معنى الركن فهذه الستة أركان الصلاة إلا أن الأربعة الأولى من
الأركان الأصلية دون الباقيتين وقال بعضهم القعدة من الأركان الأصلية أيضا والله مال عصام بن يوسف
ووجهها أنها فرض تنعدم الصلاة بانعدامها كسائر الأركان والصحيح أنها ليست بركن أصلي لأن اسم الصلاة
ينطلق على المتركب من الأركان الأربعة بدون القعود ولهذا يتوجه النهي عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت
غروبها ووقت الزوال ولهذا لو حلف لا يصلى فقيدار كعة بالسجدة بجنحت وإن لم توجد القعدة ولو أتى بمادون
الركعة لا بجنحت ولأن القعدة بنفسها غير صالحة للخدمة لأنها من باب الاستراحة بخلاف سائر الأركان فتسكن
الخلل في كونها ركنا أصليا فلم تكن هي من الأركان الأصلية للصلاة وإن كانت من فرضها حتى لا يجوز الصلاة

بدونها وبشرط لهما ما يشترط لساائر الأركان فاما التعرّية فليست بركن عند المحققين من أصحابنا بل هي شرط وعند الشافعي ركن وهو قول بعض مشايخنا واليه مال عصام بن يوسف وعلى هذا الخلاف الاحرام في باب الحج انه شرط عندنا وعند غيره ركن وعمرة الخلاف ان عندنا يجوز بناء النفل على الفرض بان يحرم للفرض ويفرغ منه ويشرع في النفل قبل التسليم من غير تعرّية جديدة وعندنا لا يجوز ووجه البناء على هذا الأصل ان التعرّية لما كانت شرطا جازا أن يتأدى النفل بتعريّة الفرض كما يتأدى بطهارة وقعت للفرض وعندنا لما كانت ركنا وقد انقضى الفرض بركانه فتنقضى التعرّية أيضا وجه قول الشافعي ان حد الركن موجود فيها وهو ما ذكرنا وكذا وجدت علامة الأركان فيها لانها لا تدوم بل تنقضى والدليل عليه انه يشترط لصحتها ما يشترط لساائر الأركان بخلاف الشروط (ولنا) قوله تعالى وذكرا سم ربه فصلي عطف الصلاة على الذكر الذي هو التعرّية بحرف التعقيب والاستدلال بالآية من وجهين أحدهما ان مقتضى العطف بحرف التعقيب ان توجد الصلاة عقيب ذكرا سم الله تعالى ولو كانت التعرّية ركنا لكانت الصلاة موجودة عند الذكر لاستحالة انعدام الشيء في حال وجود ركبه وهذا خلاف النص والثاني ان العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ولو كانت التعرّية ركنا لا يتحقق المغايرة لانها تكون بعض الصلاة وبعض الشيء ليس غيرهما لم يكن عينه وكذا الموجود في واحد الشرط لاحد الركن فانه يعتبر الصلاة بها ولا ينطق اسم الصلاة عليهما مع سائر الشرائط فكانت شرطا وكذا علامة الشرط فيها موجودة فانها باقية بقاء حكمها وهو وجوب الانزجار عن محظورات الصلاة على ان العلامة اذا خالفت الحد لا يبطل به الحد بل يظهر ان العلامة كاذبة وأما قوله يشترط لهما ما يشترط لساائر الأركان فمنوع انه يشترط ذلك لها بل للقيام المتصل بها والقيام ركن حتى ان الاحرام بالحج لما لم يكن متصلا بالركن جوزنا تقديمه على الوقت **فصل** وأما شرائط الأركان فجملة الكلام في الشرائط انها نوعان نوع يوم المنفرد والمقتدى جميعا وهو شرائط أركان الصلاة ونوع يخص المقتدى وهو شرائط جواز الاقداء بالامام في صلته (أما) شرائط أركان الصلاة (فتها) الطهارة بنوعها من الحقيقية والحسكية والطهارة الحقيقية هي طهارة الثوب والبدن ومكان الصلاة عن النجاسة الحقيقية والطهارة الحسكية هي طهارة أعضاء الوضوء عن الحدث وطهارة جميع الاعضاء الظاهرة عن الجنابة (أما) طهارة الثوب وطهارة البدن عن النجاسة الحقيقية فلقوله تعالى وثيابك فطهر واذا وجب تطهير الثوب فتطهير البدن أولى (وأما) الطهارة عن الحدث والجنابة فلقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الى قوله ليطهركم وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور وقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهارة وقوله صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة الا قبلا والشعر واتقوا البشارة والانقاء هو التطهير فدلّت النصوص على ان الطهارة الحقيقية عن الثوب والبدن والحسكية شرط جواز الصلاة والمعقول كذا يقتضى من وجوه أحدها ان الصلاة خدمة الرب وتعظيمه جل جلاله وعم نواله وخدمة الرب وتعظيمه بكل الممكن فرض ومعالم ان القيام بين يدي الله تعالى بيدن طاهر وثوب طاهر على مكان طاهر يكون ابلغ في التعظيم وأكمل في الخدمة من القيام بيدن نجس وثوب نجس وعلى مكان نجس كافي خدمة المولوك في الشاهد وكذلك الحدث والجنابة وان لم تكن نجاسة مربية فهي نجاسة معنوية توجب استقذار ما حل به الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد ان يصافح حذيفة بن اليمان رضی الله عنه امتنع وقال اني جنب يا رسول الله فكان قيامه مخلا بالتعظيم على انه ان لم يكن على أعضاء الوضوء نجاسة رأسا فانها لا تخلو عن الدرن والوسخ لانها أعضاء بادية عادة فيتصل بها الدرن والوسخ فيجب غسلها تطهيرا لها من الوسخ والدرن فتتحقق الزينة والنظافة فيكون أقرب الى التعظيم وأكمل في الخدمة فمن أراد ان يقوم بين يدي المولوك للخدمة في الشاهد انه يشكف للتنظيف والترين وبلس أحسن ثيابه تعظيما لله ولهذا كان الأفضل للرجل أن يصلي في أحسن ثيابه وألفظها التي أعدها لزيارة العظماء

وبما نقل الناس وكانت الصلاة متعمما أفضل من الصلاة مكشوف الرأس لما ان ذلك أبلغ في الاحترام والثاني انه
 أمر بغسل هذه الاعضاء الظاهرة من الحدث والجنابة تكبرا لتطهير الباطن من الغش والحسد والكبر وسوء الظن
 بالمسلمين ونحو ذلك من أسباب المآثم فامر بالازالة لحدث تطهير الان قيام الحدث لا ينافي العبادة والخدمة في
 الجهة لا ترى انه يجوز أداء الصوم والزكاة مع قيام الحدث والجنابة واقرّب من ذلك الايمان بالله تعالى الذي هو رأس
 العبادات وهذا لان الحدث ليس بمعصية ولا سبب مأثم وما ذكرنا من المعاني التي في باطنه أسباب المآثم فامر
 بغسل هذه الاعضاء الظاهرة دلالة وتنبها على تطهير الباطن من هذه الامور وتطهير النفس عنها واجب بالصمغ
 والعقل والثالث انه وجب غسل هذه الاعضاء شكر النعمة وراء النعمة التي وجبت لها الصلاة وهي ان هذه
 الاعضاء وسائل الى استيفاء نعم عظيمة بل بها تنال جل نعم الله تعالى فاليد بها يتناول ويقبض ما يحتاج اليه
 والرجل يمشي بها الى مقاصده والوجه والرأس محل الحواس ومجموعها التي بها يعرف عظم نعم الله تعالى من العين
 والانف والقوم والاذن التي بها البصر والشم والذوق والسمع التي بها يكون التلذذ والشهي والوصول الى جميع
 النعم فامر بغسل هذه الاعضاء شكر المآثم وسئل بها الى هذه النعم والرابع أمر بغسل هذه الاعضاء تكفيرا
 لما ارتكب به هذه الاعضاء من الاجرام اذ هم ارتكب جل المآثم من أخذ الحرام والمنشئ الى الحرام والنظر الى
 الحرام وأكل الحرام وشهاع الحرام من اللغو والكذب فامر بغسلها تكفيرا لهذه الذنوب وقد وردت الاخبار
 بكون الوضوء تكفيرا للمآثم فكانت مؤيدة لما قلنا (وأما) طهارة مكان الصلاة فلقوله تعالى أن طهرا بيتي
 للطائفين والعاكفين والركع السجود وقال في موضع والقائمين والركع السجود ولما ذكرنا ان الصلاة خدمة الرب
 تعالى وتعظيمه وخدمة المعبود المستحق للعبادة وتعظيمه بكل الممكن فرض وأداء الصلاة على مكان طاهر أقرب
 الى التعظيم فكان طهارة مكان الصلاة شرا وطا وقد روى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن
 الصلاة في المزبلة والمجزرة ومعاطن الابل وقوارع الطرق والحمام والمقبرة وفوق ظهر بيت الله تعالى امامه
 النهى عن الصلاة في المزبلة والمجزرة فلكونها موضع النجاسة واما معاطن الابل فقد قيل ان معنى النهى فيها
 انها لا تخلو عن النجاسات عادة لكن هذا بشكل عاروي من الحديث صلوا في مرائب الغنم ولا تصلوا في معاطن
 الابل مع ان المعاطن والمرائب في معنى النجاسة سواء وقيل معنى النهى ان الابل ربما تناول على المصلي فيبتلى
 بما يفسد صلاته وهذا لا يتوهم في الغنم واما قوارع الطرق فقبل انها لا تخلو عن الاروات والابوال عادة فعلى هذا
 لا فرق بين الطريق الواسع والضيق وقيل معنى النهى فيها انه يتضرر به المارة وعلى هذا اذا كان الطريق واسعا
 لا يكره وسكى ابن سعادة ان محمدا كان يصلي على الطريق في البادية وأما الحمام فعنى النهى فيه انه مصب
 الغسالات والنجاسات عادة فعلى هذا الوصل في موضع الحمام لا يكره وقيل معنى النهى فيه ان الحمام بيت الشيطان
 فعلى هذا تكره الصلاة في كل موضع منه سواء غسل ذلك الموضع أو لم يغسل وأما المقبرة فقيل انما نهى عن ذلك
 لما فيه من التشبيه باليهود كروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعن الله اليهود اتخذوا قبور انبيائهم مساجد
 فلا تنضوا قبوري بعدى مسجدا وروى ان عمر رضي الله عنه رأى رجلا يصلي بالليل الى قبر فناداه القبر القبر فظن
 الرجل انه يقول القمرا القمر فجعل ينظر الى السماء فزال به حتى تشبه فعلى هذا تجوز الصلاة وتكره وقيل معنى
 النهى ان المقابر لا تخلو عن النجاسات لان الجهال يستترون بمشرف من القبور فيبولون ويتغوطون خلفه فعلى
 هذا لا تجوز الصلاة لو كان في موضع يعلون ذلك لانعدام طهارة المكان واما فوق بيت الله تعالى فعنى النهى
 عندنا ان الانسان منهي عن الصعود على سطح الكعبة لما فيه من ترك التعظيم ولا يمنع جواز الصلاة عليه وعند
 الشافعي هذا النهى للافساد حتى لو صلى على سطح الكعبة وليس بين يديه ستر لا تجوز صلاته عنده وسند كره
 الكلام فيما بعد ولو صلى في بيت فيه عمائيل فهذا على وجهين اما ان كانت القنابل مقطوعة الرأس أو لم تكن
 مقطوعة الرأس فان كانت مقطوعة الرأس فلا بأس بالصلاة فيه لانها بالقطع خرجت من أن تكون عمائيل

والتصقت بالنقوش والدليل عليه ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهدى إليه ترس فيه تمثال طير فأصبوا
 وقد سعى وجهه وروى أن جبريل عليه السلام استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأذن له فقال كيف أدخل
 وفي البيت قرام فيه تمثيلات خيول ورجال فاما أن تقطع رؤسها أو تنفذ وسائد فتطوطأ وإن لم تكن مطوعة الرؤس
 فتكره الصلاة فيه سواء كانت في جهة القبلة أو في السقف أو عن يمين القبلة أو عن يسارها فأشد ذلك كراهة
 أن تكون في جهة القبلة لانه تشبه بعبد الأوثان ولو كانت في مؤخر القبلة أو تحت القدم لا يكره لعدم التشبه
 في الصلاة بعبد الأوثان وكذا يكره الدخول الى بيت فيه صور على سقفه أو حيطانه أو على الستور والأزر
 والوسائد العظام لان جبريل عليه السلام قال انا لا ندخل بيتا فيه كذب أو صورة ولا خير بيت لا تدخله الملائكة
 وكذا نفس التعليق لتلك الستور والأزر على الجدار ووضع الوسائد العظام عليه مكره لما في هذا الصنيع من
 التشبه بعباد الصور لما فيه من تعظيمها وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت دخل رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في بيتي وأنا مستتره بستر فيه تمثيلات فتغير لون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عرفت الكراهة
 في وجهه فأخذ مني وهنكته يده فجعلنا نخرقه أو نخرقته وان كانت الصور على البسط والوسائد الصغار وهي
 نداس بالأرجل لا تكره لما فيه من اهانتها والدليل عليها حديث جبريل صلى الله عليه وسلم وعائشة رضي الله
 عنها ولو صلى على هذا البساط فان كانت الصورة في موضع سجوده يكره لما فيه من التشبه بعبادة الصور والاصنام
 وكذا اذا كانت امامه في موضع لان معنى التعظيم يحصل بتقريب الوجه من الصورة فاما اذا كانت في موضع
 قدميه فلا بأس به لما فيه من الاهانة دون التعظيم هذا اذا كانت الصورة كبيرة فاما اذا كانت صغيرة لا تبدو
 للنظر من بعيد فلا بأس به لان من بعد الصنم لا يعبد الصنم جدا وقد روى انه كان على خاتم أبي موسى ذبابتان
 وروى انه لما وجد خاتم دانيال على عهد عمر رضي الله عنه كان على فسه أسدان بينهما رجل يلحسانه ويحقل
 أن يكون ذلك في ابتداء حاله أو لأن القتال في شريعة من قبلنا كان حلالا قال الله تعالى في قصة سليمان يعملون له
 ما يشاء من محاريب وتمثيلات ثم ما ذكرنا من الكراهة في صورة الحيوان فاما صورة ما لا حياة له كالشجر ونحو ذلك فلا
 يوجب الكراهة لأن عبدة الصور لا يعبدون تماثيل ما ليس بذي روح فلا يحصل التشبه بهم وكذا النبي أعاجاه
 عن تصوير ذي الروح لما روى عن علي رضي الله عنه انه قال من صور تماثيل ذى الروح كاف يوم القيامة أن يتفخ
 فيه الروح وليس يتفخ فاما النبي عن تصوير ما لا روح له لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه منى مصورا عن
 التصوير فقال كيف أصنع وهو كسبي فقال ان لم يكن بد فعليه بالقتال الا شجار ويكره أن تكون قبلة المسجد الى
 حمام أو قبر أو مخرج لان جهة القبلة يجب تعظيمها والمسجد كذلك قال الله تعالى في بيوت الله أن ترفع ويذكر
 فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال ومعنى التعظيم لا يحصل اذا كانت قبلة المسجد الى هذه المواضع
 لانم الا تخلو عن الاقذار وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه قال هذا في مساجد الجماعات فاما مسجد الرجل في
 بيته فلا بأس بان يكون قبلته الى هذه المواضع لانه ليس له حرمة المساجد حتى يجوز بيعه وكذا للناس فيه بلوى
 بخلاف مسجد الجماعة ولو صلى في مثل هذا المسجد جازت صلاته عند عامة العلماء وعلى قول بشر بن غياث
 المرسي لا تجوز وعلى هذا المصلي في أرض مفضولة أو صلى عليه نوبه فمضوب لا تجوز عنده وجه قوله ان
 العبادة لا تتأدى عما هو منهي عنه (ولنا) ان النهي ليس لمعنى في الصلاة فلا يمنع جواز الصلاة وهذا اذا لم يكن بين
 المسجد وبين هذه المواضع حائل من بيت أو جدار أو نحو ذلك فان كان بينهما حائل لا يكره لان معنى التعظيم حاصل
 فالعذر عنه غير ممكن (ومنها) ستر العورة لقوله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد قيل في التأويل
 الزينة ما يوارى العورة والمسجد الصلاة فقد أمر عوارا العورة في الصلاة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا
 صلاة للحائض الا بخمار كفي بالحائض عن البالغة لان الحائض دليل البلوغ فذكر الحائض وأراد به البلوغ للملازمة
 بينهما وعليه اجماع الامة ولان ستر العورة حال القيام بين يدي الله تعالى من باب التعميم وانه فرض عقلا وشرعا

وإذا كان الستر فرضا كان الانكشاف مانعا جواز الصلاة ضرورة والكلام في بيان ما يكون عورة وما لا يكون
 موضعه كتاب الاستحسان وإنما الحاجة ههنا إلى بيان المقدار الذي يمنع جواز الصلاة فنقول قليل الانكشاف
 لا يمنع الجواز لسأفيه من الضرورة لأن الثياب لا تخلو عن قليل خرق عادة والكثير يمنع لعدم الضرورة واختلف
 في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقدر أبو حنيفة ومحمد الكثير بالربع فقالا الربع وما فوقه من العضو كثير
 ومادون الربع قليل وأبو يوسف جعل الأكثر من النصف كثيرا ومادون النصف قديلا واختلفت الرواية
 عنه في النصف فجعله في حكم القليل في الجامع الصغير وفي حكم الكثير في الأصل وجه قول أبي يوسف أن القليل
 والكثير من المتقابلات فأما تظهر بالمقابلة فما كان مقابله أقل منه فهو كثير وما كان مقابله أكثر منه فهو
 قليل (ولهما) إن الشرع أقام الربع مقام الكل في كثير من المواضع كإتيان حلق الرأس في حق المحرم ومسح ربيع
 الرأس كذا ههنا إذ الموضع موضع الاحتياط وأما قوله إن القليل والكثير من أسماء المقابلة فأما يعرف ذلك
 بمقابله فنقول الشرع قد جعل الربع كثيرا في نفسه من غير مقابلة في بعض المواضع على ما بيننا فلزم الأخذ به
 في موضع الاحتياط ثم كثيرا لانكشاف يستوى فيه العضو الواحد والاعضاء المنفرقة حتى لو انكشف من
 أعضاء منفرقة ما لوجع لكان كثيرا يمنع جواز الصلاة ويستوى فيه العورة الغليظة وهي القبل والدربر والخفيفة
 كأنخذ ونحوه ومن الناس من قدر العورة الغليظة بالدرهم تغليظا لأمورها وهذا غير سديد بلان العورة الغليظة
 كلها لا تزيد على الدرهم فتقدرها بالدرهم يكون تحقيق الأمرها لتغليظها فتنعكس القضية وذكر محمد في الزيادات
 ما يدل على أن حكم الغليظة والخفيفة واحد فانه قال في امرأة صلت فأنكشف شيء من شعرها وشئ من ظهرها
 وشئ من فرجها وشئ من خلفها أن كان بحال لوجع بلغ الربع منع أداء الصلاة وإن لم يبلغ لا يمنع فقد جمع
 بين العورة الغليظة والخفيفة واعتبر فيها الربع فثبت أن حكمها لا يختلف وإن اختلف فيهما واحد وهذا في حالة
 القدرة فأما في حالة العجز فلا انكشاف لا يمنع جواز الصلاة بان حضرته الصلاة وهو عريان لا يجد ثوبا للضرورة
 ولو كان معه ثوب نجس فلا يجزئ ما إن كان الربع منه طاهرا وما إن كان كله نجسا فإن كان ربه طاهرا لم يجزه
 أن يصلى عريانا بل يجب عليه أن يصلى في ذلك الثوب لأن الربع فما فوقه في حكم السكال كإتيان مسح الرأس
 وحلق المحرم ربيع الرأس وكما يقال رأيت فلانا وإن عابسه من إحدى جهاته لا ربيع جعل كان الثوب كله طاهرا
 وإن كان كله نجسا أو الطاهر منه أقل من الربع فهو بالخيار في قول أبي حنيفة وأبي يوسف إن شاء صلى عريانا
 وإن شاء مع الثوب لكن الصلاة في الثوب أفضل وقال محمد لا تجزئه إلا مع الثوب وجه قوله إن ترك استعمال
 التجاسة فرض وسترا العورة فرض إلا أن ستر العورة أهمها وأكدهما لأنه فرض في الأحوال أجمع وفرضية
 ترك استعمال التجاسة مقصورة على حالة الصلاة فيصاري الأهم فستر العورة ولا تجوز الصلاة بدونه وتصل
 استعمال التجاسة ولأنه لو صلى عريانا كان تاركاً فرضا واحدا وهو ترك استعمال التجاسة فقط فكان هذا الجانب أهون وقد قالت عائشة
 رضي الله عنها ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين شيئين الاختار أهونهما فن ابني بيلتين فعليه أن يختار
 أهونهما (ولهما) إن الجانبين في الفرضية في حق الصلاة على السواء لا ترى أنه كالأجوز الصلاة حاله الاختيار عريانا
 لا تجوز مع الثوب المألوف نجاسة ولا يمكن إقامة أحد الفرضين في هذه الحالة إلا بترك الآخر ف سقط فرضيهما في حق
 الصلاة فيغير فيجزئه كيف ما فعل إلا أن الصلاة في الثوب أفضل لما ذكر محمد (ومنها) استقبال القبلة قوله تعالى قول
 وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة
 امرئ حتى يضع الطهور موضعه ويستقبل القبلة ويقول الله أكبر وعليه إجماع الأمة والأصل أن استقبال القبلة
 للصلاة شرط زائد لا يعقل معناه بدليل أنه لا يجب الاستقبال فيها ورأس العبادات وهو الإيمان وكذا في عامة
 العبادات من الزكاة والصوم والحج وأما عرف شرط في باب الصلاة شرعا فيجب اعتباره بقدر ما ورد الشرع به

وفيما وراءه يرد الى أصل القياس ثم جلة الكلام في هذا الشرط ان المصلي لا يتخلو اما ان كان قادرا على الاستقبال أو
 كان عاجزا عنه فان كان قادرا يجب عليه التوجه الى القبلة ان كان في حال مشاهدة الكعبة فالى عينها أى جهة
 كانت من جهات الكعبة حتى لو كان مضطرا عنها غير متوجه الى شئ منها لم يجز لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
 الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وفي وسعه تولية الوجه الى عينها فيجب ذلك وان كان نائبا عن الكعبة
 غائبا عنها يجب عليه التوجه الى جهتها وهي المحاريب المنصوبة بالامارات الدالة عليها الا الى عينها وتعتبر الجهة
 دون العين كذا ذكر الكرخي والرازي وهو قول عامة مشايخنا عموما وراه النهر وقال بعضهم المفضل واصابة عين
 الكعبة بالاجتهاد والتصرى وهو قول أبي عبد الله البصرى حتى قالوا ان نية الكعبة شرط وجه قول هؤلاء قوله
 تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره من غير فصل بين حال المشاهدة
 والغيبة ولان لزوم الاستقبال لحرمة البقعة وهذا المعنى في العين لا في الجهة ولان قبلته لو كانت الجهة لكان ينبغي
 له اذا اجتهد فاخطأ الجهة يلزمه الاعادة لظهور خطئه في اجتهاده بيقين ومع ذلك لا تلزمه الاعادة بلاخلاف بين
 أصحابنا فدل ان قبلته في هذه الحالة عين الكعبة بالاجتهاد والتصرى وجه قول الاولين ان المقرض هو المقدور عليه
 واصابة العين غير مقدور عليها فلا تكون مفروضة ولان قبلته لو كانت عين الكعبة في هذه الحالة بالتصرى والاجتهاد
 لترددت صلته بين الجواز والفساد لانه ان أصاب عين الكعبة بغير جازت صلته وان لم يصب عين الكعبة لا
 تجوز صلته لانه ظهر خطأ بيقين الا أن يجعل كل مجتهد مصدبا وانه خلاف المذهب الحق وقد عرف بطلانه في
 أصول الفقه أما اذا جعلت قبلته الجهة وهي المحاريب المنصوبة لا يتصور ظهور الخطأ فنزلت الجهة في هذه الحالة
 منزلة عين الكعبة في حال المشاهدة ولله تعالى أن يجعل أى جهة شاء قبلة لعباده على اختلاف الاحوال واليه وقامت
 الاشارة في قوله تعالى سيرة السلفاء من الناس ما ولا هم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي
 من يشاء الى صراط مستقيم ولا نهم جعلوا عين الكعبة قبلة في هذه الحالة بالتصرى وانه مبنى على مجرد شهادة القلب
 من غير اشارة والجهة صارت قبلة باجتهادهم المبني على الامارات الدالة عليها من النجوم والشمس والقمر وغير ذلك
 فكان فوق الاجتهاد بالتصرى ولهذا أن من دخل بلدة وعان المحاريب المنصوبة فيها يجب عليه التوجه اليها ولا يجوز
 له التصرى وكذا اذا دخل مسجدا لا محراب له وبحضرتة أهل المسجد لا يجوز له التصرى بل يجب عليه السؤال من
 أهل المسجد لان لهم علما بالجهة المبنية على الامارات فكان فوق الثابت بالتصرى وكذا لو كان في المفازة والسماء
 مصصية وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التصرى لان ذلك فوق التصرى وبه تبين ان نية الكعبة
 ليست بشرط بل الأفضل أن لا ينوى الكعبة لاحتمال أن لا تعاضد هذه الجهة الكعبة فلا تجوز صلته ولا حجة
 لهم في الآية لانها تناولت حالة القدرة والقدرة حال مشاهدة الكعبة لا حال البعد عنها وهو الجواب عن قولهم ان
 الاستقبال لحرمة البقعة ان ذلك حال القدرة على الاستقبال اليها دون حال العجز عنه وأما اذا كان عاجزا فلا
 يتخلو اما ان كان عاجزا بسبب صدر من الاعذار مع العلم بالقبلة واما ان كان عجزه بسبب الاشتباه فان كان
 عاجزا العذر مع العلم بالقبلة فله أن يصلى الى أى جهة كانت ويقطع عنه الاستقبال نحو أن يخاف على نفسه
 من العدو في صلاة الخوف أو كان بحال لو استقبل القبلة يثب عليه العدو وقطاع الطريق أو السبع أو كان على
 لوح من السفينة في البحر لو وجهه الى القبلة يفرق غالبا أو كان مريضا لا يمكنه أن يتحول بنفسه الى القبلة وليس
 بحضرتة من يحوله اليها ونحو ذلك لان هذا شرط زائد فيسقط عند العجز وان كان عاجزا بسبب الاشتباه وهو
 أن يكون في المفازة في ليلة مظلمة أو لا علم له بالامارات الدالة على القبلة فان كان بحضرتة من يسأله عنها
 لا يجوز له التصرى لمساقتنا بل يجب عليه السؤال فان لم يسأل وتجرى وصلته فان أصاب جاز والافلاخ لم يكن
 بحضرتة أحدا جاز له التصرى لان التكليف بحسب الوسع والامكان وليس في وسعه الا التصرى فيجوز له الصلاة
 بالتصرى لقوله تعالى فاينها تولوا فم وجه الله وروى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تحروا عند الاشتباه

وصلوا ولم ينكروا عليهم النبي صلى الله عليه وسلم فدل على الجواز فاذا صلى الى جهة من الجهات فلا يخلو اما ان صلى الى
 جهة بالتحري أو بدون التحري فان صلى بدون التحري فلا يخلو من أوجه اما ان كان لم يحظر به شيء ولم يشك في جهة
 القبلة أو خطر به شيء وشك في جهة القبلة وصل الى غير تحري أو تحري ووقع تحريه على جهة فصل الى جهة أخرى لم
 يقع عليها التحري أما اذا لم يحظر به شيء ولم يشك وصل الى جهة من الجهات فالأصل هو الجواز لان مطلق الجهة
 قبله بشرط عدم دليل يوصله الى جهة الكعبة من السؤال أو التحري ولم يوجد لان التحري لا يجب عليه اذ لم
 يكن شا كفاذا مضى على هذه الحالة ولم يحظر به شيء صارت الجهة التي صلى اليها قبلته له ظاهرا فان ظهر انها
 جهة الكعبة تقرر الجواز فلما اذا ظهر خطأه بيقين بان انحلي الظلام وتبين انه صلى الى غير جهة الكعبة أو تحري
 ووقع تحريه على غير الجهة التي صلى اليها ان كان بعد الفراغ من الصلاة بعيد وان كان في الصلاة يستقبل
 لان ما جعل حجة بشرط عدم أقوى يبطل عند وجوده كالاتجاه اذا ظهر نص بخلافه وأما اذا شك ولم ينصر
 وصل الى جهة من الجهات فالأصل هو الفساد فاذا ظهر أن الصواب في غير الجهة التي صلى اليها ما يبين أو
 بالتحري تقرر الفساد وان ظهر أن الجهة التي صلى اليها قبلته ان كان بعد الفراغ من الصلاة أجزأه ولا بعيد لانه اذا
 شك في جهة الكعبة وبنى صلته على الشك احتل أن تكون الجهة التي صلى اليها قبلته واحتمل أن لا تكون
 فان ظهر انها لم تكن قبلته يظهر أنه صلى الى غير القبلة وان ظهر انها كانت قبلته يظهر أنه صلى الى القبلة فلا يحكم
 بالجواز في الابتداء بالشك والاحتمال بل يحكم بالفساد بناء على الأصل وهو العدم بحكم استصحاب الحمال فاذا تبين
 انه صلى الى القبلة يبطل الحكم باستصحاب الحمال وثبت الجواز من الأصل وأما اذا ظهر في وسط الصلاة روى عن أبي
 يوسف أنه يبنى على صلته لما قلنا وفي ظاهر الرواية يستقبل لأن شره في الصلاة بناء على الشك ومتى ظهرت
 القبلة اما بالتحري أو بالسؤال من غيره صارت حالته هذه أقوى من الحالة الاولى ولو ظهرت في الابتداء لا تجوز
 صلته الا الى هذه الجهة فكذا اذا ظهرت في وسط الصلاة وصار كالموسى اذا قدر على القيام في وسط الصلاة أنه
 يستقبل لما ذكرنا كذا هذا وأما اذا تحري ووقع تحريه الى جهة فصل الى جهة أخرى من غير تحري فان اخطأ
 لا تجز به بالاجماع وان اصاب فكذلك في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف أنه يجوز (ووجهه) أن
 المقصود من التحري هو الاصابة وقد حصل هذا المقصود فيصم بالجواز كما اذا تحري في الاواني فتوضأ غير ما
 وقع عليه التحري ثم تبين أنه اصاب يجوز به كذا هذا وجه ظاهر الرواية أن القبلة حالة الاشتباه هي الجهة التي
 مال اليها المتحري فاذا ترك الاقبال اليها فقد أعرض عما هو قبلته مع القدرة عليه فلا يجوز كمن ترك التوجه الى
 المحارب المنصوبه مع القدرة عليه بخلاف الاواني لان الشرط هو التوضؤ بالماء الطاهر حقيقة وقد وجد
 فاما اذا صلى الى جهة من الجهات بالتحري ثم ظهر خطأه فان كان قبل الفراغ من الصلاة استدار الى القبلة وأتم
 الصلاة لم يروى أن أهل قبلتها بانهم نسخ القبلة الى بيت المقدس استداروا كهيئتهم وأتموا صلواتهم ولم يأمرهم
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاعادة ولان الصلاة المؤداة الى جهة التحري مؤداة الى القبلة لانها هي القبلة
 حال الاشتباه فلما عني لوجوب الاستقبال ولان تبدل الرأي في معنى انتساخ النص وذال يوجب بطلان العمل
 بالمنسوخ في زمان ما قبل التسخ كذا هذا وان كان بعد الفراغ من الصلاة فان ظهر أنه صلى بنية أو بسره يجوز به
 ولا يلزمه الاعادة بالاختلاف وان ظهر أنه صلى مستدبر الكعبة يجوز به عندنا وعند الشافعي لا يجوز به وعلى هذا
 اذا اشتبهت القبلة على قوم فصروا وصلوا بجماعة جازت صلاة الكل عندنا الا الصلاة من تقدم على امامه أو علم
 بمخالفته اياه وجه قول الشافعي أنه صلى الى القبلة بالاجتهاد وقد ظهر خطأه بيقين فيبطل كما اذا تحري وصل الى
 في نوب على ظن أنه طاهر ثم تبين أنه نجس انه لا يجوز به وتلزمه الاعادة كذا هذا (ولنا) أن قبلته حال الاشتباه
 هي الجهة التي تحري اليها وقد صلى اليها فجز به كما اذا صلى الى المحارب المنصوبه والدليل على أن قبلته هي
 جهة التحري النص والمعقول أما النص فقوله تعالى فإيمانوا لو انتم وجه الله قيل في بعض وجوه التأويل ثمة قبلته

الله وقيل غفر ضا، الله وقيل نعمة وجه الله الذي وجهكم اليه اذ لم يجئ منكم التقصير في طلب القبلة وازاد التوجه
 الى نفسه لانهم وقعوا في ذلك بفعل الله تعالى بغير تقصير كان منهم في الطلب ونظيره قول النبي صلى الله عليه وسلم
 لمن أكل ناسيا لصومه ثم على صومك فاعلم ان الله وسعك وان وجد الا كل من الصائم حقيقة لكن لمالم
 يكن قاصدا فيه اذاد فعله الى الله تعالى وصيره معذورا كأنه لم يأكل كذلك ههنا اذا كان توجهه الى هذه
 الجهة من غير قصد منه حيث أتى بجميع ما في وسعه وامكانه اذاد الرب سبحانه وتعالى ذلك الى ذاته وجعله
 معذورا كأنه توجه الى القبلة (وأما) المعقول فاذ كرنا أنه لا سبيل له الى اصابة عين الكعبة ولا الى اصابة
 جهتها في هذه الحالة لعدم الدلائل الموصلة اليها والكلام فيه والتكليف بالصلاة متوجه وتكليف ما لا يحتمله
 الوسع ممنوع وليس في وسعه الا الصلاة الى جهة الصرى فتعينت هذه قبلة له شرعا في هذه الحالة فنزلت هذه
 الجهة حالة الحجر منزلة عين الكعبة والمحراب حالة القدرة وانما عرف الصرى شرطا لصاحب القيام
 لا لاصابة القبلة وبه تبين أنه ما اخطأ قبلته لان قبلته جهة الصرى وقد صلى اليها بخلاف مسألة التوب لان الشرط
 هناك هو الصلاة بالتوب الطاهر حقيقة لكنه أمر باصابتها بالصرى فاذا لم يصب لعدم الشرط فلم يجز أما
 ههنا فالشرط استقبال القبلة وقيلته هذه في هذه الحالة وراستقبلها فهو الفرق والله أعلم ويخرج على
 ما ذكرنا الصلاة بمكة خارج الكعبة أنه ان كان في حال مشاهدة الكعبة لا تجوز صلواته الا الى عين الكعبة لان
 قبلته حالة المشاهدة عين الكعبة بالنص ويجوز الى أي الجهات من الكعبة شاء بعد ان كان مستقبلا لجزء منها
 لوجود تولية الوجه شطر الكعبة فان صلى منصرفا عن الكعبة غير مواجها لشيء منها لم يجز لأنه ترك التوجه الى
 قبلته مع القدرة عليه وشروط الصلاة لا تسقط من غير عذر (ثم) ان صلوا بمجاورة لا يجزوا ما ان صلوا متعلقين
 حول الكعبة صفا بعد صف واما ان صلوا الى جهة واحدة منهم مصطفين فان صلوا الى جهة واحدة جازت صلواتهم
 اذا كان كل واحد منهم مستقبلا لجزء من الكعبة ولا يجوز لهم أن يصفوا مواز يذاد على حائط الكعبة ولو فعلوا
 ذلك لا تجوز صلواتهم من جاوز الحائط لان الواجب حالة المشاهدة استقبال عينها وان صلوا حول الكعبة متعلقين
 جاز لان الصلاة بمكة تؤدي هكذا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا والافضل للامام أن يقف
 في مقام ابراهيم صلوات الله عليه ثم صلاة الكل جائزة سواء كانوا أقرب الى الكعبة من الامام أو أبعد الا صلاة من
 كان أقرب الى الكعبة من الامام في الجهة التي يصلي اليها بها بأن كان متقدما على الامام بحذاءه فيكون
 ظهره الى وجه الامام أو كان على عين الامام أو يساره متقدما عليه من تلك الجهة ويكون ظهره الى الصنف الذي
 مع الامام ووجهه الى الكعبة لانه اذا كان متقدما على امامه لا يكون تابعه فلا يصح اقتداؤه به بخلاف
 ما اذا كان أقرب الى الكعبة من الامام من غير الجهة التي يصلي اليها الامام لانه في حكم المقابل للامام
 والمقابل لغيره يصلح أن يكون تابعه بخلاف المتقدم عليه وعلى هذا اذا قامت امرأة بجنب الامام في
 الجهة التي يصلي اليها الامام ونوى الامام امامتها فسدت صلاة الامام لوجود المحاذاة في صلاة مطلقة مشتركة
 وفسدت صلاة القوم بفساد صلاة الامام ولو قامت في الصف في غير جهة الامام لا تفسد صلاة الامام لانها في الحكم
 كأنهم اختلف الامام وفسدت صلواته من على عينها ويساره ومن كان خلفه على ما يذاد كفي موضعه ولو كانت الكعبة
 منهمة فمعلق الناس حول أرض الكعبة وصلوا هكذا أو صلى مفردا متوجها الى جزء منها جاز وقال الشافعي
 لا يجوز الا اذا كان بين يديه سترة وجه قوله أن الواجب استقبال البيت والبيت اسم للبقعة والبناء جميعا الا اذا
 كان بين يديه سترة لانها من نواحي البيت فيكون مستقبلا لجزء من البيت معنى (ولنا) اجماع الامة فان الناس
 كانوا يصلون الى البقعة حين رفع البناء في عهد ابن الزبير حين بنى البيت على قواعد اخليل صلوات الله عليه وفي
 عهد الحجاج حين أعاده الى ما كان عليه في الجاهلية وكانت صلواتهم مقضية بالجواز وبه تبين أن الكعبة اسم للبقعة
 سواء كان نعمة بناء أو لم يكن وقد وجد التوجه اليها الا أنه يكره ترك اتخاذ السترة لما فيه من استقبال الصورة والصورة

وقد نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك في الصلاة وروى أنه لما رفع البناء في عهد ابن الزبير أمر ابن عباس بتعليق الأنطاع في تلك البقعة ليكون ذلك بمنزلة السترة لهم وعلى هذا إذا صلى على ظهر الكعبة جازت صلاته عندنا وإن لم يكن بين يديه سترة وعند الشافعي لا تجزئه بدون السترة والصحيح قولنا لما ذكرنا أن الكعبة اسم للعرصة ولأن البناء لا حرمة له لنفسه بدليل أنه لو نقل إلى عرصة أخرى وصلى إليها لا يجوز بل كانت حرمة لانصاله بالعرصة المحترمة والدليل عليه أن من صلى على جبل أبي قبيس جازت صلاته بالإجماع ومعلوم أنه لا يصلح في البناء بل إلى الهواء دل أن العبرة بالعرصة والهواء دون البناء هذا إذا صلوا خارج الكعبة فأما إذا صلوا في جوف الكعبة فالصلاة في جوف الكعبة جائزة عند عامة العلماء نافذة كانت أو مكتوبة وقال مالك لا يجوز إذا المكتوبة في جوف الكعبة وجه قوله أن المصلي في جوف الكعبة إن كان مستقبلاً جهة كان مستدبراً جهة أخرى والصلاة مع استدبار القبلة لا يجوز فأخذنا بالاحتياط في المكتوبات فأما في التطوعات فلا مرف فيها أوسع وصار كالطواف في جوف الكعبة (ولنا) أن الواجب استقبال جزء من الكعبة غير عين واعيان العين الجزء قبلته بالتروع في الصلاة والتوجه إليه ومعنى صارت قبله فاستدبارها في الصلاة من غير ضرورة يكون مفسداً فأما الأجزاء التي لم يتوجه إليها لم تصر قبلية في حقه فاستدبارها لا يكون مفسداً وعلى هذا ينبغي أن من صلى في جوف الكعبة ركعة إلى جهة وركعة إلى جهة أخرى لا تجوز صلاته لأنه صار مستدبراً عن الجهة التي صارت قبلية في حقه بيقين من غير ضرورة والانحراف من غير ضرورة مفسد للصلاة بخلاف الثاني عن الكعبة إذا صلى بالتعري إلى الجهات الأربع بان صلى ركعة إلى جهة ثم تحول رأيه إلى جهة أخرى فصلى ركعة إليها هكذا جاز لأن هناك لم يوجد الانحراف عن القبلة بيقين لأن الجهة التي تحوّل إليها صارت قبلية له بيقين بل بطريق الاجتهاد فحين تحول رأيه إلى جهة أخرى صارت قبلته هذه الجهة في المستقبل ولم يبطل ما أدى بالاجتهاد الأول لأن ما مضى بالاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد مثله فصار مصلياً في الأحوال كلها إلى القبلة فلم يوجد الانحراف عن القبلة بيقين فهو الفرق ثم لا يجزوا ما ان صلوا في جوف الكعبة متعلقين أو مصطفين خلف الإمام فان صلوا بجماعة متعلقين جازت صلاة الإمام وصلاته من وجهه إلى ظهر الإمام أو إلى يمين الإمام أو إلى يساره أو ظهره إلى ظهر الإمام وكذا صلته من وجهه إلى وجهه الإمام لأنه يكره لما فيه من استقبال الصورة الصورة فينبغي أن يجعل بينه وبين الإمام سترة أو ماصلة من كان متقدماً على الإمام وظهره إلى وجهه الإمام وصلاة من كان مستقبلاً جهة الإمام وهو أقرب إلى الحائط من الإمام فلا تجوز لما بيننا وهذا بخلاف جماعة تحروا في ليلة مظلمة واقتدوا بالإمام حيث لا تجوز صلاة من علم أنه مخالف للإمام في جهته لأن هناك اعتقاداً خاطئاً في صلاة إمامه لأن عنده أن امامه غير مستقبلاً للقبلة فلم يصح اقتداؤه به أما هنا فاعتقاداً خاطئاً في صلاة امامه لأن كل جانب من جوانب الكعبة قبلية بيقين فصح اقتداؤه به فهو الفرق وإن صلوا مصطفين خلف الإمام إلى جهة الإمام فلا شك أن صلاتهم جائزة وكذا إذا كان وجه بعضهم إلى ظهر الإمام وظهر بعضهم إلى ظهره لوجود استقبال القبلة والمتابعة لانهم خلف الإمام لأمامه ولهذا قلنا إن الإمام إذا نوى إمامة النساء فقامت امرأة بجذائه مقابلة له لا تفسد صلاة الإمام لانها في الحكم كأنها خلف الإمام وتفسد صلاته من كان عن يمينها أو يسارها وخلفها في الجهة التي هي فيها واختلفت الرواية في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل صلى في الكعبة حين دخلها روى أسامة بن زيد أنه لم يصل فيها وروى ابن عمر أنه صلى فيها ركعتين بين السارين المتقدمين (ومنها) الوقت لأن الوقت كما هو سبب لوجوب الصلاة فهو شرط لادائها قال الله تعالى إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً أي فرضاً موقوتاً حتى لا يجوز إذا الفرض قبل وقته الصلاة العصر يوم عرفة على ما يذكر والكلام فيه يقع في ثلاث مواضع في بيان أصل أوقات الصلوات المفروضة وفي بيان حدودها وأوقاتها وفي بيان الأوقات المستحبة منها وفي بيان الوقت المسكر وهو بعض الصلوات المفروضة (أما) الأول فاصل أوقاتها يعرف بالكتاب وهو قوله تعالى في سبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات والأرض وعشياً وحين تظهرون وقوله تعالى أقم الصلاة طرقي

النهار وزان من الليل وقوله تعالى أقم الصلاة لذلولك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان
 مشهودا وقوله تعالى فسبح بحمده ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها من آناه الليل فسبح وأطراف النهار فهذه
 الآيات تشقل على بيان فرضية هذه الصلوات وبيان أصل أوقاتها المايينانها تقدم والله اعلم (وأما) بيان
 حدودها باوائها وأواخرها فاعلم عرف بالآخبار أما الفجر فأول وقت صلاة الفجر حين يطلع الفجر الثاني وآخره
 حين تطلع الشمس لما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ان للصلاة أولا
 وآخران أول وقت الفجر حين يطلع الفجر وآخره حين تطالع الشمس والتقبيد بالفجر الثاني لان الفجر الاول
 هو البياض المستطيل يبدو في ناحية من السماء وهو المسمى بذهب السرحان عند العرب ثم ينكتم ولهذا يسمى جفرا
 كاذبا لانه يبدو ونوره ثم يختلف ويعقبه الظلام وهذا الفجر لا يحرم به الطعام والشراب على الصائمين ولا يخرج
 به وقت العشاء ولا يدخل به وقت صلاة الفجر والفجر الثاني وهو المستطير المعترض في الافق لا يزال يزداد نوره حتى
 تطلع الشمس يسمى هذا جفرا صادقا لانه اذا بدا نوره ينتشر في الافق ولا يختلف وهذا الفجر يحرم به الطعام
 والشراب على الصائم ويخرج به وقت العشاء ويدخل به وقت صلاة الفجر وهكذا روى عن ابن عباس رضي الله
 عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الفجر جفران جفر مستطيل يحل به الطعام وتحرم فيه الصلاة وجفر مستطير
 يحرم به الطعام وتحل فيه الصلاة وبه تبين أن المراد من الفجر المذكور في حديث أبي هريرة رضي الله عنه هو
 الفجر الثاني لا الاول وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل لكن
 الفجر المستطير في الافق وروى لا يغرنكم الفجر المستطيل ولكن كلوا واشربوا حتى يطلع الفجر المستطير أي المنتشر
 في الافق وقال الفجر هكذا ومدبده عرت الا هكذا ومدبده طولا ولان المستطيل ليل في الحقيقة لتعقب الظلام اياه
 وروى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت الفجر ما لم تطلع الشمس وروى عنه
 صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك ركعة من الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدركها فدل الحديثان أيضا على ان
 آخر وقت الفجر حين تطلع الشمس (وأما) أول وقت الظهر حين تزول الشمس باختلاف لما روى عن أبي هريرة
 رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أول وقت الظهر حين تزول الشمس وأما آخره فلم يذكر في ظاهر
 الرواية نصا واختلفت الرواية عن أبي حنيفة روى محمد بن عيسى اذا صار ظل كل شيء مثله سوى في الزوال والمذكور في
 الاصل ولا يدخل وقت العصر حتى يصير الظل قائمتين ولم يتعرض لآخر وقت الظهر وروى الحسن عن أبي حنيفة
 أن آخر وقتها اذا صار ظل كل شيء مثله سوى في الزوال وهو قول أبي يوسف ومحمد بن زفر والحسن والشافعي وروى
 أسد بن عمرو عنه اذا صار ظل كل شيء مثله سوى في الزوال خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر ما لم يصير ظل
 كل شيء مثله فعلى هذه الرواية يكون بين وقت الظهر والعصر وقت مهمل كما بين الفجر والظهر والصحيح رواية محمد
 عنه فانه روى في خبر أبي هريرة وآخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر وهذا ينفي الوقت المهمل ثم لا بد من معرفة
 زوال الشمس روى عن محمد أنه قال حد الزوال أن يقوم الرجل مستقبلا القبلة فاذا مالت الشمس عن يساره فهو
 الزوال واصح ما قيل في معرفة الزوال قول محمد بن شعاع البلخي انه يعرف زواله متى بان في أرضه متوية ويجعل على
 مبلغ الظل منه علامة فاذا ظل ينتقص من الخط فهو قبل الزوال فاذا وقف لا يزداد ولا ينتقص فهو ساعة الزوال
 واذا أخذ الظل في الزيادة فالشمس قد زالت واذا أردت معرفة في الزوال خط على رأس موضع الزيادة خطا فيكون
 من رأس الخط الى العود في الزوال فاذا صار ظل العود مثله من رأس الخط لا من العود خرج وقت الظهر ودخل
 وقت العصر عند أبي حنيفة واذا صار ظل العود مثله من رأس الخط خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر عندهم
 وجه قولهم حديث امامة جبريل عليه السلام فانه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أمي جبريل عند
 البيت مرتين فصلى بي الظهر في اليوم الاول حين زالت الشمس وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثله وصلى بي
 المغرب حين غربت الشمس وصلى بي العشاء حين غاب الشفق وصلى بي الفجر حين طلع الفجر الثاني وصلى بي الظهر

في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله وصلى في العصر في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله وصلى في المغرب
 في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى في اليوم الاول وصلى في العشاء في اليوم الثاني حين مضى ثلث الليل وصلى في
 الفجر في اليوم الثاني حين أسفر النهار ثم قال الوقت ما بين الوقتين فالاستدلال بالحديث من وجهين أحدهما انه
 صلى العصر في اليوم الاول حين صار ظل كل شيء مثله فدل أن أول وقت العصر هذا كان هو آخر وقت الظهر
 ضرورة والثاني ان الامامة في اليوم الثاني كانت لبيان آخر الوقت ولم يؤخر الظهر في اليوم الثاني الى أن يصير
 ظل كل شيء مثله فدل ان آخر وقت الظهر ما ذكرنا (ولابي) حنيفة مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 ان منكم ومن مثل من قبلكم من الامم مثل رجل استأجر أجراء فقال من يعمل لي من الفجر الى الظهر بقيراط فعملت
 اليهود ثم قال من يعمل لي من الظهر الى العصر بقيراط فعملت النصارى ثم قال من يعمل لي من العصر الى المغرب
 بقيراطين فعملتم أتم فكنتم أقل عملا وأكثر أجرا فدل الحديث على أن مدة العصر أقصر من مدة الظهر وإنما
 يكون أقصر ان لو كان الامر على ما قاله أبو حنيفة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أبردوا بالظهر
 فان شدة الحر من فيح جهنم والابراد يحصل بصيرورة ظل كل شيء مثله فان الحر لا يقتر خصوصا في
 بلادهم على أن عند تعارض الأدلة لا يمكن اثبات وقت العصر لان موضع التعارض موضع الشك وغير الثابت
 لا يثبت بالشك فان قيل لا يثبت وقت الظهر بالشك أيضا فالجواب انه كذلك يقول أبو حنيفة في رواية أسد بن
 عمر وأخذ بالمتيقن فيهما والثاني أن ما ثبت لا يبطل بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك وخبر امامة جبريل عليه
 السلام مندوخ في المتنازع فيه فان المروي انه صلى الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى فيه العصر في اليوم
 الاول والاجماع منعقد على تعابر وقتي الظهر والعصر فكان الحديث مندوخا في الفرع ولا يقال معنى ما ورد انه
 صلى العصر في اليوم الاول حين صار ظل كل شيء مثله أي بعد ما صار ومعنى ما ورد انه صلى الظهر في اليوم الثاني
 حين صار ظل كل شيء مثله أي قرب من ذلك فلا يكون مندوخا لاقول هذا نسبة النبي صلى الله عليه وسلم الى
 الغفلة وعدم التمييز بين الوقتين أو الى التساهل في أمر تبليغ الشرائع والتسوية بين أمرين مختلفين وترك ذلك
 مبهما من غير بيان منه أو دليل يمكن الوصول به الى الافتراق بين الأمرين ومثله لا يقطن بالنبي صلى الله عليه وسلم
 (وأما) أول وقت العصر فعلى الاختلاف الذي ذكرنا في آخر وقت الظهر حتى روى عن أبي يوسف أنه قال خالفت
 أبا حنيفة في وقت العصر فقلت أوله اذا دار الظل على قائمة اعقادا على الأتار التي جاءت وآخره حين تغرب الشمس
 عندنا وعند الشافعي قولان في قول اذا صار ظل كل شيء مثله بخروج وقت العصر ولا يدخل وقت المغرب حتى
 تغرب الشمس فيكون بينهما وقت مهمل وفي قول اذا صار ظل كل شيء مثله بخروج وقته المسنوب ويبنى أصل
 الوقت الى غروب الشمس والصحيح قولنا المارري في حديث أبي هريرة رضي الله عنه في وقت العصر وآخرها
 حين تغرب الشمس وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس
 فقد أدركها وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من فاته العصر حتى غربت الشمس
 فكأنما وتراه له وماله (وأما) أول وقت المغرب حين تغرب الشمس بلا خلاف وفي خبر أبي هريرة رضي الله عنه
 وأول وقت المغرب حين تغرب الشمس وكذا حديث جبريل عليه السلام صلى المغرب بعد غروب الشمس في
 اليومين جميعا والصلاة في اليوم الاول كانت بيانا لأول الوقت وأما آخره فقد اختلفوا فيه قال أصحابنا حين يغيب
 الشفق وقال الكوفي وقتها ما يظهر الانسان ويؤذن ويقيم ويصلي ثلاث ركعات حتى لو صلاها بعد ذلك كان قضاء
 لا أداء عند الحديث امامة جبريل صلى الله عليه وسلم أنه صلى المغرب في المرتين في وقت واحد (ولنا) ان في حديث
 أبي هريرة رضي الله عنه وأول وقت المغرب حين تغرب الشمس وآخره حين يغيب الشفق وعن ابن عمر رضي الله
 عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال وقت المغرب ما لم يغب الشفق وإنما يؤخره جبريل عن أول الغروب لان
 التأخير عن أول الغروب مكروه الا اذروا أنه جاء به المباح من الاوقات الا ترى أنه لم يؤخر العصر الى الغروب

مع بقا الوقت اليه وكذلك يؤخر العشاء الى ما بعد ثلث الليل وان كان بعده وقت العشاء بالاجماع (وأما) أول وقت
 العشاء فحين يغيب الشفق بلا خلاف بين أصحابنا الماروي في خبر أبي هريرة رضي الله عنه وأول وقت العشاء حين
 يغيب الشفق واختلقت في تفسير الشفق فعند أبي حنيفة هو البياض وهو مذهب أبي بكر وعمر ومعاذ وعائشة رضي
 الله عنهم وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي هو الحجرة وهو قول عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم
 وهو رواية أسد بن عمرو عن أبي حنيفة وجه قولهم ماروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تزال أمتي بخير
 ما عجلوا المغرب وآخروا له شاء وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العشاء بعد مضي ثلث الليل فلو كان
 الشفق هو البياض لما كان مؤخرها بل كان مصليا في أول الوقت لان البياض يبقى الى ثلث الليل خصوصا في
 الصيف (ولان) حنيفة النص والاستدلال (أما) النص فقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل
 جعل الغسق غاية لوقت المغرب ولا غسق ما بقي النور المعترض وروى عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه قال
 آخر وقت المغرب ما لم يسقط نور الشفق وبياضه والمعتزلة نورهم وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه وان آخر وقت
 المغرب حين يسود الأفق وانما يسود باختلاف الظلام (وأما) الاستدلال فمن وجهين لغوي وفقهي أما اللغوي فهو
 ان الشفق اسم لما رقى يقال نوب شفق أي رقيقا أما من رقة التسح واما الحدوث رقة فيه من طول اللبس ومنه
 الشفقة وهي رقة القلب من الخوف أو المحبة ورقة نور الشمس باقية ما بقي البياض وقيل الشفق اسم لردي النبي
 وباقية البياض باقى آثار الشمس وأما الفقهي فهو ان صلاتين يؤديان في آثار الشمس وهو المغرب مع الفجر وصلاتين
 تؤديان في وضوح النهار وهما الظهر والعصر فيجب أن يؤدى صلاتين في غسق الليل بحيث لم يبق أثر من آثار الشمس
 وهما العشاء والوتر وبعد غيبوبة البياض لا يبقى أثر للشمس ولا جهة لهم في الحديث لان البياض يغيب قبل مضي
 ثلث الليل غالباً وأما آخر وقت العشاء فحين يطلع الفجر الصادق عندنا وعند الشافعي قولان في قول حين يمضي ثلث
 الليل لان جبريل عليه السلام صلى في المرة الثانية بعد مضي ثلث الليل وكان ذلك بياناً لآخر الوقت وفي قول يؤخر
 الى آخر نصف الليل بعد السفر لان النبي صلى الله عليه وسلم أخر ليلة الى النصف ثم قال هو ابعذر السفر (ولنا) ما
 روى أبو هريرة وأول وقت العشاء حين يغيب الشفق وآخره حين يطلع الفجر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال لا يدخل وقت صلاة حتى يخرج وقت أخرى وقت عدم دخول وقت الصلاة الى غاية خروج وقت
 صلاة أخرى فلو لم يثبت الدخول عند الخروج لم يتوقف ولان الوتر من توابع العشاء يؤدى في وقتها وأفضل
 وقتها السهر دل أن السهر آخر وقت العشاء ولان أثر السفر في قصر الصلاة لا في زيادة الوقت واما مدة جبريل
 عليه السلام كان تعليمها لآخر الوقت المستحب ونحن نقول ان ذلك ثلث الليل (وأما) بيان الاوقات المستحبة
 فالسما لا تخلو ايمان كانت مصحبة أو مفجبة فان كانت مصحبة ففي الفجر المستحب آخر الوقت والاستسفار
 بصلاة الفجر أفضل من التغليس بها في السفر والحضر والصيف والشتاء في حق جميع الناس الا في حق الحاج
 بمزدلفة فان التغليس بها أفضل في حقه وقال الطحاوي ان كان من عزمه تطويل القراءة فلا فضل ان يبدأ
 بالتغليس بها ويختم بالاستسفار وان لم يكن من عزمه تطويل القراءة فلا استفاد أفضل من التغليس وقال الشافعي
 التغليس بها أفضل في حق الكل وجلة المذهب عنده ان أداء الفرض لا اول الوقت أفضل وحده مادام في النصف
 الاول من الوقت (واحتج) بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والتسجيل من باب المارعة الى الخبر وذم
 الله تعالى أقواما على الكسل فقال واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى والتأخير من الكسل وروى أن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم سئل عن أفضل الاعمال فقال الصلاة لا اول وقتها وقال صلى الله عليه وسلم أول الوقت رضوان الله
 وآخر الوقت عفو الله أي ينال باداء الصلاة في أول الوقت رضوان الله وينال بادائها في آخره عفو الله تعالى
 واستيجاب الرضوان خير من استيجاب العفو لان الرضوان أكبر لثواب لقوله تعالى ورضوان من الله أكبر وينال
 بالطاعات والعفو ينال بشرط سابقية الجنابة وروى في الفجر خاصة عن عائشة رضي الله عنها أن النساء كن

يصلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ينصرفون وما يعرفون من شدة الغلظ (ولنا) قول النبي صلى الله عليه
 وسلم أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر ورواه رافع بن خديج وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ما صلى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم صلاة قبل ميقاتها الا صلاتين صلاة العصر بعرفة وصلاة الفجر بمكة فإنه قد غلظ بها فسمى
 التغلظ بالفجر صلاة قبل الميقات فعلم ان العادة كانت في الفجر الا سفار وعن ابراهيم التيمي انه قال ما اجتمع
 أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئ كاجتماعهم على تأخير العصر والتنوؤ بالفجر ولان في التغلظ
 تفهيم الجماعة لكونه وقت نوم وغفلة وفي الاسفار تكثيرها مكان أفضل ولهذا يستحب الابرار بالظهور في الصيف
 لا اشتغال الناس بالقبول ولأن في حضور الجماعة في هذا الوقت ضرب سرح خصوصاً في حق الضعفاء وقد قال
 النبي صلى الله عليه وسلم صل بالقوم صلاة أضعفهم ولان المكتة في مكان صلاة الفجر الى طلوع الشمس مندوب
 اليه قال صلى الله عليه وسلم من صلى الفجر ومكث حتى تطلع الشمس فكأنما أعتق أربع رقاب من ولد اسمعيل
 وقوله يمكن من احراز هذه الفضيلة عند التغلظ لانه قلة ما يمكن في الطول المدد ويمكن من احرازها عند
 الاسفار فكان أولى وما ذكر من الدلائل الجميلة فنقول بها في بعض الصلوات في بعض الاوقات على ما نذكر لكن
 قامت الدلائل في بعضها على ان التأخير أفضل لمصلحة وجدت في التأخير ولهذا قال الشافعي بتأخير العشاء الى
 ثلث الليل لتلايقع في السهر بعد العشاء ثم الامر بالمسارعة ينصرف الى مسارعة ورد الشرع بها الا ترى ان الاداء
 قبل الوقت لا يجوز وان كان فيه مسارعة للمرد الشرع بها وقبل الحديث ان العفو عبارة عن الفضل قال الله
 تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو أى الفضل فكان معنى الحديث على هذا والله أعلم ان من أدى الصلاة
 في أول الاوقات فقد نال رضوان الله وأمن من مضاهه وعذابه لامتناله أمره وأدائه ما أوجب عليه ومن أدى
 في آخر الوقت فقد نال فضل الله ونيل فضل الله لا يكون بدون الرضوان فكانت هذه الدرجة أفضل من تلك
 وأما حديث عائشة رضى الله عنها فالصحيح من الروايات اسفار رسول الله صلى الله عليه وسلم بصلاة الفجر
 لمارو بن امان حديث ابن مسعود رضى الله عنه فان ثبت التغلظ في وقت فلغذر الخروج الى سفراً وكان ذلك
 في الابتداء حين كن النساء بمحضرن الجماعات ثم لما أمرن بالقرار في البيوت انتسخ ذلك والله اعلم وأما في الظهور
 فالمسحب هو آخر الوقت في الصيف وأوله في الشتاء وقال الشافعي ان كان يصلي وحده يجمل في كل وقت وان كان
 يصلي بالجماعة يؤخر يسير الماذكرنا وروى عن خباب بن الارت انه قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حر المضاء في جباهنا وكنا نعلم بشكنا فدل ان السنة في التجمل (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 قال ابردوا بالظهور فان شدة الحر من فيج جهنم ولان التجمل في الصيف لا يجلو عن أحد أمرين اما تحليل الجماعة
 لا اشتغال الناس بالقبول واما الاضرار بهم لتأخيرهم بالحروفة وان عدم هذان المعنيين في الشتاء فيعتبر فيه معنى
 المسارعة الى الخير وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ رضى الله عنه حين وجهه الى اليمن اذا كان
 الصيف فابردوا بالظهور فان الناس يقبلون فامهاهم حتى يدركوا واذا كان الشتاء فصل الظهور حين تزول الشمس
 فان اليبالى طوال وتأويل حديث خباب انهم طلبوا ترك الجماعة أصلاً فلم يتكلمهم لهذا على ان معنى قوله فلم
 يشكنا أى لم يدعنا في الكتابة بل أزال شكنا وانما بان ابردها والله أعلم (وأما) العصر فالمسحب فيها هو التأخير
 مادامت الشمس بيضاء تقيية لم يدخلها تغيير في الشتاء والصيف جميعاً وعند الشافعي التجمل أفضل لما ذكرنا
 وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس طالعة
 في حجرتي وعن أنس بن مالك رضى الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر فيذهب النهاب الى
 العوالي وينصر الحزور ويطلع القدور ويأكل قبل غروب الشمس (ولنا) ما روى عن عبد الله بن مسعود انه قال
 كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس بيضاء تقيية وهذا منه بيان تأخير العصر وقيل سميت
 العصر لانها تعصر أى تؤخر ولان في التأخير تكثير النوافل لان النافلة بعدها مكروهة فكان التأخير أفضل ولهذا

كان التجهيل في المغرب أفضل لان النافذة فيها مكروهة ولان المكت بعد العصر الى غروب الشمس مندوب
 اليه قال النبي صلى الله عليه وسلم من صلى العصر ثم مكث في المسجد الى غروب الشمس فسكأ عما اعتق نمازيمان
 ولداه اعيل وانما يقمن من اسرار هذه الفضيلة بالتأخير لا بالتجهيل لانه قائم بمكث وأما حديث عائشة رضي الله
 عنها فقد كانت حيطان حجرهما قصيرة فتبقى الشمس طالعة فيها الى أن تنغرب وأما حديث أنس فقد كان ذلك في وقت
 الصيف ومثله يتأني لتجهيل اذ كان ذلك في وقت مخصوص امذرو الله أعلم (وأما) المغرب فالمستحب فيها
 التجهيل في الشتاء والصيف جميعا وتأخيرها الى اشغال النجوم مكروه لمساوي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 لانزال أمتي بخير ما عجلوا المغرب وأخروا العشاء. ولأن التجهيل سبب لتكثير الجماعة والتأخير سبب لتقليلها لان
 الناس يشتغلون بالتعشى والاستراحة فكان التجهيل أفضل وكذا هو من باب المساعة الى الخير فكان أولى (وأما)
 العشاء فالمستحب فيها التأخير الى ثلث الليل في الشتاء ويجوز التأخير الى نصف الليل ويكره التأخير عن النصف وأما
 في الصيف فالتجهيل أفضل وعند الشافعي المستحب تجهيلها بعد غيبوبة الشفق لما ذكره عن النعمان بن بشير
 ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العشاء حين يسقط القمر في الليلة الثالثة وذلك عند غيبوبة الشفق يكون
 ولنا ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم أخر العشاء الى ثلث الليل ثم خرج فوجد أصحابه في المسجد ينتظرونه
 فقال اما انه لا ينتظر هذه الصلاة في هذا الوقت أحد غيركم ولولا سقم السقيم وضعف الضعيف لأخرت العشاء الى
 هذا الوقت وفي حديث آخر قال لولان أشق على أمتي لأخرت العشاء الى ثلث الليل وروى عن عمر رضي الله عنه
 انه كتب الى أبي موسى الأشعري ان صل العشاء حين يذهب ثلث الليل فان آيت فالى نصف الليل فان نمت فلا
 نامت عينك وفي رواية فلا تنك من العاقبين ولأن التأخير عن النصف الاخير تعرض لها للفوات فان لم يتم
 الى نصف الليل ثم نام فقلبه النوم فلا يسقط في المعتاد الى ما بعد انقجار الصبح وتعرض الصلاة للفوات مكروه
 ولانه لو عجل في الشتاء بما يقع في المهر بعد العشاء لان الناس لا ينامون الى ثلث الليل لطول الليالي فيشتغلون
 بالسهر عادة وانه منهي عنه ولأن يكون اختتام صهيته بالطاعة أولى من أن يكون بالمعصية والتجهيل في الصيف
 لا يؤدي الى هذا الفجح لانهم ينامون لقصر الليالي فتعتبر فيه المسارعة الى الخبر والحديث محمول على زمان
 الصيف أو على حال العذر وكان عيسى بن أبان يقول الأولى تجهيلها الا تاروا سبب لا يكره التأخير مطلقا الا ترى
 ان العذر لمرض وسفر يؤخر المغرب للجمع بينهما وبين العشاء فعلا ولو كان المذهب كراهة التأخير مطلقا لما أبيع
 ذلك بعذر المرض والسفر كما لا يباح تأخير العصر الى غير الشمس هذا اذا كانت المعصية فان كانت متعبدية
 فالمستحب في الفجر والظهر والمغرب هو التأخير وفي العصر والعشاء التجهيل وان شئت أن تحفظ هذا في كل صلاة
 في أول اسمها عين تجهيل وما ليس في أول اسمها عين تؤخر أما التأخير في الفجر فلهذا كراولانه لو غسل ما فر عما
 تقع قبل انقجار الصبح وكذا لو عجل الظهر فربما يقع قبل الزوال ولو عجل المغرب عسى يقع قبل الغروب ولا يقال
 لو أخر بما يقع في وقت مكروه لان الترجيح عند التعارض للتأخير يخرج عن عهدة القرض يقين وأما تجهيل
 العصر عن وقتها المعتاد فثلا يقع في وقت مكروه وهو وقت تغير الشمس وليس فيه وهم الوقوع قبل الوقت لان
 الظهر قد أخر في هذا اليوم وتجهيل العشاء كمالا تقع بعد انقضاء الليل وليس في التجهيل توهم الوقوع قبل الوقت
 لان المغرب قد أخر في هذا اليوم والله أعلم وروى الحسن عن أبي حنيفة أن التأخير في الصلوات كلها أفضل في جميع
 الاوقات والاحوال وهو اختيار الفقيه الجليل أبي أحمد العياشي وعمل وقال ان في التأخير ترديا بين وجهي الجواز
 اما القضاء واما الاداء وفي التجهيل ترديا بين وجهي الجواز والفساد فكان التأخير أولى والله الموفق وعلى هذا الاصل
 اقال أصحابنا انه لا يجوز الجمع بين فرضين في وقت أحدهما الا بعرفة والمزدلفة فيجمع بين الظهر والعصر في وقت
 الظهر بعرفة وبين المغرب والعشاء في وقت العشاء بمزدلفة اتفق عليه رواية انس رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
 فعله ولا يجوز الجمع بعذر السفر والمطر وقال الشافعي يجمع بين الظهر والعصر في وقت العصر وبين المغرب والعشاء

في وقت العشاء بعد الزوال والمطر (واحتج) بما روى ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع برفة بين الظهر والعصر وعزدة بين المغرب والعشاء ولا يحتاج الى ذلك في السفر كما ينقطع به البروق المطركي تكثرا الجماعة اذ لورجوا الى منازلهم لا يمكنهم الرجوع فيجوز الجمع بهذا كما يجوز الجمع برفة بين الظهر والعصر وعزدة بين المغرب والعشاء (ولنا) ان تأخير الصلاة عن وقتها من الكبائر فلا يباح بعذر السفر والمطر كثر الكبائر والدليل على انه من الكبائر ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من جمع بين صلاتين في وقت واحد فقد أتى بابا من الكبائر وعن عمر رضي الله عنه انه قال الجمع بين الصلاتين من الكبائر ولان هذه الصلوات عرفت مؤقتة بأوقاتها بالدلائل المقطوع بها من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فلا يجوز تغييرها عن أوقاتها بضرب من الاستدلال أو بتغير الواحد مع ان الاستدلال فاسد لان السفر والمطر لا أثر لهما في إباحة تقويت الصلاة عن وقتها الا ترى أنه لا يجوز الجمع بين الفجر والظهر مع ما ذكرتم من العذر والجمع برفة ما كان لتعذر الجمع بين الوقوف والصلاة لان الصلاة لا تضاد الوقوف برفة بل ثبت غير معقول المعنى بدليل الاجماع والتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم فصلح معارض الدليل المقطوع به وكذا الجمع بعزدة غير معلول بالبر الا ترى انه لا يفيد إباحة الجمع بين الفجر والظهر وما روى من الحديث في خبر الاحاد فلا يقبل في معارضة الدليل المقطوع به مع أنه غريب وروى في حادثة نعم بها البولي ومثله غير مة قول عندنا هم مؤول وتأويله انه جمع بينهما فعلا وقتا بان آخر الا ولى منه ما الى آخر الوقت ثم أدى الاخرى في أول الوقت ولا واسطة بين الوقتين قوة متماخضة عتبت فملا كذا قول ابن عمر رضي الله عنه في سفره وقال هكذا كان يفعل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم دل عليه ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم جمع من غيره طر ولا سفر وذلك لا يجوز الا فملا وعن علي رضي الله عنه انه جمع بينهما فعلا ثم قال هكذا فعل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا روى عن أنس بن مالك انه جمع بينهما فعلا ثم قال هكذا فعل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الوقت المكروه لبعض الصلوات المفروضة فهو وقت تغير النهر للغياب لاداء صلاة العصر يكره اذاؤها عند النهي عن عموم الصلوات في الاوقات الثلاثة منها اذا تضيق الشمس للمغيب على ما يذكر وقد ورد وعيد خاص في أداء صلاة العصر في هذا الوقت وهو ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يجلس أحدكم حتى اذا كانت الشمس بين قرني شيطان قام فقرأ بعبادته كراهة الا قليلا تلك صلاة المنافقين قالها ثلاثا لكن يجوز اذاؤها مع الكراهة حتى يسقط القرض عن ذمته ولا يتصور أداء القرض وقت الاستواء قبل الزوال لانه لا فرض قبله وكذلك لا يتصور اداء الفجر مع طلوع الشمس عندنا حتى لو طلعت الشمس وهو في خلال الصلاة تفسد صلواته عندنا وعند الشافعي لا تفسد ويقول ان النهي عن التوافق لا عن القرائن بدليل ان عصر يومه جائز بالاجماع (وتحج) نقول النهي عام بصيغته ومعناه أيضا لما يذكر في قضاء القرائن في هذه الاوقات وروى عن أبي يوسف القجر لا يتم سد بطلوع الشمس لكنه يصبر حتى ترتفع الشمس فيتم صلواته لاننا قلنا كذلك كان مؤديا بعض الصلوات في الوقت ولو أفسدنا لوقع السكك خارج الوقت ولا شأن الا في اولي والله أعلم (والفرق) بينه وبين مؤدى العصر اذا غربت عليه الشمس وهو في خلال الصلاة قد ذكرناه فبعثا تقدم (ومنها) النية وانها شرط صحة لشروع في الصلاة لان الصلاة عبادة والعبادة اخلاص العمل بكلية لله تعالى قال الله تعالى وما أمر الا بالعبادة والله يخلص له الدين والاخلاص لا يحصل بدون النية وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لا نية له وقال الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى والسكلام في النية في ثلاث مواضع احدها في تفسير النية والثاني في كيمية نية والثالث في وقت النية (أما) الاول فالنية هي الارادة فنية الصلاة هي ارادة الصلاة لله تعالى على الخلوص والارادة عمل القلب (وأما) كيمية النية فالمصلي لا يخلو ما أن يكون منفردا واما أن يكون اما ما أن يكون مقتديا فان كان منفردا ان كان

يصلي التطوع تكفيه نية الصلاة لانه ليس لصلاة التطوع صفة زائدة على أصل الصلاة ليعتاج الى أن ينويها فكان
 شرط النية فيها لتصبر لله تعالى وانما تصبر لله تعالى بنية مطلق الصلاة ولهذا يتأدى صوم النفل خارج رمضان بمطلق
 النية وان كان يصلي الفرض لا يكفيه نية مطلق الصلاة لان الفرضية صفة زائدة على أصل الصلاة فلا بد وأن ينويها
 فينوي فرض الوقت أو ظهر الوقت أو نحو ذلك ولا تكفيه نية مطلق الفرض لان غيرها من الصلوات المفروضة
 مشروعة في الوقت فلا بد من التعيين وقال بعضهم تكفيه نية الظهر والعصر لان ظهر الوقت هو المشروع الاصل
 فيه وغيره عارض فعند الاطلاق ينصرف الى ما هو الاصل كطلق اسم الدرهم انه ينصرف الى نقد البلد والاول
 أحوط وحكي عن الشافعي انه يحتاج مع نية ظهر الوقت الى نية الفرض وهذا بعيد لانه اذا نوى الظهر فقد نوى
 الفرض اذا الظهر لا يكون الا فرضا وكذا ينبغي أن ينوي صلاة الجمعة وصلاة العيدين وصلوات الجنائز وصلوات الوتر لان
 التعيين يحصل بهذا وان كان اماما فكذلك الجواب لانه منقردين في نوى ما ينوي المنفرد وهل يحتاج الى نية الامامة
 أمانية امامة الرجال فلا يحتاج اليها ويصح اقتداؤهم به بدون نية امامتهم وأمانيه امامة النساء فشرط لصحة
 اقتدائهن به عندنا صحابنا الثلاثة وعند زفر ليس بشرط حتى لو لم ينو لم يصح اقتداؤهن به عندنا خلافا لفرقاس امامة
 النساء امامة الرجال وهناك النية ليست بشرط كذا هذا وهذا القياس غير سديد لان المعنى بوجود الفرق بينهما
 وهو انه لو صح اقتداء المرأة بالرجل فربما تعاديه فتفسد صلاته فيلحقه الضرر من غير اختياره فشرط نية
 اقتدائها به حتى لا يلزمه الضرر من غير التزامه ورضاه وهذا المعنى منعدم في جانب الرجال ولانه ما مور باداء
 الصلاة فلا بد من أن يكون متمكنا من صيانتها عن النواقض ولو صح اقتداؤها به من غير نية لم يمكن من الصيانة
 لان المرأة تاتي فتقتدي به ثم تعاديه فتفسد صلاته وأماني الجمعة والعيدين فأكثرا مشايخنا قالوا ان نية امامتهم
 شرط فيهما ومنهم من قال ليست بشرط لانها لو شرطت للحقها الضرر لانها لا تقدر على أداء الجمعة والعيدين
 وحدها ولا يجدا اماما آخر فتقتدي به والظاهر انها لا تقدر من الوقوف بحجب الامام في هاتين الصلواتين لازدحام
 الناس فصح اقتداؤهم بالدفع الضرر عنها بخلاف سائر الصلوات وان كان مقتديا فانه يحتاج الى ما يحتاج اليه المنفرد
 ويحتاج لزيادة نية الاقتداء بالامام لانهم لا ينعزلون عن صلاته فساد صلاة الامام فشرط
 نية الاقتداء حتى يكون لزوم الضرر مضافا الى التزامه ثم تفسير نية الاقتداء بالامام هو أن ينوي فرض الوقت
 والاقتداء بالامام فيه أو ينوي الشروع في صلاة الامام أو ينوي الاقتداء بالامام في صلاته ولو نوى الاقتداء
 بالامام ولم يعين صلاة الامام ولا نوى فرض الوقت هل يجوز به عن الفرض اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز به
 لان اقتداءه به يصح في الفرض والنفل جميعا فلا بد من التعيين مع ان النفل أدناه ما فعند الاطلاق ينصرف الى
 الأدنى ما لم يعين الا على وقال بعضهم يجوز به لان الاقتداء عبارة عن المتابعة والشركة فيقتضي المساواة ولا مساواة
 الا اذا كانت صلاته مثل صلاة الامام فعند الاطلاق ينصرف الى الفرض الا اذا نوى الاقتداء به في النفل ولو نوى
 صلاة الامام ولم ينو الاقتداء به لم يصح الاقتداء به لانه نوى أن يصلي مثل صلاة الامام وذلك قد يكون بطريق
 الاتقاد وقد يكون بطريق التبعية للامام فلا تتعين جهة التبعية بدون النية من مشايخنا من قال اذا انتظر تكبير
 الامام ثم كبر بعده كفاء عن نية الاقتداء لان انتظاره تكبيرة الامام قصد منه الاقتداء به وهو تفسير النية وهذا غير
 سديد لان الانتظار متردد قد يكون لقصد الاقتداء وقد يكون بحكم العادة فلا يصير مقتديا بالشئ والاحتمال ولو
 اقتدى بالامام ينوي صلاته ولم يدبر انما الظهر أو الجمعة أجزاء أيهما كان لانه نوى صلاته على صلاة الامام وذلك معلوم
 عند الامام والعلم في حق الأصل يعني عن العلم في حق التبعية والأصل فيه ما روى ان عليا وأبا موسى الأشعري
 رضی الله عنهما قدما من اليمن على رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة فقال صلى الله عليه وسلم هم أهلنا فقالوا
 بأهلنا كاهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوز ذلك لهما وان لم يكن معلوما وقت الاهلال فان لم ينو صلاة
 الامام ولكن نوى الظهر والاقتداء فاذا هي جمعة فصلاته فاسدة لانه نوى غير صلاة الامام وتقابير الفرضين بمنع

صحة الاقتداء على ما ذكر ولو نوى صلاة الامام والجمعة فاذا هي الظهر جازت صلاته لانه لما نوى صلاة الامام فقد تحقق البناء فلا يعتبر ما زاد عليه. وكذلك كمن نوى الاقتداء بهذا الامام وعنده انه زيد فاذا هو عمر وكان اقتداءه صحيحا بخلاف ما اذا نوى الاقتداء بزيد والامام عمر ونم المقتدي اذا وجد الامام في حال القيام يكبر للافتتاح قائما ثم يتابعه في القيام وبأق بالثناء وان وجدته في الركوع يكبر للافتتاح قائما ثم يكبر أخرى مع الانحطاط للركوع ويتابعه في الركوع وبأق بتسبيحات الركوع وان وجدته في القومة التي بين الركوع والسجود أو في القعدة التي بين السجدين يتابعه في ذلك ويسكت ولا يخلاف في أن المسبوق يتابع الامام في مقدار التشهد الى قوله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وهل يتابعه في الزيادة عليه ذكر القدر الذي لا يتابعه عليه لان الدعاء مؤخر الى القعدة الأخيرة وهذه قعدة أولى في حقه وروى ابراهيم بن رستم عن محمد انه قال يدعو بالدعوات التي في القرآن وروى هشام عن محمد انه يدعو بالدعوات التي في القرآن ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يسكت وعن هشام من ذات نفسه ومحمد بن شجاع البلخي انه يكبر والتشهد الى أن يسلم الامام لان هذه قعدة أولى في حقه والزيادة على التشهد في القعدة الأولى غير مسنونة ولا معنى للسكوت في الصلاة الا الاستماع فينبغي أن يكبر والتشهد مرة بعد أخرى (وأما) بيان وقت النية فقد ذكر الطحاوي انه يكبر تكبيرة الافتتاح مخالفا لثابتة اياها أي مقارنا وأشار الى ان وقت النية وقت التكبير وهو عندنا محمول على التدب والاستحياب دون الختم والاجاب فان تقديم النية على التصريح بجائز عندنا اذا لم يوجد بينهما عمل يقطع أحدهما عن الآخر والقران ليس بشرط وعند الشافعي القران شرط (وجه) قوله ان الحاجة الى النية لتعقيق معنى الاخلاص وذلك عند الشروع لاقبله فكانت النية قبل التكبير هدر او هذاهو القياس في باب الصوم الا انه سقط القران هناك لما كان الحرج لان وقت الشروع في الصوم وقت غفلة ونوم ولا حرج في باب الصلاة فوجب اعتباره (ولنا) قول النبي صلى الله عليه وسلم الأعمال بالنيات مطلقا عن شرط القران وقوله لكل امرئ ما نوى مطلقا أيضا وعنده لو تقدمت النية لا يكون له ما نوى وهذا خلاف النص ولأن شرط القران لا يخلو عن الحرج فلا يشترط كفي باب الصوم فاذا قدم النية ولم يشغل بعمل يقطع نيته بجزئه كذا روى عن أبي يوسف ومحمد فان محمد اذ كفي كتاب المناسك ان من خرج من بيته يريد الحج فحرم ولم تحضره نية الحج عند الاحرام بجزئه وذكر محمد بن شجاع البلخي في نوادره عن محمد بن رجل نوايريد الصلاة فلم يشغل بعمل آخر وشروع في الصلاة جازت صلاته وان عرته النية وقت الشروع وروى عن أبي يوسف فيمن خرج من منزله يريد الفرض في الجماعة فلما انتهى الى الامام كبر ولم تحضره النية في تلك الساعة انه يجوز قال الكرخي ولا أعلم أحدا من أصحابنا خالف أبا يوسف في ذلك وذلك لانه لما عزم على تحقيق ما نوى فهو على عزمه ونيته الى أن يوجد القاطع ولم يوجد به تبيين ان معنى الاخلاص يحصل بنية متقدمة لانها موجودة وقت الشروع تقدر على ما مر وعن محمد بن سلمة انه اذا كان بحال لو سئل عند الشروع أي صلاة تصلي يمكنه الجواب على البدئية من غير تأمل بجزئه والا فلا وان نوى بعد التكبير لا يجوز الا ما روى الكرخي انه اذا نوى وقت الثناء يجوز لان الثناء من توابع التكبير وهذا ما سئل عن سقوط القران لما كان الحرج والحرج يندفع بتقديم النية فلا ضرورة الى التأخير ولو نوى بعد قوله الله قبل قوله أكبر لا يجوز لان الشروع يصح بقوله الله لما يذكر فكانه نوى بعد التكبير وامانية الكعبة فقدره الحسن عن أبي حنيفة أنها شرط لان التوجه الى الكعبة هو الواجب في الاصل وقد عجز عنه بالبعد فينوب ما قبله والصحيح انه ليس بشرط لان قبلته حالة البعد جهة الكعبة وهي المحاريب لا عين الكعبة لما بينا فيما تقدم فلا حاجة الى النية وقال بعضهم ان أتى به لحسن وان تركه لا يضره وان نوى مقام ابراهيم عليه الصلاة والسلام أو المسجد الحرام ولم ينو الكعبة لا يجوز لانه ليس من الكعبة وعن الفقيه الجليل أبي أحمد العياشي انه سئل عن نوى مقام ابراهيم عليه السلام فقال ان

كان هذا الرجل لم يأت مكة أجزاء لان عنده أن البيت والمقام واحد وان كان قد أتى مكة لا يجوز لانه عرف ان المقام
غير البيت (ومنها) التعريفة وهي تكبيرة الافتتاح وانما شرط صحة الشروع في الصلاة عند عامة العلماء وقال
ابن عليه وأبو بكر الاصم انها ليست بشرط ويصح الشروع في الصلاة بمجرد النية من غير تكبير فزعمان
الصلاة أفعال وليست باذكار حتى أنكرا افتراض القراءة في الصلاة على ما ذكرنا فيما تقدم (وانما) قول النبي صلى الله
عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور ومواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله أكبر نفي قبول
الصلاة بدون التكبير فدل على كونه شرطاً لكن انما يؤخذ هذا الشرط على القادر دون العاجز فلذلك جازت
صلاة الأخرس ولان الأفعال أكثر من الأذكار فاقدر على الأفعال يكون قادراً على الأكثر ولا أكثر حكم الكل
فكانه قدر على الأذكار تقديراً لم لا بد من بيان صفة الذي كره الذي يصير به شارعاً في الصلاة وقد اختلف فيه فقال
أبو حنيفة ومحمد يصح الشروع في الصلاة بكل ذكر هو نداء خالص لله تعالى يراد به تعظيمه لا غير مثل أن يقول الله
أكبر الله الا كبر الله الكبير الله أجل الله أعظم أو يقول الحمد لله أو سبحان الله أو لا اله الا الله وكذلك كل اسم
ذكر مع الصفة نحو أن يقول الرحمن أعظم الرحيم أجل سواه كان يحسن التكبيراً ولا يحسن وهو قول ابراهيم
النخعي وقال أبو يوسف لا يصير شارعاً الا بالفاظ مشتقة من التكبير وهي ثلاثة الله أكبر الله الا كبر الله الكبير
الا اذا كان لا يحسن التكبيراً ولا يعلم ان الشروع بالتكبير وقال الشافعي لا يصير شارعاً الا لفظين الله أكبر
الله الا كبر وقال مالك لا يصير شارعاً الا بلفظ واحد وهو الله أكبر واحتج بعمار وبنامان الحديث وهو قوله صلى الله
عليه وسلم لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور ومواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله أكبر نفي القبول بدون
هذه اللفظة فيجب مراعاة عين ما ورد به النص دون التعليل اذ التعليل للتعبئة لا لابطال حكم النص كإني الأذان
ولهذا لا يقام السجود على الخد والذقن مقام السجود على الحية وبهذا يحتج الشافعي الا انه يقول في الاكبر اني
بالمشروع وزيادة شئ فلم تكن الزيادة مانعة كما اذا قال الله أكبر كبيراً فالمدول عماد الشروع به فغير جائز وأبو
يوسف يحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم وتحرر بها التكبير والتكبير حاصل به هذه اللفاظ الثلاثة فان أكبر هو
الكبير قال الله تعالى وهو أهون عليه أي هين عليه عند بعضهم اذ ليس شئ أهون على الله من شئ بل الأشياء
كأها بالنسبة الى دخولها تحت قدرته كشي واحد والتكبير مشتق من الكبرياء والكبرياء تنبئ عن العظمة
والقدم يقال هذا أكبر القوم أي أعظمهم منزلة وأشرفهم قدراً ويقال هو أكبر من فلان أي أقدم منه فلا يمكن
اقامة غيره من اللفاظ مقامه لانعدام المساواة في المعنى الا انها كمنها بالجواز اذ لم يحسن أو لا يعلم ان الصلاة تقتض
بالتكبير للضرورة وأبو حنيفة ومحمد احتج بقوله تعالى وذ كرامهم به فصلى والمراد منه ذ كرامهم الرب
لا افتتاح الصلاة لانه عقب الصلاة الذي كره بحرف يوجب التعقيب بلا فصل والذي كره الذي تعقبه الصلاة بلا فصل
هو تكبيرة الافتتاح فقد شرع الدخول في الصلاة بلفظ الذي كره فلا يجوز التقييد باللفظ المشتق من الكبرياء
باخبار الاحاد وبه تبين ان الحكم تعلق بتلك اللفاظ من حيث هي مطلق الذي كره لا من حيث هي ذ كره لفظ خاص
وان الحديث معلول به لانا اذا علمناه بما ذكره بقي معمولاً به من حيث اشتراط مطلق الذي كره ولو لم نعلم احتجنا الى
رده أصلاً لمخالفته الكتاب فاذا ترك التعليل هو المؤدى الى ابطال حكم النص دون التعليل على ان التكبير
يدكر ويراد به التعظيم قال تعالى وكبره تكبيراً أي عظمه تعظيماً وقال تعالى فلما رأى نبيه أكبر نبياً عظيماً وقال
تعالى وربك أكبر أي أعظم فكان الحديث وارد بالتعظيم وبأي اسم ذكر فقد عظم الله تعالى وكذا من سبح الله
تعالى فقد عظمه وزعمه عمالاً يليق به من صفات النقص وسماوات الحدت فصار واصفاه بالعظمة والقدم وكذا
اذا هلك لانه اذا وصفه بالتفرد والالوهية فقد وصفه بالعظمة والقدم لانه لا يستهال بنبوت الالهية دونها وانما لم يرقم
السجود على الخد مقام السجود على الحية للثبوت في التعظيم كإني الشاهد بخلاف الأذان لان المقصود منه
هو الاعلام وانه لا يحصل الا بهذه الكلمات المشهورة المتعارفة فيها بين الناس حتى لو حصل الاعلام بغير هذه

الالفاظ بجوز كذا روى الحسن عن أبي حنيفة وكذا روى أبو يوسف في الامالي والحاكم في المنتقى والدليل
 على ان قوله الله اكبر والرحمن اكبر سواء قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى
 ولهذا يجوز الذبح باسم الرحمن او باسم الرحيم فكذا هذا والذي يحقق مذهبه اماماروى عن عبد الرحمن السلمي ان
 الانبياء صلوات الله عليهم كانوا يفتشون الصلاة بلا اله الا الله ولناهم اسوة هذا اذا ذكر الاسم والصفة فلما اذا ذكر
 الاسم لا غير بان قال الله لا يصير شارعا عند محمد وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يصير شارعا وكذا روى بشر عن
 أبي يوسف عن أبي حنيفة (محمد) ان النص ورد بالاسم والصفة فلا يجوز الاكتفاء بمجرد الاسم (ولأبي) حنيفة ان
 النص معلول بمعنى التعظيم وأنه يحصل بالاسم المجرد والدليل عليه انه يصير شارعا بقوله لا اله الا الله والشروع انما
 يحصل بقوله الله لا بالثني ولو قال اللهم اغفر لي لا يصير شارعا بالاجماع لانه لم يخصه تعالى بل هو لمسئلة
 والدعاء دون خالص التناء والتعظيم ولو قال اللهم اغفر لي لاختلاف اهل اللغة في معناه قال بعضهم يصير
 شارعا لان الميم في قوله اللهم بدل عن النداء كأنه قال يا الله وقال بعضهم لا يصير شارعا لان الميم في قوله اللهم بمعنى
 السؤال معناه اللهم آمنا بخبر أي أردنا به فيكون دعاء لا تناء خالصا كقوله اللهم اغفر لي ولو افتتح الصلاة بالفارسية
 بان قال خدای بز کرتا و خدای بزك يصير شارعا عند أبي حنيفة وعندهما لا يصير شارعا الا اذا كان لا يحسن
 العربية ولو ذبح وسمى بالفارسية بجوز بالاجماع فابو يوسف مروي عليه في مراعاة المنصوص عليه
 والمنصوص عليه لغة التكبير بقوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير وهي لا تحصل بالفارسية وفي باب
 الذبح المنصوص عليه هو مطلق الذكر بقوله فاذا ذكر الاسم الله عليها صوابا وذلك يحصل بالفارسية ومحمد فرق لجوز
 النقل الى لفظ آخر من العربية ولم يجوز النقل الى الفارسية فقال العربية لبلاغتها ووجازتها تدل على معان لا تدل
 عليها الفارسية فتحصل التحلل في المعنى عند النقل منها الى الفارسية وكذا العريية من الفضيلة ما ليس لسائر اللسانة
 ولهذا كان الدعاء بالعربية اقرب الى الاجابة ولذلك خص الله تعالى اهل كرامته في الجنة بالتسليم بهذه اللغة فلا يقع
 غيرها من اللسانة موقع كلام العرب الا انه اذا لم يحسن جاز لمكان العذر و أبو حنيفة اعتمد كتاب الله تعالى في اعتبار
 مطلق الذكر واعتبر معنى التعظيم وكل ذلك حاصل بالفارسية ثم شرط صحة التكبير ان يوجد في حالة القيام في حق
 القادر على القيام سواء كان اماما او منفردا او مقتديا حتى لو كبر فاعاد ثم قام لا يصير شارعا ولو وجد الامام في الركوع
 او السجود او القعود ينبغي ان يكبر قائما ثم يتبعه في الركن الذي هو فيه ولو كبر للافتتاح في الركن الذي هو فيه لا
 يصير شارعا لعدم التكبير قائما مع القدرة عليه (ومنها) تقدم قضاء الفائتة التي يتذكرها اذا كانت الفوائت قليلة وفي
 الوقت سعة هو شرط جواز اداء الوقتية فهذا عندنا وعند الشافعي ليس بشرط ولقب المسئلة ان الترتيب بين القضاء
 والاداء بشرط جواز الاداء عندنا وانما يقبض بمسقط وعندنا ليس بشرط أصلا ويجوز اداء الوقتية قبل قضاء
 الفائتة فيقع الكلام فيه في الاصل في موضعين أحدهما في اشتراط هذا النوع من الترتيب والثاني في بيان ما
 يسقطه (أما) الاول فجملة الكلام فيه ان الترتيب في الصلاة على أربعة أقسام أحدها الترتيب في اداء هذه الصلوات
 الخمس والثاني الترتيب في قضاء الفائتة واداء الوقتية والثالث الترتيب في الفوائت والرابع الترتيب في أفعال الصلاة
 (أما) الاول فلا خلاف في أن الترتيب في اداء الصلوات المكتوبات في أوقاتها بشرط جواز اداها حتى لا يجوز اداء
 الظهر في وقت الفجر ولا اداء العصر في وقت الظهر لان كل واحدة من هذه الصلوات لا تجب قبل دخول
 وقتها واداء الواجب قبل وجوبه محال واختلف فيما سوى ذلك (أما) الترتيب بين قضاء الفائتة واداء الوقتية
 فقد قال أصحابنا انه شرط وقال الشافعي ليس بشرط وجه قوله أن هذا الوقت صار للوقتية بالكتاب والسنة
 المتواترة واجماع الامم فيجب اداؤها في وقتها كما في حال سيق الوقت وكثرة الفوائت والتسيان (ولنا) قول
 النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وفي بعض الروايات لا وقت
 لها الا ذلك فقد جعل وقت التذكر وقت الفائتة فكان اداء الوقتية قبل قضاء الفائتة اداء قبل وقتها فلا يجوز

وروى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من نسي صلاة فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل مع الامام وليجعلها تطوعا ثم ليقض ما نسيه كمن لم ينعقد ما نسيه من الصلاة مع الامام وهذا عين مذهبنا أنه تفسد القرنية للصلاة اذا نذر الفائتة فيها ويلزمه الاعادة بخلاف حال ضيق الوقت وكثرة القوائت والنسيان لاننا نعلم ان كون هذا الوقت وقتا لوقتية بنص الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وعرفنا كونه وقتا للفائتة بخبر الواحد والعمل بخبر الواحد انما يجب على وجه لا يؤدي الى ابطال العمل بالدليل المقطوع به والاشتغال بالفائتة عند ضيق الوقت ابطال العمل به لانه تفويت للوقتية عن الوقت وكذا عند كثرة القوائت لان القوائت اذا كثرت تستغرق الوقت فتفوت الوقتية عن وقتها ولان الشرع انما جعل الوقت وقتا للفائتة لتدارك ما فات فلا يصير وقتها على وجه يؤدي الى تفويت صلاة أخرى وهي الوقتية ولان جعل الشرع وقت التذكر وقتا للفائتة على الاطلاق ينصرف الى وقت ليس مشغول لان المشغول لا يشغل كما انصرف الى وقت لا تكره الصلاة فيه (وأما النسيان فلان خبر الواحد جعل وقت التذكر وقتا للفائتة ولا نذكره هنا فلم يصر الوقت وقتا للفائتة فبقى وقتا للوقتية فاما ههنا فقد وجد التذكر فكان الوقت للفائتة بخبر الواحد وبسبب في هذا ابطال العمل بالدليل المقطوع به بل هو جمع بين الدلائل اذ لا يفوته شيء من الصلوات عن وقتها وليس فيه أيضا شغل ما هو مشغول وهذا لانه لو أصر الوقتية وقضى الفائتة تبين أن وقت الوقتية ما اتصل به الاداء وأن ما قبل ذلك لم يكن وقتا لها بل كان وقتا للفائتة بخبر الواحد فلا يؤدي الى ابطال العمل بالدليل المقطوع به فاما عند ضيق الوقت وان لم يتصل به اداء الوقتية لا يتبين أنه ما كان وقتا له حتى تصير الصلاة فائتة وتبقى ديننا عليه وعلى هذا الخلاف الترتيب في القوائت أنه كما يجب مراعاة الترتيب بين الوقتية والفائتة عندنا يجب مراعاته بين القوائت اذا كانت القوائت في حدالة عندنا أيضا لأن قلة القوائت لم تمنع وجوب الترتيب في الاداء فكذا في القضاء والاصل فيه ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما شغل عن أربع صلوات يوم اتخندق قضاها بعد هوى من الليل على الترتيب ثم قال صلوا كما يقفون أصلي ويبنى على هذا اذا ترك الظهر والعصر من يومين مختلفين ولا بدري أيتهما أولى فإنه يصحى لأنه ما شته عليه أمر لا سبيل الى الوصول اليه يقين وهو الترتيب فيصير الى الصلوات لأنه عندنا عدم الادلة قام مقام الدليل الشرعي كما اذا اشتبهت عليه القبلة فان مال قلبه الى شيء عمل به لانه جعل كالثابت بالدليل وان لم يستقر قلبه على شيء وأراد الاخذ بالثقة بصالح ما نسيه بعد ما صلى أولا أيتهما كانت الا أن البداءة بالظهر أولى لأنها أسبق وجوباً في الاصل فيصلى الظهر ثم العصر ثم الظهر لأن الظهر لو كانت هي التي فاتت أو لا فقد وقعت موقعها وجازت وكانت الظهر التي أداها بعد العصر نافية لغيره ولو كانت العصر هي المتروكة أو لا كانت الظهر التي أداها قبل العصر نافية له فإذا أدى العصر بعدها فقد وقعت موقعها وجازت ثم اذا أدى الظهر بعدها وقعت موقعها وجازت فيعمل كذلك ليخرج عما عليه يقين وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لأن أمره الا بالصلوات كذا ذكره أبو الليث ولم يذكر أنه اذا استقر قلبه على شيء كيف يصنع عندهما وذكر الشيخ الامام صدر الدين أبو المعين انه يصلى كل صلاة مرة واحدة وقيل لا خلاف في هذه المسئلة على التحقيق لانه ذكر الاستصحاب على قول أبي حنيفة وهما ما بيننا الاستصحاب وذكر عدم وجوب الاعادة على قولهما وأبو حنيفة ما أوجب الاعادة وجه قولهما أن الواجب في موضع الشك والاشتباه هو الصلوات والعمل به لا الاخذ باليقين ألا ترى أن من شك في جهة القبلة يعمل بالصلى ولا يأخذ باليقين بأن يصلى صلاة واحدة أربع مرات الى أربع جهات وكذا من شك في صلاة واحدة فلم يدرك الاصل أم أر بعينه صلى على اليقين وهو الاقل كذا هذا ولانه لو صلى إحدى الصلوتين مرتين فاعيا صلى مراعاة للترتيب والترتيب في هذه الحالة سقط لانه حين بدأ بأحدهما لم يعلم يقينا أن عليه صلاة أخرى قبل هذه لتصير هذه مؤداة قبل وقتها سقط عنه الترتيب (ولابي) حنيفة أنه مهما أمكن الاخذ باليقين كان أولى الا اذا تضمن فسادا كقبي مسئلة القبلة فان الاخذ بالثقة نعمة تؤدي الى الفساد

حيث يقع ثلاث من الصلوات الى غير القبلة يتيقن ولا تجوز الصلاة الى غير القبلة يتيقن من غير ضرورة فيتعذر
 العمل باليقين دفعا للفساد وههنا لا فساد لان أكثر ما في الباب أنه يصلي إحدى الصلوات مرتين فتكون أحدهما
 تطوعا وكذا في المسئلة الثانية أعمال النبي على الأقل لاحتمال الفساد لجواز أنه قد صلى أربعا فيصير بالقيام الى
 الأخرى نارا للتعدي الأخيرة وهي فرض فتفسد صلواته ولو أمر بالنعدة أو لا ثم بالركعة لحصلت في الثالثة وأنه غير
 مشروع وههنا يصير آتيا بالواجب وهو الترتيب من غير أن يتضمن فسادا فكان الاختصاص بالاحتياط أولى وصار
 هذا كما إذا فاتته واحدة من الصلوات الخمس ولا يدري أيها هي أنه يؤمر بإعادة صلاة يوم وليلة احتياطيا كما
 ههنا (أما) قوله ما حين بدأ أحدهما لا يعلم يقينا أن عليه أخرى قبل هذه فكان الترتيب عنه سائطا فتقول حين
 صلى هذه يعلم يقينا أن عليه أخرى لكنه لا يعلم أنها سابقة على هذه أو متأخرة عنها فان كانت سابقة عليها لم تجز
 المؤداة لعدم مراعاة الترتيب وان كانت المؤداة سابقة جازت وقوع الشك في الجواز فصارت المؤداة أول مرة دائرة
 بين الجواز والفساد فلا يسقط عنه الواجب يتيقن عند وقوع الشك في الجواز فيؤمر بإعادة والله أعلم ولو شك
 في ثلاث صلوات الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ذكر القدوري أن المتأخرين اختلفوا في هذا
 منهم من قال انه يسقط الترتيب لان ما بين الفوائت يزيد على هذاست صلوات فصارت الفوائت في حد الكثرة
 فلا يجب اعتبار الترتيب في قضائها فيصلى أية صلاة شاء وهذا غير سديد لان موضع هذه المسائل في حالة التسيان
 على ما يدرك والترتيب عند التسيان ساقط فكانت المؤديات بعد الفائتة في أنفسها جائزة لسقوط الترتيب بقبول
 الفوائت في أنفسها في حد القلة فوجب اعتبار الترتيب فيها فينبغي أن يصلى في هذه الصورة سبع صلوات يصلى
 الظهر أو لا ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الفجر مراعاة للترتيب بقبول الأصل في ذلك أن يعتبر
 الفائتين اذا انفردتا فيعيدهما على الوجه الذي يدانم يأتي بالثالثة ثم يأتي بعد الثالثة ما كان يفعله في الصلوات
 وعلى هذا اذا كانت الفوائت أربعا بان ترك العشاء من يوم آخر فانه يصلى سبع صلوات كما ذكرنا في المغرب ثم
 يصلى العشاء ثم يصلى بعدها سبع صلوات مثل ما كان يصلى قبل الزاوية فان قيل في الاحتياط ههنا خرج عظيم
 فانه اذا فاتته خمس صلوات الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر من أيام مختلفة لا يدري أي ذلك أول يحتاج
 الى أن يؤدي إحدى وثلاثين صلاة وفيه من الحرج ما لا يخفى فالجواب أن بعض مشايخنا قالوا ان ما قالاه هو الحكم
 المراد لانه لا يمكن إيجاب انقضاء مع الاحتمال الا ان ما قاله أبو حنيفة احتياط لاحتمال وقوعهم من قال لا بل الاختلاف
 بينهم في الحكم المراد واعادة الأولى واجبة عند أبي حنيفة لان الترتيب في القضاء واجب فاذا لم يعلم به حقيقة وله
 طريق في الجملة يجب التصير اليه وهذا وان كان فيه نوع شبهة لكنه مما لا يغلب وجوده فلا يؤدي الى الحرج
 ثم ما ذكرنا من الجواب في حالة التسيان بأن يصلى أياما ولم يخاطر بسأله أنه ترك شيئا منها ثم تذكر الفوائت ولم
 يتذكر الترتيب فاما اذا كان ذا كرافوائت حتى صلى أياما مع تذكرها ثم نسي سقط الترتيب ههنا لان الفوائت صارت
 في حد الكثرة لان المؤديات بعد الفوائت عندهما فأسد الى الست واذا فسدت كثرت الفوائت فسقط
 الترتيب فله أن يصلى أية صلاة شاء من غير الحاجة الى التعري وأما على قياس قول أبي حنيفة لا يسقط الترتيب
 لان المؤديات عنده تنقلب الى الجواز اذا بلغت مع الفائتة ستا واذا انقلبت الى الجواز بقيت الفوائت في حد
 القلة فوجب اعتبار الترتيب فيها فالخاصل أنه يجب النظر الى الفوائت فسادت في حد القلة ويجب مراعاة
 الترتيب فيها واذا كثرت سقط الترتيب فيها لان كثرة الفوائت تسقط الترتيب في الاداء فلأن يسقط في القضاء
 أولى هذا اذا شك في صلاتين فأكثر فاما اذا شك في صلاة واحدة فاتته ولا يدري أية صلاة هي يجب عليه التعري
 لما قلنا فان لم يستقر قلبه على شيء يصلى خمس صلوات ليخرج عما عليه يتيقن وقال محمد بن مقاتل الرازي انه يصلى
 ركعتين ينوي بهما الفجر ويصلى ثلاث ركعات آخر بصرمة على حدة ينوي بها المغرب ثم يصلى أربعا ينوي بها
 ما فاتته فان كانت الفائتة ظهرا أو عصر أو عشاء انصرفت هذه اليها وقال سفيان الثوري يصلى أربعا ينوي بهما

عليه لئلا يكون بثلاث فعددت فيقع على رأس الركعتين والثلاث والاربع وهو قول بشر حتى لو كانت المتركة
بغير الجوازات لعوده على رأس الركعتين والثاني يكون تطوعا ولو كانت المغرب لجازت لعوده على الثلاث ولو
كانت من ذوات الاربع كانت كلها فرضا وخرج عن العهدة بيقين الا ان ما قلناه احوط لان من الجائز ان يكون
عليه صلاة اخرى كان تركها في وقت آخر ولو نوى ما عليه ينصرف الى تلك الصلاة أو يقع التعارض فلا
ينصرف الى هذه التي يصلي فيعيد صلاة يوم وليلة ليجز عن عهدة ما عليه بيقين وعلى هذا لو ترك سجدة
من صلب صلاة مكتوبة ولم يدرك صلاة يومه باعادة خمس صلوات لانها من أركان الصلاة فصار الشك فيها
كالشك في الصلاة (وأما) بيان ما يسقط به الترتيب فالترتيب بين قضاء الفائتة وأداء الوقتية يسقط باحد خصال
ثلاث أحدها ضيق الوقت بأن يذكري في آخر الوقت بحيث لو اشتغل بالفائتة يجزج الوقت قبل أداء الوقتية سقط
عنه الترتيب في هذه الحالة لما ذكرنا ان في مراعاة الترتيب فيها ابطال العمل بالدليل المقطوع به بدليل فيه شبهة
وهذا لا يجوز ولو تذر صلاة الظهر في آخر وقت العصر بعدما تغربت الشمس فانه يصلي العصر ولا يجزئه قضاء
الظهر لما ذكرنا فيما تقدم ان قضاء الصلاة في هذا الوقت قضاء الكامل بالناقص بخلاف عصر يومه وأما اذا
تذركها قبل تغرب الشمس لئلا يجزئه قضاء الصلاة في هذا الوقت قضاء الكامل بالناقص بخلاف عصر يومه وأما اذا
المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز له أن يؤدي العصر قبل أن يراعي الترتيب فيقضى الظهر ثم يصلي العصر لانه
لا يخاف خروج الوقت فلم يتضيق الوقت فبقي وجوب الترتيب وقال بعضهم لا يلبسقط الترتيب فيصلي العصر
قبل الظهر ثم يصلي الظهر بعد غروب الشمس وذكر الفقيه أبو جعفر المهندوني وقال هذا عندي على الاختلاف
الذي في صلاة الجمعة وهو ان من تذر في صلاة الجمعة انه لم يصل الفجر ولو اشتغل بالفجر بخلاف فوت الجمعة ولا يخاف
فوت الوقت على قول أبي حنيفة وأبي يوسف يصلي الفجر ثم الظهر فلم يجعل فوت الجمعة عذرا في سقوط الترتيب
وعلى قول محمد يصلي الجمعة ثم الفجر فجعل فوت الجمعة عذرا في سقوط الترتيب فكذا في هذه المسئلة على قولهما
يجب أن لا يجوز العصر وعليه الظهر فيصلي الظهر ثم العصر وعلى قول محمد يمضي على صلواته ولو افتتح العصر
في أول الوقت وهوذا كرأن عليه الظهر وأطال القيام والقراءة حتى دخل عليه وقت مكروه لا تجوز صلواته لان
شروعه في العصر مع ترك الظهر لم يصح فيقطع ثم يقتصر ثانيا ثم يصلي الظهر بعد الغروب ولو افتتحها وهو لا يعلم
ان عليه الظهر فأطال القيام والقراءة حتى دخل وقت مكروه ثم تذر يمضي على صلواته لان المسقط للترتيب
قد وجد عند افتتاح الصلاة واختتامها وهو النسيان وضيق الوقت ولو افتتح العصر في حال ضيق الوقت وهوذا كر
للظهر فلما صلى مناركة أو ركعتين غربت الشمس القياس أن يفسد العصر لان العذر قد زال وهو ضيق الوقت
فعاد الترتيب وفي الاستحسان يمضي فيها ثم يقضى الظهر ثم يصلي المغرب ذكره في نوادر الصلاة (والثاني) النسيان
لما ذكرنا أن خبر الواحد جعل وقت التذكري وقتا للفائتة ولان ذكرهنا فوجب العمل بالدليل المقطوع به وروى
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب يوما ثم قال رأيتني أحد منكم صليت العصر فقالوا لا فصلي العصر ولم يعد
المغرب ولو وجب الترتيب لا عاد وعلى هذا الوصلى الظهر على غير وضوء وصلّى العصر بوضوء وهوذا كر
لمصنع فأعاد الظهر ولم يعد العصر وصلّى المغرب وهو يظن أن العصر تجزئه أعاد العصر ولم يعد المغرب لان أداء
الظهر على غير وضوء والامتناع عنه بمنزلة فوات شرط أهلية الصلاة فحين صلى العصر صلى وهو يعلم أن الظهر
غير جائز ولو لم يعلم وكان يظن انها جائزة لم يكن هذا الظن معتبرا لانه نشأ عن جهل والظن انما يعتبر اذا نشأ عن
دليل أو شبهة دليل ولم يوجد فكان هذا جهلا محضاً فقد صلى العصر وهو عالم ان عليه الظهر فكان مصليا العصر
في وقت الظهر فلم يجز ولو صلى المغرب قبل اعادتهما جميعا لا يجوز لانه صلى المغرب وهو يعلم أن عليه الظهر فصار
المغرب في وقت الظهر فلم يجز فأما لو كان أعاد الظهر ولم يعد العصر فظن جوازها ثم صلى المغرب فانه يومه باعادة العصر
ولا يومه باعادة المغرب لان ظنه ان عصره جائز ظن معتبرا لانه نشأ عن شبهة دليل ولهذا خفي على الثاني حين

صلى المغرب صلاها وعنده أن لا عصر عليه لأنه أداها بجميع أركانها وشرايطها المختصة بها إنما خفي عليه ما يخفى
 بناء على شبهة دليل ومن صلى المغرب وعنده أن لا عصر عليه حكم بجواز المغرب كما لو كان ناسيا للعصر بل هذا
 فوق التسبان لأن ظن الناسي لم ينشأ عن شبهة دليل بل عن غفلة طبيعة وهذا الظن نشأ عن شبهة دليل فكان
 هذا فوق ذلك ثم هناك حكم بجواز المغرب فهنا أولى نعم العلم بالفائنة كما هو شرط لوجوب الترتيب فالعلم
 بوجوبها حال القوات شرط لوجوب قضاؤها حتى ان الحربى اذا أسلم في دار الحرب ومكث فيها سنة ولم يعلم أن
 عليه الصلاة فلم يصل ثم علم لا يجب عليه قضاؤها في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر عليه قضاؤها ولو كان هذا
 ذميا أسلم في دار الاسلام فعليه قضاؤها استحسانا والقياس أن لا قضاء عليه وهو قول الحسن وجه قول
 زفرانه بالاسلام التزم أحكامه ووجوب الصلاة من أحكام الاسلام فيأمره ولا يسقط بالجهل كما لو كان هذا في دار
 الاسلام (ولنا) ان الذى أسلم في دار الحرب منع عنه العلم لا لعدم سبب العلم في حقه ولا وجوب على من منع عنه
 العلم كالأجوب على من منع عنه القدرة بمنع سببها بخلاف الذى أسلم في دار الاسلام لأنه ضيع العلم حيث لم يسأل
 المسألين عن شرائع الدين مع تمكنه من السؤال والوجوب متحقق في حق من ضيع العلم كما يتحقق في حق من ضيع
 القدرة ولم يوجد التضييع ههنا اذ لا يوجد في الحرب من يسأل عن شرائع الاسلام حتى لو وجد ولم يسأله بحجبه عليه
 ويؤاخذ بالقضاء اذا علم بعد ذلك لأنه ضيع العلم وما منع منه كالذى أسلم في دار الاسلام وقد خرج الجواب عما
 قاله زفر أنه التزم أحكام الاسلام لانا نقول نعم اسكن حكمه سبيل الوصول اليه ولم يوجد فان بلغه في دار الحرب
 رجل واحد فعليه القضاء فيها يترك بعد ذلك في قول أبي يوسف ومحمد وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة وفي
 رواية الحسن عنه لا يلزمه ما لم يجزه رجلان أو رجل وامرأتان وجه هذه الرواية ان هذا خبر ملزم ومن أصله
 اشتراط العدد في الخبر الملزم كفى الخبر على المأذون وعزل الوكيل والاخبار بجناية العبد وجه الرواية الأخرى
 وهي الأصح ان كل واحد ما مور من صاحب الشرع بالتبليغ قال النبي صلى الله عليه وسلم الا قليلا الشاهد
 الغائب وقال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم أداها الى من لم يسمعها فهذا
 المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وخبر الرسول هناك ملزم فهنا كذلك والله أعلم (والثالث) كثرة
 القوات وقال بشر المريسي الترتيب لا يسقط بكثرة القوات حتى ان من ترك صلاة واحدة فصلى في جميع
 عمره وهوذا كلفاثة فصلاة عمره على الفساد لم يقض الفائنة وجه قوله ان الدليل الموجب للترتيب لا يوجب
 الفصل بين قليل القات وكثيره ولأن كثرة القوات تكون عن كثرة تفریطه فلا يستحق به التخفيف (ولنا) ان
 القوات اذا كثرت لوجوب مراعاة الترتيب معها القات الوقتية عن الوقت وهذا لا يجوز لما ذكرنا ان فيه ابطال
 ما ثبت بالدليل المقطوع به بخبر الواحد ثم اختلف في حد أدنى القوات الكثيرة في ظاهر الرواية أن تصير القوات ستا
 فاذا خرج وقت السادسة سقط الترتيب حتى يجوز أداء السابعة قبلها وروى ابن سحاسة عن محمد هو أن تصير
 القوات خسافا اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب حتى يجوز أداء السادسة وعن زفرانه يلزمه مراعاة الترتيب
 في صلاة شهر ولم يرو عنه أكثر من شهر فكانه جعل حدا لكثرة أن يزيد على شهر وجه ما روى عن محمدان السكيتي في
 كل باب كل جنسه كالجنون اذا استغرق الشهر في باب الصوم والصحيح جواب ظاهر الرواية لان القوات لا تدخل في
 حد التكرار بدخول وقت السادسة وإنما تدخل بخروج وقت السادسة لأن كل واحدة منها تصير مكررة فعلى هذا
 لو ترك صلاة ثم صلى بعدها خمس صلوات وهوذا كلفاثة فانه يقضيهن لأنهن في حد القلة بعد مراعاة الترتيب
 واجبة عند قلة القوات لأنه يمكن جعل الوقت وقتا لهن على وجه لا يؤدي الى اخراجه من أن يكون وقتا للوقتية
 فصار مؤديا كل صلاة منها في وقت المتروكة والمتروكة قبل المؤداة فصار مؤديا المؤداة قبل وقتها فلم يجز
 وعلى قياس ما روى عن محمد يقضى المتروكة وأربعا بعدها لان السادسة جائزة ولو لم يقضها حتى صلى
 السابعة فالسابعة جائزة بالاجماع لأن وقت السابعة وهي المؤداة السادسة لم يجعل وقتا للقوات

لانه لو جعل وقتا لهن لخرج من أن يكون وقتا للوقتية لاستيعاب تلك الفوائت هذا الوقت وفيه ابطال العمل بالدليل
 المقطوع به بخبر الواحد على ما بينا في وقت اللوقتية فاذا أداها حكم بجوازها لخصوصها في وقتها بخلاف ما إذا
 كانت المؤديات بعد المتروكة خمساً لان هناك أمكن أن يجعل الوقت وقتاً للفائتة على وجه لا يخرج من أن يكون
 وقتاً للوقتية فيجعل عملاً بالدليلين ثم إذا صلى السابعة تعود المؤديات الخمس الى الجواز في قول أبي حنيفة وعليه
 قضاء الفائتة وحدها استصواباً وعلى قولهما عليه قضاء الفائتة وخمس صلوات بعدها وهو القياس وعلى هذا إذا
 ترك خمس صلوات ثم صلى السادسة وهوذا كلفوا فالفوائت السادسة موقوفة عند أبي حنيفة حتى لو صلى السابعة
 تنقلب السادسة الى الجواز عنده وعليه قضاء الخمس وعندهما لا تنقلب وعليه قضاء الست وكذلك لو ترك صلاة
 ثم صلى شهر او هوذا كلفوا فالفائتة فعليه قضاءها الا غير عند أبي حنيفة وعندهما عليه قضاء الفائتة وخمس بعدها
 الا على قياس ما روى عن محمد بن علي قضاء الفائتة وأربع بعدها وعلى قول زفر بعد الفائتة وجميع ما صلى
 بعدها من صلاة الشهر وهذه المسئلة التي يقال لها واحدة تصحح نجساً واحدة تفسد نجساً الا انه ان صلى السادسة
 قبل القضاء صح الخمس عند أبي حنيفة وان قضى المتروكة قبل أن يصلى السادسة فسدت الخمس وجهه قولهما أن
 كل مؤداة الى الخمس حصلت في وقت المتروكة لانه يمكن جعل ذلك الوقت وقتاً للمتروكة لكون المتروكة في حد
 القلة ووقت المتروكة قبل وقت هذه المؤداة فخصت المؤداة قبل وقتها فسدت فلا معنى بعد ذلك للحكم بجوازها
 ولا للحكم بتوقفها للحدال (وأما) وجهه قول أبي حنيفة فقد اختلف فيه عبارات المشايخ قال مشايخ بلخ انا وجدنا
 صلاة بعد المتروكة جائزة وهي السادسة وقد أداها على نقص التركيب وترك التأليف فكذلك حكم بجواز ما قبلها
 وان أداها على ترك التأليف ونقص التركيب وهذه نكتة واهية لانه جمع بين السادسة وبين ما قبلها في الجواز
 من غير جامع بينهما بل مع قيام المعنى المفرق لاذ كررنا أن وقت السادسة ليس بوقت للمتروكة على ما قررنا ووقت
 كل صلاة مؤداة قبل السادسة وقت للمتروكة فكان أداء السادسة أداء في وقتها فجازت وأداء على مؤداة أداء قبل
 وقتها فلم تجز (وقال) مشايخ العراق ان الكثرة عملة سقوط الترتيب فاذا أدى السادسة فقد ثبتت الكثرة وهي
 صفة لكل لا محالة فاستندت الى أول المؤديات فنستند لحكمها فثبت الجواز للكل وهذه نكتة ضعيفة أيضاً لان
 الكثرة وان صارت صفة لكل لكنها ثبتت للحدال الا أن يبين أن أول المؤديات كما أدت ثبتت لها صفة الكثرة
 قبل وجود ما يتبعها الاستحالة كثرة الوجود بما هو في حيز العدم بعد ولو اتصفت هي بالكثرة ولا تنصف الذات
 بها وحدها الاستحالة كون الواحد كثيراً بما يتبعها من المؤديات وثالثه عدمه فيؤدي الى اتصاف المعدوم
 بالكثرة وهو محال فدل أن صفة الكثرة تثبت للكل مقتصر على وجود الاخيرة منها كما اذا خلق الله تعالى جوهرها
 واحداً لم يتصف بكونه مجزئاً فلو خلق منضاه اليه جوهرها آخر لا يطلق اسم المجتمع على كل واحد منهما مقتصر
 على الحال لما يثبتنا فكذلك هذا على أنا ان سلمنا هذه الدعوى الممتنعة على طريق المساهلة فلا حجة لهم فيها أيضاً
 لان المؤداة الاولى وان اتصفت بالكثرة من وقت وجودها لكن لا ينبغي أن يحكم بجوازها وسقوط الترتيب
 لان سقوط الترتيب كان متعلقاً بالمعنى وهو استيعاب الفوائت وقت الصلاة وتوقيت الوقتية عن وقتها عند
 وجوب مراعاة الترتيب فلم تجب المراعاة لتسلياً يؤدي الى ابطال ما ثبت بالدليل المقطوع به عما ثبت بخبر
 الواحد وهذا المعنى منعدم في المؤديات الخمس وان اتصفت بالكثرة ولان هذا يؤدي الى الدور فان الجواز
 وسقوط الترتيب بسبب صفة كثرة الفوائت ومتى حكم بالجواز لم يبق كثرة الفوائت فيجب الترتيب ومتى
 جاء الترتيب جاء الفساد فلا يمكن القول بالجواز فثبت أن الوجهين غير صحيحين والوجه الصحيح لتصحیح
 مذهب أبي حنيفة ما ذكره الشيخ الامام أبو المعين وهو أن أداء السادسة من المؤديات حصل في وقت هو
 وقتها بالدلائل أجمع وليس بوقت للفائتة بوجه من الوجوه لما ذكرنا في جعل هذا الوقت وقتاً للفائتة ابطال
 العمل بالدليل المقطوع به فسقط العمل بخبر الواحد أصلاً وانتهى ما هو وقت الفائتة فاذا قضيت الفائتة بعد

أداء السادسة من المؤديات العتقت بمحلها الاصلى وهو وقتها الاصلى لانه لا بد لها من محل فالتعاقبها بمحلها اولى
 لوجهين أحدهما أنه لا مزاحم لها في ذلك الوقت لانه وقت متعين له وفي هذا الوقت مزاحم لانه وقت خمس
 صلوات وليس البعض في القضاء في هذا الوقت اولى من البعض فالتعاقبها بوقت لا مزاحم لها فيه اولى
 (والثاني) أن ذلك وقته بالدليل المقطوع به وهذا وقت غيره بالدليل المقطوع به وانما يجعل وقتها بخبر الواحد
 ف يرجع ذلك على هذا فالتعقت بمحلها الاصلى حكما والثابت حكما كالثابت حقيقة واذا العتقت بمحلها الاصلى تبين
 أن الخمس المؤديات أدبت في وقتها فحكم بجوازها بخلاف ما اذا قضيت المتروكة قبل أداء السادسة لانها قضيت
 في وقت هو وقتها من حيث الظاهر لان خبر الواحد واجب كونه وقتها فاذا قضيت فيما هو وقتها ظاهرا تقرر
 فيه ولا تلتصق بمحلها الاصلى فلم يتبين أن المؤديات الخمس أدبت بعد الفاتنة بل تبين انها أدبت قبل الفاتنة
 لاستقرار الفاتنة بمحل قضائها وعدم التعاقبها بمحلها الاصلى لحكم بفساد المؤديات وبخلاف حال التسيان
 وضيق الوقت اذا أدى الوقتية ثم قضى الفاتنة حيث لا تجب إعادة الوقتية ولو العتقت الفاتنة بمحلها الاصلى
 لوجب إعادة الوقتية لانه تبين انها حصلت قبل وقت الفاتنة لان هناك المؤدى حصل في وقت هو وقت لها
 من جميع الوجوه على ما مر فاداء الفاتنة بعد ذلك لا يجوز في هذا الوقت من أن يكون وقتا للمؤداة فتقرر
 المؤداة في محلها من جميع الوجوه والعتقت الفاتنة في حق المؤداة بصلاة وقتها بعد وقت المؤداة فلم يؤثر ذلك في
 انداء المؤداة وهذا بخلاف ما اذا قام المصلى وقرا أو سجد ثم ركع حيث لم يلتصق الركوع بمحله وهو قبل السجود
 حتى كان لا يجيب إعادة السجود ومع ذلك لم يلتصق حتى يجيب إعادة السجود لان الشيء انما يجمل حاصله في محله
 ان لو وجد شيء آخر في محله بعده ووقع ذلك الشيء معتبرا في نفسه فلا حصل هذا التعق بمحله وهناك السجود
 وقع قبل اوانه فاوقع معتبرا فلما بعد ذلك كان الركوع حاصل في محله فلا بد من تحصيل السجدة بعد ذلك في محلها
 والله الموفق (وقالوا) فيمن ترك صلوات كثيرة مجتاهة ثم ندم على ما صنع واشتغل بأداء الصلوات في مواقيتها قبل أن
 يقضى شيئا من الفوائت فترك صلاة ثم صلى أخرى وهوذا كره هذه الفاتنة الحديثة انه لا يجوز ويجعل الفوائت
 الكبيرة القديمة كأنها لم تكن ويجب عليه مراعاة الترتيب والقياس أن يجوز لأن الترتيب قد سقط عنه لكثرة
 الفوائت وتضم هذه المتروكة الى ما مضى الا أن المتأخر استحسنوا فقال انه لا يجوز احتياطاً لغير السهولة عن
 التهاون بامر الصلاة ولئلا تصير القضية وسيلة الى التفتير ثم كثرة الفوائت كما تسقط الترتيب في الاداء تسقطه في
 القضاء لانهم لما عملت في اسقاط الترتيب في غيرها فلان تعمل في نفسها اولى حتى لو قضى فوائت الفجر كلها ثم
 الظهر كلها ثم العصر كلها هكذا جاز وروى ابن سماعه عن محمد بن ترك صلاة يوم وليلة وصلى من الغد مع كل صلاة
 صلاة قال الفوائت كلها اجازة سواء قدمها أو أخرها وأما الوقتية فان قدمها لم يجزئ مني منها لانه متى صلى واحدة
 منها صارت الفوائت ستمنا لكنه متى قضى فاتنة بعدها عادت خمساً ثم فلا تعود الى الجواز وان أخرها لم يجزئ
 شيء منها الا العشاء الاخيرة لانه كما قضى فاتنة عادت الفوائت اربعاً وقد ثبت الوقتية الا العشاء لانه صلاها وعنده
 أن جميع ما عليه قد قضا فاشبهه التامى (وأما) الترتيب في أفعال الصلاة فانه ليس بشرط عند أصحابنا الثلاثة وعند
 زفر شرط و بيان ذلك في مسائل اذا أدرك أول صلاة الامام ثم نام خلفه أو سبقه الحدث فسبقه الامام ببعض
 الصلاة ثم انتبه من نومه أو عاد من وضوئه فعليه أن يقضى ما سبقه الامام به ثم يتابع امامه لما يدكر ولو تابع امامه
 أو لأم قضى ما فاتته بعد تسليم الامام جاز عندنا وعند زفر لا يجوز وكذلك اذا زحمت الناس في صلاة الجمعة والعديد فلم
 يقدر على أداء الركعة الاولى مع الامام بعد الاقتداء به وبني قائما أو مكنه أداء الركعة الثانية مع الامام قبل أن يؤدي
 الاولى ثم قضى الاولى بعد تسليم الامام أجزأه عندنا وعند زفر لا يجوز وكذا لو تذكر سجدة في الركوع وقضاها
 أو سجدة في السجدة وقضاها فالأفضل ان يعيد الركوع أو السجود الذي هو فيها ولو اعادتهما ولم يعدا جزأه
 عندنا وعند زفر لا يجوز له أن يعتد بهما وعليه اعادتهما وجه قول زفر أن المأني به في هذه المواضع وقع في غير محله

فلا يقع معتدابه كما إذا قدم السجود على الركوع وجب عليه إعادة السجود لما قلنا كذا هذا (ولنا) قول النبي صلى الله عليه وسلم ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأقصوا والاستدلال به من وجهين أحدهما أنه أمر بمناجاة الامام فيما أدرك بحرف انما المقتضى للتعقيب بلا فصل ثم أمر بقضاء الغائته والامر دليل الجواز ولهذا يبدأ المسبوق بما أدرك الامام فيه لا بما سبقه وان كان ذلك أول صلاته وقد أخره والثاني أنه جمع بينهما في الأمر بحرف الواو وأنه للجمع المطلق فإيهما فعل يقع بأمر به فكان معتدابه إلا أن المسبوق صار مخصوصا بقول النبي صلى الله عليه وسلم من لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها والحديث حجة في المسئلتين الأولىين بظاهره وبضروورته في المسئلة الثالثة لأن الركوع والسجود من أجزاء الصلاة فاسقاط الترتيب في نفس الصلاة اسقاط فيها هو من أجزائها ضرورة إلا أنه لا يشهد بالسجود قبل الركوع لأن السجود لتقيد الركعة بالسجدة وذلك لا يتحقق قبل الركوع على ما يذكر في سجود السهو ان شاء الله تعالى هذا الذي ذكرنا بيان شرائط أركان الصلاة وهي الشرائط العامة التي تعم المنفرد والمقتدى جميعا (فأما) الذي يخص المقتدى وهو شرائط جواز الاقتداء بالامام في صلته فالكل لم فيه في موضعين أحدهما في بيان ركن الاقتداء والثاني في بيان شرائط الركن (أما) ركنه فهو نية الاقتداء بالامام وقد ذكر تفصيلها فيما تقدم (وأما) شرائط الركن فأشياء منها الشركة في الصلاتين واتحادهما سببا وفلا ووصفان الاقتداء بناه التعرّية على التعرّية فالمقتدى عقد تعرّية مما انعقدت له تعرّية الامام فكما انعقدت له تعرّية الامام جاز البناء من المقتدى وما فلا وذلك لا يتحقق إلا بالشركة في الصلاتين واتحادهما من الوجوه التي وصفنا على هذا الأصل يخرج مسائل المقتدى إذا سبق الامام بالافتتاح لم يصح اقتداؤه لأن معنى الاقتداء وهو البناء لا يتصورهنا لأن البناء على العدم محال وقال النبي صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وما لم يكبر الامام لا يتحقق الانقياد به وكذا إذا كبر قبله فقد اختلف عليه ولو جدد التكبير بعد تكبير الامام بنية الدخول في صلته اجزأه لأنه صار قاطعا لما كان فيه شارعا في صلاة الامام كمن كان في النقل فكبر ونوى الفرض بصير خارجا من النقل داخل في الفرض وكمن باع بالف ثم البقي كان فسغا للاول وعقد آخر كذا هذا ولو لم يجد حتى لم يصح اقتداؤه هل يصير شارعا في صلاة نفسه أشار في كتاب الصلاة إلى أنه يصير شارعا لأنه علل فيها اذا جدد التكبير ونوى الدخول في صلاة الامام فقال التكبير الثاني قطع لما كان فيه وأشار في نوادر أبي سليمان إلى أنه لا يصير شارعا في نفسه فانه ذكر أنه لو فقهه لا تنتقض طهارته ثم من مشايخنا من حمل اختلاف الجواب على اختلاف موضوع المسئلة فقال موضوع المسئلة في النوادر أنه اذا كبر فطمانه أن الامام كبر فيصير مقتديا بمن ليس في الصلاة كالمقتدى بالمحدث والجنب وموضوع المسئلة في كتاب الصلاة أنه كبر على علم منه أن الامام لم يكبر فيصير شارعا في صلاة نفسه ومنهم من حقه الاختلاف بين الروايتين وجه رواية النوادر أنه نوى الاقتداء بمن ليس في الصلاة فلا يصير شارعا في صلاة نفسه كالأقندي عند شرك أو جنب أو بعد حدث وهذا لان صلاة المنفرد غير صلاة المقتدى بدليل أن المنفرد لو استأنف التكبير نأى بالشروع في صلاة الامام صار شارعا متأنفا واستقبال ما هو فيه لا يتصور دل أن هذه الصلاة غير تلك الصلاة فلا يصير شارعا في احدهما بنية الأخرى وجه ما ذكر في كتاب الصلاة أنه نوى شئين الدخول في الصلاة والاقتداء بالامام فبطلت احدي نيتيه وهي نية الاقتداء لانها لم تصادف محلها فتصح الأخرى وهي نية الصلاة وصار كالشارع في الفرض على ظن أنه عليه وليس عليه بخلاف ما اذا اقتدى بالمشرك والمحدث والجنب لانهم ليسوا من أهل الاقتداء بهم فصار بالاقتماد بهم ملغيا صلته وأما هذان من أهل الاقتداء به والصلاة خلفه معتبرة فلم يصير بالاقتماد به ملغيا صلته والله أعلم هذا اذا كبر المقتدى وعلم أنه كبر قبل الامام فله اذا كبر ولم يعلم أنه كبر قبل الامام أو بعده ذكر هذه المسئلة في الهارونيات وجعلها على ثلاثة أوجه ان كان أكبر رأيه أنه كبر قبل الامام لا يصير شارعا في صلاة الامام وان كان أكبر رأيه أنه كبر بعد الامام يصير شارعا في صلته لان غالب الرأي حجة عند عدم اليقين بخلافه وان لم يقع رأيه

على شئ فالاصل فيه هو الجواز ما لم يظهر أنه كبر قبل الامام بيقين ويحمل على الصواب احتياطاً لم يستيقن
 بالخطا كما قلنا في باب الصلاة عند الاشياء في جهة القبلة ولم يخطر بباله شئ ولم يشك أن الجهة التي صلى اليها
 قبله أم لانه يقضى بجوازها ما لم يظهر خطأه بيقين وكذا في باب الزكاة كذلك ههنا ولو كبر المقتدى مع الامام
 الا أن الامام طول قوله حتى فرغ المقتدى من قوله الله أكبر قبل أن يفرغ الامام من قوله الله لم يصير شارحاً
 في صلاة الامام كذا روى ابن سماعه في نوادره ويجب أن تكون هذه المسئلة بالاتفاق أما على قول
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلا أنه يصح الشروع في الصلاة بقوله الله وحده فإذا فرغ المقتدى من ذلك قبل فراع
 الامام صار شارحاً في صلاة نفسه فلا يصير شارحاً في صلاة الامام وأما على قول أبي يوسف ومحمد فلا أن
 الشروع لا يصح الا بذكر الاسم والنعت فلا بد من المشاركة في ذكرهما فإذا سبق الامام بالاسم حصلت المشاركة
 في ذكر النعت لا غير وهو غير كاف لصحة الشروع في الصلاة وعلى هذا لا يجوز اقتداء اللابس بالعارى لان
 تحريمه الامام ما انعقدت به الصلاة مع الستر لا يقبل البناء لاستحالة البناء على العدم ولان ستر العورة شرط لصحة
 الصلاة بدونها في الاصل الا أنه سقط اعتبار هذا الشرط في حق العارى لضرورة لعدم ولا ضرورة في حق المقتدى فلا
 يظهر سقوط الشرط في حقه فلم تكن صلاة في حقه فلم تصح معنى الاقتداء وهو البناء لان البناء على العدم مستحيل
 ولا يصح اقتداء الصحيح بصاحب العذر الدائم لان تحريمه الامام ما انعقدت للصلاة مع انقطاع الدم فلا يجوز
 البناء ولان الناقض للطهارة موجود لكن لم يظهر في حق صاحب العذر ولا عذر في حق المقتدى ولا يجوز
 اقتداء القارى بالامى والمتكلم بالانحرس لان تحريمه الامام ما انعقدت للصلاة بقراءة فلا يجوز البناء من المقتدى
 ولان القراءة ركن لكنه سقط عن الامى والانحرس للعذر ولا عذر في حق المقتدى وكذا لا يجوز اقتداء الامى
 بالانحرس لما ذكرنا أن الاقتداء ببناء التعرمة على تحريمه الامام ولا تحريمه من الامام أصلاً فاستحال البناء الا أن
 الشرع جوز صلواته بالتحريم للضرورة ولان التعرمة من شرائط الصلاة لا تصح الصلاة بدونها في الاصل
 وانما سقطت عن الانحرس للعذر ولا عذر في حق الامى لانه قادر على التعرمة فتزل الامى الذي يقدر على التعرمة
 من الانحرس منزلة القارى من الامى حتى انه لو لم يقدر على التعرمة جازاً اقتداؤه بالانحرس لاستوائهما في الدرجة
 ولا يجوز اقتداء من ركع ويسجد بالمومئ عند سبحاننا الثلاثة وعند زفر يجوز وجه قوله أن فرض الركوع
 والسجود سقط الى خلف وهو الابعاء واداء الفرض بالخلف كادائه بالاصل وصار كاقتهاء الغاسل بالمسح
 والمتوضئ بالمتميم (ولنا) أن تحريمه الامام ما انعقدت للصلاة بالركوع والسجود والابعاء وان كان يحصل فيه
 بهض الركوع والسجود لما أنهما للانحناء والتطأ طرؤ وقد وجد أصل الانحناء والتطأ طرؤ في الابعاء فليس فيه
 كمال الركوع والسجود تعقدت تحريمه لتعصيل وصف الكمال فلم يمكن بناؤه كمال الركوع والسجود على تلك
 التعرمة ولانه لا صحة للصلاة بدون الركوع والسجود في الاصل لانه فرض وانما سقط عن المومئ للضرورة
 ولا ضرورة في حق المقتدى فلم يكن ما أتى به المومئ صلاة شرعاً في حقه فلا يتصور البناء وقد خرج الجواب عن قوله
 انه خلف لا نقول ليس كذلك بل هو تعصيل بعض الركوع والسجود الا أنه اكتفى بتعصيل بعض الفرض
 في حالة العذر لان يكون خلفاً بخلاف المسح مع الغسل والتيمم مع الوضوء لان ذلك خلف فامكن أن يقام مقام
 الاصل ولا يجوز اقتداء من مومئ أو قاعداً أو قائماً عن مومئ مضطجعا لان تحريمه الامام ما انعقدت للقيام
 أو القعود فلا يجوز البناء ثم صلاة الامام صحيحة في هذه الفصول كلها الا في فصل واحد وهو أن الامى اذا لم القارى
 أو القارى والاميين فصلاة الكل فاسدة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد صلاة الامام الامى ومن لا يقرأ
 تامة وجه قولهما أن الامام صاحب عذر اقتدى به من هو بمثل حاله ومن لا عذره فنجوز صلواته وصلاة من هو
 بمثل حاله كالعمارى اذا أم المرأة واللابسين وصاحب الجرح السائل يوم الاحياء وأصحاب الجراح والمومئ اذا أم
 المومئ والراكعين والساجدين أنه تصح صلاة الامام ومن بمثل حاله كذا ههنا (ولابى) حنيفة طريقتان

في المسئلة احدها ما ذكره القمى وهو أنهم لما جازوا مجتمعين لاداء هذه الصلاة بالجماعة قالوا لا يمكن ان يجعل
صلاته بقراءة ان يقدم القارى فيقتدى به فتكون قراءته قراءته قال صلى الله عليه وسلم من كان له امام بقراءة
الامام له قراءة فاذا لم يفعل فقد ترك اداء الصلاة بقراءة مع القدرة عليها فسدت بخلاف سائر الاعذار لان لبس
الامام لا يكون لبس المقتدى وكذا ركوع الامام وسجوده ولا ينوب عن المقتدى ووضوء الامام لا يكون
وضوء المقتدى فلم يكن قادرا على ازالة العذر بتقديم من لا عذره ولا يلزم على هذه الطريقة ما اذا كان الامى
يصلى وحده وهناك قارى يصلى تلك الصلاة حيث تجوز صلاة الامى وان كان قادرا على ان يجعل صلاته بقراءة
بان يقتدى بالقارى لان هذه المسئلة ممنوعة وذكر أبو حازم القاضى ان على قياس قول أبى حنيفة لا تجوز
صلاة الامى هو قول مالك والشافعي فلان هناك لم يقدر على ان يجعل صلاته بقراءة اذ لم يظهر من القارى رغبة في
اداء الصلاة بجماعة حيث اختار الافراد بخلاف ما نحن فيه (والطريقة) اثنائية ما ذكره غسان وهو ان التعريفة
انعدت موجبة للقراءة فاذا صلوها بغير قراءة فسدت صلاتهم كالفاربن وانما قلنا ان التعريفة انعدت موجبة
للقراءة لانه وقعت المشاركة في التعريفة لانها غير منقورة الى القراءة فانعدت موجبة للقراءة لا اشتراكها بين القارئ
وغيره ثم عند اوان القراءة تفسد لانعدام القراءة بخلاف سائر الاعذار لان هناك التعريفة لم تنعدت مشتركة لان
تعريفة اللبس لم تنعدت اذا اقتدى بالعارى لاقتدارها الى ستر العورة والى ارتفاع سائر الاعذار فلم تنعدت مشتركة
بخلاف ما نحن فيه فانها غير منقورة الى القراءة فانعدت تعريفة القارى مشتركة فانعدت موجبة للقراءة
ولا يلزم على هذه الطريقة ما ذكرنا من المسئلة لان هناك تعريفة الامى لم تنعدت موجبة للقراءة لانعدام
الاشترار بينه وبين القارى فيها امامها فببخله ولا يلزم ما اذا اقتدى القارى بالامى بنسبة التطوع
حيث لا يلزم القضاء ولو صح شروعه في الابتداء لزمه القضاء لانه صار شارعا في صلاة لا قراءة فيها والشروع
كالنذر ولو نذر صلاة بغير قراءة لا يلزمه شئ الا في رواية عن أبى يوسف فكذلك اذا سارع فيها ولا يجوز الاقتداء
بالكافر ولا اقتداء الرجل بالمرأة لان الكافر ليس من أهل الصلاة والمرأة ليست من أهل امامة الرجال فكانت
صلاتها عدا ما في حق الرجل فانعدم معنى الاقتداء وهو البناء ولا يجوز اقتداء الرجل بالخنثى المشكل لجواز ان
يكون امرأة ويجوز اقتداء المرأة بالمرأة لا استواء حالهما الا ان صلاتهن فرادى أفضل لان جماعتهن منسوخة
وجوز اقتداء المرأة بالرجل اذا نوى الرجل امامتها وعند ضرورة نية الامامة است بشرط على ما مر وروى الحسن
عن أبى حنيفة انها اذا وقفت خلف الامام جاز اقتداؤها به وان لم ينو امامتها ثم اذا وقفت الى جنبه فسدت صلاتها
خاصة لا صلاة الرجل وان كان نوى امامتها فسدت صلاة الرجل وهذا قول أبى حنيفة الاول ووجهه انها اذا
وقفت خلفه كان قصدها اداء الصلاة لا افساد صلاة الرجل فلا تشترط نية الامامة واذا قامت الى جنبه فقد قصدت
افساد صلاته فيرد قصدها بافساد صلاتها الا ان يكون الرجل قد نوى امامتها حينئذ تفسد صلاته لانه ملتمم لهذا
الضرر وكذا يجوز اقتداء الخنثى المشكل لانه ان كان رجلا فاقتداء المرأة بالرجل صحيح وان كان امرأة فاقتداء
المرأة بالمرأة جائز ايضا لكن ينبغي الخنثى ان يتقدم ولا يقوم في وسط الصف لاحتمال ان يكون رجلا فسد صلاته
بالمحاذاة وكذا تشترط نية امامة النساء لصحة اقتدائهن به لاحتمال انه رجل ولا يجوز اقتداء الخنثى المشكل بالخنثى
المشكل لاحتمال ان يكون الامام امرأة والمقتدى رجلا فيكون اقتداء الرجل بالمرأة على بعض الوجوه فلا يجوز
احتياطاً (وأما) الاقتداء بالحدث أو الجنب فان كان عالماً بذلك لا يصح بالاجماع وان لم يعلم به ثم علم فكذلك عندنا
وقال الشافعي القياس ان لا يصح كفى الكافر لكن تركت القياس بالانزوه وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ايمار رجل صلى يقوم ثم تذكر جنابة أعاد ولم يعيدوا (وأما) ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بجماعته
ثم تذكر جنابة فأعادوا وأمر أصحابه بالعادة فأعادوا وقال ايمار رجل صلى يقوم ثم تذكر جنابة أعادوا وقد روى
نحو هذا عن عمر وعلى رضي الله عنهم حتى ذكر أبو يوسف في الامالى ان علياً رضي الله عنه صلى بجماعته يوماً ثم

علم انه كان جنباً فظهر مؤذنه أن ينادى الا ان أمير المؤمنين كان جنباً فاعبده واصلتكم ولان معنى الاقتداء وهو البناء ههنا لا يتحقق لانعدام تصور العزيمة مع قيام الحسنة والجنبانية وما رواه مجمل على بدو الامر قبل تعلق صلاة القوم بصلاة الامام على ما روى ان المسبوق كان اذا شرع في صلاة الامام قضى ما فاتة أو لانهم يتابع الامام حتى تابع عبد الله بن مسعود أو معاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قضى ما فاتة فصارت سنة بتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز اقتداء العارى باللبس لان تحريم الصلاة على الامام انعقدت لما بيني عليه المقتدى لان الامام بائي بما أتى به المقتدى وزيادة فيقبل البناء وكذا اقتداء العارى بالعارى لانهما حالهما فتتحقق المشاركة في العزيمة ثم المرأة يصلون قعوداً بائعاً وقال بشر يصلون قياماً ركوع وسجود وهو قول الشافعي وجه قولهما انهم مجزوعان عن تحصيل شرط الصلاة وهو ستر العورة وقد روي عن علي تحصيل أركانها فعلهم الا نيبان بما قدر واعليه وسقط عنهم ما عجزوا عنه ولا أنهم لو صلوا قعوداً تركوا أركاناً كثيرة وهي القيام والركوع والسجود وان صلوا قياماً تركوا فرضاً واحداً وهو ستر العورة فكان أولى والدليل عليه حديث عمران بن حصين رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له صل قائماً فان لم تستطع فقعداً فان لم تستطع فمجلساً فلهذا يستطيع أن يصلي قائماً فعليه الصلاة قائماً (وايضا) ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه انه قال ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبوا البعرة فأكسرت بهم السفينة فخرجوا من البعرة فركبوا قعوداً بائعاً وروي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انهما قالوا العارى يصلي قاعداً بالايما والمعنى فيه ان الصلاة قاعداً ترجعاً من وجهين أحدهما انه لو صلى قاعداً فقد ترك فرض ستر العورة الغليظة وماترك فرضاً آخر أصلاً لانه أدى فرض الركوع والسجود ببعضهما وهو الایما وأدى فرض القيام بيده وهو القعود فكان فيه مراعاة الفرضين جميعاً وفيما قلتم اسقاط أحدهما أصلاً وهو ستر العورة فكان ما قلناه أولى والثاني ان ستر العورة أهم من أداء الأركان لوجهين أحدهما ان ستر العورة فرض في الصلاة وغيرها والأركان فرض في الصلاة لا غيرها والثاني ان سقوط هذه الأركان الى الایما جائز في النوافل من غير ضرورة كالمتنفل على الدابة وستر العورة لا تسقط فرضيته قط من غير ضرورة فكان أهم مراعاته أولى فلهذا جعلنا الصلاة قاعداً بالايما أولى غير اننا ان صلى قائماً ركوع وسجوداً أجزاء لانه وان ترك فرضاً آخر فقد كمل الأركان الثلاثة وهي القيام والركوع والسجود وبه حاجة الى تكميل هذه الأركان فصارت ركوعاً فرض ستر العورة الغليظة أصلاً لغرض صحيح يجوز ناله ذلك لوجود أصل الحاجة وحصول الغرض وجعلنا القعود بالايما أولى اسكون ذلك الفرض أهم ولمراعاة الفرضين جميعاً من وجه وقد نرجح الجواب عما ذكرنا من المعنى وتعلقهم بحديث عمران بن حصين غير مستقيم لانه غير مستطیع حكما حيث افترض عليه ستر العورة الغليظة ثم لو كانوا جماعة بنيت لهم أن يصلوا فرادى لانهم لو صلوا بجماعة فان قام الامام وسطهم احترازاً عن ملاحظة سواة الغير فقد ترك سنة التقدم على الجماعة والجماعة أمر مستنون فاذا كان لا يتوصل اليه الا بارتكاب بدعة وترك سنة أخرى لا يندب الى تحصيلها بل يذكر تحصيلها وان تقدمهم الامام وأمر القوم بغض ابصارهم كإذهب اليه الحسن البصري لا يلبسون عن الوقوع في المنكر أيضاً فانه قلما يمكنهم غض البصر على وجه لا يقع على عورة الامام مع ان غض البصر في الصلاة مكروه أيضاً نص عليه القدوري لما يذكر انه مأموران ينظر في كل حاله الى موضع مخصوص ليكون البصر ذا عظم من أداء هذه العبادات كساتر الأعضاء والأطراف وفي غض البصر فوات ذلك فدل انه لا يتوصل الى تحصيل الجماعة الا بارتكاب أمر مكروه فنسقط الجماعة عنهم فلو صلوا مع هذه الجماعة فالأولى لامامهم أن يقوم وسطهم لئلا يقع بصرهم على عورته فان تقدمهم جاز أيضاً وحالهم في هذا الموضع كحال النساء في الصلاة الا ان الأولى أن يصلين وحدهن وان صلين بجماعة قامت امامتهن وسطهن وان تقدمتهن جاز فكذلك حال العراة ويجوز اقتداء صاحب العذر بالصحيح ويعن هو بمنزلة حاله وكذا اقتداء الامي بالقاري وبالاموي بجوز اقتداء المؤمن بالراكيع الساجد والمؤمن المأمور ويستوي الجواب

بينما إذا كان المقتدى قاعدا يومئذ بالامام القاعد المومئ وبينا إذا كان قائما والامام قاعد ولان هذا القيام ليس
 بركن الا ترى ان الاولى تركه فكان وجوده وعدمه بمنزلة ويجوز اقتداء الفاسل بالماسح على الخف لان المسح على
 الخف بدل عن الفسل وبدل الشيء يقوم مقامه عند الجرح عنه او تعذر تحصيله فقام المسح مقام الفسل في حق تطهير
 الرجلين لتعذر غسلهما عند كل حدث خصوصا في حق المسافر على ما امر فان عقدت نجاسة الامام للصلاة مع غسل
 الرجلين لا تعقد هالمأهوب بدل عن الفسل فصح بناء نجاسة المقتدى على تلك النجاسة ولان طهارة القدم حصلت
 بالفسل السابق والخف مانع سرابا لحدث الى القدم فكان هذا اقتداء الفاسل بالفاسل فصح وكذا يجوز اقتداء
 الفاسل بالماسح على الجباير لما امر أنه بدل عن المسح قائم مقامه فيمكن تحقيق معنى الاقتداء فيه ويجوز اقتداء
 المتوضى بالمتهيم عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا يجوز وقد مر الكلام فيه في كتاب الطهارة ويجوز
 اقتداء القائم الذي ركع ويسجد بالقاعد الذي ركع ويسجد استحضانا وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف والقياس أن
 لا يجوز وهو قول محمد وعلى هذا الاختلاف اقتداء القائم المومئ بالقاعد المومئ وجه القياس ما روى عن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه قال لا يؤمن أحد بمدى جالسنا أى لقائم لا يجاعنا على انه لو أم بالجلس جاز ولان المقتدى
 أعلى حال من الامام فلا يجوز اقتداؤه به كقراءة الزا كع الساجد بالمومئ واقتداء القارى بالامى (وقفه)
 ما بين ان المقتدى يبنى نجاسته على نجاسة الامام ونجاسته الامام ما انقدت للقيام بل انقدت للعود فلا يمكن
 بناء القيام عليها كالأمكن بناء القراءة على نجاسة الأسمى وبناء الركوع والسجود على نجاسته المومئ وجه
 الاستحسان ما روى ان آخر صلاة لاهار رسول الله صلى الله عليه وسلم في نوب واحد متوشحاه قاعدا
 وأصحابه خلفه قيام يقتدون به فانه لما ضعف في مرضه قال مروا أبا بكر فليصل بالناس فقالت عائشة حفصة
 رضى الله عنهما قولى له ان أبا بكر رجل أسيء اذا وقف في مكانك لا يملك نفسه فلو أمرت غيره فقالت حفصة ذلك
 فقال صلى الله عليه وسلم أنتن صويحبات يوسف مروا أبا بكر يصل بالناس فلما افتتح أبو بكر رضى الله عنه
 الصلاة وجرد رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفسه خفة فخرج وهو بهادى بن على والعباس ورجلاه
 بخطان الأرض حتى دخل المسجد فلما سمع أبو بكر رضى الله عنه حسه تأخر فقدم رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وجلس صلى وأبو بكر يصل بصلاته والناس يصلون بصلاته أى بكر يعنى ان أبا بكر رضى الله عنه كان
 يسمع تكبير رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكبر والناس يكبرون بتكبير أبا بكر فقد ثبت الجواز على وجه لا يتوهم
 ورود التسخ عليه ولو توهم ورود التسخ يثبت الجواز ما لم يثبت التسخ فاذا لم يتوهم ورود التسخ أولى ولان
 القعود غير القيام واذا أقيم شئ مقام غيره جعل بدلا عنه كالمسح على الخف مع غسل الرجلين وانما قلنا انها
 متغايران بدليل الحكم والحقيقة (أما) الحقيقة فلان القيام اسم للمعنيين من متقين في محلين مختلفين وهما
 الاتصافان في النصف الأعلى والنصف الأسفل فلو تبدل الاتصاف في النصف الأعلى عما يضافه وهو الانحناء
 سمي ركوعا لوجود الانحناء لانه في اللغة عبارة عن الانحناء من غير اعتبار النصف الأسفل لأن ذلك وقع
 وفاقا لما هو في اللغة فاسم لشي واحد غضب وهو الانحناء ولو تبدل الاتصاف في النصف الأسفل عما يضافه
 وهو انضمام الرجلين والصاق الالية بالأرض سمي قعودا فكان القعود اسم للمعنيين مختلفين في محلين مختلفين
 وهما الاتصاف في النصف الأعلى والانضمام والاستقرار على الأرض في النصف الأسفل فكان القعود مضافا
 للقيام في أحد معنييه وكذا الركوع والركوع مع القعود يضاف لكل واحد منهما مالاخر بمعنى واحد وهو وصفة
 النصف الأعلى واسم المعنيين بقوت بالكلية بوجود مضافا عدمية كالبلوغ واليتم فيقوت القيام بوجود القعود
 أو الركوع بالكلية ولهذا لو قال قائل ماقت بل قعدت وما أدركت القيام بل أدركت الركوع لم يعد ناقضا في
 كلامه وأما الحكم فلان ما صار القيام لاجله طاعة بقوت عند الجلوس بالكلية لان القيام أعما ارطاعة لا تنصاف
 نصفة الأعلى بل لا تنصاف رجله لما بلحق رجله من المشقة وهو بالكلية بقوت عند الجلوس ثبت حقيقة

وحكاية ان القيام يفوت عند الجلوس فصار الجلوس بدلا عنه والبدل عند العجز عن الأصل أو تعذر تخصيصه يقوم
 مقام الأصل ولهذا جوزنا اقتداء الفاسل بالمسح لقيام المسح مقام الغسل في حق تظهير الرجلين عند تعذر
 الغسل لكونه بدلا عنه فكان القعود من الامام بمنزلة القيام لو كان قادرا عليه جعلت نحرمة الامام في حق الامام
 منعقدة للقيام لا تعاقدها لما هو بدل القيام فصح بناء قيام المقتدى على تلك النحرمة بخلاف اقتداء القارئ
 بالامام لان ذلك لم يوجد ما هو بدل القراءة بل سقطت أصولها فلم تنعقد نحرمة الامام للقراءة فلا يجوز بناء
 القراءة عليه اما هو لم يسقط القيام أصلا بل أقيم بدله مقامه الا ترى انه لو اضطرر وهو قادر على القعود فلا يجوز
 ولو كان القيام يسقط أصلا من غير بدل وذلك بسبب وقت وجوب القعود بنفسه كان ينبغي انه لو صلى مضطجعا يجوز
 وحيث لم يجز ذلك انه انما لا يجوز لسقوط القيام الى بدله وجعل بدله كأنه عين القيام وبخلاف اقتداء الراكع
 الساجد بالمومي للمام ان الابعاء ليس عين الركوع والسجود بل هو تخصيصه ببعض الركوع والسجود
 الا أنه ليس فيه كمال الركوع والسجود فلم تنعقد نحرمة الامام بالافانث وهو الكمال فلم يمكن بناء كمال الركوع
 والسجود على تلك النحرمة وقد خرج الجواب عما ذكر من المعنى وما روي من الحديث كان في الابتداء فانه
 روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سقط عن فرس فحس جنبه فلم يخرج أيا ما ودخل عليه أصحابه فوجدوه
 يصلي قاعدا فافتضوا الصلاة خلفه قايما فلما رأوه على ذلك قال استنابا بفارس والاروم وأمرهم بالقعود ثم نهاهم
 عن ذلك فقال لا يؤمن أحد بعدى جالس الا ترى انه تكلم في الصلاة فقال استنابا بفارس والاروم وأمرهم بالقعود
 فدل ان ذلك كان في الابتداء حين كان التكلم في الصلاة مباحا وما روينا آخر صلاة صلاها فانتسخ قوله السابق
 بفعله المناشر وعلى هذا يخرج اقتداء المقتضى بالمتنفل انه لا يجوز عندنا خلافا للشافعي ويجوز اقتداء المتنفل
 بالمقتضى عند عامة العلماء خلافا للمالك (احتج) الشافعي بما روي جابر بن عبد الله ان معاذ كان يصلي مع
 النبي صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يرجع فيصلحهم بقومه في بني سلمة ومعاذ كان متنفلا وكان يصلي خلفه المقتضون
 ولان كل واحد منهم يصلي صلاة نفسه لا صلاة صاحبه لا استحالة أن يفعل العبد فعل غيره فيجوز فعل كل واحد منهما
 سواء وافق فعل أمامه أو خالفه ولهذا جاز اقتداء المتنفل بالمقتضى (ولنا) ما روي ان النبي صلى الله عليه
 وسلم صلى بالناس صلاة الخوف وجعل الناس طائفتين وصلى بكل طائفة شطر الصلاة لينال كل فريق فضيلة الصلاة
 خلفه ولو جاز اقتداء المقتضى بالمتنفل لاتم الصلاة بالطائفة الاولى ثم نوى النقل وصلى بالطائفة الثانية لينال كل
 طائفة فضيلة الصلاة خلفه من غير الحاجة الى المشي وافعال كثيرة ليست من الصلاة ولان نحرمة الامام ما انعقدت
 لصلاة الفرض والقرض وان لم تكن صفة زائدة على ذات الفعل فابست راجعة الى الذات ايضا بل هي من الاوصاف
 الاضافية على ما عرف في موضعه فلم يصح البناء من المقتدى بخلاف اقتداء المتنفل بالمقتضى لان التولية ليست
 من باب الصفة بل هي عدم اذ النقل عبارة عن أصل لا وصفه فكانت نحرمة الامام منعقدة لما بيني عليه المقتدى
 وزيادة فصح البناء وقد خرج الجواب عن معناه فان كل واحد منهما يصلي صلاة نفسه لا نأقول نعم لكن احدهما
 بناء على الاخرى وتعذر تحقيق معنى البناء وما روي من الحديث فليس فيه ان معاذ كان يصلي مع النبي صلى الله
 عليه وسلم الفرض فيحتمل أنه كان ينوي النقل ثم يصلي بقومه الفرض ولهذا قال له صلى الله عليه وسلم لما بلغه طول
 قراءته اما ان تخفف بهم والا فاجعل صلاتك معنا على انه يحتمل انه كان في الابتداء حين كان تكرار الفرض مشروعا
 وينبغي على هذا الخلاف اقتداء البالغين بالصبيان في الفرائض انه لا يجوز وعندنا لان الفعل من الصبي لا يقع فرضا
 فكان اقتداء المقتضى بالمتنفل وعند الشافعي يصح (احتج) بما روي ان عمر بن سلمة كان يصلي بالناس
 وهو ابن تسع سنين ولا يجعل على صلاة الترواح لانهم لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجماعة
 فدل انه كان في الفرائض والجواب ان ذلك كان في ابتداء الاسلام حين لم تكن صلاة المقتدى متعلقة بصلاة الامام
 على ما ذكرنا ثم نسخ واماني التطوعات فقد روي عن محمد بن مقاتل الرازي انه أجاز ذلك في الترواح والاصح ان

ذلك لا يجوز عندنا لا في الفريضة ولا في التطوع لان تحرمة الصبي انعقدت لنفل غيره مضمون عليه بالافساد
ونفل المقتدى البالغ مضمون عليه بالافساد فلا يصح البناء وينبغي للرجل ان يردب ولله على الطهارة والصلاة اذا
عقلهما القول النبي صلى الله عليه وسلم مر واصيدانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا وواضربوهم عليها اذا بلغوا عشرين ولا
يفترض عليه الا بعد البلوغ وتذكر حد البلوغ في موضع آخر ان شاء الله تعالى ولو احتلم الصبي ليلا ثم انبته قبل طلوع
الفجر قضى صلاة العشاء بلا خلاف لانه حكمه بلوغه بالاحتلام وقد اتته والوقت قائم فيلزمه ان يزد بها وان لم ينسبه
حتى طلع الفجر اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ليس عليه قضاء صلاة العشاء لانه وان بلغ بالاحتلام لكنه نام فلا
يتناول الخطاب ولا يحتمل انه احتلم بعد طلوع الفجر ويحتمل قبله فلا يلزمه الصلاة بائنا وقال بعضهم عليه صلاة
العشاء لان النوم لا يمنع الوجوب ولانه اذا حتمل انه احتلم قبل طلوع الفجر واحتل بعده فاقول بالوجوب
أحوط وعلى هذا لا يجوز اقتداء مصلي الظهر بمصلي العصر ولا اقتداء من يصلي ظهرا عن يصلي ظهر يوم
غير ذلك اليوم عندنا لا اختلاف سبب وجوب الصلاتين وصفتها وذلك يمنع صحة الاقتداء لما مر وروى عن أفلح بن
كثير انه قال دخلت المدينة ولم أكن صليت الظهر فوجدت الناس في الصلاة فظننت انهم في الظهر فدخلت
معهم ونويت الظهر فلما فرغوا علمت انهم كانوا في العصر فقامت وصليت الظهر ثم صليت العصر ثم خرجت
فوجدت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرين فاستخبرتهم عما فعلت فاستصوبوا ذلك وأمروا به
فانقذنا لاجماع من الصحابة رضي الله عنهم على ما قلنا وعلى هذا لا يجوز اقتداء الناظر بالناظر ان ندر رجلا ن كل
واحد منهما أن يصلي ركعتين فأتى أحدهما بالآخر فيمادى وكذا اذا شرع رجلان كل واحد منهما في
صلاة التطوع وحده ثم أفسدها على نفسه حتى وجب عليه القضاء فأتى أحدهما بصاحبه لا يصح لان
سبب وجوب الصلاتين مختلف وهو ندر كل واحد منهما أو شرعه فاختلف الواجبان وتغابرا وذلك يمنع صحة
الاقتداء لما بيننا بخلاف اقتداء الخائف بالخائف حيث يصح لان الواجب هناك تحديق البر لا نفس الصلاة فيقبت
كل واحد من الصلاتين في حق نفسه انقلا فكان اقتداء المنتفل بالمتفل فصح وكذا واشتركا في صلاة التطوع
بان اقتدى أحدهما بصاحبه فهاتم أفسداها حتى وجب القضاء عليهما فأتى أحدهما بصاحبه في القضاء جاز
لانها صلاة واحدة متميزة بينهما فكان سبب الوجوب واحدا معنى فصح الاقتداء ثم اذا لم يصح الاقتداء عند
اختلاف الفرضين فصلاة الامام جائزة كيفما كان لان صلاته غير متعلقة بصلاة المقتدى وأما صلاة المقتدى اذا
فسدت عن القرشية هل يصير شارعا في التطوع ذكر في باب الاذان انه يصير شارعا في النقل وذكر في زيادات
الزيادات وفي باب الحد ما يدل على انه لا يصير شارعا فانه ذكر في باب الحد في الرجل اذا كان يصلي الظهر
وقد نوى امامة النساء جاءت امرأة واقترنت به فرضا آخر لم يصح اقتداؤها به ولا يصير شارعا في التطوع حتى
لوحاذا الامام لم تفسد عليه صلاته فن مشايخنا من قال في المسئلة وابتان ومنهم من قال ماذا ذكر في باب الاذان
قول أبي حنيفة وأبي يوسف وماذا ذكر في باب الحد قول محمد وجملة فرعية مسئلة وهي ان المصلي اذا لم يفرغ
من الفجر حتى طلعت الشمس بنى في التماوع عندهما الا انه يمكن حتى ترتفع الشمس ثم يضم اليها ما يقفها فيكون
تطوعا وعنده يصير خارجا من الصلاة بطولع الشمس وكذا اذا كان في الظهر فتذكر انه نسي الفجر ينقلب ظهره
تطوعا عندهما وعند محمد يصير خارجا من الصلاة وجه قول محمد انه نوى فرضا عليه ولم يظهر انه ليس عليه
فرض فلا يلغونية الفرض فن حيث انه لم يبلغ نية الفرض لم يصير شارعا في النقل ومن حيث انه يخالف فرضه
فرض الامام لم يصح الاقتداء فلم يصير شارعا في الصلاة أصلا بخلاف ما اذا لم يكن عليه الفرض لان نية الفرض
لغت أصلا كانه لم ينو وجهه فوهم انه بنى أصل الصلاة ووصفها على صلاة الامام وبناء الأصل صح وبناء
الوصف لم يصح فلغابناء الوصف وبني بناء الأصل وبطلان بناء الوصف لا يوجب بطلان بناء الأصل
لاستغناء الأصل عن هذا الوصف فيصير هذا اقتداء المنتفل بالمقتضى وانه جائز وذكر في النوادر عن محمد

في رجلين يصليان صلاة واحدة ما وبنوى كل واحد منهما أن يؤم صاحبه فيها ان صلاتهما جائزة لأن صحة
 صلاة الامام غير متعلقة بصلاة غيره فصارت كل واحد منهما كالمفرد في حق نفسه ولو اقتدى كل واحد منهما
 بصاحبه فيها فصلاتهما فاسدة لان صلاة المقتدى متعلقة بصلاة الامام ولا امام ههنا (ومنها) أن لا يكون
 المقتدى عند الاقتداء متقدما على امامه عندنا وقال مالك هذا ليس بشرط ويجوز ان اذا أمكنه متابعة الامام وجه
 قوله أن الاقتداء يوجب المتابعة في الصلاة والمكان ليس من الصلاة فلا يجب المتابعة فيه الا ترى أن الامام
 يصلي عند الكعبة في مقام ابراهيم عليه الصلاة والسلام والقوم صف حول البيت ولا شأن أن أكثرهم قبل
 الامام (وانما) قول النبي صلى الله عليه وسلم ليس مع الامام من تقدمه ولانه اذا تقدم الامام يشبهه عليه حاله أو
 يحتاج الى النظر وراءه في كل وقت ليتابعه فلا يمكنه المتابعة ولان المكان من لوازمه الا ترى أنه اذا كان بينه
 وبين الامام نهر أو طريق لم يصح الاقتداء لانه عدم التبعية في المكان كذا هذا بخلاف الصلاة في الكعبة
 لان وجهه اذا كان الى الامام لم تنقطع التبعية ولا يسمى قبله بل هي متقابلان كما اذا حاذى امامه وانما تحقق
 القبلية اذا كان ظهره الى الامام ولم يوجد وكذا لا يشبهه عليه حال الامام والمأموم (ومنها) انحصار مكان
 الامام والمأموم لان الاقتداء يقتضي التبعية في الصلاة والمسكان من لوازم الصلاة فيقتضي التبعية في المكان
 ضرورة وعند اختلاف المكان تنعدم التبعية في المكان فتتعدم التبعية في الصلاة لانه عدم لازمها ولان
 اختلاف المكان يوجب خفاء حال الامام على المقتدى فتتعدم التبعية في المكان التي هي معنى الاقتداء حتى انه لو كان
 بينهما طريق عام عرفه الناس أو نهر عظيم لا يصح الاقتداء لان ذلك يوجب اختلاف المكانين عرفا مع اختلافهما
 حقيقة فيمنع صحة الاقتداء واصله ماروي عن عمر رضي الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم أنه قال من كان بينه وبين الامام نهر أو طريق أو صف من النساء فلا صلاة له ومقدار الطريق العام ذكر
 في الفتاوى أنه سئل أبو نصر محمد بن محمد بن سلام عن مقدار الطريق الذي يمنع صحة الاقتداء فقال مقدار ما عرفه
 العجلة او عرفه الاوقار وسئل أبو القاسم الصفار عنه فقال مقدار ما عرفه بالجل وأما النهر العظيم فالأمكن
 العبور عليه الا بعلاج كالقنطرة ونحوها وذكر الامام الشريفي أن المراد من الطريق ما عرفه العجلة وما
 وراء ذلك طريق لا طريق والمراد بالنهر ما يجري فيه السفن وما دون ذلك بمنزلة الجدول لا يمنع صحة الاقتداء فان
 كانت الصفوف متصلة على الطريق جاز الاقتداء لان اتصال الصفوف أخرجه من أن يكون عمر الناس فلم يبق
 طريقا بل صار مصلى في حق هذه الصلاة وكذلك ان كان على النهر جسر وعليه صف متصل لمساقلة ولو كان
 بينهما حائط ذكر في الاصل انه يجوز وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يجوز وهذا في الحاصل على وجهين ان كان
 الحائط قصيرا ذليلا بحيث يتمكن كل أحد من الركوب عليه كما ناط المقصورة لا يمنع الاقتداء لان ذلك لا يمنع التبعية
 في المسكان ولا يوجب خفاء حال الامام ولو كان بين الصفيين حائط ان كان طويلا وعريضا ليس فيه ثقب يمنع
 الاقتداء وان كان فيه ثقب لا يمنع مشاهدة حال الامام لا يمنع بالاجماع وان كان كبيرا فان كان عاليا باب
 مفتوح أو نحو ذلك وان لم يكن عليه شيء من ذلك ففيه روايتان وجه الرواية الاولى التي قال لا يصح انه
 يشبهه عليه حال امامه فلا يمكنه المتابعة وجه الرواية الاخرى الوجود وهو ما ظهر من عمل الناس في الصلاة بمكة
 فان الامام يقف في مقام ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه وبعض الناس يقفون وراء الكعبة من الجانب الاخر
 فيبينهم وبين الامام حائط الكعبة ولم يمنعهم أحد من ذلك فدل على الجواز ولو كان بينهما صف من النساء يمنع صحة
 الاقتداء لمساروينا من الحديث ولان الصف من النساء بمنزلة الحائط الكبير الذي ليس فيه فرجة وذات يمنع صحة
 الاقتداء كذا هذا ولو اقتدى بالامام في أقصى المسجد والامام في المحراب جاز لان المسجد على تباعد أطرافه جعل
 في الحكم كمكان واحد ولو وقف على سطح المسجد واقتدى بالامام فان كان وقوفه خلف الامام أو بجذائه اجزاء
 لماروي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه وقف على سطح واقتدى بالامام وهو في جوفه ولان سطح المسجد تتبع

لمسجد وحكم التبعية حكم الاصل فكأنه في جوف المسجد وهذا اذا كان لا يشبهه عليه حال امامه فان كان يشبهه لا يجوز وان كان وقوفه متقدما على الامام لا يجزئه لانعدام معنى التبعية كما لو كان في جوف المسجد وكذلك لو كان على سطح بجانب المسجد متصل به ليس بينهما ماطر يقف اقتدى به صح اقتداؤه عندنا وقال الشافعي لا يصح لانه ترك مكان الصلاة بالجماعة من غير ضرورة (ولنا) ان السطح اذا كان متصلا بسطح المسجد كان تبعا لسطح المسجد وتبع سطح المسجد في حكم المسجد فكان اقتداؤه وهو عليه كاقندانة وهو في جوف المسجد اذا كان لا يشبهه عليه حال الامام ولو اقتدى خارج المسجد بامام في المسجدان كانت الصفوف متصلة جازا والا فلان ذلك الموضع بحكم اتصال الصفوف يلحق بالمسجد هذا اذا كان الامام يصلي في المسجد فاما اذا كان يصلي في الصحراء فان كانت القرية التي بين الامام والقوم قدر الصفيين فصاعدا لا يجوز اقتداؤهم به لان ذلك بمنزلة الطريق العام أو النهر العظيم فيوجب اختلاف المكان وذكر في الفتاوى انه سئل ابو نصر عن امام يصلي في قلاة من الارض كم مقدار ما بينهما حتى يمنع صحة الاقتداء قال اذا كان مقدار ما لا يمكن ان يصطف فيه جازت صلاتهم فقيل له لو صلى في مصلى العيد قال حكمه حكم المسجد ولو كان الامام يصلي على دكان والقوم أسفل منه أو على القلب جاز ويكره (أما) الجواز فلان ذلك لا يقطع التبعية ولا يوجب خفاء حال الامام (وأما) الكراهة فلتبعية اختلاف المكان ولما يذكر في بيان ما يكره لأصلي أن يفعله في صلاته ان شاء الله تعالى وانفراد اقتدى خلف الامام عن الصف لا يمنع صحة الاقتداء عند عامة العلماء وقال أصحاب الحديث منهم أحمد بن حنبل يمنع (واحتجوا) بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صلاة لمنفرد خلف الصف وعن وابصة أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يصلي في حجرة من الارض فقال أعد صلاتك فإنه لا صلاة لمنفرد خلف الصف (ولنا) ما روى عن أنس ابن مالك رضي الله عنه أنه قال أقامني النبي صلى الله عليه وسلم واليتيم وراءه وأمامي أم سليم ورأته تجاوزت اقتداءها به عن انفرادها خلف الصفوف ودل الحديث على أن محاذة المرأة مفردة صلاة الرجل لانه أقامها خلفها مع نهيها عن الانفراد خلف الصف فعلم أنه انما فعل صيانة لصلاتهم ما روى أن أبا بكر رضي الله عنه دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم راكع فكبر وركع ودب حتى التحق بالصفوف فلما فرغ النبي من صلاته قال زادك الله حرصا ولا تهذا وقال لا تمد جوارق اقتداء به خلف الصف والدليل عليه أنه لو تبين أن من يجنبه كان محدثا تجاوزت صلاته بالاجماع وان كان هو منفردا خلف الصف حقيقة والحديث مجبول على نفي الكمال والامر بالاعادة شاذ ولو ثبت فيحتمل أنه كان يندبه وبين الامام ما يمنع الاقتداء وفي الحديث ما يدل عليه فإنه قال في حجرة من الارض أي ناحية لكن الاولى عندنا أن يلحق بالصف وان وجد فرجه ثم يكبر ويكره له الانفراد من غير ضرورة ووجه الكراهة نذكره في بيان ما يكره فعليه في الصلاة ولو انفرد ثم مشى ليلحق بالصف ذكر في الفتاوى عن محمد بن سلعة انه ان مشى في صلاته مقدار صف واحد لا يفسد وان مشى أكثر من ذلك فسد وكذلك المسبوق اذا قام الى قضاء ما سبق به فتقدم حتى لا يمر الناس بين يديه ان مشى قدر صف لا يفسد صلاته وان كان أكثر من ذلك فسدت وهو اختيار الفقهاء أبي الليث سواء كان في المسجد أو في الصحراء ومشى مقدار صف ووقف لا يفسد صلاته وقد روى بعض أصحابنا بوضع سجوده وبعضهم بمقدار الصفيين ان زاد على ذلك فسدت صلاته

فصل وأما واجباتها فانواع بعضها قبل الصلاة وبعضها في الصلاة وبعضها عند الخروج من الصلاة وبعضها في حرمة الصلاة بعد الخروج منها (أما) الذي قبل الصلاة فائتان أحدهما الاذان والاقامة والكلام في الاذان يقع في مواضع في بيان وجوبه في الجملة وفي بيان كيفية وفي بيان سببه وفي بيان محل وجوبه وفي بيان وقته وفي بيان ما يجب على السامعين عند سماعه (أما) الاول فقد ذكر محمد ما يدل على الوجوب فإنه قال ان أهل بلدة لو اجتمعوا على ترك الاذان لقائلهم عليه ولو تركه واحد ضربته وجبته وانما يقال ويضرب

ويجب على ترك الواجب وعامة مشايخنا قالوا انهم استأنوا مؤكداً ان لما روى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه قال في قوم صلوا الظهر والعصر في مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اخطوا السنة وخالفوا وانما والقولان لا يتنافيان لان السنة المؤكدة والواجب سواء خصوصاً السنة التي هي من شعار الاسلام فلا يصح تركها ومن تركها فقد آساها لان ترك السنة المتواترة بوجوب الاساءة وان لم تكن من شعار الاسلام فهذا أولى الا ترى ان ابا حنيفة سماه سنة ثم فسره بالواجب حيث قال اخطوا السنة وخالفوا وانما والانتم انما يلزم بترك الواجب ودليل الوجوب حديث عبد الله بن زيد بن عبد ربه الا نصارى رضى الله تعالى عنه وهو الاصل في باب الاذان فانه روى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان تقوتهم الصلاة مع الجماعة لا شتاء الوقت عليهم وأرادوا أن ينصبوا لذلك علامة قال بعضهم اضرب بالناقوس فكروا ذلك لمكان النصارى وقال بعضهم نضرب بالشبور فكروا ذلك لمكان اليهود وقال بعضهم نوقد ناراً عظيمة فكروا ذلك لمكان المجوس فنقر قوامن غير رأى اجتمعوا عليه فدخل عبد الله بن زيد منزله فقدمت امرأته الغناء فقال ما أتانا بكل وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم همهم أمر الصلاة الى أن قال كنت بين التائم واليقظان اذ رايت نازلاً نزل من السماء وعليه بردان أخضران وبسده ناقوس فقلت له أتبيع منى هذا الناقوس فقال ما تصنع به فقلت أذهب به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليضرب به لوقت الصلاة فقال ألا أدلك الى ما هو خير منه فقلت نعم فوقف على حذم حائط مستقبل القبلة وقال الله أكبر الاذان المعروف الى آخره قال ثم مكث هنيهة ثم قال مثل ذلك الا أنه زاد في آخره قد قامت الصلاة مرتين قال فلما أصبحت ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال امرؤ يا حنيفة فالتها الى بلال فانه أمدى وأمد صوتاً منك ومره ينادى به فلما سمع عمر ابن الخطاب رضى الله عنه أذان بلال خرج من المنزل بجزيل ردائه فقال يا رسول الله والذي بعث بالحق لقد طاف في البنية مثل ما طاف بعبد الله الا أنه سبقني به فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله وانه لا يثبت فقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله أن يلقى الاذان الى بلال ويأمره ينادى به ومطلق الامر لوجوب العمل وروى عن محمد بن الحنفية انه انكر ذلك ولا معنى للانكار فانه روى عن معاذ وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم انهم قالوا ان اصل الاذان رؤى يا عبد الله بن زيد الا نصارى رضى الله عنه وهذا ان اصل الاذان وان كان رؤى يا عبد الله لكن النبي صلى الله عليه وسلم لما شهد بحقيقة رؤى يا بنت حقيقتها ولما أمره بأن يأمر بلالاً ينادى به ثبت وجوبه لمائنا ولان النبي صلى الله عليه وسلم وانطب عليه في عمره في الصلوات المكتوبات ومواظبته دلائل الوجوب مهما قام عليه دليل عدم القرضية وقد قام ههنا

فصل في آمايان كيفية الاذان فهو على الكيفية المعروفة المتواترة من غير زيادة ولا نقصان عند عامة العلماء وزاد بعضهم وقص البعض فقال مالك يجتم الاذان بقوله الله أكبر اعتبار اللاتهما بالابتداء (ولنا) حديث عبد الله بن زيد وفيه الختم بلاله الا الله وأصل الاذان ثبت بحديثه فكذلك قدره وما يروون فيه من الحديث فهو غريب فلا يقبل خصوصاً فيما تم به البلوى والاعتماد في مثله على المشهور وهو ما روينا وقال مالك يكبر في الابتداء مرتين وهو رواية عن أبي يوسف اعتباراً بكلمة الشهادتين حيث يؤتى بها مرتين (ولنا) حديث عبد الله بن زيد وفيه التكبير أربع مرات بصوتين وروى عن أبي مخنف مؤذن مكة انه قال عدني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسعة عشر كلمة والاقامة سبعة عشر كلمة وانما يكون كذلك اذا كان التكبير فيه مرتين وأما الاعتبار بالشهادتين فنقول كل تكبيرتين بصوت واحد عدنا فسكانهما كلمة واحدة فيأتي به ما مرتين كما يأتي بالشهادتين وقال الشافعي فيه ترجيع وهو أن يشد المؤذن بالشهادتين فيقول أشهد أن لا اله الا الله مرتين أشهد أن محمداً رسول الله مرتين يخفف به ما صوته ثم يرجع اليهما ويرفع ما صوته (واحتج) بحديث أبي مخنف مؤذن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ارجع فدم ما صوتك (ولنا) حديث عبد الله بن زيد وليس فيه

ترجيع وكذا لم يكن في أذان بلال وابن أم مكتوم ترجيع (وأما) حديث أبي محذورة فمد كان في ابتداء الإسلام
 فانه روى انه لما أذن وكان حديث الهدى بالإسلام قال الله أكبر الله أكبر أربع مرات بصوتين ومدصوته فلما بلغ
 الى الشهادتين خفض بصوته بعضهم قالوا انما فعل ذلك مخافة الكفار وبعضهم قالوا انه كان جهوري
 الصوت وكان في الجاهلية يجهر بسب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما بلغ الى الشهادتين استخفى بخفض صوته
 صوته فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرك أذنه وقال ارجع وقل أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن
 محمدا رسول الله ومدبهم ما صوتك غيظا للكفار (وأما) الإقامة فثني ثني عند عامة العلماء
 كالأذان وعند مالك والشافعي فرادى فرادى الا قوله فدققت الصلاة فانه يقولها مرتين عند الشافعي
 (واحتجا) بما روى أنس بن مالك ان بلال راى الله عنده أمر أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة والظاهر ان الأمر
 كان رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولنا) حديث عبد الله بن زيد ان النازل من السماء أتى بالأذان ومكث هنيهة
 ثم قال مثل ذلك الا أنه زاد في آخره مرتين فدققت الصلاة وروينا في حديث أبي محذورة والاقامة تسبعة عشر
 كلمة وانما تكون كذلك اذا كانت منى وقال ابراهيم النخعي كان الناس يشفعون الإقامة حتى خرج هؤلاء بمعنى بنى
 أمية فأوردوا الإقامة ومثله لا يكذب وأشار الى كون الافراد بدعة والحديث محمول على الشفع والياتار في حق
 الصوت والنفس دون حقيقة الكلمة بدليل ما ذكرنا والله أعلم (وأما) التثويب فالكلام فيه في ثلاثة مواضع
 أحدها في تفسير التثويب في الشرع والثاني في المحل الذي شرع فيه والثالث في وقته (أما) الأول فقد ذكره محمد
 رحمه الله في كتاب الصلاة قلت رأيت كيف التثويب في صلاة الفجر قال كان التثويب الأول بعد الأذان
 الصلاة خبر من النوم فأحدث الناس هذا التثويب وهو حسن فسر التثويب وبين وقته ولم يفسر التثويب
 المحدث ولم يبين وقته وفسر ذلك في الجامع الصغير وبين وقته فقال التثويب الذي يصنعه الناس بين الأذان
 والإقامة في صلاة الفجر حتى على الصلاة حتى على الفلاح مرتين حسن وانما ساءه بخدثنا لأنه أحدث في زمن التابعين
 ووصفه بالحسن لأنهم استحسنوه وقد قال صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه
 المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح (وأما) محل التثويب فحل الأول هو صلاة الفجر عند عامة العلماء وقال
 بعض الناس بالتثويب في صلاة العشاء أيضا وهو أحد قولى الشافعي رحمه الله تعالى في القديم وأنكر
 التثويب في الجديدرأسا وجه قوله الأول ان هذا وقت نوم وغفلة كوقت الفجر فيحتاج الى زيادة اعلام كما
 في وقت الفجر وجه قوله الاخر ان أبا محذورة علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الأذان تسعة عشر كلمة وليس
 فيها التثويب وكذا ليس في حديث عبد الله بن زيد ذكر التثويب (ولنا) ما روى عبد الرحمن بن أبي ليلى عن
 بلال رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا بلال توب في الفجر ولا تثوب في غيرها فبطل به
 المذهبان جميعا وعن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه ان بلالا أتى النبي صلى الله عليه وسلم يؤذنه بالصلاة
 فوجده راقدًا فقال الصلاة خير من النوم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما أحسن هذا اجعله في أذانك وعن أنس
 ابن مالك رضي الله عنه أنه قال كان التثويب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير من النوم وتعليم
 النبي صلى الله عليه وسلم أبا محذورة وتعليم الملائك كان تعليم أصل الأذان لا ما يدكر فيه من زيادة الاعلام وما ذكرنا
 من الاعتبار غير سديد لأن وقت الفجر وقت نوم وغفلة بخلاف غيره من الأوقات مع انه صلى الله عليه وسلم نهى
 عن النوم قبل العشاء وعن السمر بعدها فالظاهر هو التيقظ (وأما) التثويب المحدث فحله صلاة الفجر أيضا
 ووقته ما بين الأذان والإقامة وتفسيره أن يقول حتى على الصلاة حتى على الفلاح على ما بين في الجامع الصغير غير ان
 مشايخنا قالوا لا بأس بالتثويب المحدث في سائر الصلوات لفرط غلبة الغفلة على الناس في زماننا وشدة ركوبهم
 الى الدنيا وتهاونهم بأمور الدين فصار سائر الصلوات في زماننا مثل الفجر في زمانهم فكان زيادة الاعلام من باب
 التعاون على البر والتقوى فكان مستحسننا ولهذا قال أبو يوسف لا يرى بأسا أن يقول المؤذن السلام علينا

أبها الامبرور رحمة الله وبركاته حتى على الصلاة حتى على الفلاح الصلاة برجل الله لا اختصاصهم زيادة شغل بسبب النظر في أمور الرعية فاحتاجوا الى زيادة اعلام انظارهم ثم التشويب في كل بلدة على ما يشعار فونه اما بالتصريح او بقوله الصلاة الصلاة أو قامت قامت أو بابل نماز بابل كما يفعل أهل بخارى لانه الاعلام والاعلام انما يحصل بما يشعار فونه (وأما) وقته فقد بينا وقت التشويب القديم والمحدث جميعا والله الموفق

فصل في أنواع سنين الاذان فسنن الاذان في الاصل نوعان نوع يرجع الى نفس الاذان ونوع يرجع الى صفات المؤذن (أما) الذي يرجع الى نفس الاذان فانواع منها أن يجهر بالاذان فيرفع به صوته لان المقصود وهو الاعلام يحصل به الاثر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله بن زيد علمه بالالا فانه أتدى وأمد صوتا منذ ولهذا كان الافضل أن يؤذن في موضع يكون أسمع للجيران كالمذذنة ونحوها ولا ينبغي أن يجهد نفسه لانه يخاف حدوث بعض العلل كالفتق وأشياء ذلك دل عليه ما روى ان عمر رضى الله عنه قال لابي محذورة أولمؤذن بيت المقدس حين رآه يجهد نفسه في الاذان اما تخشى أن ينقطع مريطاؤك وهو ما بين السررة الى العانة وكذا يجهر بالاقامة لكن دون الجهر بالاذان لان المطلوب من الاعلام هو ادون المقصود من الاذان (ومنها) أن يفصل بين كلتي الاذان بسكتة ولا يفصل بين كلتي الاقامة بل يجعلها كلاما واحدا لان الاعلام المطلوب من الاول لا يحصل الا بالتفصل والمطلوب من الاقامة يحصل بدونها (ومنها) أن ترسل في الاذان ويحذف في الاقامة لقول النبي صلى الله عليه وسلم ليلال رضى الله عنه اذا أذنت فترسل واذا أذنت فاحذروني ورواية فاحذروني ورواية فاحذف ولان الاذان لا اعلام الغائبين مجرم الوقت وذاني الترسل أبلغ والاقامة لا اعلام الحاضرين بالشروع في الصلاة وانه يحصل بالحدوث ولو ترسل فيهما أو حذرا جزاء لحصول أصل المقصود وهو الاعلام (ومنها) أن ترتب بين كلتي الاذان والاقامة حتى لو قدم البعض على البعض ترك المقدم ثم ترتب ويؤلف ويعيد المقدم لانه لم يصادف محله فلغا وكذلك اذا توب بين الاذان والاقامة في الفجر فظن انه في الاقامة فاعلم ثم تذكر قبل الشروع في الصلاة فالافضل أن يأتي بالاقامة من أولها الى آخرها مراعاة للترتيب ودليل كون الترتيب سنة أن النازل من السماء ترتب وكذا المروى عن مؤذني رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ما ترتبوا لان الترتيب في الصلاة فرض والاذان شبيهه فكان الترتيب فيه سنة (ومنها) أن يوالى بين كلتي الاذان والاقامة لان النازل من السماء والى وعليه عمل مؤذني رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى انه لو أذن فظن انه الاقامة ثم علم بعدم فرغ فلا يفضل أن يعيد الاذان ويستقبل الاقامة مراعاة للموالاتة وكذا اذا حذفت في الاقامة وظن انه في الاذان ثم علم فلا يفضل أن يتدى الاقامة لما قلنا وعلى هذا اذا غشى عليه في الاذان والاقامة ساعة أو مرات أو ارند عن الاسلام ثم أسلم أو أمدت فذهب وتوضأ ثم جاء قال افضل هو الاستقبال لما قلنا والاولى له اذا أحدث في أذانه أو اقامته ان يقمها ثم يذهب ويتوضأ ويصلى لان ابتداء الاذان والاقامة مع الحدث جائز فالبناء أولى ولو أذن ثم ارتد عن الاسلام فان شأوا أعادوا لانه عبادته محضة والردة محبطة للعبادات فيصير ما عبادا لعدم ان شأوا اعتدوا به لحصول المقصود وهو الاعلام وكذا يكره للمؤذن أن يتكلم في أذانه او اقامته لما فيه من ترك سنة الموالاتة ولانه ذكر معظم كخطبة فلا يسع ترك حرمة ويكره له رد السلام في الاذان لما قلنا وعن سفيان الثوري انه لا بأس بذلك لانه فرض ولنسكتنا نقول انه يحتمل التأخير الى الفراغ من الاذان (ومنها) أن يأتي بالاذان والاقامة مستقبل القبلة لان النازل من السماء هكذا فعل وعليه اجماع الامة ولو ترك الاستقبال يجزى به حصول المقصود وهو الاعلام لكنه يكره لتركه السنة المتوازنة الا انه اذا انتهى الى الصلاة والفلاح حول وجهه عينا ونه الاكذاف لالنازل من السماء ولان هذا خطاب للمقوم فيقبل بوجهه اليهم اعلاما لهم كالسلام في الصلاة وقدما مكانه ما يليق مستقبل القبلة بانقدر الممكن كافي السلام والصلاة ويحول وجهه مع بقاء البدن مستقبل القبلة كذا هيئتنا وان كان في الصومعة فان كانت ضيقة لزم مكانه لانه عدم الحاجة الى الاستدارة وان كانت واسعة فاستدار فيها ليرجع رأسه من نواحيها الحسن لان الصومعة اذا كانت متسعة فالاعلام لا يحصل

بدون الاستدارة (ومنها) أن يكون التكبير بجزء ما وهو قوله الله أكبر لقوله صلى الله عليه وسلم الأذان بجزء (ومنها)
 نزول التلعين في الأذان لما روى أن رجلاً جاء إلى ابن عمر رضي الله عنه فقال أتى أجد في الله تعالى فقال ابن عمر أتى
 أبغضت في الله تعالى فقال لم قال لأنه بلغني أنك تغني في أذانك يعني التلعين أما التلعين فلا بأس به لأنه أحدى اللغتين
 (ومنها) الفصل فيما سوى المغرب بين الأذان والاقامة لأن الاعلام المطلوب من كل واحد منهما لا يحصل إلا
 بالفصل والفصل فيما سوى المغرب بالصلاة أو بالجلوس مسنون والوصل مكروه وأصله ما روى عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم أنه قال لبلال إذا أذنت فترسل وإذا أقيمت فأحذر وفي رواية فأحذف وفي رواية فأحذم وليكن
 بين الأذان والاقامة مقدار ما يفرغ الآكل من أكله والشارب من شربه والمعتصر إذا دخل قضاء حاجته ولا تقوموا
 في الصف حتى تروى ولأن الأذان لا يستحضر الغائبين فلا بد من الإمهال ليحضر وأنهم لم يذكري ظاهر الرواية مقدار
 الفصل وروى الحسن عن أبي حنيفة في الفجر قدر ما يقرأ عشرين آية وفي الظهر قدر ما يصلى أربع ركعات يقرأ
 في كل ركعة نحو من عشر آيات وفي العصر مقدار ما يصلى ركعتين يقرأ في كل ركعة نحو من عشر آيات وفي المغرب
 يقوم مقدار ما يقرأ ثلاث آيات وفي العشاء كافي الظهر وهذا ليس بتقدير لازم فينبغي أن يفعل مقدار ما يحضر
 القوم مع مراعاة الوقت المستحب وأما المغرب فلا يفصل فيها بالصلاة عندنا وقال الشافعي يفصل بركعتين
 خفيفتين اعتباراً بسائر الصلوات (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال بين كل أذانين صلاة
 لمن شاء إلا المغرب وهذا نص ولأن مبنى المغرب على التجمل لما روى أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال إن تزال أمتي يجزئهم بزخرو المغرب إلى اشتداد النجوم والفصل بالصلاة
 تأخير لها فلا يفصل بالصلاة وهل يفصل بالجلوس قال أبو حنيفة لا يفصل وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله
 تعالى يفصل بجلسة خفيفة كالجلسة التي بين الخطبتين وجه قولهما أن الفصل مسنون ولا يمكن بالصلاة يفصل
 بالجلسة لأقامة السنة (ولنا) حنيفة أن الفصل بالجلسة تأخير للمغرب وأنه مكروه ولهذا لم يفصل بالصلاة
 في غيرها أولى ولأن الوصل مكروه وتأخير المغرب أيضاً مكروه والخبر عن الكراهتين يحصل بسكته خفيفة
 وبالحيثية من الترسل والحذف والجلسة لا تخلو عن أحدهما وهي كراهة التأخير فكانت مكروهة (وأما) الذي
 يرجع إلى صفات المؤذن فتوابع أيضاً (ومنها) أن يكون رب الأذان المرأة باتفاق الروايات لأنها ان رفعت صوتها
 فقد ارتكبت معصية وان خفضت فقد تركت سنة الجهر ولأن أذان النساء لم يكن في السلف فكان من المحدثات
 وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم كل محدثة بدعة ولو أذنت للقوم أجزأهم حتى لا تعود لحصول المقصود وهو
 الاعلام وروى عن أبي حنيفة أنه يستحب الاعادة وكذا أذان الصبي العاقل وإن كان جائزاً حتى لا يعاد ذكره
 في ظاهر الرواية لحصول المقصود وهو الاعلام لكن أذان البالغ أفضل لأنه في مراعاة الحرمة أبلغ وروى أبو
 يوسف عن أبي حنيفة أنه قال أكره أن يؤذن من لم يحتمل لأن الناس لا يعتدون بأذانه وأما أذان الصبي الذي
 لا يعقل فلا يجزئ ويعاد لأن ما يصدر لا عن عقل لا يعتد به كصوت الطيور (ومنها) أن يكون عاقلاً فيكره أذان
 المجنون والسكران الذي لا يعقل لأن الأذان ذكر معظم وتأذيتهم مترك لتعظيمه وهل يماذ ذكر في ظاهر الرواية أحب
 إلى أن يعاد لأن عامه كلام المجنون والسكران هذيان فر بما يشبهه على الناس فلا يقع به الاعلام (ومنها) أن يكون
 تقبال قول النبي صلى الله عليه وسلم الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن والأمانة لا يؤذيها إلا التقى (ومنها) أن يكون
 عالماً بالسنة لقوله صلى الله عليه وسلم يؤمكم يومكم أقرؤكم ويؤذن لكم خياركم وخيار الناس العلماء ولأن مراعاة
 سنن الأذان لا يتأتى إلا من العالم بها ولهذا إن أذان العبد والأعرابي وولد الزنا وإن كان جائزاً لحصول المقصود
 وهو الاعلام لكن غيرهم أفضل لأن العبد لا يتفرغ لمراعاة الأوقات لا شغفه له بخدمة المولى ولأن الغالب
 عليه الجهل وكذا الأعرابي وولد الزنا الغالب عليهم ما الجهل (ومنها) أن يكون عالماً بأوقات الصلاة حتى كان البصير
 أفضل من الضمير لأن الضمير لا يعلم له بدخول الوقت والاعلام بدخول الوقت بمن لا علم له بالدخول منه نذر

لكن مع هذا لو أذن بجوز لحصول الاعلام بصوته وامكان الوقوف على المواقيت من قبل غيره في الجملة وابن أم
 مكتوم كان مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان أعمى (ومنها) أن يكون مواظبا على الاذان لان حصول
 الاعلام لاهل المسجد بصوت المواظب أبلغ من حصوله بصوت من لا عهد لهم بصوته فكان أفضل وان أذن
 السوقي لمسجد المحلة في صلاة الليل وغيره في صلاة النهار بجوز لان السوقي يخرج في الرجوع الى المحلة في وقت كل
 صلاة لحاجته الى الكسب (ومنها) أن يجعل أصبعيه في أذنيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم لبلال إذا أذنت فأجعل
 أصبعين في أذنيك فإنه أمدى صوتك وأمد بين الحكم ونبه على الحكمة وهي المبالغة في تحصيل المقصود وان لم
 يفعل أجزاء لحصول أصل الاعلام بدونه وروى الحسن عن أبي حنيفة ان الحسن أن يجعل أصبعيه في أذنيه
 في الاذان والاقامة وان جعل يديه على أذنيه حسن وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه لم يجعل احدي يديه على
 أذنيه حسن (ومنها) أن يكون المؤذن على الطهارة لانه ذكر معظم فاتيانه مع الطهارة أقرب الى التعظيم وان كان
 على غير طهارة بأن كان محدثا بجوز ولا يكره حتى لا يعاد في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يعاد
 ووجهه ان للاذان شها بالصلاة ولهذا يستقبل به القبلة كما في الصلاة ثم الصلاة لا تجوز مع الحدث فاهو شبهه بما يكره
 معه ووجه ظاهر الرواية ما روى ان بلال را بما أذن وهو على غير وضوء ولان الحدث لا يمنع من قراءة القرآن فأولى
 أن لا يمنع من الاذان وان أقام وهو محدث ذكر في الاصل وسوى بين الاذان والاقامة فقال ويجوز الاذان والاقامة
 على غير وضوء وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه قال أكره اقامة المحدث (والفرق) ان السنة وصل الاقامة
 بالشرع في الصلاة فكان الفصل مكروها بخلاف الاذان ولا تعاد لان تكرارها ليس بشرع بخلاف الاذان وأما
 الاذان مع الجنابة فيكره في ظاهر الرواية حتى يعاد وعن أبي يوسف انه لا يعاد لحصول المقصود وهو الاعلام
 والصحيح جواب ظاهر الرواية لان أثر الجنابة ظهر في الفم فيمنع من الذكر المعظم كما يمنع من قراءة القرآن بخلاف
 الحدث وكذا الاقامة مع الجنابة تكره لانه لا تعاد لما مر (ومنها) أن يؤذن قائما اذا أذن للجماعة ويكره قاعدا لان
 النازل من السماء أذن قائما حيث وقف على حذم حائط وكذا الناس توارثوا ذلك فعلا فكان تاركه مسيا مخالفته
 النازل من السماء واجماع الخلق ولان تمام الاعلام بالقيام ويجزئه لحصول أصل المقصود وان أذن لنفسه قاعدا
 فلا بأس به لان المقصود مراعاة سنة الصلاة لا الاعلام وأما المسافر فلا بأس أن يؤذن را كبا للماروي ان بلال را رضى
 الله عنه ر بما أذن في السفر را كبا ولان له أن يترك الاذان أصلا في السفر فكان له أن يأتي به را كبا بطريق الاولى
 وينزل للاقامة للماروي ان بلال را كبا وهو را كبا ثم نزل وأقام على الأرض ولانه لو لم ينزل لوقع الفصل بين الاقامة
 والشرع في الصلاة بالتزول وان مكروه واما في الحضرة فيكره الاذان را كبا في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف انه قال
 لا بأس به ثم المؤذن يحتتم الاقامة على مكانه أو يقرأ ما شيا اختلف المشايخ فيه قال بعضهم بختمها على مكانه سواء كان
 المؤذن اماما أو غيره وكذا روى عن أبي يوسف وقال بعضهم يقرأ ما شيا وعن الفقيه أبي جعفر الهندي اني انه اذا
 بلغ قوله قد قامت الصلاة فهو بالخيار ان شاء مشى وان شاء وقف اماما كان أو غيره وبه أخذ الشافعي والفقيه أبو
 الليث وماروى عن أبي يوسف رحمه الله أصح (ومنها) أن يؤذن في مسجد واحد ويكره أن يؤذن في مسجدين
 ويصلى في أحدهما لانه اذا صلى في المسجد الاول يصكون متنفلا بالاذان في المسجد الثاني والتنفل بالاذان غير
 مشروع ولان الاذان يختص بالمسكنوبات وهو في المسجد الثاني يصلى النافلة فلا ينبغي أن يدعو الناس الى
 المسكنوبة وهو لا يساعدهم فيها (ومنها) ان من أذن فهو الذي يقيم وان أقام غيره فان كان يتأذى بذلك يكره
 لان كتاب أذى المسلم مكره وان كان لا يتأذى به لا يكره وقال الشافعي يكره تأذى به أو لم يتأذى (احتج) بما
 روى عن أخي صداى انه قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بلالا الى حاجة له فامرني أن أؤذن فأذنت بخاء
 بلال وأراد أن يقيم فنهاه عن ذلك وقال ان أخاصداى هو الذى أذن ومن أذن فهو الذى يقيم (ولنا) ما روى ان
 عبد الله بن زيد لما قص الرأى على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له لقمها بلالا فاذن بلال ثم أمر النبي صلى الله

عليه وسلم عبدالله بن زيد فأقام وروى ابن أم مكتوم كان يؤذن ويلال يفهم ويربما أذن بلال وأقام ابن أم مكتوم وتأويل ما رواه أن ذلك كان يشق عليه لأنه روى أنه كان حديث عهد بالاسلام وكان يحب الأذان والأقامة (ومنها) أن يؤذن بحسب أولي يأخذ على الأذان والأقامة أجزا ولا يجعل له أخذ الأجرة على ذلك لأنه استجار على الطاعة وذلك يجوز لأن الانسان في تحصيل الطاعة عامل لنفسه فلا يجوز له أخذ الأجرة عليه وعند الشافعي يجعل له أن يأخذ على ذلك أجزا وهي من مسائل كتاب الاجارات وفي الباب حديث خاص وهو ما روى عن عبدان ابن أبي العاص رضي الله عنه انه قال آثر ما عهد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أصلي بالقوم صلاة أضعفهم وان آخذهم مؤذنا لا يأخذ عليه أجزا وان علم القوم حاجته فأعطوه شيئا من غير شرط فهو حسن لأنه من باب البر والصدقة والمجازاة على احسانه بمكانهم وكل ذلك حسن والله أعلم

فصل في وجوب الأذان والمهل الذي يجب فيه الأذان ويؤذن له الصلوات المكتوبة التي تؤدي بجماعة مستحبة في حال الأقامة فلا أذان ولا اقامة في صلاة الجنائز لأنها ليست بصلاة على الحقيقة لوجود بعض ما يتركب منه الصلاة وهو القيام اذ لا قراءة فيها ولا ركوع ولا سجود ولا قعود فلم تكن صلاة على الحقيقة ولا أذان ولا اقامة في النوافل لأن الأذان للاعلام بدخول وقت الصلاة والمكتوبات هي المختصة بأوقات معينة دون النوافل ولأن النوافل تابعة للقرائن فجعل أذان الأصل أذانا للاتباع تقدير اولا أذان ولا اقامة في السنن لما لنا ولا أذان ولا اقامة في الوتر لأنه سنة عندهما فكانت العشاء فكانت بعالمها في الأذان كسائر السنن وعند أبي حنيفة واجب والواجب غير المكتوبة والأذان من خواص المكتوبات ولا أذان ولا اقامة في صلاة العيدين وصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء لأنها ليست بمكتوبة ولا أذان ولا اقامة في جماعة النسوان والصبيان والعبيد لأن هذه الجماعة غير مستحبة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس على النساء أذان ولا اقامة ولأنه ليس عليهن الجماعة فلا يكون عليهن الأذان والأقامة والجمعة في الأذان والأقامة لأنها مكتوبة تؤدي بجماعة مستحبة ولأن فرض الوقت هو الظهر عند بعض أصحابنا والجمعة قائمة مقامه وعند بعضهم الفرض هو الجمعة ابتداء وهي أكثر من الظهر حتى يجب ترك الظهر لاجلها ثم ما وجب الاقامة الظهر فالجمعة أحق ثم الأذان المعتبر يوم الجمعة هو ما يؤتى به اذا صعد الامام المنبر ونجى الاجابة والاستماع له دون الذي يؤتى به على المنارة وهذا قول عامة العلماء وكان الحسن بن زياد يقول المعتبر هو الأذان على المنارة لأن الاعلام يقع به والصحيح قول العامة لما روى عن السائب بن يزيد انه قال كان الأذان يوم الجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أذانا واحدا حين يجلس الامام على المنبر فلما كانت خلافة عثمان رضي الله عنه وكثر الناس أمر عثمان رضي الله عنه بالأذان الثاني على الزوراء وهي المنارة وقيل اسم موضع بالمدينة وصلاة العصر بعرفة تؤدي مع الظهر في وقت الظهر باذان واحد ولا يراعى للعصر أذان على حدة لأنها شرعت في وقت الظهر في هذا اليوم فكان أذان الظهر واقامته عنهما جميعا وكذلك صلاة المغرب مع العشاء بمزدلفة يكتفي فيها باذان واحد لما ذكرنا الا ان في الجمع الاول يكتفي باذان واحد لكن باقامين وفي الثاني يكتفي باذان واحد واقامة واحدة عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر باذان واحد واقامتين كفي الجمع الاول وعند الشافعي باذنين واقامة واحدة لما يند كفي كتاب المناسك ان شاء الله تعالى ولو صلى الرجل في بيته وحده ذكر في الاصل اذا صلى الرجل في بيته واكتفي باذان الناس واقامتهم أجزا وان أقام فهو حسن لأنه ان يحجز عن تحقق الجماعة بنفسه فلم يحجز عن التشبه فيندب الى أن يؤدي الصلاة على هيئة الصلاة بالجماعة ولهذا كان الافضل أن يجهر بالقراءة في صلوات الجهر وان ترك ذلك واكتفي باذان الناس واقامتهم أجزا ملاروى أن عبدالله بن مسعود صلى بمقمة والأسود بغير أذان ولا اقامة وقال يكفيننا أذان الحى واقامتهم أشار الى أن أذان الحى واقامتهم وقع لكل واحد من أهل الحى الأثرى ان على كل واحد منهم أن يحضر مسجد الحى وروى ابن مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة في قوم صلواتي

المصر في منزل أو في مسجد منزل فآخبر وابدان الناس واقامتهم أجزأهم وقد أسأوا وتركهم فقد فرق بين الجماعة
والواحد لان أذان المحلى يكون أذانا للأفراد ولا يكون أذانا للجماعة هذا في المقيمين وأما المسافرون فلا فضل لهم
أن يؤذنوا ويقبوا ويصلوا بجماعة لان الأذان والاقامة من لوازم الجماعة المستحبة والسفر لم يسقط الجماعة فلا
يسقط ما هو من لوازمها فان صلوا بجماعة وأقاموا وتركوا الأذان أجزأهم ولا يكره ويكره لهم ترك الاقامة بخلاف
أهل المصر اذا تركوا الأذان وأقاموا انه يكره لهم ذلك لان السفر سبب الرخصة وقد أرتى سقوط شرطه إذا يؤذن
في سقوط أحد الأذنين الا ان الاقامة أكد بنو تامن الأذان فيسقط شرط الأذان دون الاقامة وأصله ما روى عن
علي رضي الله عنه انه قال المسافر بالخيار ان شاء أذن وأقام وان شاء أقام ولم يؤذن ولم يوجد في حق أهل المصر سبب
الرخصة ولان الأذان للإعلام به هجوم وقت الصلاة لبعضه واول القوم في السفر حاضر ولم يكره تركه لحصول
المقصود وبدونه بخلاف الحضر لان الناس لتفرقهم واشتغالهم بأنواع الحرف والمكاسب لا يعرفون به هجوم الوقت
فيكره ترك الاعلام في حقهم بالأذان بخلاف الاقامة فانهم الاعلام بالشروع في الصلاة وذلك يختلف في حق المقيمين
والمسافرين وأما المسافر اذا كان وحده فان ترك الأذان فلا بأس به وان ترك الاقامة يكره والمقيم اذا كان يصلي في
بيته وحده فترك الأذان والاقامة لا يكره (والفرق) ان أذان أهل المحلة يقع أذانا لكل واحد من أهل المحلة فكانه
يوجد الأذان منه في حق نفسه تقدير اقامته في السفر فلم يوجد الأذان والاقامة للمسافر من غيره غير انه سقط الأذان في
حقه رخصة وتيسر اقله من الاقامة ولو صلى في مسجد باذان واقامة هل يكره أن يؤذن ويقام فيه ثانيا فهذا لا
يخلو من أحد وجهين اما ان كان مسجده أهل معلوم أو لم يكن فان كان له أهل معلوم فان صلى فيه غير أهله باذان
واقامة لا يكره لأنه أن يعبدوا الأذان والاقامة وان صلى فيه أهله باذان واقامة أو بعض أهله يكره لغير أهله
وللباقين من أهله ان يعبدوا الأذان والاقامة وعند الشافعي لا يكره وان كان مسجد البس له أهل معلوم بان كان على
شوارع الطريق لا يكره تكرار الأذان والاقامة فيه وهذه المسئلة بناء على مسألة أخرى وهي ان تكرار الجماعة في
مسجد واحد هل يكره فهو على ما ذكرنا من التفصيل والاختلاف وروى عن أبي يوسف انه اعيا يكره اذا كانت
الجماعة الثانية كثيرة فاما اذا كانوا ثلاثة أو أربعة فقاموا في زاوية من زوايا المسجد وصلوا بجماعة لا يكره وروى
عن محمد انه اعيا يكره اذا كانت الثانية على سبيل التداخي والاجتماع فاما اذا لم يكن فلا يكره (احتج) الشافعي
بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بجماعة في المسجد فلما فرغ من صلاته دخل رجل وأراد ان يصلي
وحده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من يتصدق على هذا الرجل فقال أبو بكر رضي الله عنه أنا يا رسول الله
فقام وصلى معه وهذا أمر بتكرار الجماعة وما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليأمر بالمسكروه ولان قضاء
حق المسجد واجب كما يجب قضاء حق الجماعة حتى ان الناس لو صلوا بجماعة في البيوت وعطلوا المساجد أتموا
وخصوصا يوم القيامة بتركهم قضاء حق المسجد ولو صلوا فرادى في المساجد أتموا بتركهم الجماعة والقوم الآخرون
ما قضوا حق المسجد فيجب عليهم قضاء حقه باقامة الجماعة فيه ولا يكره والدليل عليه أنه لا يكره في مساجد قوارع
الطريق كذا هذا (ولنا) ما روى عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
خرج من بيته ليصلح بين الأنصار لتساجر بينهم فرجع وقد صلى في المسجد بجماعة فدخل رسول الله صلى الله عليه
وسلم في منزل بعض أهله فجمع أهله فصلى بهم جماعة ولو لم يكره تكرار الجماعة في المسجد لما تركها رسول الله صلى
الله عليه وسلم مع علمه بفضل الجماعة في المسجد وروى عن أنس بن مالك رضي الله عنه ان أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم كانوا اذا فاتتهم الجماعة صلوا في المسجد فرادى ولان التكرار يؤدي الى تقليل الجماعة لان
الناس اذا علموا أنهم تقوتهم الجماعة فيستحبون فتكثر الجماعة واذا علموا أنها لا تقوتهم يتأخرون فتقل الجماعة
وتقليل الجماعة مكروه بخلاف المساجد التي على قوارع الطريق لانها ليست لها أهل معروفون فاداء الجماعة فيها مرة
بعد أخرى لا يؤدي الى تقليل الجماعة وبخلاف ما اذا صلى فيه غير أهله لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة لان أهل

المسجد ينتظر ون أذان المؤذن المعروف فيحضرون حينئذ ولان حق المسجد لم يقض بعد لان قضاء حقه على أهله الا ترى أن المرءة ونصب الإمام والمؤذن عليهم فكان عليهم قضاؤه ولا عبرة بتقليل الجماعة الا وان لان ذلك مضاف اليهم حيث لم ينتظر وان ضرر أهل المسجد بخلاف أهل المسجد لان انتظارهم ليس بواجب عليهم ولا حجة في الحديث لانه أمر واحد وذا لا يكره وانما المكروه ما كان على سبيل التداخي والاجتماع بل هو حجة عليه لانه لم يأمر أكثر من الواحد مع حاجتهم الى احرار الزواب وما ذكر من المعنى غير سديد لان قضاء حق المسجد على وجه يؤدي الى تقليل الجماعة مكرور ويستوى في وجوب مراعاة الاذان والاقامة الاداء والقضاء وحجة الكلام فيه انه لا يخلو ما ان كانت الفاتحة من الصلوات الخمس واما ان كانت صلاة الجمعة فان كانت من الصلوات الخمس فان فاتة صلاة واحدة قضاها باذان واقامة وكذا اذا فاتت الجمعة صلاة واحدة قضاها بالجماعة باذان واقامة وللشافعي قولان في قول يصلي بغير اذان واقامة وفي قول يصلي بالاقامة لا غير (احتج) بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما شغل عن أربع صلوات يوم الاحزاب قضاهن بغير اذان ولا اقامة وروى في قصة ليلة التعريس أن النبي صلى الله عليه وسلم ارتحل من ذلك الوادي فلما ارتفعت الشمس أمر بلالا بالاقامة وصلوا ولم يأمره بالاذان ولان الاذان للاعلام بدخول الوقت ولا حاجة ههنا الى الاعلام به (ولنا) ما روى أبو قتادة الانصاري رضي الله عنه في حديث ليلة التعريس فقال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة أوسرية فلما كان في آخر الحجر عرضنا فاستيقظنا حتى اية ظننا حرق الشمس فجعل الرجل منا يشبه دها و فرعا فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ارتحلوا من هذا الوادي فانه وادي شيطان فارتحلنا ونزلنا بوادي آخر فلما ارتفعت الشمس وقضى القوم حوائجهم أمر بلالا بان يؤذن فأذن وصلينا ركعتين ثم أقام فصلينا صلاة الفجر وهكذا روى عمران بن حصين هذه القصة وروى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف باسناد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه حين شغلهم الكفار يوم الاحزاب عن أربع صلوات قضاهن فامر بلالا أن يؤذن ويقم لكل واحدة منهم حتى قالوا أذن وأقام وصلى الظهر ثم أذن وأقام وصلى العصر ثم أذن وأقام وصلى المغرب ثم أذن وأقام وصلى العشاء ولان القضاء على حسب الاداء وقد فاتهم الصلاة باذان واقامة فتقضى كذلك ولان تعلق له بحديث التعريس والاحزاب لان الصحيح انه أذن هناك وأقام على ما روينا واما اذا فاتته صلوات فان أذن لكل واحدة وأقام فحسن وان أذن وأقام للدولى واقتصر على الاقامة للبواقي فهو جائز وقد اختلفت الروايات في قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات التي فاتته يوم الخندق في بعضها أنه أمر بلالا بالاذن وأقام لكل صلاة على ما روينا وفي بعضها انه أذن وأقام للدولى ثم أقام لكل صلاة بعدها وفي بعضها انه اقتصر على الاقامة لكل صلاة ولا شأن بالاذن برواية الزيادة اولى خصوصا في باب العبادات وان فاتته صلاة الجمعة صلى الظهر بغير اذان ولا اقامة لان الاذان والاقامة للصلاة التي تؤدي بجماعة مستحبة واداء الظهر بجماعة يوم الجمعة مكروه في المصر كما روى عن علي رضي الله عنه

فصل وأما بيان وقت الاذان والاقامة فوقهما ما هو وقت الصلوات المكتوبات حتى لو أذن قبل دخول الوقت لا يجزئه ويعيده اذا دخل الوقت في الصلوات كلها في قول أبي حنيفة ومحمد وقد قال أبو يوسف أخيرا لا بأس بان يؤذن للفجر في النصف الأخير من الليل وهو قول الشافعي (واحتجنا) بما روى سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه رضي الله عنه أن بلالا كان يؤذن بليل وفي رواية قال لا يغرنكم أذان بلال عن المسجور فانه يؤذن بليل ولان وقت الفجر مشبه وفي مراعاته بعض الحرج بخلاف سائر الصلوات (ولأبي) حنيفة ومحمد ما روى شدا دمولى عياض بن عامر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لبلال لا تؤذن حتى يسبين لك الفجر هكذا ومديده عرضا ولان الاذان شرع للاعلام بدخول الوقت والاعلام بالدخول قبل الدخول كذب وكذا هو من باب الضمان في الأمانة والمؤذن مؤتمن على اسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يحز في سائر الصلوات ولان الاذان قبل الفجر

يؤدي الى الضرر بالناس لان ذلك وقت نومهم خصوصا في حق من تمجد في النصف الاول من الليل فربما يتبس
 الامر عليهم وذلك مكروه وروى أن الحسن البصري كان اذا سمع من يؤذن قبل طلوع الفجر قال علوج فراغ
 لا يصلون الا في الوقت لو أدركهم عمرا لديهم وبلال رضى الله عنه ما كان يؤذن بابل لصلاة الفجر بل المعان
 آخر لما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يمنعكم من السجود أذان بلال
 فانه يؤذن بابل ايقظناكم ويرد قائمكم ويتحصركم فمليكم باذان ابن أم مكتوم وقد كانت الصحابة رضى
 الله عنهم فرقتين فرقة يتجددون في النصف الاول من الليل وفرقة في النصف الاخير وكان الفاصل أذان بلال
 والدليل على أن أذان بلال كان لهذه المعاني لا صلاة الفجر ان ابن أم مكتوم كان يعيده نائبا بعد طلوع الفجر وما
 ذكر من المعنى غير سديد لان الفجر الصادق المستطرب في الاقن مستبين لا اشتباه فيه

فصل في بيان ما يجب على السامعين عند الأذان فالواجب عليهم الاجابة لما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم أنه قال أربع من اجزاء من بال قائما ومن مسح جبهته قبل الفراغ من الصلاة ومن سفع الأذان
 ولم يجب ومن سمع ذكرى ولم يصل على والاجابة أن يقول مثل ما قال المؤذن لقول النبي صلى الله عليه
 وسلم من قال مثل ما يقول المؤذن غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر فيقول مثل ما قاله الا في قوله سعي على
 الصلاة سعي على الفلاح فانه يقول مكانه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان اعادة ذلك تشبه المحاكاة والاستهزاء
 وكذا اذا قال المؤذن الصلاة خير من النوم لا يعيده السامع لما قلنا ولكنه يقول صدقت وبررت أو ما يؤجر
 عليه ولا ينبغي أن يتكلم السامع في حال الأذان والاقامة ولا يشتغل بقراءة القرآن ولا بشئ من الاعمال سوى
 الاجابة ولو كان في القراءة ينبغي أن يقطع ويستغل بالاستماع والاجابة كذا قالوا في التناوي والله أعلم (والثاني)
 الجماعة والكلام فيها في مواضع في بيان وجوبها وفي بيان من تجب عليه وفي بيان من تتعقده وفي بيان ما يفعله
 فانت الجماعة وفي بيان من يصلح للامامة في الجملة وفي بيان من يصلح لها على التفصيل وفي بيان من هو أحق وأولى
 بالامامة وفي بيان مقام الامام والمأموم وفي بيان ما ينتخب للامام أن يفعله بعد الفراغ من الصلاة (أما) الاول
 فقد قال عامة مشايخنا انها واجبة وذكر الكرخي انها سنة (واحتج) بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 قال صلاة الجماعة تفضل على صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة وفي رواية بتخمس وعشرين درجة جعل
 الجماعة لحرارة النضيلة وذا آية السنن وجه قول العامة الكتاب والسنة وتوارث الامة ما لا الكتاب فقوله
 تعالى واركعوا مع الراكعين أمر الله تعالى بالركوع مع الراكعين وذلك يكون في حال المشاركة في الركوع
 فكان أمرا باقامة الصلاة بالجماعة ومطلق الامر لوجوب العمل (وأما) السنة فما روى عن النبي صلى الله عليه
 وسلم أنه قال لقد هممت أن أمر رجلا يصلي بالناس فأصرف الى أقوام تتخلفوا عن الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم
 ومثل هذا الوعيد لا يحق الا بترك الواجب (وأما) توارث الامة فلان الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم الى يومنا هذا وانظرت عليها وعلى التكبير على تاركها والمواظبة على هذا الوجه دليل الوجوب وليس هذا
 اختلافا في الحقيقة بل من حيث العبارة لان السنة المؤكدة والواجب سواء خصوصا ما كان من شعائر الاسلام
 الا ترى أن الكرخي سماها سنة ثم فسرها بالواجب فقال الجماعة سنة لا يرخص لاحداثاخر عنها الا لعدو وهو
 تفسير الواجب عند العامة

فصل في بيان من تجب عليه الجماعة فالجماعة انما تجب على الرجال العاقلين الاحرار القادرين عليها
 من غير حرج فلا تجب على النساء والصبيان والمجانين والعميد والمقعود ومقطوع اليد والرجل من خلاف والشيخ
 الكبير الذي لا يقدر على المشي والمرضى (أما) النساء فلأن خروجهن الى الجماعات فتنة (وأما) الصبيان
 والمجانين فلعدم أهلية وجوب الصلاة في حقهم وأما العميد والمقعود والرجل من خلاف والشيخ الكبير فلأنهم لا يقدر
 على المشي والمرضى لا يقدر

عليه الاجحرج (وأما) الاعمى فاجعوا على أنه اذا لم يجد قائد الا يجب عليه وان وجد قائد كذلك عند أبي حنيفة
وعند أبي يوسف ومحمد نجيب والمسئلة مع حججها تأتي في كتاب الحج ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما بيان من تعتقد به الجماعة فاقول من تعتقد به الجماعة اثنتان وهو أن يكون
مع الامام واحد لقول النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان فانفقهما جماعة ولان الجماعة مأخوذة من معنى الاجتماع
وأقل ما يتحقق به الاجتماع اثنتان وسواء كان ذلك الواحد رجلاً أو امرأة أو صبياً يعقل لان النبي صلى الله عليه وسلم
سمى الاثنين مطلقاً جماعة ولحصول معنى الاجتماع بانضمام كل واحد من هؤلاء الى الامام وأما المجنون والصبي
الذي لا يعقل فلا عبرة بهما لانهم ليسا من أهل الصلاة فكانا مالمحققين بالعدم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يفعله بعد فوات الجماعة فلا خلاف في أنه اذا فاتته الجماعة لا يجب عليه الطلب
في مسجد آخر لكنه كيف يصنع ذكر في الاصل انه اذا فاتته الجماعة في مسجد حبه فان أتى مسجداً آخر يربو
ادارك الجماعة فيه فحسن وان صلى في مسجد حبه حسن لحديث الحسن قال كانوا اذا فاتتهم الجماعة فيهم من صلى
في مسجد حبه ومنهم من يتبع الجماعة أراد به الصحابة رضي الله عنهم ولان في كل جانب مراعاة حرمة وترك
أخرى ففي أحد الجانبين مراعاة حرمة مسجد وترك الجماعة وفي الجانب الآخر مراعاة فضيلة الجماعة وترك
مسجده فاذا تعذر الجمع بينهما مال الى أهم ما شاء وذكر القدر في انه اذا فاتته الجماعة جمع باهله في منزله وان
صلى وحده جاز لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج من المدينة الى صلح بين حيين من أحياء العرب
فانصرف منه وقد فرغ الناس من الصلاة فقال الى بيته وجمع باهله في منزله وفي هذا الحديث دليل على سقوط
الطلب اذ لو وجب لكان أولى الناس به رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الشيخ الامام السرخسي أن الاولى
في زماننا انه اذا لم يدخل مسجده أن يتبع الجماعة وان دخل مسجده صلى فيه

﴿فصل﴾ وأما بيان من يصلح للامامة في الجلمة فهو كل عاقل مسلم حتى تجوز امامة العبد والاعرابي والاعمى وولد
الزنا والفاسق وهذا قول العامة وقال مالك لا تجوز الصلاة خلف الفاسق ووجه قوله ان الامامة من باب الامانة
والفاسق خائن ولهذا الشهادة له لكون الشهادة من باب الامانة (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال صلوا خلف من قال لا اله الا الله وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر والحديث والله أعلم وان ورد
في الجمع والاعياد تتعلقها بالامراء وأكثرهم فساق لكنه بظاهره حجة فيما نحن فيه اذ العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السب وكذا الصحابة رضي الله عنهم كبن عمر وغيره والتابعون اقتدوا بالحجاج في صلاة الجمعة
وغيره لما كان أفسق أهل زمانه حتى كان عمر بن عبد العزيز يقول لوجاهت كل أمة بخبيثتها ووجئنا بأبي
محمد لغلبتناهم وأبو محمد كنية الحجاج وروى عن أبي سعيد مولى بنى أسيد انه قال عرست فدعوت رهطاً من
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم أبو ذر وحذيفة وأبو سعيد الخدري فحضرت الصلاة فقدموني فصليت
بهم وأنا يومئذ عبد وفي رواية قال فتقدم أبو ذر ليصلي بهم فقبل له أتقدم وأنت في بيت غيرك فقدموني فصليت
بهم وأنا يومئذ عبد وهذا حديث معروف وأوردته في كتاب المأذون وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
استغضب ابن أم مكتوم على الصلاة بالمدينة حين خرج الى بعض الغزوات وكان أعمى ولان جواز الصلاة متعلق
بأركانها وهو لا قادر عليها الا ان غيرهم أولى لان مبنى الامامة على الفضيلة ولهذا كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يوم غيبه ولا يوم غيبه وكذا كل واحد من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم في عصره ولان
الناس لا يرغبون في الصلاة خلف هؤلاء فتؤدى امامتهم الى تقليد الجماعة وذلك مكر وهولاً منى اداء الصلاة
على العلم والغالب على العبد والاعرابي وولد الزنا الجهل اما العبد فلان لا يتفرغ عن خدمة مولاه ليتعلم
العلم وقال الشافعي اذا ساوى العبد غيره في العلم والورع كان هو وغيره سواء ولا تكون الصلاة خلف غيره أحب
الى (واخرج) بحديث أبي سعيد مولى بنى أسيد وذابدل على الجواز ولا كلام فيه وتقليد الجماعة وانتقاض

فضيلته عن فضيلة الاحرار بوجوب الكراهة وكذا الغالب على الاعرابي الجهل قال الله تعالى الاعراب
 أشد كفرا ونفاقا واجدران لا يعلموا حسد ودماء أنزل الله على رسوله والاعرابي هو البسدي وانه اسم ذم والعربي
 اسم مدح وكذا ولد الزنا الغالب من حاله الجهل لفقده من يؤدبه ويعلمه معالم الشريعة ولان الامامة امانة عظيمة
 فلا يتعمها الفاسق لانه لا يؤدى الامانة على وجهها والاعمي بوجهه غيره الى القبلة فيصبر في امر القبلة مقتديا بغيره
 ورماعيل في خلال الصلاة عن القبلة ألا ترى الى ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يمتنع عن الامامة
 بعدما كف بصره ويقول كيف أؤمكم وأنتم تعدلونني ولانه لا يمكنه التوفيق عن التجاسات فكان البصير أولى
 الا اذا كان في النضل لا يواز به في مسجده غيره حينئذ يكون أولى ولهذا استخلف النبي صلى الله عليه وسلم ابن أم
 مكتوم رضي الله عنه وامامة صاحب الهوى والبدعة مكرهة نص عليه أبو يوسف في الامالي فقال أكره أن
 يكون الامام صاحب هوى وبدعة لأن الناس لا يرغبون في الصلاة خلفه وهل تجوز الصلاة خلفه قال بعض
 مشايخنا ان الصلاة خلف المبتدع لا تجوز وقد كثر في المنتقى رواية عن أبي حنيفة انه كان لا يرى الصلاة خلف
 المبتدع والصحيح انه ان كان هوى يكفره لا تجوز وان كان لا يكفره تجوز مع الكراهة وكذا المرأة تصلح
 للامامة في الجملة حتى لو أمت النساء جازو بنبي أن تقوم وسطهن لماروي عن عائشة رضي الله عنها انها أمت نسوة
 في صلاة العصر وقامت وسطهن وأمت أم سلمة نساء وقامت وسطهن ولان مبني حالهن على السر وهذا أسر
 لها الا ان جماعتهن مسكر وهمة عندنا وعند الشافعي مستحبة كجماعة الرجال وروي في ذلك أحاديث لكن
 تلك كانت في ابتداء الاسلام ثم نسخت بعد ذلك ولا يباح للشواب منهن الخروج الى الجماعات بدليل ماروي
 عن عمر رضي الله عنه انه نهى الشواب عن الخروج ولان خروجهن الى الجماعة سبب الفتنة والفتنة حرام
 وما أدى الى الحرام فهو حرام وأما المجاز فهل يباح لهن الخروج الى الجماعات فكذا الكلام فيه في موضع آخر
 وكذا الصبي العاقل يصلح اماما في الجملة بان يؤم الصبيان في التراويح وفي امامته البالغين فيها اختلاف المشايخ على
 ما مر فاما المجنون والصبي الذي لا يعقل فليس من أهل الامامة أصلا لانهم ليسوا من أهل الصلاة
 فصل في ما يبيان من يصلح للامامة على التفصيل فكل من صح اقتداء الغير به في صلاة يصلح اماما له فيها
 ومن لا فلا وقد مر بيان شرائط صحة الاقتداء والله الموفق

فصل في ما يبيان من هو أحق بالامامة وأولى بها فالأولى بالامامة من العبد والتقى أولى من الفاسق والبصير
 أولى من الأعمي وولد الرشدة أولى من ولد الزنا وغير الاعرابي من هؤلاء أولى من الاعرابي لما قلنا ثم أفضل
 هؤلاء أعلمهم بالسنة وأفضلهم ورعا وأقروهم لكتاب الله تعالى وأكبرهم سنا ولا شئان هذا ما تحصل اذا
 اجتمعت في انسان كان هو أولى لما بيننا ان بناء امر الامامة على الفضيلة والكمال والمنجم فيه هذه الخصال من
 أكمل الناس اما العلم والورع وقراءة القرآن فظاهر واما كبر السن فلان من امتد عمره في الاسلام كان أكثر
 طاعة ومداومة على الاسلام فاما اذا تفرقت في أشخاص فاعلمهم بالسنة أولى اذا كان يحسن من القراءة ما تجوز
 به الصلاة وقد كثر في كتاب الصلاة وقد كثر في يوم اقوم اقروهم لكتاب الله وأعلمهم بالسنة وأفضلهم
 ورعا وأكبرهم سنا والاصل فيه ماروي عن أبي مسعود الانصاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 قال ليوم اقوم اقروهم لكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا
 سواء فأكبرهم سنا فان كانوا سواء فاحسنهم خلفا فان كانوا سواء فاصبحهم وبعثهم من المشايخ من أجرى الحديث
 على ظاهره وقدم الاقراء لان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ به والاصح ان الاعلم بالسنة اذا كان يحسن من
 القراءة ما تجوز به الصلاة فهو أولى كذا كثر في آثار أبي حنيفة لا تقتار الصلاة بعد هذا القدر من القراءة الى العلم
 ليقمكن به من تدارك ما عسى ان يعرض في الصلاة من العوارض واقتتار القراءة أيضا الى العلم
 بانخطا المقصد للصلاة فيها فلذلك كان الاعلم أفضل حتى قالوا ان الاعلم اذا كان ممن يجنب الفواحش الظاهرة

والأول أورع منه فالأعلم أولى إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم الأقر في الحديث لأن الأقر في ذلك الزمان
 كان أعلم لتلقيهم القرآن بمعانيه وأحكامه فإما في زماننا فقد يكون الرجل ماهراً في القرآن ولا حظ له من العلم فكان
 الأعلم أولى فإن استووا في العلم فأورعهم لأن الحاجة بعد العلم والقراءة بقدر ما يتعلق به الجواز إلى الورع أشد قال
 النبي صلى الله عليه وسلم من صلى خلف عالم نقي فكأنما صلى خلف نبي وإنما قدم أقدمهم هجرة في الحديث لأن
 الهجرة كانت فريضة يومئذ ثم نسخت بقوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح فيقدم الأورع لتعصل به الهجرة
 عن المعاصي فإن استووا في الورع فأقرهم لكتاب الله تعالى أقول النبي صلى الله عليه وسلم أهل القرآن أهل
 الله وخاصته فإن استووا في القراءة فكبرهم سنا لقوله صلى الله عليه وسلم الكبر الأكبر فإن كانوا فيه سواء فاحسنهم
 خلقاً لأن حسن الخلق من باب الفضيلة وبني الإمامة على الفضيلة فإن كانوا فيه سواء فاحسنهم وجهاً لأن رغبة
 الناس في الصلاة خلفه أكثر وبعضهم قالوا معنى قوله في الحديث أحسنهم وجهاً أي أكثرهم خبرة بالأمر يقال
 وجه هذا الأمر كذا وقال بعضهم أي أكثرهم صلاة بالليل كما جاء في الحديث من كثرت صلواته بالليل حسن وجهه بالنيار
 ولا حاجة إلى هذا التكلف لأن الخلق على ظاهره يمكن لما بيننا من ذلك من أحد وهو الاقتداء فكانت امامته سبباً
 لتكثير الجماعة فكان هو أولى ويكره للرجل أن يقوم الرجل في بيته إلا بآذنه لئلا يراى من حديث أبي سعيد
 مولى بني أسيد وأقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤم الرجل الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكريمه أخيه
 إلا بآذنه فإنه أعلم بعورات بيته وفي رواية في بيته ولأن في التقدم عليه ازدراء به بين عتائه وأقاربه وهذا لا يليق
 بمكارم الأخلاق ولو أذن له لأبأس به لأن التكرهية كانت لحقه وذكر محمد في غير رواية لأصول الضيف
 إذا كان ذم سلطاناً جازله أن يؤم بدون الأذن لأن الأذن لمثل هذا الضيف ثابت دلالة وأنه كالأذن نصاً وأما إذا
 كان الضيف سلطاناً نافع الإمامة له حينها يكون وليس للغير أن يتقدم عليه إلا بآذنه والله أعلم

فصل وأما بيان مقام الامام والمأموم فنقول إذا كان سوى الامام ثلاثة يتقدمهم الامام لمفعول رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وعلى الأمة بذلك وروى عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال إن جدي ملىكة دعت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى طعام فقال صلى الله عليه وسلم قوموا الصلي بكم فقامني واليتيم من ورثته وأخي
 أم سليم من ورثته ولأن الامام ينبغي أن يكون بحال عتازهم عن غيره ولا يشبهه على الداخل ليعتد به ولا
 يتحقق ذلك إلا بالتقدم ولو قام في وسطهم أو في جهة الصف أو في ميسرته جاز وقد أساء أما الجواز فلأن الجواز
 يتعلق بالاركان وقد وجدت وأما الاساءة فتركه السنة المتواترة وجعل نفسه بحال لا يمكن الداخل الاقتداء به وفيه
 تعريض اقتدائه للفساد ولذلك إذا كان سواء اثنتان يتقدمهما في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف أنه يتوسطهما
 لما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه صلى بعلقة والأسود وقام وسطهما وقال هكذا صنع بنا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم (ولنا) ما روينا أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بانس واليتيم وأقلهما خلقه
 وهو مذهب علي وابن عمر رضي الله عنهما وأما حديث ابن مسعود فهذه الزيادة وهي قوله هكذا صنع بنا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم لم تر وفي طامة الروايات فلم يثبت وبقى مجرد العمل وهو محمول على سبق المكان كذا
 قال إبراهيم النخعي وهو كان أعلم الناس بأحوال عبد الله ومذهبه ولو ثبتت الزيادة فهي أيضاً محمولة على هذه الحالة
 أي هكذا صنع بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند سبق المكان على أن الأحاديث ان تعارضت وجب المصير
 إلى المعقول الذي لا جليله يتقدم الامام وهو ما ذكرنا أنه يتقدم لثلاثه حانه وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه
 غير أن ههنا لو قام الامام وسطهما لا يكره لحدود الأثر وكون التأويل من باب الاجتهاد وإن كان مع الامام
 رجل واحد أو صبي يعقل الصلاة يقف عن يمين الامام لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال كنت عند
 خاتى ميمونة لآراقب صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتته رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تأمت
 العيون وغارت العنوم وبقى الحى القيوم ثم قرأ آخر آل عمران في خلق السموات والارض الآيات ثم قام إلى الشن

معلق في الهواء فتروضا وافتتح الصلاة فتوضأت ووقفت عن يساره فأخذ يذابذني وفي رواية بدوا بي وأدارني خلفه حتى أقامني عن يمينه فعدت الى مكاني فأعادني ثانيا وثالثا فلما فرغ قال ما منعني يا غلام أن تثبت في الموضع الذي أوقفك فيه فقلت أنت رسول الله ولا ينبغي لاحد أن يساويك في الموقف فقال صلى الله عليه وسلم اللهم فقهم في الدين وعلمه التأويل فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم اباء الى الجانب الايمن دليل على أن المختار هو الوقوف على يمين الامام اذا كان معه رجل واحد وكذا روى عن حذيفة رضي الله عنه أنه قام عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم فخوله وأقامه عن يمينه ثم اذا وقف عن يمينه لا يتأخر عن الامام في ظاهر الرواية وعن محمد أنه ينبغي أن تكون أصابعه عند عقب الامام وهو الذي وقع عند العوام ولو كان المقتدى أطول من الامام وكان سجوده قدام الامام لم يضرمه لان العبرة بموضع الوقوف لا بموضع السجود كما لو وقف في الصف ووقع سجوده أمام الامام لطوله ولو وقف عن يساره جاز لان الجواز متعلق بالاركان الا ترى أن ابن عباس وحذيفة رضي الله عنهما وفاقا لا بداء عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جوزا اقتداء بهما به ولو كان يكره لانه ترك المقام المختاره ولهذا حول رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عباس وحذيفة ولو وقف خلفه جاز لما مر وهل يكره لم يذكر محمد الكراهة نصا واختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يكره لان الواقف خلفه أحد الجانبين منه على يمينه فلا يتم اعراضه عن السنة بخلاف الواقف على يساره وقال بعضهم يكره لانه يصير في معنى المنفرد خلف الصف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن بذل خلف الصفوف وأدنى درجات النهي هو الكراهة وانما نشأ هذا الاختلاف عن اشارة محمد فانه قال وان صلى خلفه جازت صلاته وكذلك ان وقف عن يسار الامام وهو مسمى فقههم من صرف جواب الاساءة الى آخر الفعليين ذكرنا منهم من صرفه اليهما جميعا وهو الصحيح لانه عطف أحدهما على الآخر بقوله وكذلك ثم أثبت الاساءة في نصرف اليهما واذا كان مع الامام امرأة أقامها خلفه لان محاذاتهما مفسدة وكذلك لو كان معه خنثى مشكلا لاحتمال انه امرأة ولو كان معه رجل وامرأة أو رجل وخنثى أقام الرجل عن يمينه والمرأة والخنثى خلفه ولو كان معه رجلان وامرأة أو خنثى أقام الرجلين خلفه والمرأة والخنثى خلفهما ولو اجتمع الرجال والنساء والصبيان والخنثى والصبيات المراهقات فاردوا أن يصطفوا للجماعة يقوم الرجال صفا مما يلي الامام ثم الصبيان بعدهم ثم الخنثى ثم الاناث ثم الصبيات المراهقات وكذلك الترتيب في الجنائز اذا اجتمعت وفيها جنازة الرجل والصبي والخنثى والانثى والصبيبة المراهقة وكذلك القتلى اذا جمعت في حفرة واحدة عند الحاجة على ما يذ كر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى (وأفضل) مكان المأموم اذا كان رجلا حيث يكون أقرب الى الامام لقول النبي صلى الله عليه وسلم خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها واذا تساوت المواضع في اقرب الى الامام فمن يمينه أو لى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في الامور واذا قاموا في الصفوف تراصوا وسوا وبين منا كبهم لقوله صلى الله عليه وسلم تراصوا واصقوا المناكب بالمناكب

﴿تصل﴾ وأما بيان ما ينسحب للامام أن يفعله عقب الفراغ من الصلاة فنقول اذا فرغ الامام من الصلاة فلا يتخلوا ما كان صلاة لا تصلي بعدها سنة أو كانت صلاة تصلي بعدها سنة فان كانت صلاة لا تصلي بعدها سنة كالنحر والعصر فان شاء الامام قام وان شاء قعد في مكانه يشتغل بالدعاء لانه لا تطلع بعد هاتين الصلاتين فلا بأس بالقعود الا أنه يكره للمسكت على هيئة مستقبل القبلة لما روى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من الصلاة لا يتمك في مكانه الا مقدار أن يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام وروى جابوس الامام في مصلاه بعد الفراغ مستقبلا القبلة بدعة ولان مكنته بهم المداخل انه في الصلاة فيقتدى به فيفسد اقتداؤه فكان المسكت تعرضا لفساد اقتداء غيره به فلا يتمك ولكنه يستقبل القوم بوجهه ان شاء ان لم يكن بحيث انه أحد يصلي لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من صلاة

الفجر استقبال بوجهه أصحابه وقال هل رأى أحدكم رؤيا كأنه كان يطلب رؤيا فيها بشرى بفتح مكة فإن كان
 بهذا أنه أحد يصلي لا يستقبل القوم بوجهه لأن استقبال الصورة الصورة في الصلاة مكره ولما روى أن عمر رضي
 الله عنه رأى رجلا يصلي إلى وجهه غيره فعلاهما بالذرة وقال للمصلي أنت مستقبل الصورة وللآخر أنت مستقبل المصلي
 بوجهه وإن شاء انحرف لأن الانحراف يزول الاشتباه كما يزول بالاستقبال ثم اختلف المشايخ في كيفية الانحراف
 قال بعضهم ينصرف إلى عين القبلة تبركا بالنبي صلى الله عليه وآله وقال بعضهم ينصرف إلى يساره ليكون يساره إلى اليمين وقال
 بعضهم هو مخير إن شاء انحرف يمنة وإن شاء يسرة وهو الصحيح لأن ما هو المقصود من الانحراف وهو زوال
 الاشتباه يحصل بالامر من جميعا (وإن) كانت صلاة بعدها سنة يكرهه المسكت فاعدا وكراهة القعود مروية
 عن الصحابة رضي الله عنهم روى عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنهما كانا إذا فرغا من الصلاة قاما كأنهما على
 الرضف ولأن المسكت بوجوب اشتباه الأمر على الداخل فلا يمكث ولا يسكن يقوم ويتنص عن ذلك المكان ثم ينتقل
 لما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أيجزأ أحدكم إذا فرغ من صلاته أن
 يتقدم أو يتأخر وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه كرهه للإمام أن ينتقل في المكان الذي أم فيه ولأن ذلك يؤدي إلى
 اشتباه الأمر على الداخل فينبغي أن يتنصى إزالة الاشتباه واستكثار من شهوده على ما روى أن مكان المصلي
 يشهد به يوم القيامة (وأما) المأمومون فيوض مشايخنا قالوا لا يخرج عليهم في ترك الانتقال لانعدام الاشتباه على
 الداخل عند معاينة فراغ مكان الإمام عنه وروى عن محمد بنه قال يستحب للقوم أيضا أن ينقضوا الصفوف
 ويفرقوا بزول الاشتباه على الداخل المعين الكل في الصلاة البعيد عن الإمام ولما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه
 عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصح للمؤمنين أن يمشوا في الصلاة فتنوعوا في نوعها وأصلها نوع هو عارض ثبت وجوبه بسبب عارض
 فصل أما الواجبات الأصلية في الصلاة فستة منها قراءة الفاتحة والسورة في صلاة ذات ركعتين وفي الأولى من
 من ذوات الأربع والثلاث حتى لو تركهما أو أحدهما فإن كان عامدا كان مسيئا وإن كان ساهيا يلزمه سجود السهو
 وهذا عندنا وقال الشافعي قراءة الفاتحة على التعيين فرض حتى لو تركها أو حرفا منها في ركعة لا تجوز صلاته وقال
 مالك قراءتها على التعيين فرض (احتجا) بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صلاة لمن لم يقرأ
 فاتحة الكتاب وروى لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة معها أو قال وشي معها ولأن النبي صلى الله عليه
 وسلم وأطب على قراءتها في كل صلاة فيدل على الفرضية (ولنا) قوله تعالى فاقروا ما ينزل من القرآن أمر
 بطلق القراءة من غير تعيين فتعين الفاتحة فرضا أو تعيينها من نسخ الاطلاق ونسخ الكتاب بالخبر
 المتواتر لا يجوز عند الشافعي فكيف يجوز بخبر الواحد قبلنا الحديث في حق الوجوب عملا حتى تكفر ترك
 قراءتها دون الفرضية عملا بما بالفقد الممكّن كيلا يضطر إلى رده لوجوب رده عند معارضة الكتاب وموازنة
 النبي صلى الله عليه وسلم على فعل لا يدل على فرضيته فإنه كان يواطىء على الواجبات والله أعلم (ومنها) الجهر
 بالقراءة فيها يجهر وهو الفجر والمغرب والعشاء في الأولى والخافتة فيها يخافت وهو الظهر والعصر إذا كان اماما
 والجلية فيه أنه لا يخلو ما أن يكون اماما أو منفردا فإن كان اماما يجب عليه مراعاة الجهر فيها بجهر وكذا في كل صلاة
 من شرطها الجماعة كالجمعة والعيدين والترويعات ويجب عليه المخافتة فيما يخافت وإنما كان كذلك لأن القراءة
 ركن يصحله الإمام عن القوم فعلا فيجهر ليتأمل القوم ويتفكروا في ذلك فنحصل عمرة القراءة وقائدهم للقوم
 فنصير قراءة الإمام لهم تقديرا كأنهم قرؤا وعمرة الجهر تقوت في صلاة النهار لأن الناس في الغلب يحضرون
 الجماعات في خلال الكسب والتصرف والانتشار في الأرض فكانت قلوبهم متعلقة بذلك فيشغلهم ذلك عن حقيقة
 التأمل فلا يكون الجهر مفيدا بل يقع تسييبا إلى الانتم بترك التأمل وهذا لا يجوز بخلاف صلاة الليل لأن الحضور اليها
 لا يكون في خلال الشغل وبخلاف الجمعة والعيدين لأنه يؤدي في الأحيان مرة على هيئة مخصوصة من الجمع العظيم
 وحضور السلطان وغير ذلك فيكون ذلك مبعثا على احضار القلب والتأمل ولأن القراءة من أركان الصلاة

والاركان في القرائن تزدى على سبيل الشهرة دون الاخفاء. ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يجهر
 في الصلوات كلها في الابتداء الى أن قصد الكفار أن لا يسموا القرآن وكادوا يلقون فيه خفاة النبي صلى الله
 عليه وسلم بالقراءة في الظهر والعصر لانهم كانوا متعدين للاذى في هذين الوقتين ولهذا كان يجهر في الجمعة
 والعيدن لانه أقامهما بالمدينة وما كان للكفار بالمدينة قوة الاذى ثم وان زال هذا العذر بقيت هذه السنة
 كالرمل في العواف ونحوه ولانه واظب على المخافة فيها في عمره فكانت واجبة ولانه وصف صلاة النهار
 بالجماء وهي اثني لاتين ولا يتحقق هذا الوصف لها الا بترك الجهر فيها وكذا واظب على الجهر فيما يجهر
 والمخافة فيما يخافت وذلك دليل الوجوب وعلى هذا عمل الامة ويغنى القراءة فيما سوى الاولين لان الجهر
 صفة القراءة المقرضة والقراءة ليست بفرض في الاخرين لما بيننا فيما تقدم واذ ثابت هذا فنقول اذا جهر الامام
 فيما يخافت أو خافت فيما يجهر فان كان عامداً يكون مسياً وان كان ساهياً فعليه سجود السهو لانه واجب عليه
 اسماع القوم فيما يجهر واخفاء القراءة عنهم فيما يخافت وترك الواجب عمد اوجب الاساءة وسهو اوجب
 سجود السهو وان كان منفرداً فان كانت صلاة يخافت فيها بالقراءة خافت لا محالة وهو رواية الاصل وذكر
 أبو يوسف في الاملاء ان زاد على ما يسمع أذنيه فقد أساء وذكر عصام بن أبي يوسف في مختصره وأثبت له خيار
 الجهر والمخافة استدلالاً بعدم وجوب السهو عليه اذا جهر والصحيح رواية الاصل لقوله صلى الله عليه وسلم
 صلاة النهار جماء من غير فصل ولان الامام مع حاجته الى اسماع غيره يخافت فله منفرداً ولو جهر فيها بالقراءة
 فان كان عامداً يكون مسياً كذا ذكر الكرخي في صلواته وان كان ساهياً لا سهو عليه نص عليه في باب السهو
 بخلاف الامام (والفرق) ان سجود السهو يجب لجبر النقصان والنقصان في صلاة الامام أكثر لان اساءته أبلغ لانه
 فعل شينين نهي عنهما أحدهما انه رفع صوته في غير موضع الرفع والثاني انه أسمع من أمر بالاخفاء عنه والمنفرد
 رفع صوته فقط فكان النقصان في صلواته أقل وماوجب لجبر الاعلى لا يجب لجبر الادنى وان كانت صلاة يجهر
 فيها بالقراءة فهو بالخيار ان شاء جهر وان شاء خافت وذكر الكرخي ان شاء جهر بقدر ما يسمع أذنيه ولا يزيد على
 ذلك وذكر في عامة الروايات فسر انه بين خيارات ثلاث ان شاء جهر وأسمع غيره وان شاء جهر وأسمع نفسه وان
 شاء أسر القراءة أما كون له أن يجهر فلان المنفرد امام في نفسه والامام أن يجهر وله أن يخافت بخلاف الامام لان
 الامام يحتاج الى الجهر لاسماع غيره والمنفرد يحتاج الى اسماع نفسه لا غير وذلك يحصل بالمخافة وذكر في رواية
 أبي حفص الكبير ان الجهر أفضل لان فيه تشبهاً بالجماعة والمنفردان عجز عن تحقيق الصلاة بجماعة لم يجز
 عن التشبه ولهذا اذا أذن وأقام كان أفضل لهذا في القرائن واما في التطوعات فان كان في التمار يخافت وان كان
 في الليل فهو بالخيار ان شاء خافت وان شاء جهر والجهر أفضل لان التوافل أتباع القرائن والحكم في القرائن
 كذلك حتى لو كان بجماعة كافي التراويح يجب الجهر ولا يتغير في القرائن وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 أنه كان اذا صلى بالليل سمعت قراءته من وراء الحجاب وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بأبي بكر رضي الله عنه
 وهو يتجدد بالليل ويغني القراءة وهو يتجدد ويجهر بالقراءة وهو يبلل وهو يتجدد وينتقل من سورة
 الى سورة فلما أصبحوا غدوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل كل واحد منهم عن حاله فقال أبو بكر رضي الله
 عنه كنت أسمع من أناسي وقال عمر رضي الله عنه كنت أوقف الوسمان وأطرد الشيطان وقال بلال رضي الله عنه
 كنت أتقل من بستان الى بستان فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا أبا بكر ارفع من صوتك قليلاً ويا عمر اخفض
 من صوتك قليلاً ويا بلال اذا افتتحت سورة فاتمها ثم المنفرد اذا خافت وأسمع أذنيه يجوز باختلاف لوجود
 القراءة بيقين اذا سمع بدون القراءة لا يتصور وأما اذا صحح الحروف بلسانه وأداها على وجهها ولم يسمع أذنيه
 ولكن وقع له العلم بتصرف اللسان وخروج الحروف من مخارجها فهل يجوز صلواته اختلف فيه ذكر الكرخي
 أنه يجوز وهو قول أبي بكر الباقى المعروف بالأعمش وعن الشيخ أبي القاسم الصفار والفقهاء أبي جعفر الهندي وأبي

والشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل البخاري انه لا يجوز ما لم يسمع نفسه وعن بشر بن غياث المرسي انه قال ان كان بحال لو اذني رجل صهاخ اذنيه الى فيه سمع كفى والا فلا ومنهم من ذكر في المسئلة خلافا بين أبي يوسف ومحمد فقال على قول أبي يوسف يجوز وعلى قول محمد لا يجوز وجه قول الكرخي ان القراءة فعل اللسان وذلك بتصويل الحروف ونظمها على وجه مخصوص وقد وجدنا ما سمعنا نفسه فلا عبرة به لان السماع فعل الأذنين دون اللسان الا ترى ان القراءة نجدها تتحقق من الأصم وان كان لا يسمع نفسه وجه قول القريني الثاني ان يطلق الامر بالقراءة ينصرف الى المتعارف وقد مر ما لا يسمع هو لو كان سمع ما لم يعرف القراءة وجه قول بشر ان الكلام في العرف اسم الحروف منظومة دالة على ما في ضمير المتكلم وذلك لا يكون الا بصوت مسعوع ومقالة الكرخي أقبس وأصح وذكر في كتاب الصلاة اشارة اليه فانه قال ان شاء قرأ وان شاء جهر وأسمع نفسه ولو لم يحمل قوله قرأ في نفسه على اقامة الحروف لادى الى التكرار والاعادة الخالية عن الافادة ولا عبرة بالعرف في الباب لان هذا امر بينه وبين ربه فلا يمتد فيه عرف الناس وعلى هذا الخلاف كل حكم يتعلق بالنطق من البيع والنكاح والطلاق والعناق والايلاء واليمين والاستئنا وغيرها والله اعلم (ومنها) الطمأنينة والقرار في الركوع والسجود وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف الطمأنينة مقدار تسبعة واحدة فرض وبه أخذ الشافعي حتى لو ترك الطمأنينة جازت صلواته عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف والشافعي لا تجوز ولم يترك هذا الخلاف في ظاهر الرواية وانما ذكره المعلى في نوادره وعلى هذا الخلاف اذا ترك القومة التي بعد الركوع والقعدة التي بين السجدين وروى الحسن عن أبي حنيفة فمن لم يقم صلبه في الركوع ان كان الى القيام أقرب منه الى تمام الركوع لم يجزه وان كان الى تمام الركوع أقرب منه الى القيام أجزاء اقامة للاكثر مقام الكل ولقب المسئلة ان تعديلا الأركان ليس بفرض عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف والشافعي فرض (احتجا) بحديث الاعرابي الذي دخل المسجد وأخف الصلاة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم قم فصل فانك لم تصل هكذا ثلاث مرات فقال يا رسول الله لم استطع غير ذلك فعلمني فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اذا أردت الصلاة فتظهر كما أمرك الله تعالى واستقبل القبلة وقل لله أكبر وقرأ ما عدل من القرآن ثم ركع حتى يطمئن كل عضو منك ثم ارفع رأسك حتى تستقم قائما فالاستدلال بالحديث من ثلاثة أوجه أحدها انه امره بالاعادة والاعادة لا تجب الا عند فساد الصلاة وفسادها بقوات الركن والثاني انه نفي كون المؤدى صلاة بقوله فانك لم تصل والثالث انه امره بالطمأنينة ومطابق الامر للفرضية وأبو حنيفة ومحمد احتجا لنفي الفرضية بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ركعوا واسجدوا أمر بمطلق الركوع والسجود والركوع في اللغة هو الانحناء والميل يقال ركعت النخلة اذا مالته الى الأرض والسجود هو التغطاؤ والتحنيط يقال سجدت النخلة اذا تغطاوت وسجدت الناقة اذا وضعت جرائها على الأرض وخفضت رأسها للرعي فاذا أتى باصل الانحناء والوضع فقدا مثل لا يمانية بما ينطلق عليه الاسم فاما الطمأنينة فمدوام على أصل الفعل والامر بالفعل لا يقتضي الدوام واما حديث الاعرابي فهو من الأحاد فلا يصلح ناسخا للكتاب ولكن يصلح مكلا فيصلح أمره بالاعتدال على الوجوب ونفيه الصلاة على نفي الكمال ويمكن النقصان الفاحش الذي يوجب عدمها من وجه وأمره بالاعادة على الوجوب جبر للنقصان أو على الزجر عن المعاودة الى مثله كالأمر بكسر دنان انخر عند نزول تحريمها تكبيل الغرض على ان الحديث حجة عليها فان النبي صلى الله عليه وسلم يمكن الاعرابي من المضى في الصلاة في جميع المرات ولم يأمره بالقطع فلولا تمكن تلك الصلاة جائزة لكان الاشتغال بها عيبا اذا الصلاة لا يمتضى في فاسدها فينبغي أن لا يمكنه منه ثم الطمأنينة في الركوع واجبة عند أبي حنيفة ومحمد كذا ذكره الكرخي حتى لو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو وذكر أبو عبد الله الجرجاني انها سنة حتى لا يجب سجود السهو وتركها ساهيا وكذا القومة التي بين الركوع والسجود والقعدة التي بين السجدين والصحيح ما ذكره الكرخي لان الطمأنينة من باب كمال الركن واجب كمال الركن واجب كمال القراءة بالفاتحة الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم

الحق صلاة الاعرابي بالعدم والصلاة انما يقضى عليها بالعدم اما لانعدامها أصلا بترك الركن أو بانتقاصها بترك
 الواجب فتصير عدما من وجه فامتازت السنة فلا يلحق بالعدم لانه لا يوجد نقصانا فاحشا ولهذا يكره تركها أشد
 الكراهة حتى روى عن أبي حنيفة انه قال أخشى أن لا تجوز صلاته (ومنها) القعدة الاولى للفصل بين الشفعين حتى
 لو تركها عامدا كان مسيئا ولو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو لان النبي صلى الله عليه وسلم وانطب عليه في جميع
 عمره وذابل على الوجوب اذا قام دليل عدم الفرضية وقد قام ههنا لانه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام
 الى الثالثة فسبح به فلم يرجع ولو كانت فرضا لرجع وأكثر مشايخنا يطلقون اسم السنة عليها لان وجودها عرف
 بالسنة فعلا أولان السنة المؤكدة في معنى الواجب ولان الركعتين أدنى ما يجوز زمن الصلاة فوجب القعدة فاصلة
 بينهما وبين ما يلزمها والله أعلم (ومنها) تشهد في القعدة الاخيرة وعند الشافعي فرض وجه قوله ان النبي صلى الله
 عليه وسلم وانطب عليه في جميع عمره وهذا دليل الفرضية وروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال
 كنا نقول قبل أن يفرض التشهد السلام على الله السلام على جبريل وميكائيل فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم فقال
 عليه وسلم فقال قولوا الصيات لله أمرنا بالتشهد بقوله قولوا واصل على فرضيته بقوله قبل أن يفرض التشهد
 (ولنا) قول النبي صلى الله عليه وسلم للاعرابي اذا رفعت رأسك من آخر سجدة وقعدت قدر التشهد فقد نعت
 بالثلاث أثبت تمام الصلاة عند مجرد القعدة ولو كان التشهد فرضا لما ثبت القام بدون دلالة ليس بفرض لسكنه
 واجب بمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم ومواظبته دليل الوجوب فيما قام دليل على عدم رضيته وقد قام ههنا
 وهو ما ذكرنا فكان واجبا لا فرضا والله أعلم والأمر في الحديث يدل على الوجوب دون الفرضية لانه خبر واحد وان
 يصلح للوجوب لا للفرضية وقوله قبل أن يفرض أي قبل أن يقدر على هذا التقدير المعروف اذا فرض في
 اللغة التقدير (ومنها) مراعاة الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال في الصلاة وهو السجدة لمواظبة النبي
 صلى الله عليه وسلم على مراعاة الترتيب فيه وقيام الدليل على عدم فرضيته على ما ذكرنا حتى لو ترك السجدة
 الثانية من الركعة الاولى ثم نذر ركعاتي آخر صلاته سجد المتروكة وسجد لله هو بترك الترتيب لانه ترك
 الواجب الاصل ساهيا فوجب سجود السهو والله الموفق (واما) الذي ثبت وجوبه في الصلاة بما روى في بيان
 أيضا أحدهما سجود السهو والآخر سجود التلاوة (اما) سجود السهو فالكلام فيه في مواضع في بيان
 وجوبه وفي بيان سبب الوجوب وفي بيان ان المتروك من الافعال والاذا كان ساهيا هل يقضى أم لا وفي بيان
 محل السجود وفي بيان قدر سلام السهو وصفته وفي بيان عمله انه يبطل التعر بة أم لا وفي بيان من يجب عليه
 سجود السهو ومن لا يجب عليه (اما) الاول فقد ذكرنا في سجود السهو واجب وكذا نص محمد في الاصل
 فقال اذا ساهى الامام وجب على المؤمن أن يسجد وقال بعض أصحابنا انه سنة وجه قولهم ان العود الى سجدة
 السهو لا يرفع التشهد حتى لو تكلم بعد ما سجد لله وقبل أن يقعد لا تفرد صلاته ولو كان واجبا لرفع سجدة
 التلاوة ولانه مشروع في صلاة التطوع كما هو مشروع في صلاة الفرض والفائت من التمتع كيف يجبر بالواجب
 والصحيح انه واجب لما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من
 سلم في صلاته فلم يدرك التلاوة صلى أم أربها فليصبر أقر به الى الصواب وليبين عليه ويسجد لله وهو بعد السلام
 ومطلق الأمر لوجوب العمل وعن ثوبان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لكل سهو
 سجدة فان بعد السلام يجب تحصيلها ما تصدق النبي صلى الله عليه وسلم في خبره وكذا النبي صلى الله عليه وسلم
 والصحابة رضي الله عنهم وانطبوا عليه ومواظبة دليل الوجوب ولانه شرع جبر النقصان العبادة فكان واجبا
 كدعاء الجهر في باب الحج وهذا لان أداء العبادة بصيغة الكمال واجب ولا تحصل صفة الكمال الا بجبر النقصان
 فكان واجبا ضرورة اذ لا حصول للواجب الا به الا ان العود الى سجود السهو لا يرفع التشهد لان السجود
 ليس بواجب بل اعني آخر وهو ان السجود وقع في محله لان محله بمسك القعدة فالعود اليه لا يكون رافعا للقعدة

الواقعة في محلها فاما سجدة التلاوة فتحاه اقبل القعدة فالعود اليها رفع القعدة كالعود الى السجدة الصليبية فهو الفرق
(اما) قولهم ان له مدخلا في صلاة التطوع فنقول اصل الصلاة وان كانت تطوعا لم يكن لها اركان لا تقوم بدونها
واجبات تنقص بقواتم او تغييرها عن محلها فيحتاج الى الجابر مع ما ان النقل بصير واجبا عندنا بالنسرة وع
ويصدق بالواجبات الاصلية في حق الاحكام على ما بين في مواضعه ان شاء الله تعالى

فصل في ما يبان سبب الوجوب بسبب وجوبه ترك الواجب الاصل في الصلاة او تغييره او تغيير فرض منها عن
محل الاصل ساهي لان كل ذلك يوجب نقصانا في الصلاة فيجب جبره بالسجود ويخرج على هذا الاصل مسائل
وجله الكلام فيه ان الذي وقع السهو عنه لا يخلو اما ان كان من الافعال واما ان كان من الاذكار اذا الصلاة
أفعال واذكار فان كان من الافعال بان قعد في موضع القيام او قام في موضع القعود سجدة السهو ولو جود تغيير
الفرض وهو تأخير القيام عن وقته او تقديمه على وقته مع ترك الواجب وهو القعدة الاولى وقد روى عن المغيرة
ابن شعبه ان النبي صلى الله عليه وسلم قام من الثانية الى الثالثة ساهيا فسجده فلم يقعد فسجده فلم يقعد فسجده
للسهو وكذا اذا ركع في موضع السجود او سجد في موضع الركوع او ركع ركوعين او سجدة ثلاث سجدة
لو جود تغيير الفرض عن محلها او تأخير الواجب وكذا اذا ترك سجدة من ركعة فتذكرها في آخر الصلاة سجدها
وسجد لسهو لانه آخرها عن محلها الاصل وكذا اذا قام الى الغلظة قبل ان يقعد قدر التشهد او بعد ما قعد وعاد
سجد لسهو لو جود تأخير الفرض عن وقته الاصل وهو القعدة الاخيرة او تأخير الواجب وهو السلام ولو زاد
على قراءة التشهد في القعدة الاولى وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ذكر في أمالي الحسن بن زياد عن أبي حنيفة
ان عليه سجود السهو وعندهما لا يجب (لهما) انه لو وجب عليه سجود السهو ولو جبر جبر النقصان
لانه شرع له ولا يعقل تمكن النقصان في الصلاة بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وأبو حنيفة يقول لا يجب
عليه بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الفرض وهو القيام الا ان التأخير يحصل بالصلاة فيجب
عليه من حيث انه تأخير لا من حيث انه صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولو تلا سجدة فحسب ان يسجد
ثم نذرها في آخر الصلاة فعليه أن يسجدها ويسجد لسهو لانه آخر الواجب عن وقته ولو سلم مصلى الظهر
على رأس الركعتين على ظن انه قد أتاهم علم انه صلى ركعتين وهو على مكانه يقفها ويسجد لسهو اما الانعام
فلانه سلام سهو فلا يجزئه عن الصلاة واما وجوب السجدة فلنأخير الفرض وهو القيام الى الشفع الثاني
بخلاف ما اذا سلم على رأس الركعتين على ظن انه مسافر او مصلى الجمعة ثم علم انه تفسد صلته لان هذا الظن نادر
فكان سلامه سلام عمد وان قاطع للصلاة ولو ترك تعديل الاركان والقومة التي بين الركوع والسجود أو القعدة
التي بين السجدة ساهيا اختلف المشايخ فيه على قول أبي حنيفة ومحمد بناء على ان تعديل الاركان عندهم واجب
أوسنة وقد بينا ذلك فيما تقدم وعلى هذا فاشت في شيء من صلته فتفكر في ذلك حتى استيقن وهو على وجهين
اما ان شك في شيء من هذه الصلاة التي هو فيها تفكر في ذلك واما ان شك في صلاة قبل هذه الصلاة فنه فكر في ذلك
وهو في هذه وكل وجه على وجهين اما ان طال تفكيره بان كان مقدارا يمكنه ان يؤدي فيه ركعتان من اركان الصلاة
كالركوع والسجود أو لم يطل فان لم يطل تفكيره في السهو عاياه سواء كان تفكيره في غير هذه الصلاة أو في
هذه الصلاة لانه اذا لم يطل لم يوجد سبب الوجوب الاصل وهو ترك الواجب او تغيير فرض أو واجب عن وقته
الاصل ولان الفكر القليل مما لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للحرج وان طال تفكيره فان كان
تفكيره في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان في هذه الصلاة فكذلك في القياس وفي الاستصان
عليه السهو وجه القياس ان الموجب للسهر يمكن النقصان في الصلاة ولم يوجد لان الكلام فيها اذا تذكر
انه اذا هفتي مجرد التفكير وانه لا يوجب السهو كالتفكير القليل وكما لو شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة
ثم تذكر انه اذا السهو عليه وان طال فكره كذا هذا وجه الاستصان ان الفكر الطويل في هذه الصلاة

بما يؤخر الأركان عن أوقاتها فوجب تمكن التصان في الصلاة فلا بد من جبره بسجدة في السهو بخلاف التمكن
 التصبر وبخلاف ما إذا شئت في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لأن الموجب لا هو في هذه الصلاة سهو هذه الصلاة
 لا سهو صلاة أخرى ولو شئت في سجود السهو يتصرى ولا يسجد لهذا السهو لأن تكرار سجود السهو في صلاة
 واحدة غير مشروع على ما نذكر ولا يلو سجود لا يسلم عن الـ هو فيه ثانيا وثالثا فيؤدى إلى ما لا يتناهى (وحكى)
 أن محمد بن الحسن قال للكسائي وكان الكسائي ابن خالته لم لا تستعمل بالفقه مع هذا الخاطر فقال من أحكم علما
 فذاك يهديه إلى سائر العلوم فقال محمدنا أني عليك شي من مسائل الفقه فخرج جوابه من الصور فقال هات قال فما
 تقول فبين سهوا في سجود السهو فتفكر ساعة ثم قال لا سهو عليه فقال من أي باب من الصور خرجت هذا
 الجواب فقال من باب أنه لا يصغر المصغر فتصغير من فاعنته ولو شرع في الظاهر ثم توهم أنه في العصر فصلى على ذلك
 الوهم ركعة أو ركعتين ثم تذكر أنه في الظاهر فلا سهو عليه لأن تعيين الآية شرط افتتاح الصلاة لا شرط بقائه كامل
 الآية فلم يوجد تغيير فرض ولا ترك واجب فان تفكر في ذلك تفكر أشغله عن ركن فعلية سجود السهو واستحصانا
 على ما مر ولو افتتح الصلاة فقرأ ثم شئت في تكبيرة الافتتاح فاعاد التكبير والقراءة ثم علم أنه كان كبر فعلية سجود السهو
 لأنه بزيادة التكبير والقراءة آخر ركنا وهو ركوع ثم لا فرق بين ما إذا شئت في خلال صلته فتمكرك حتى استيقن
 وبين ما إذا شئت في آخر صلته بعدما قد قرأ التشهد الأخير ثم استيقن في حق وجوب السجدة لأنه آخر الواجب وهو
 السلام ولو شئت بعدما سلم تسليمة واحدة ثم استيقن لا سهو عليه لأنه بالتسليمة الأولى خرج عن الصلاة وانعدمت
 الصلاة فلا يتصور تنقيصها بنقوت واجب منها فاستعمال الجواب وكذا لا فرق بينه وبين ما إذا سبقه
 الحدث في الصلاة فعاد إلى الوضوء ثم شئت قبل أن يعود إلى الصلاة فتفكر ثم استيقن حتى يجب عليه سجود السهو في
 الحائز جيم ما إذا طال تفكرك لأنه في حرمة الصلاة وإن كان غير مؤد لها والله أعلم هذا الذي ذكرنا حكم الشئ في
 الصلاة فيما يرجع إلى سجود السهو وأما حكم الشئ في الصلاة فيما يرجع إلى البناء والاستقبال فنقول إذا سهوا في
 صلته فلم يدرك ثلاثا صلى أم أربعاً فان كان ذلك أول ما سهوا استقبال الصلاة ومعنى قوله أول ما سهوا أن السهو لم
 يصير عادته لأنه لم يسه في عمره قط وعندك أني بنى على الأقل (احتج) بما روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه
 عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا شئت أحدكم في صلته فلم يدرك ثلاثا صلى أم أربعاً فما بلغ شئت وليين على الأقل
 أمر بالبناء على الأقل من غير فصل ولأن فيما قلنا الخذا باليقين من غير إبطال العمل فكان أولى (ولنا) ما روى عبد الله
 ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا شئت أحدكم في صلته أنه صلى فليستقبل الصلاة أمر بالاستقبال
 وكذا روى عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم أنهم قالوا هكذا
 وروى عنهم بالثلاثة مختلفة ولا نهوا استقبال أدى الفرض يقين كما دلوا على الأقل ما أداه كما دلوا لأنه بما يؤدى
 زيادة على المفروض وإدخال الزيادة في الصلاة نقصان فهاور بما يؤدى إلى إفساد الصلاة إن كان أدى أو بعاطف
 أنه أدى ثلاثا فبنى على الأقل وأضاف إليها أخرى قبل أن يقعد وبه تبين أن الاستقبال ليس إبطالا للصلاة لأن
 الإفساد ليؤدى أكمل لا بعد إفساد أو إكمال لا يحصل إلا بالاستقبال على ما مر والحديث محمول على ما إذا وقع
 ذلك له مرارا ولم يقع تحريمه على شيء بديل ما روي بنا هذا إذا كان ذلك أول ما سهوا فان كان يعرض له ذلك كثيرا
 تحرى وبنى على ما وقع عليه التعرى في ظاهرها روايات وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه بنى على الأقل وهو قول
 الشافعي لما روي في المسئلة الأولى من غير فصل ولأن المصير إلى التعرى للضرورة ولا ضرورة ههنا لأنه يمكنه إدراك
 اليقين بدونه بان بنى على الأقل فلا حاجة إلى التعرى (وأما) ما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن
 النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا شئت أحدكم في صلته فلم يدرك ثلاثا صلى أم أربعاً فما بلغ شئت وليين
 عليه ولا نه تعذر عليه الوصول إلى ما شئبه عليه بديل من الدلائل والتعرى عند انعدام الأدلة مشروع كافي أمر
 القبلة ولا وجه للاستقبال لأنه عسى أن يقع ثانيا وكذا الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى ولا وجه للبناء على الأقل

لان ذلك لا يوصله الى ما عليه لما امر في المسئلة المتقدمة ومار واه الشافعي محمول على ما اذا تحرى ولم يقع تحزبه
 على شئ وعندنا اذ تحرى ولم يقع تحزبه على شئ يبنى على الاقل وكيفية البناء على الاقل انه اذا وقع الشك في
 الركعة والر كعتين يجعلها ركعة واحدة وان وقع الشك في الركعتين أو الثلاث جعلها ركعتين وان وقع في الثلاث
 والاربع جعلها اثلاثا وأمر صلته على ذلك وعليه أن يشهد لا محالة في كل موضع يتوهم انه آخر الصلاة لان القعدة
 الاخيرة فرض والاشتغال بالذلة قبل اكمال الفرض مفسده فلذلك بقعد وأما الشك في أركان الحج ذكر الجصاص
 ان ذلك ان كان يكثر يتحري أيضا كافي باب الصلاة وفي ظاهرها واية يؤخذ باليقين (والفرق) ان الزيادة في
 باب الحج وتكرار الركن لا يفسد الحج فامكن الاخذ باليقين فاما الزيادة في باب الصلاة اذا كانت ركعة فانها تفسد
 الصلاة اذا وجدت قبل القعدة الاخيرة فكان العمل بالتحري أحوط من البناء على الاقل وأما الاذكار فالاذكار
 التي تتعلق بسجود السهوها أربعة القراءة والقنوت والتشهد وتكبيرات العيدين (أما) القراءة فاذا ترك القراءة
 في الاولين قرأ في الاخرين ويجوز للسهو لان القراءة في الاولين على التعيين غير واجبة عند بعض مشايخنا وانما
 الفرض في ركعتين منها غير عين وترك الواجب ساهيا يوجب السهو وعند بعضهم هي فرض في الاولين عيننا
 وتكون القراءة في الاخرين عند تركها في الاولين قضاء عن الاولين فاذا تركها في الاولين أو في احدهما فقد
 غير الفرض عن محل ادائه سهوا فيلزمه سجود سهو ولو سها عن الفاتحة فهم ما وفي احدها أو عن السورة
 فيها أو في احدها فعليه السهو لان قراءة فاتحة على التعيين في الاولين واجبة عندنا وعند الشافعي رحمه الله
 تعالى فرض على ما بيننا فيما تقدم وكذا قراءة السورة على التعيين أو قراءة مقدر سورة قصيرة وهي ثلاث آيات
 واجبة فيتعلق السجود بالسهو عنهما ولو غير صفة لقراءة سهوا بان جهر فيها بخافت أو خافت فيها بجهر فهذا على
 وجهين اما ان كان اماما أو منفردا فان كان اماما سجود السهو عندنا وعند الشافعي لسهو عليه وجه قوله ان
 الجهر والخافتة من هيئة الركن وهو القراءة فيكون سنة كهيئة كل ركن نحو الاخذ بركب وهيئة القعدة
 (ولنا) ان الجهر فيما يجهر والخافتة فيما يخافت واجبة على الامام لما بيننا فيما تقدم ثم اختلفت الروايات عن
 أصحابنا في مقدار ما يتعلق به سجود السهو من الجهر والخافتة ذكر في نوادر أبي سليمان وقصلا بين الجهر والخافتة
 في المقدار فقال ان جهر فيما يخافت فعليه السهو قل ذلك أو أكثر وان خافت فيما يجهر فان كان في أكثر الفاتحة أو في
 ثلاث آيات من غير الفاتحة فعليه السهو والا فلا وروى ابن سماعه عن محمد بن انسوبة بين الفصلين انه ان تمكن
 التغيير في ثلاث آيات أو أكثر فعليه سجود السهو والا فلا وروى الحسن بن أبي حنيفة ان تمكن التغيير في آية
 واحدة فعليه السجود وروى عن أبي يوسف انه اذا جهر بجهر يسجد وجه رواية أبي سليمان ان الخافتة فيما
 يخافت الزم من الجهر فيما يجهر الا ترى ان المنفرد يتغير بين الجهر والخافتة ولا خيار له فيما يخافت فاذا جهر فيما
 يخافت فقد تمكن النقصان في الصلاة بنفس الجهر فيجب جبره بالسجود فلما بنفس الخافتة فيما يجهر فلا يتمكن
 النقصان مما لم يكن مقدار ثلاث آيات أو أكثر وجه رواية ابن سماعه ما روى عن أبي قتادة ان النبي صلى الله عليه
 وسلم كان يسمي الآية والآيتين احيانا في الظهر والامر وهذا جهر فيما يخافت فاذا ثبت فيه ثبت في الخافتة فيما
 يجهر لانهم ما يتوهم انهم لم يروا حديثا مقدرا بآية أو آيتين ولم يروا زيادة ترك الواجب
 فيوجب السهو وجه رواية الحسن بناء على ان فرض القراءة عندنا أي حذيفة يتأدى بآية واحدة وان كانت
 قصيرة فاذا غير صفة القراءة في هذا القدر تعلق به السهو وعنده لا يتأدى فرض القراءة الا بآية طويلة أو ثلاث
 آيات فصار فام يتمكن التغيير في هذا المقدار لا يجب السهو وهذا اذا كان اماما فلما اذا كان منفردا فلا سهو عليه
 أما اذا خافت فيما يجهر فلا شك فيه لانه محذور بين الجهر والخافتة لما ذكرنا فيما تقدم ان الجهر على الامام انما
 وجب تحصيلا لثمره القراءة في حق المقتدى وهذا المعنى لا يوجد في حق المنفرد فلم يجب الجهر فلا يتمكن النقص
 في الصلاة بتركه وكذا اذا جهر فيما يخافت لان الخافتة في الاصل انما وجبت صيانة للقراءة عن المغالبة واللغو فيها

لأن صيانة القراءة عن ذلك واجبة وذلك في الصلاة المؤداة على طريق الاشتهار وهي الصلاة بجماعة فاما
 صلاة المنفرد فما كان يوجد فيها المغالبة فلم تكن الصيانة بالخفافة واجبة فلم يترك الواجب فلا يلزمه سجود
 السهو ولو أراد أن يقرأ سورة فخطأ وقرأ غيرها لاسهوه عليه لانه عدم سبب الوجوب وهو تغيير
 فرض أو واجب أو ركة اذ لا توقيت في القراءة وروى عن محمد انه قال فيمن قرأ الحمد مرتين في الاوليين
 فعليه السهو لانه آخر السورة بتكرارها تحته ولو قرأ الحمد ثم السورة ثم الحمد لاسهوه عليه وصار كأنه قرأ
 سورة طويلة ولو تشهد مرتين لاسهوه عليه ولو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده أو في قيامه لاسهوه
 عليه لانه تناء وهذه الاركان مواضع الثناء (وأما) القنوت فتركه سهو او واجب بسجود السهو لانه واجب
 لما نذرت في موضعه ان شاء الله تعالى وكذلك تكبيرات العيدين اذ تركها أو نقص منها لانها واجبة وكذا اذا زاد
 عليها أو أتى بها في غير موضعها لانه يحصل تغيير فرض أو واجب وكذلك قراءة اشهادها في الفعدة
 الاخيرة ثم نذرهما قبل السلام أو بعد ما سلم ساهيا قرأها وسلم ومجدد للسهو لانها واجبة وأما في الفعدة
 الاولى فكذلك استحسانا والقياس في هذا وقنوت الوتر وتكبيرات العيدين سواء ولاسهوه عليه لان هذه
 الاذكار سنة ولا يمكن تركها كغير نقصان في الصلاة فلا يوجب السهو كما اذا ترك الثناء والتعوذ وجه
 الاستحسان ان هذه الاذكار واجبة أما وجوب القنوت وتكبيرات العيدين فلم يذكر في موضعه وأما وجوب
 التشهد في الفعدة الاولى فلمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على قراءته ومواظبة الصحابة رضي الله عنهم وأما سائر
 الاذكار من الثناء والتعوذ وتكبيرات الركوع والسجود وتبديعها فما فلاسهوه فيها عند علة العلماء وقال مالك
 اذا سها عن ثلاث تكبيرات فعليه السهو قياسا على تكبيرات العيدين وهذا القياس عندنا غير سديد لان تكبيرات
 العيدين واجبة لما يذكر جازان يتعلق بها السهو بخلاف تكبيرات الركوع والسجود فانها من السنن ونقصان
 السنة لا يجبر بسجود السهو لان سجود السهو واجب ولا يجبر بغيره الشئ مما هو فوق القنوت بخلاف الواجب
 لان الشئ ينجز بمثلته ولهذا لا يتعلق السهو بترك الواجب عمدا لان النقص المتكسر بترك الواجب عمدا فوق النقص
 المتكسر بتركه سهوا والشرع لما جعل السجود جارا للمافات سهوا كان مثلاللغات سهوا وإذا كان مثلاللغات
 سهوا كان دون مافات عمدا والشئ لا ينجز بما هو دونه ولهذا لا ينجز به النقص المتكسر بقوات الفرض ولو سلم
 عن يساره قبل سلامه عن يمينه فلاسهوه عليه لان الترتيب في السلام من باب السنن فلا يتعلق به سجود السهو
 ولو نسي التكبير في أيام التشرىق لاسهوه عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلاة ولو سها في صلاته مرارا
 لا يجزى عليه الا سجودتان وعند بعضهم يلزمه لكل سهو وسجدتان لقوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو وسجدتان بعد
 السلام ولان كل سهو واجب نقصانا فيستدعي جارا (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 سجودتان تحجزان لكل زيادة ونقصان وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم ترك الفعدة الاولى وسجد لها سجودتين
 وكان سها عن الفعدة وعن التشهد حيث تركها وعن الفيام حيث أتى به في غير محله ثم لم يزد على سجودتين فعلم ان
 السجودتين كافيتان ولان سجود السهو انما أخر عن محل النقصان الى آخر الصلاة لئلا يحتاج الى تكراره لو وقع
 السهو بعد ذلك والالم يكن للتأخير معنى والحديث محمول على جنس السهو الموجود في صلاة واحدة لانه عين السهو
 بدليل ما ذكرنا

فصل في ما يبطل المتروك ساهيا هل يقضى أم لا فنقول وبالله التوفيق ان المتروك الذي يتعلق به سجود السهو
 من القرائن والواجبات لا يبطل ما لم يكن من الافعال أو من الاذكار ومن أي القسمين كان وجب أن يقضى ان
 أمكن التدارك بالقضاء وان لم يمكن فان كان المتروك فرضا لنفسه الصلاة وان كان واجبا لنفسه ولو كان
 وتدخل في حد الكراهة وبيان هذه الجملة أما الافعال فاذا ترك سجدة صلبية من ركعة ثم نذرها آخر الصلاة
 قضاها وتمت صلاته عندنا وقال الشافعي يقضيها ويقضى ما بعدها وجه قوله ان ما صلى بعد المتروك حصل قبل

أوانه فلا يعتد به لان هذه عبادة شرعت مرتبة فلا تعتبر بدون الترتيب كإلزام قدم السجود على الركوع انه لا يعتد
بالسجود لما قلنا كذا هذا (ولنا) ان الركعة الثانية صادفت محلها لان محلها بعد الركعة الاولى وقد وجدت
الركعة الاولى لان الركعة تنقيد بسجدة واحدة وانما الثانية تكرر الا ترى انه ينطلق عليها اسم الصلاة حتى لو حلف
لا يصلي فقيد الركعة بالسجدة بحيث فكان اداء الركعة الثانية معتبرا معتد به فلا يلزمه الا قضاء المتروك بخلاف
ما اذا قدم السجود على الركوع لان السجود اصادف محله لان محله بعد الركوع لتنقيد الركعة والركعة
بدون الركوع لا تنعق فلم يقع معتد به فهو الفرق وعلى هذا الخلاف اذا نذر كرسجدين من ركعتين في آخر
الصلاة قضاها وتمت صلاته عندنا ويبدأ بالاولى منهما ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ثم الثانية مرتبة
على الاولى في الاداء فكذا في القضاء ولو كانت احدهما سجدة تلو الاخرى من الركعة الاولى والاخرى صلوية
تركها من الثانية برأى الترتيب أيضا فيبدأ بالثلاثة عند عامة العلماء وقال زفر يبدأ بالثانية لانها أقوى (ولنا) ان
القضاء معتبر بالاداء وقد تقدم وجوب التلاوة اداء فيجب تقديمها في القضاء ولو نذر كرسجدة صلوية وهو راكع أو
ساجد لغيرها من ركوعه ورفع رأسه من سجوده فسجدها والافضل أن يعود الى سرية هذه الاركان فيعيدتها
ليكون على الهيئة المسنونة وهي الترتيب وان لم يعد أجزاء عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجوز له لان الترتيب
في أفعال الصلاة فرض عنده فالتصفت هذه السجدة بمحلها فبطل ما أدى من القيام والقراءة والركوع لتترك
الترتيب وعندنا الترتيب في أفعال صلاة واحدة ليس بفرض ولهذا يبدأ المسبوق بما أدرك الامام فيه دون
ما سبقه ولئن كان فرضا فقد سقط بعذر التسبب وقوع الركوع والسجود معتبرا بمصادفته محله وعن أبي يوسف
رحمهما الله ان عليه اعادة الركوع اذا نذرهما من الركوع بناء على أصله ان القومة التي بين الركوع والسجود فرض
بخلاف ما اذا سبقه الحدث في ركوعه أو سجوده انه يتوضأ أو يعيد بعدما أحدث فيه بالجملة لان الجزء الذي
لا فاء الحدث من الركن قد فسد فكان ينبغي أن يفسد كل الصلاة لانها لا تنجز الا بالاناء كنهذا القياس
بالنص والاجماع في حتى جواز البناء فيعمل به في حق الركن الذي أحدث فيه ولو لم يسجد حتى سلم فلا يجزئ
اما ان سلم وهو راكع أو ساجد أو ساه عنها فان سلم وهو راكع لم يفسد صلاته وان كان ساهيا لا يفسد والاصل ان
السلام العمدي يوجب الخروج عن الصلاة الاسلام من عليه السهو والسهو لا يوجب الخروج عن الصلاة
لان السلام محلل في الشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم ولانه كلام والكلام مضاد للصلاة الا
ان الشرع منعه عن العمل حالة السهو وضرورة دفع الحرج لان الانسان قلما يسلم عن التسبب في حق من عليه سهو
ضرورة تمكنه من سجود السهو ولا ضرورة في غير حالة السهو في حق من لا سهو عليه فوجب اعتباره محله نافية
للصلاة اذا عرفنا هذا فنقول اذا سلم وهو راكع ان عليه سجدة صلوية فسدت صلاته وعليه الاعادة لان سلام العبد
قاطع للصلاة وقد بقي عليه ركن من أركانها ولا وجود للشيء بدون ركنه وان كان ساهيا لا يفسد لانه ملحق بالعدم
ضرورة دفع الحرج على ما مر ثم ان سلم وهو في مكانه لم يصرف وجهه عن القبلة ولم يتكلم يعود الى قضاء ما عليه ولو
اقتدى به رجل صح اقتداؤه واذا عاد الى السجدة يتابعه المقتدى فيها ولكن لا يعتد بهذه السجدة لانه لم يدرك
الركوع ويتابعه في التشهد دون التسليم وبعد التسليم يتابعه في سجود السهو فاذا سلم الامام ساهيا لا يتابعه ولو سكت
يقوم الى قضاء ما سبق به وان لم يعد الامام الى قضاء السجدة فسدت صلاته لانه بقي عليه ركن من أركان الصلاة
وفسدت صلاة المقتدى بقضاء الصلاة الامام بعد سجدة الاقتداء به وفائدة صحة اقتداءه به انه لو كان اقتدى به بنية
التطوع في صلاة الظهر أو العصر أو العشاء فعليه قضاء أربع ركعات ان كان الامام مقبلا وان كان مسافرا فعليه
قضاء ركعتين وأما اذا صرف وجهه عن القبلة فان كان في المسجد ولم يتكلم فكذلك الجواب استحسانا والقياس
أن لا يعود وهو راكع أو ساجد وجه القياس ان صرف الوجه عن القبلة مفيد للصلاة عن إزالة الكلام فكان مانعا من
البناء وجه الاستحسان ان المسجد كله في حكم مكان واحد لانه مكان الصلاة الا يرى انه صح اقتداء من هو في

المسجد بالامام وان كان بينهما فرجة واختلاف المكان يمنع صحة الاقتداء فكان بقاؤه فيه كبقائه في مكان صلته
وصرف الوجه عن القبلة. فمد في غير حاله العذر والضرر ورة فالما في حال العسر والضرر ورة فلا يخلاف الكلام
لانه مضاد للصلاة فيستوى فيه الحلال وان كان خرج من المسجد ثم تذكر لا يعود وتفسد صلته لان الخروج من
مكان الصلاة مانع من البناء وقد بقي عليه ركن من أركان الصلاة فيلزمه الاستقبال وأما اذا كان في الصغرى فان
تذكر قبل أن يجاوز الصفوف من خلفه أو من قبل اليمين أو اليسار عاداني قضاء ما عليه والافلان ذلك الموضع
بحكم اتصال الصفوف العنق بالمسجد ولهذا صح الاقتداء وان مشى أمامه لم يذكر في الكتاب وقيل ان مشى قدر
الصفوف التي خلفه عادوني والافلا وهو مروى عن أبي يوسف اعتبار الاحد الجانبيين بالآخر وقيل اذا
جاوزه وضع سجوده لا يعود وهو الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعا من
البناء وهذا اذا لم يكن بين يديه سترة فان كان يعود ما لم يجاوزها لان داخل السترة في حكم المسجد والله
أعلم هذا اذا سلم وعليه سجدة صليبة فان سلم وعليه سجدة تلاوة أو قراءة التشهد الاخير فان سلم وهوذا كرهما
سقطت عنه لان سلامه عمدا فيخرج عن الصلاة حتى لو اقتدى به رجل لا يصح اقتدائه ولو وضعه
قهقهة لا تنتقض طهارته ولو كان مسافرا فتوى الإقامة لا ينقلب فرضه أو ما ولا تفسد صلته لانه لم يبق عليه
ركن من أركان الصلاة لكنها تنقص اثر الواجب وان كان ساهبا عنها لا تسقط لان سلام السهو لا يخرج
عن الصلاة حتى يصح الاقتداء به وينتقض وضوؤه بالقهقهة ويتعول فرضه بنية الإقامة لو كان مسافرا أو بما
تم الامر في العود الى قضاء السجدة وقراءة التشهد على التفصيل الذي ذكرنا في الصليبة غير ان ههنا
لو تذكر بعد ما خرج عن المسجد أو جاوز الصفوف سقطت عنه ولا تفسد صلته لان الجواز متعلق بالركن وقد
وجدت الا انها تنقص لما ينتم العود الى هذه المتروكات وهي السجدة الصليبة وسجدة التلاوة وقراءة التشهد
يرفع التشهد حتى لو تكلم أو قهقه أو أحدث منعمدا فسدت صلته بخلاف العود الى سجدة السهو وقدم الفرق
ولو سلم وعليه سجدة صليبة وسجدة تساهو فان سلم وهوذا كرهما أو الصليبة خاصة فسدت صلته لانه سلام
عمد وقد بقي عليه ركن من أركان الصلاة وان كان ساهبا عنهما وإذا كرهما أو الصليبة خاصة لا تفسد صلته أما اذا كان
ساهبا عنهما فلا شئ فيه وكذا اذا كان ذا كرا السهو لانه سلام من عليه السهو وعليه أن يعود فيسجد أو لا
لالصليبة ويشهد لان تشهدا تنقض بالعود اليها ثم يسلم ثم يسجد سجدة في السهو ولو سلم وعليه سجدة التلاوة
والسهو فان كان ذا كراهما أو التلاوة خاصة سقطت عنه لانه سلام عمدا فيخرج عن الصلاة ولكن لا تفسد صلته
لما مر وان كان ساهبا عنهما وإذا كرا سجدة في السهو خاصة لا يسقطان عنه لانه سلام سهوا وسلام من عليه
السهو وعليه أن يسجد التلاوة أو لا تشهد لما مر ثم يسلم ويسجد سجدة في السهو ولو سلم وعليه سجدة صليبة
وسجدة لتلاوة فان كان ساهبا عنهما يعود فيقضيها الا اول فالاول وان كان ذا كراهما أو الصليبة خاصة فسدت
صلته لانه سلام عمدا وان كان ذا كرا التلاوة خاصة فكذلك في ظاهر الرواية وعلى هذا اذا كان عليه مع الصليبة
والتلاوة يسجد تساهو وان كان ساهبا عن الكل أو ذا كرا السهو خاصة لا تفسد صلته لانه سلام سهو وفيه عود فيقضي
الاول فالاول ان كانت الصليبة أولا بدأها وان كانت التلاوة أولا بدأها عنده خلافا لفرع على ما مر ثم يشهد
بعدها ويسلم ثم يسجد سجدة في السهو وان كان ذا كرا الصليبة خاصة فسدت صلته لانه سلام عمدا وان كان
ذا كرا التلاوة ساهبا عن الصليبة فكذلك في ظاهر الرواية وروى أصحاب الامام عن أبي يوسف أنه لا تفسد
صلته في الفصلين (ووجهه) أن سلامه في حق الركن سلام سهو وذلك لا يوجب فساد الصلاة وبعض الطاعنين
على محمد في هذه المسئلة فرروا هذا الوجه فقالوا ان هذا سلام سهو في حق الركن وسلام عمدا في حق الواجب
وسلام السهو لا يخرج من سلام العمدا فيخرج من وقوع الشك والعمر به صححة فلا تبطل بالشك بخلاف ما اذا كان
ذا كرا الصليبة غير ذا كرا التلاوة لأن هنالك ترجح جانب الركن على جانب الواجب وفيما قاله محمد ترجيح جانب

الواجب وهذا لا يجوز الا أن هذا الطعن فاسد لان جانب امد يخرج وجانب الشئ مسكوت عنه لا يخرج ولا يمنع
 غيره عن الاخراج فلا يقع التعارض بين الواجب والركن وانما يقع التعارض ان لو كان أحدهما مخرجا والآخر
 مبقيا وهما جانب الواجب بوجوب الخروج وجانب الركن لا يوجب ولكن لا يمنع غيره عن الاخراج فاني يقع
 التعارض على أن كل سلام يتبني أن يكون مخرجا لانه جعل محلا لشرع القول النبي صلى الله عليه وسلم وتحليلها
 التسليم ولانه من باب الكلام على ما امر الا أنه يمنع من الاخراج حالة السهو ودفعه لخرج الكثرة السهو وغلبة
 التسبان ولا يكره سلام من علم ان عليه الواجب لان اظاهر من حال المسلم انه لا يترك الواجب فبني مخرجا على
 أصل الوضع ولانا لو لم نتكلم بفساد صلته حتى لو أتى بالصليبة يلزمنا القول بأنه يأتي بسجدة التلاوة أيضا لبقاء
 الصريحة ولا سبيل اليه لانه سلم وهو ذا كر التلاوة فكان سلام عمدي حقه وقرائة التشهد الا خبر في هذا الحكم
 كسجدة التلاوة لانها واجبة ولو سلم وعليه سجود السهو والتكبير والتلبية بان كان محرما وهو في أيام
 التشريق لا يسقط عنه شيء من ذلك سواء كان ساهيا عن الكل أو ذا كرا للكل لان موضع هذه الاشياء بعد السلام
 فاذا أراد أن يؤدي بدأ بالسهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية لان سجود السهو يختص بتعريفة الصلاة والتكبير يؤتى
 به في حرمة الصلاة لاني تحرمتها والتلبية لا تختص بحرمة الصلاة ولو بدأ بالتلبية سقط عنه السهو والتكبير
 وكذا اذا لم يبدء بالسهو قبل التكبير سقط عنه التكبير لان سجود السهو يختص بتعريفة الصلاة والتكبير
 يختص بحرمتها وقد بطل ذلك كله بالتلبية لانها كلام لكونها اجوابا لخطاب ابراهيم عليه الصلاة والسلام قال
 الله تعالى واذن في الناس بالخير ولو بدأ بالتكبير لا يسقط عنه السهو ولانه كلام قربة فلا يوجب القطع وعليه
 اعادة التكبير بعد السلام لانه لم يقع موقعه ولا تفسد صلته في الاحوال كلها الاستجماع شرانظها وأركانها ولو سلم
 وعليه سجدة صليبة وسجدة التلاوة والسهو والتكبير والتلبية بان كان محرما في أيام التشريق فان كان ذا كرا
 للصليبة والتلاوة أو للصليبة دون التلاوة فسدت صلته وكذا اذا كان ذا كرا للتلاوة دون الصليبة على ظاهر
 الرواية لتمام وان كان ساهيا عنها لا يخرج عن الصلاة وعليه أن يسجد لكل واحدة منهما الاول فالاول منهما
 ثم يشهد بعدهما او يسلم ثم يسجد بسجدة السهو ثم يشهد ثم يسلم ثم يكبر ثم يلبى لما مر ولو بدأ بالتلبية قبل هذه
 الاشياء فسدت صلته ولو بدأ بالتكبير لا تفسد لما مر وعليه اعادة التكبير بعد السلام لان محله خارج
 الصلاة في حرمتها فاذا كبر في الصلاة لم يقع موقعه فلذلك تلمزمه الاعداء (وأما) اذا كان التروك ركوعا فلا
 يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدة من ركعة وبيان ذلك اذا افتتح الصلاة فقرأ أو سجد قبل أن
 يركع ثم قام الى الثانية فقرأ وركع وسجد فهذا صلى ركعة واحدة فلا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول
 لانه اذا لم يركع لا يعتد بذلك السجود لعدم مصادفته لمحله لان محله بعد الركوع فالعق الذي يوجد بعدم فكله لم
 يسجد فكان اداء هذا الركوع في محله فاذا أتى بالسجود بعده صار مؤديا ركعة تامة وكذا اذا افتتح الصلاة
 فقرأ وركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم سجد فهذا صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا السجود قضاء
 عن الاول لان ركوعه وقع معتبرا لمصادفته لمحله لان محله بعد القراءة وقد وجدت الا أنه توقف على أن تتقيد
 بالسجدة فاذا قام وقرأ لم يقع قيامه ولا قراءته معتدابه لانه لم يقع في محله فلغا فاذا سجد صادف السجود لمحله ولو قرعه
 بعد ركوع معتبرا فتقيد ركوعه به فقد وجد انضمام السجدة الى الركوع فصار مصليا ركعة وكذا اذا قرأ وركع
 ثم رفع رأسه وقرأ وركع وسجد فاعلم صلى ركعة واحدة لانه تقدم ركوعه ووجد السجود فيلحق باحدهما
 ويلغوا الا تعرضير أن في باب الحدث جعل المعتبر الركوع الاول وفي باب السهو من نوادر أبي سليمان جعل
 المعتبر الركوع الثاني حتى ان من أدرك الركوع الثاني لا يصير مدركا للركعة على رواية باب الحدث وعلى رواية
 هذا الباب يصير مدركا للركعة والصحيح 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 أو ركع ولم يسجد ثم قام فقرأ ولم يركع وسجد فأنما صلى ركعة واحدة لأن سجوده الاول لم يصادف محله لحصوله قبل الركوع فلم يقع معتد به فاذا قرأ أو ركع نواف هذا الركوع على أن يتقيد بسجوده بعده فاذا سجد بعد القراءة تقيد ذلك الركوع به فصار مصلياً ركعة وكذلك ان ركع في الاولى ولم يسجد ثم ركع في الثانية ولم يسجد وسجد في الثالثة ولم يركع فلا شدة أنه صلى ركعة واحدة ما مر غير أن هذا السجود يلحق بالركوع الاول أم بالثاني فعنه روايتان على ما مر وعليه سجود السهو في هذه المواضع لادخاله الزيادة في الصلاة لأن ادخال الزيادة في الصلاة تقص فيها ولا تقصد صلواته الا في رواية عن محمد فانه يقول زيادة السجدة الواحدة كزيادة الركعة بناء على أصله أن السجدة الواحدة قرينة وهي سجود الشكر وعند أبي حنيفة وأبي يوسف السجدة الواحدة ليست بقربة الا لسجدة التلاوة ثم ادخل الركوع الزائد أو السجود الزائد لا يوجب فساد الفرض لانه من افعال الصلاة والصلاة لا تقصد بوجودها بل بوجود ما يصادفها بخلاف ما اذا زاد ركعة كاملة لانها فعل صلاة كاملة فانه قد نقل فصار منتقلاً اليه فلا يبقى في الفرض ضرورة لمكان فساد فرض بهذا الطريق لا يطريق المضادة بخلاف زيادة ما دون الركعة لانها ليست بفعل كامل ليصير منتقلاً اليه وهذا لان فساد الصلاة بأحد أمرين اما بوجود ما يصادفها أو بالانتقال الي غيرها وقد انعدم الامران جميعاً والله أعلم ولوترك القعدة الاخيرة من ذوات الاربع وقام الى الخامسة فان لم يقيد بها بالسجدة يعود الى القعدة لانه لم يقيد الخامسة بالسجدة لم يكن ركعة فلم يكن فعل صلاة كاملة وما لم يكمل بعد فهو غير ثابت على الاستقرار فكان قابلاً للرفع ويكون رفعه في الحقيقة دفعاً ومنعاً عن التيقن فيدفع ليتكمن من الخروج عن الفرض وهو القعدة الاخيرة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام الى الخامسة فسبح به فعاد وان قيد الخامسة بالسجدة لا يعود وفسد فرضه عندنا وعند الشافعي لا يفسد فرضه ويعود بناء على أن الركعة الواحدة عند عمل النقص وبه حاجة الى النقص لبقاء فرض عليه وهو الخروج بلفظ السلام وانما يقول وجد فعل كامل من افعال الصلاة وقد انعقدت فصار به خارجاً عن الفرض لان من ضرورة حصوله في النقل خروجه عن الفرض لتغايرهما في تصيل كونه فيهما وقد حصل في النقل فصار خارجاً عن الفرض ضرورة ولوترك القعدة الاولى من ذوات الاربع وقام الى الثالثة فان استتم قائماً لا يعود لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قام من الثانية الى الثالثة ولم يقعد فسبحوا به فلم يعد ولكن سبح بهم فقاموا وماروا بهم سبحوا به فعاد محمول على ما اذا لم يستتم قائماً وكان الى الفعود أقرب توفيقاً بين الحديثين ولان القيام فريضة والقعدة الاولى واجبة فلا يترك الفرض لمكان الواجب وانما عرفنا جواز الانتقال من القيام الى سجدة التلاوة بالانحطاط الى الاقتراب من أطباع الله تعالى واطهار مخالفة من عصاه واستنكف عن سجدته وأما اذا لم يستتم قائماً فان كان الى القيام أقرب فكذلك الجواب لوجود حد القيام وهو ان تصاب النصف الاعلى والنصف الاسفل جميعاً وما بقي من الانحناء فنقل غير معتبر وان كان الى الفعود أقرب يقعد لا لعدم القيام الذي هو فرض ولم يذكر محمد انه هل يسجد بسجدة في السهو أم لا وقد اختلف المشايخ فيه كان الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل البخاري يقول لا يسجد بسجدة في السهو لانه اذا كان الى الفعود أقرب كان له لم يقم ولهذا يجب عليه أن يقعد وقال غيره من مشايخنا انه يسجد لانه بقدر ما اشتغل بالقيام آخر واجباً ووجب وصله بما قبله من الركن فلهزمه سجود السهو (واما) لاذ كان نقول اذ ترك القراءة في الاولى بين قضاها في الاخرى وذكر القدوري من أصحابنا ان هذا عندى أداء وليس بقضاء لان الفرض هو القراءة في ركعتين غير عين فاذا قرأ في الاخرى كان مؤدياً بالقضاء وقال غيره من أصحابنا انه يكون قاضياً ومسائل الاصل تدل عليه فانه قال في المسافر اذا اقتدى بالمقيم في الشفع الثاني بعد خروج الوقت انه لا يجوز وان لم يكن قرأ الامام في الشفع الاول ولو كانت القراءة في الاولى بين أداء لجاز لانه يكون اقتداء المفترض بالمفترض في حق القراءة ولكن لما كانت القراءة في الاخرى بين قضاء عن الاولى بين الصفت بالاولىين نزلت الاخرى بان عن القراءة المفروضة فيصير في حق القراءة اقتداء المفترض بالمنتقل

وانه فاسد و كرفى باب السهو من الاصل ان الامام اذا كان لم يقرأ فى الاولين فاقصدى به انسان فى الاخرين
 وقرأ الامام فهم ما تم قام المسبوق الى قضاء ما فاته عليه القراءة وان ترك ذلك لم تجزئه لانه ولو كان فرض القراءة فى
 ركعتين غير عشرين لكان الامام مؤدياً فرض القراءة فى الاخرين وقد ادر كهما المسبوق فحصل فرض القراءة علينا
 بقراءة الامام فينبى أن لا يجب عليه القراءة ومع هذا وجب فعله ان الاولين محل أداء فرض القراءة علينا والقراءة
 فى الاخرين قضاء عن الاولين فاذا قرأ الامام فى الاخرين فقد قضى ما فاته من القراءة فى الاولين والقائت
 اذ قضى يلحق بمحلها نزلت الاخرى ان عن القراءة المبرضة فقد فاتت على المسبوق القراءة فلا بد من تحصيلها
 لان الصلاة بقراءة غير جائزة وكذا لو كان قرأ الامام فى الاولين لان القراءة فى الاخرين وان وجدت لم تكن
 فرض الاقراضها فى ركعتين حسب فقدت الفرض على المسبوق فيجب عليه تحصيلها فيما يقضى ولو تركها فى
 الاولين فى صلاة الفجر والمغرب فسدت صلاته ولا يتصور القضاء ههنا ولو ترك الفاتحة فى الركعة الاولى وبدأ
 بغيرها فقرأ بعض السورة تذكراً يعود فيقرأ بالفاتحة الكتاب ثم السورة لان الفاتحة سميت فاتحة لا افتتاح
 القراءة بها فى الصلاة فاذا تذكروا فى محلها كان عليه مراعاة الترتيب كالوسها عن تكبيرات العيد حتى اشتغل
 بالقراءة ثم تذكروا انه لم يكبر يعود الى التكبيرات ويقرأ بعدها كذا هذا ولو ترك الفاتحة فى الاولين وقرأ السورة
 لم يقضها فى الاخرين فى ظاهر الرواية وعن الحسن بن زياد انه يقضى الفاتحة فى الاخرين لان الفاتحة أوجب من
 السورة ثم السورة تقضى فلان تقضى الفاتحة أولى (ولنا) ان الاخرين محل الفاتحة أداء فلا تكونا محلها
 قضاء بخلاف السورة ولانه لو قضاها فى الاخرين يؤدى الى تكرار الفاتحة فى ركعة واحدة وانه غير مشروع
 ولو قرأ الفاتحة فى الاولين ولم يقرأ السورة قضاها فى الاخرين وعن أبى يوسف انه لا يقضى الفاتحة
 لانها سنة فانت عن موضعها والصحيح ظاهر الرواية لما روى عن عمر رضى الله عنه انه ترك القراءة فى ركعة من
 صلاة المغرب فقضاها فى الركعة الثالثة وجهر وروى عن عثمان رضى الله عنه انه ترك السورة فى الاولين فقضاها
 فى الاخرين وجهر لان الاخرين يستباح لالسورة أداءه زان يكونا محلها قضاء ثم قال فى الكتاب وجهر
 ولم يذكر انه يجهر بهما أو بالسورة خاصة وفسر البلخي فقال أى بالسورة خاصة لان القضاء بصفة الأداء ويجهر
 بالسورة أداء فكذا قضاء فاما الفاتحة فهى فى محلها ومن سننها الاخفاء فيضى بها وعن أبى يوسف انه يجاقت بهما
 لانه يفتتح القراءة بالفاتحة والسورة تبنى عليها ثم السنة فى الفاتحة المخافة فكذا فيها بنى عليها والاصح انه يجهر بهما
 لان الجمع بين الجهر والمخافة فى ركعة واحدة غير مشروع وقد وجب عليه الجهر بالسورة فيجهر بالفاتحة أيضاً
 وهذا كما اذا تذكروا بعدما قيد الركعة بالسجدة فان تذكروا الفاتحة أو السورة فى الركوع أو بعدما رفع رأسه
 منه يعود الى القراءة وينتقض ركوعه بخلاف القنوت والفرق بينهما ان ذكره فى صلاة الوتر ولو ترك تكبيرات
 العيد فتذكر فى الركوع قضاها فى الركوع بخلاف القنوت اذا تذكروا فى الركوع حيث يسقط وتذكر الفرق هناك
 أيضاً ولو ترك قراءة التشهد فى القعدة الاخيرة وقام ثم تذكروا يعود ويتشهد اذا لم يقيد الركعة بالسجدة لانه لو كان قرأ
 التشهد ثم تذكروا يعود ليكون نحو وجه من الصلاة على الوجه المسنون فههنا أولى وكذا اذا لم يقم وتذكروا قبل
 السلام أو بعدما سلم ساهياً ولو سلم وهوذا كرها سقطت عنه وسقطت سجدة السهو لماسر ولو ترك قراءة التشهد
 فى القعدة الاولى وقام الى الثالثة ثم تذكروا فان استتم قائماً لا يعود لان القيام فرض وليس من الحكمة ترك الفرض
 لتحصيل الواجب وان لم يستتم قائماً فان كان الى القيام أقرب لا يعود وتسقط وان كان الى القعدة أقرب يعود لما
 ذكرنا فى القعدة الاخيرة والله أعلم

فصل في بيان محل السجود لسهو وفعله المسنون بعد السلام عندنا سواء كان السهو بادخال زيادة فى
 الصلاة أو نقصان فيها وعندنا شافى قبل السلام بعد التشهد فيها جميعاً وقال مالك ان كان يدعى بالنقصان قبل
 السلام وان كان بسجدة لزيادة بعد السلام (احتج) الشافى عاز وى عبد الله بن يحيى ان النبي صلى الله عليه وسلم

مسجد السهو وقبل السلام وما روى انه مسجد السهو بعد السلام فحمل على التشهد كما حلتهم السلام على التشهد في
 قوله صلى الله عليه وسلم وفي كل ركعتين فسلم أى فتشهد ويرجع مارا وينا معا عدة المعنى اياه من وجهين أحدهما
 ان المسجد انما يؤتى بها جبر النقصان المتحقق في الصلاة والجار يجب تحصيله في موضع النقص لاني غير موضعه
 والانيان بالمسجد بعد السلام تحصيل الجار لاني محل النقصان والانيان بها قبل السلام تحصيل الجار في محل
 النقصان فكان أولى والثاني ان جبر النقصان انما يتحقق حال قيام الاصل وبالسلام القاطع لعمدة الصلاة يفوت
 الاصل فلا يتصور جبر النقصان بالسجود بعده (واحتج) مالك بن عمار روى المغيرة بن شعبه ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قام في منى من صلاته فوجد سجدة السهو قبل السلام وكان سهوا في نقصان وعن عبد الله بن مسعود رضى الله
 عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر فخسأ فسجد سجدة السهو بعد السلام وكان سهوا في الزيادة ولان
 السهو اذا كان نقصانا فالحاجة الى الجار فيؤتى به في محل النقصان على ما قاله الشافعي فاما اذا كان زيادة فتصحيح
 المسجد قبل السلام بوجوب زيادة أخرى في الصلاة ولا يوجب رفع شئ فيؤخر الى ما بعد السلام ولنا حديث ثوبان
 رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لكل سهو وسجدتان بعد السلام من غير فصل بين الزيادة
 والنقصان وروى عن عمران بن الحصين والمغيرة بن شعبه وسعد بن أبي وقاص رضى الله عنهم ان النبي صلى الله
 عليه وسلم سجد السهو بعد السلام وكذا روى ابن مسعود وعائشة وأبو هريرة رضى الله عنهم وروينا عن ابن
 مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من شئ في صلاته فلم يدرك الا ناصلي أم أربعة فليتعمر أقرب ذلك الى
 الصواب ولين عليه ويسجد سجدة السهو بعد السلام ولان سجود السهو أخر عن محل النقصان بالاجماع وانما كان
 لمعنى ذلك المعنى يقتضى التأخير عن السلام وهو انه لو أداء هناك ثم سهامة ثالثة وثالثة ورابعة محتاج الى أدائه في كل
 محل وتكرار سجود السهو في صلاة واحدة غير مشروع فأخر الى وقت السلام احترازا عن التكرار فينبغي أن يؤخر
 ايضا عن السلام حتى انه لو سهوا عن السهو لا يلزمه أخرى فيؤدى الى التكرار ولان ادخال الزيادة في الصلاة بوجوب
 نقصانها فلما أتى بالسجود قبل السلام يؤدى الى أن يصير الجار للنقصان موجباً بزيادة نقصانها وهذا غير صواب (وأما)
 الجواب عن تعلقهم بالا حديث فهو ان رواية القائل متعارضة فبني لنا رواية القول من غير تعارض أو ترجيح ما ذكرنا
 لمعاشرة ما ذكرنا من المعنى اياه أو يوفق فيحصل ما روى بنا على انه مسجد بعد السلام الاول ولا يحمل له سواء فكان
 محكما وما رواه محقق بجعل انه مسجد قبل السلام الاول ويجعل انه مسجد قبل السلام الثاني فكان متشابها فيصرف
 الى موافقة المحكم وهو انه مسجد قبل السلام الاخير لا قبل السلام الاول ورد المحقق الى المحكم وما ذكر مالك من
 الفصل بين الزيادة والنقصان غير سديد لانه سواء نقص أو زاد كل ذلك كان نقصانا ولانه لو سهوا بين احدهما
 بالزيادة والاخرى بالنقصان ماذا يفعل وتكرار سجدة السهو غير مشروع وقد روى ان ابا يوسف أزم
 مالك بن يدي الخليفة بهذا الفصل فقال رأيت لو زاد ونقص كيف يصنع فتعير مالك وقد خرج الجواب عن أحد
 معنى الشافعي ان الجار يحصل في محل الجبر لاسمائه لا يؤتى به في محل الجبر بالاجماع بل يؤخر عنه لمعنى بوجوب
 التأخير عن السلام وأما قوله ان الجبر لا يتحقق الا حال قيام أصل الصلاة فنعم لكن لم قلتم ان سلام من عليه السهو
 قاطع لعمدة الصلاة وقد اختلفت ما يجتاز في ذلك فعند سجود زفر لا يقطع العمدة أصلا فيحقق معنى الجبر وعند
 أبي حنيفة وأبي يوسف لا يقطعها على تقدير العود الى السجود أو يقطعها ثم يعود بالعود الى السجود فيحقق معنى
 الجبر واذا عرف ان محله المسنون بعد السلام فاذا فرغ من التشهد الثاني يسلم ثم يكبر ويعود الى سجود السهو ثم رفع
 رأسه مكبرا ثم يشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويأتى بالدعاء وهو اختيار الكرخي واختيار طائفة
 مشايخنا ورواه النهر وذكر الحارثي انه يأتى بالدعاء قبل السلام وبعده وهو اختيار بعض مشايخنا والاول
 أصح لان الدعاء انما شرع بعد الفراغ من الافعال والاذكار الموضوعة في الصلاة ومن عليه السهو قد بقي عليه
 بعد التشهد الاول من الافعال والاذكار وهو سجود السهو والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فلم يتحقق الفراغ

فذلك كان التأخير الى التشبه الثاني أحق ولو كان ينبغي أن لا يأتي بدعوات تشبه كلام الناس ثلاثا تسد
صلاته هذا الذي ذكرنا بيان محله المسنون وأما محل جوازها فتقول جواز السجود لا يختص بما بعد السلام حتى لو
سجد قبل السلام يجوز ولا يعيد لانه أداء بعد الفراغ من أركان الصلاة الا انه ترك سنته وهو الأداء بعد السلام
وترك السنة لا يوجب سجود السهو ولان الأداء بعد السلام سنة ولو أمرناه بالاعادة كان تكرار اداءه بدعة
وترك السنة أولى من فعل البدعة والله تعالى أعلم

فصل وأما قدر سلام السهو وصفته فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تسليمة واحدة تلقاه وجهه وهو اختيار
الشيخ الزاهد نحر الاسلام على بن محمد البزدوى وقال لو سلم تسليمتين تبطل الصلوة لأن التسليمة الثانية لمعنى
التعبه ومعنى التعبه ساقط عن سلام السهو فكان الاشتغال بالتسليمة الثانية عبثا خلوها عن الفائدة المطلوب بتدنه
فكان قاطعا للصحة وعلمهم على انه سلم تسليمتين عن عينه وعن يساره اقول النبي صلى الله عليه وسلم لكل سهو
سجدتان بعد السلام ذكر السلام بالآيات واللام فينصرف الى الجنس أو الى المعهود وهما التسليمتان

فصل وأما عمل سلام السهو انه هل يبطل الصلوة أم لا فقد اختلف فيه قال محمد وزفر لا يقطع الصلوة أصلا
وعند أبي حنيفة وأبي يوسف الأمر موقوف ان عاد الى سجدة السهو ووضعه عوده اليه ما تبين انه لم يقطع وان لم يعد
تبين انه قطع حتى لو سجد بعد ما سلم قبل أن يعود الى سجدة السهو لا تنقض طهارته عندهما وعند محمد وزفر
تنقض ومن مشايخنا من قال لا توفى في انقطاع الصلوة بسلام السهو عند أبي حنيفة وأبي يوسف بل تنقطع
من غير توفى وانما التوفى عندهما في عود الصلوة ثانيا ان عاد الى سجدة السهو والافلا وهذا أسهل لنخرج
المسائل والأول وهو التوفى في بقاء الصلوة وبطلانها أصح لان الصلوة بجملة واحدة فإذا بطلت لا تعود الا
بإعادة ولم يوجد وجه قول محمد وزفر ان الشرع ابطل عمل سلام من عليه سجدة السهو ولان سجدة السهو توفى بها
في سجدة الصلاة لانها شرعنا لغير النقصان وانما يجبران حصاة في سجدة الصلاة ولهذا بسطة ان اذا وجد بعد
العود قدر التشهد ما ينافى في الصلوة ولا يمكن تحصيلهما في سجدة الصلاة الا بعد بطلان عمل هذا السلام فصار
وجوده وعدمه في هذه الحالة بمنزلة ولو انعدم حقيقة كانت الصلوة باقية فكذلك اذا انقض بالعدم (ولابي) حنيفة
وأبي يوسف ان السلام جعل محلا في الشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم والتعليل ما يحصل به
انحلال ولانه خطاب للقوم فكان من كلام الناس وانتهى من الصلاة غير ان الشرع ابطال عمله في هذه الحالة للحاجة
المصلحة الى جبر النقصان ولا يجبر الا عند وجود الجبر في الصلوة ليلحق الجبر بسبب بقاء الصلوة لمحل
النقصان فيجبر النقصان فنحن الصلوة بجملة مع وجود المنافي لها هذه الضرورة فان اشتغل بسجدة السهو وضع
اشتغاله بهما تحققت الضرورة الى بقاء الصلوة في قبض وان لم يشتغل لم تنقض الضرورة فيعمل السلام في الانحراج
عن الصلاة وابطال الصلوة محله وبنى على هذا الاصل ثلاث مسائل احداها اذا فقهه قبل العود الى السجود
بعد السلام تمت صلواته وسقط عنه السهو بالاجماع ولا تنقض طهارته عند أبي حنيفة وأبي يوسف وهو قول زفر
بناء على أسسه في الفقهية انما في كل موضع لا توجب فساد الصلاة لا توجب انتقاض الطهارة كما اذا قدر
التشهد الاخير قبل السلام وعند محمد تنقض طهارته والثانية اذا سلم وعليه سجدة السهو جاز رجل فاقننى
به قبل أن يعود الى السجود فاقنناؤه موقوف عند أبي حنيفة وأبي يوسف فان عاد الى السجود صح والافلا وعند
محمد وزفر صح اقتداءه به عاد ولم يعد وقال بشر لا يصح اقتداءه به عاد ولم يعد فكأنه جعل السلام قاطعا للصلوة
جزما والثالثة المسافر اذا سلم على رأس الركعتين في ذوات الاربع وعليه سهو فنوى الإقامة قبل أن يعود اليه
لا ينقلب فرضه أو يعاير يسقط عنه السهو وعند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر ينقلب فرضه أو يعاير
وعليه سجدة السهو لكنه يؤخرهما الى آخر الصلاة وأجمعوا على انه لو عاد الى سجود السهو ثم اقتدى به رجل يصح
اقتداءه به الا عند بشر وكذلك لو فقهه في هذه الحالة تنقض طهارته الا عند زفر وكذلك لو نوى الإقامة في هذه

الحالة بتقلب فرضه أرباعاً ويؤخر سجود السهو إلى آخر الصلاة سواء نوى الإقامة بعد ما سجده سجدة واحدة
 أو سجدين ثم لا يفتقر الحال في سجود السهو وسببها إذا سلم وهو إذا كرهه أو ساء عنه ومن نيته أن يسجد له أولاً
 يسجد حتى لا يسقط عنه في الأحوال كلها إلا أن محله بعد السلام إذا فعل فعلاً يمنع من البناء بأن تكلم أو وقهقهه
 أو أحدث متعمداً أو خرج عن المسجد أو صرف وجهه عن القبلة وهو إذا كرهه لأنه فات محله وهو تحريم
 الصلاة فيسقط ضرورة فوات محله وكذا إذا طلعت الشمس بعد السلام في صلاة الفجر أو أحرمت في صلاة العصر
 سقط عنه السهو لأن السجدة جبر للتعويض المأمور به فيجوز مجرى القضاء وقد وجبت كاملة فلا يقضى الناقص
 فصل ١٠ وأما بيان من يجب عليه سجود السهو ومن لا يجب عليه فسجود السهو يجب على الإمام وعلى
 المنفرد مقصوداً لتحقيق سبب الوجوب منها وهو السهو وأما المقتدي إذا سها في صلاته فلا سهو عليه لأنه لا يمكنه
 السجود لأنه إن سجد قبل السلام كان مخالفاً للإمام وإن أخره إلى ما بعد سلام الإمام يخرج من الصلاة بسلام الإمام
 لأنه سلام عمده من لا سهو عليه فكان سهوه فيما يرجع إلى السجود ملحقاً بالعدم لعدم تعدد السجود عليه فسقط
 السجود عنه أصلاً وكذلك اللاحق وهو المدرك لأول صلاة الإمام إذا فاتته بعضها بعد الشروع بسبب النوم
 أو الحدث السابق إن نام خلف الإمام ثم انتبه وقد سبقه الإمام ركعة أو فرغ من صلاته أو سبقه الحدث فذهب
 وتوضأ وقد سبقه الإمام بشئ من صلاته أو فرغ عنها فاشتغل بقضاء ما سبق به فسها فيه لا سهو عليه لأنه في حكم
 المصلي خلف الإمام ألا ترى أنه لا قراءة عليه وأما المسبوق إذا سها في ما يقضى وجب عليه السهو لأنه فيما يقضى
 بمنزلة المنفرد ألا ترى أنه يفترض عليه القراءة وأما المقيم إذا اقتدى بالمسافر ثم قام إلى انعام صلاته وسهاه ليلزمه
 سجود السهو ذكر في الأصل وقال إنه يتابع الإمام في سجود السهو وإذا سها فيما يتم فعله سجود السهو أيضاً وذكر
 السكرخي في مختصره أنه كاللاحق لا يتابع الإمام في سجود السهو وإذا سها فيما يتم لا يلزمه سجود السهو لأنه
 مدرك لأول الصلاة فكان في حكم المقتدي فيما يؤديه بتلك التعرّية كاللاحق ولهذا لا يقرأ كاللاحق والصحيح
 ما ذكر في الأصل لأنه ما اقتدى بإمامه إلا بقدر صلاته الإمام فإذا انقضت صلاة الإمام صار منفرداً فيما وراء ذلك
 وانما لا يقرأ فيما يتم لأن القراءة فرض في الأولين وقد قرأ الإمام فيها فكانت قراءة له وسهو الإمام بوجوب السجود
 عليه وعلى المقتدي لأن متابعة الإمام واجبة قال النبي صلى الله عليه وسلم تابع إمامك على أي حال وجدته ولأن
 المقتدي تابع للإمام والحكم في التبع ثبت بوجود السبب في الأصل فكان سهواً والإمام سبباً لوجوب السهو عليه
 وعلى المقتدي ولهذا لو سقط عن الإمام بسبب من الأسباب أن تكلم أو أحدث متعمداً أو خرج من المسجد
 يسقط عن المقتدي وكذلك اللاحق يسجد له هو الإمام إذا سها في حال نوم اللاحق أو ذهابه إلى الوضوء لأنه
 في حكم المصلي خلفه ولكن لا يتابع الإمام في سجود السهو وإذا انتبه في حال اشتغال الإمام بسجود السهو أو جأ
 إليه من الوضوء في هذه الحالة بل يبدأ بقضاء ما فاتته ثم يسجد في آخر صلاته بخلاف المسبوق أو المقيم خلف المسافر
 حيث يتابع الإمام في سجود السهو ثم يشتغل بالانعام (والفرق) أن اللاحق التزم متابعة الإمام فيما اقتدى به
 على نحو ما فصل الإمام وأنه اقتدى به في حق جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما يؤدي الإمام والإمام
 أدى الأول فالأول وسجد له هو في آخر صلاته فسكذاهو فأما المسبوق فقد التزم بالانتهاء به متابعتاً بقدر ما هو
 صلاة الإمام وقد أدرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدي بالمسافر ولو سجد اللاحق مع الإمام
 للسهو وتابعه فيه لم يجزه لأنه سجد قبل أو أنه في حقه فلم يقع معتد به فعله أن يبدأ بفرغ من قضاء ما عليه ولكن
 لا تفسد صلاته لأنه ما زاد السجدين بخلاف المسبوق إذا تابع الإمام في سجود السهو ثم تبين أنه لم يكن على الإمام
 سهو حيث تفسد صلاة المسبوق إذا تابع الإمام وما زاد السجدين لأن من الفقهاء من قال لا تفسد صلاة المسبوق
 على ما نذكره ثم الفرق أن فساد الصلاة هناك ليس لزيادة السجدين بل للاقتداء في موضع كان عليه الانفراد
 في ذلك الموضع ولم يوجد ههنا لأن اللاحق مقتدى بجميع ما يؤدي فلهذا لم تفسد صلاته وكذلك المسبوق يسجد

السهو والامام سواء كان سهوا بعد الاقتراب به أو قبله بان كان مسبوقا بركعة وقدسها لامام فيها وعن ابراهيم النخعي
 انه لا يسجد لسهو أصلا لأن محل السهو بعد السلام وانه لا يتابعه في السلام فلا يتصور المتابعة في السهو (ولنا)
 ان سجود السهو يؤدي في تحريم الصلاة فكانت الصلاة باقية واذ بقيت الصلاة بقيت التبعية فيتابعه فيما
 يؤدي من الافعال بخلاف التكبير والتلبية حتى لا يلبي المسبوق ولا يكبر مع الامام في أيام التشريق لان التكبير
 والتلبية لا يؤديان في تحريم الصلاة الا ترى انه لو ضمن قهقهة في تلك الحالة لا تنتقض طهارته ولو اقتدى به
 انسان لا يصح بخلاف سجدة السهو فائم ما يؤديان في تحريم الصلاة بخلاف انتقاض الظهارة بالقهقهة وصح
 الاقتراب به في تلك الحالة (فان) قبل يفتي أن لا يسجد المسبوق مع الامام لانه بما يسهو فيها يقضى فيلزمه السجود
 أيضا فيؤدي الى التكرار وانه غير مشروع ولانه لو تابعه في السجود تبع سجوده في وسط الصلاة وذا غير صواب
 (الجواب) ان التكرار في صلاة واحدة غير مشروع وهما صلاتان حكما وان كانت التحريم واحدة لان المسبوق فيما
 يقضى كالمفرد ونظيره المقيم اذا اقتدى بالمسافر فسهوا الامام يتابعه المقيم في السهو وان كان المقتدى رعا يسهو في
 انعام صلاته وعلى تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين على ما مر لكن لما كان منفردا في ذلك كانا صلاتين حكما وان
 كانت التحريم واحدة كذا هيئات المسبوق اعما يتابع الامام في السجود ون السلام بل ينتظر الامام حتى يسلم فيسجد
 فيتابعه في سجود السهو ولا في سلامه وان سلم فان كان عامدا تفسد صلاته وان كان ساهيا لا تفسد ولا سهو عليه لانه
 مقتدوسه والمقتدى باطل فاذا سجدا لامام السهو يتابعه في السجود ويتابعه في التشهد ولا يسلم اذا سلم الامام لان
 هذا السلام للخروج عن الصلاة وقد بقي عليه أركان الصلاة فاذا سلم مع الامام فان كان ذا كرام عليه من القضاء
 فسدت صلاته لانه سلام عمدا وان لم يكن ذا كرام لانه سلام سهو فلم يخرج من الصلاة وهل يلزمه سجود
 السهو لاجل سلامه بنظر ان سلم قبل تسليم الامام أو سلمه مع الا يلزمه لان سهوه وهو المقتدى وسهو المقتدى
 متعطل وان سلم بعد تسليم الامام لزمه لان سهوه وهو المنفرد يقضى ما فاته ثم يسجد للسهو في آخر صلاته ولو سها
 الامام في صلاة الخوف سجدا لسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى فاعما يسجدون بعد الفراغ من
 الانعام لان الطائفة الثانية بمنزلة المسبوقين اذ لم يدركوا مع الامام أول الصلاة والطائفة الاولى بمنزلة اللاحقين
 لادراكهم أول صلاة الامام ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به ولم يتابع الامام في السهو يسجد في آخر صلاته استصحابا
 والقياس أن يسقط لانه منفرد فيما يقضى وصلاة المنفرد غير صلاة المقتدى فصار كمن لزمته السجدة في صلاة فلم
 يسجد حتى يخرج منها ودخل في صلاة أخرى لا يسجد في الثانية بل يسقط كذا هذا وجه الاستصحاب ان التحريم
 منه فانه المسبوق يفتي ما يقضى على تلك التحريم بمنزلة الكل كانه صلاة واحدة لا تتحد التحريم واذ كان الكل
 صلاة واحدة وقد تمكن فيها النقصان بسهو الامام ولم يجز ذلك بالسجدة في وجوب غيره وقد نزع الجواب
 عن وجه القياس انه منفرد في القضاء لانا نقول نعم في الافعال اما هو مقتدى التحريم الا ترى انه لا يصح اقتداء
 غيره بمنزل كانه خلف الامام في حق التحريم ولو سها فيها يقضى ولم يسجد السهو والامام كفاه سجدة ان السهو وما
 عليه من قبل الامام لان تكرار السهو في صلاة واحدة غير مشروع ولو سجدا لسهو والامام ثم سها فيها يقضى
 فمليه السهو لما مر ان ذلك اذا سهو في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ولو أدرك الامام بعد ما سلم للسهو فهذا
 لا يخفى من ثلاثة أوجه اما ان أدركه قبل السجود أو في حال السجود أو بعد ما فرغ من السجود فان أدركه قبل
 السجود أو في حال السجود يتابعه في السجود لانه بالاقتراب التزم متابع الامام فيما أدرك من صلاته وسجود
 السهو من أفعال صلاة الامام فيتابعه فيه وليس عليه قضاء السجدة الاولى اذا أدركه في الثانية لان المسبوق لم
 يوجد منه السهو وانما يجب عليه السجود لسهو الامام لكن النقص في تحريم الامام وحين دخل في صلاة
 الامام كان النقصان بقدر ما يرتفع بسجدة واحدة وهو قد أتى بسجدة واحدة فاجزى القصد فلا يجب عليه شيء آخر
 بخلاف ما اذا اقتدى به قبل أن يسجد شيئا ثم يتابع امامه وقام وأن صلاته حيث يسجد السجدة استصحابا لان

هناك اقتدى بالامام وتحرر عنه ناقصة نقصاناً لا يجبر الا بسجدتين وبقي النقصان لانعدام الجار فيأتي به في آخر
 الصلاة لا تتحد التصريح على ما مر وان أدركه بعد ما فرغ من السجود صبح اقتداءه به وليس عليه السهو بعد فراغه
 من صلاة نفسه لما ذكرنا وجوب السجود على المسبوق بسبب سهو الامام لشك النقص في تحريم صلاة الامام
 وحين دخل في صلاة الامام كان النقص المحجور بالسجدتين ولا يقل وجود الجار من غير نقص والله أعلم ومن سلم
 وعليه سهو فسبقه الحدث فهذا لا يخلو اما ان كان منفرداً او اماماً فان كان منفرداً نوضاً وسجدلان الحدث السابق
 لا يقطع التصريح ولا يمنع بناء بعض الصلاة على البعض فلان لا يمنع بناء سجدتي السهو أولى وان كان اماماً استخاف
 لانه عجز عن سجدتي السهو فبقدم الخليفة بالسجد كالوحي عليه ركن أو التسليم ثم لا يقيني أن يقدم المسبوق ولا
 للمسبوق أن يتقدم لان غيراً أدرك على تمام صلاة الامام بل يقدم رجلاً أدرك أول صلاة الامام فيسلم بهم ويسجد
 سجدتي السهو ولكن مع هذا لو قدمه أو تقدم جازلانه قادر على تمام الصلاة في الجملة ولا يأتي بسجدتي السهو لان
 أو ان السجود بعد التسليم وهو عاجز عن التسليم لان عليه البناء ولو سلم فسدت صلاته لانه سلام عمده وعليه ركن
 وحينئذ يتعذر عليه البناء فيأخر ويقوم مدركا يسلم بهم ويسجد سجدتي السهو ويسجد هو معهم كما لو كان الامام
 هو الذي يسجد له هو ثم يقوم الى قضاء ما سبق به وحده وان لم يسجد مع خلفته سجدتي آخر صلاته استخساناً على
 ما ذكرنا في حق الامام الأول فان لم يجز الامام المسبوق مدركا وكان الشكل مسبوقة قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى
 لان تحريم صلاة المسبوق انعقدت للاداء على الانفراد ثم اذا فرغوا لا يسجدون في القياس وفي الاستحسان يسجدون
 وقد ينار وجهه القياس والاستحسان ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه
 سجود السهو فسجد ما يعود الى صلاة الامام ولا يقتدى ولا يعتد بما قرأ أو ركع (والجملة) في المسبوق اذا قام الى
 قضاء ما عليه قضاءه لانه لا يخلو مقام اليه وقضاءه اما ان يكون قبل أن يقعد الامام قدر ان تشهداً وبعد ما قدر
 التشهد فان كان مقام اليه وقضاءه قبل أن يقعد الامام قدر التشهد لم يجزه لان الامام ما بقى عليه فرض لم ينفر
 المسبوق به عنه لانه التزم متابعتة فيما بقى عليه من الصلاة وهو قد بقى عليه فرض وهو القعدة فلم ينفر في مقتديا
 وقراءة المقتدى خلف الامام لا تعتبر قراءته من صلاته وانما تعتبر من قيامه وقراءته ما كان كذلك فان كان مسبوقة
 بركعة او ركعتين فوجد بعد ما قعد الامام قدر التشهد قيام وقراءة قدر ما يجوز به الصلاة جازت صلاته لانه لما قعد
 الامام قدر التشهد فقد انقضى تقاطع التبعية باقضاء اركان صلاة الامام فقد أتى بما فرض عليه من القيام والقراءة
 في أو انه فكان معتد به وان لم يوجد مقدار ذلك أو وجد القيام دون القراءة لا يجوز صلاته لانعدام ما فرض عليه في
 أو انه وان كان مسبوقة بثلاث ركعات فان لم ركع حتى فرغ الامام من التشهد ثم ركع وقرأ في الركعتين بعده هذه
 الركعة جازت صلاته لان القيام فرض في كل ركعة وفرض القراءة في الركعتين ولا يستد بقيامه ما لم يفرغ الامام من
 التشهد فاذا فرغ الامام من التشهد قبل أن ركع هو فقد وجد القيام وان قل في هذه الركعة ووجدت القراءة في
 الركعتين بعده هذه الركعة فقد أتى بما فرض عليه فجزت صلاته وان كان ركع قبل فراغ الامام من التشهد لم يجز
 صلاته لانه لم يوجد قيام معتد به في هذه الركعة لان ذلك هو القيام بعد تشهد الامام ولم يوجد فلهذا فسدت صلاته
 وأما اذا قام المسبوق الى قضاء ما عليه بعد فراغ الامام من التشهد قبل السلام فقضاءه أجزاء وهو مسمى أما الجواز
 فلان قيامه حصل بعد فراغ الامام من اركان الصلاة وأما الا ساءة فلانه انتظار سلام الامام لان أو ان قيامه
 للقضاء بعد خروج الامام من الصلاة فينبغي أن يؤخر القيام عن السلام ولو قام بعد ما سلم ثم تذكر الامام سجدتي
 السهو فخرهما فهذا على وجهين اما ان كان المسبوق قد ركعته بالسجدة أو لم يقيد فان لم يقيد ركعته بالسجدة فرض
 ذلك ويسجد مع الامام لان ما أتى به ليس بفعل كامل وكان محققاً للفرض ويكون تركه قبل القيام متعاه عن
 التيبوت حقيقة لعل كان لم يوجد فيعود ويتابع امامه لان متابعتة الامام في الواجبات واجبة وبطل ما أتى به
 من القيام والقراءة والر كوع لما بينا فان لم يعد الى متابعتة الامام ومضى على فضائه جازت صلاته لان عود

الامام الى سجود السهو ولا يرفع اليده والباقي على الامام سجود السهو وهو واجب والمتابعة في الواجب
 واجبة فترك الواجب لا يوجب فساد الصلاة الا ترى لو تركه الامام لا تفسد صلاته فكذا المسبوق
 ويد سجود في السهو بعد الفراغ من قضاؤه استعسانا ان كان المسبوق قد ركعت بالسجدة لا يعود الى متابعة
 الامام لان الانفراد قد تم وليس على الامام ركن ولو عاد فسدت صلاته لانه اقتدى بغيره بسد وجود الانفراد
 ووجوبه ففسد صلاته ولو ذكر الامام سجدة تلاوة فسجدها فان كان المسبوق لم يقيد ركعته بالسجدة فعليه ان
 يعود الى متابعة الامام لماسر فيسجد معه للتلاوة ويسجد للسهو ثم يسلم الامام ويقوم المسبوق الى قضاؤه عليه
 ولا يعتد بما أتى به من قبل لما مر ولو لم يعد فسدت صلاته لان عود الامام الى سجدة التلاوة يرفض القعدة في حق
 الامام وهو بعد لم يصرف من فرد الان ما أتى به دون فعل صلاة فترتقض القعدة في حقه أيضا فاذا ارتقضت في حقه
 لا يجوز له الانفراد لان هذا أو ان وجوب المتابعة والانفراد في هذه الحالة مفسد للصلاة وان كان قد قيد ركعته
 بالسجدة فان عاد الى متابعة الامام فسدت صلاته رواية واحدة وان لم يعد ومضى عليه اقمه ر وايتان ذكر في الاصل
 ان صلاته فاسدة وذكر في نوادر أبي سليمان أنه لا تفسد صلاته وجه رواية الاصل أن العود الى سجدة التلاوة
 يرفض القعدة فتبين أن المسبوق انفراد قبل أن يقعد الامام والانفراد في موضع يجب فيه الاقتداء مفسد للصلاة
 وجه نوادر أبي سليمان أن ارتقاض القعدة في حق الامام لا يظهر في حق المسبوق لان ذلك بالعود الى التلاوة
 والعود حصل بعدما تم انفراد عن الامام وخرج عن متابعته فلا يعتدى بحكاه اليه الا ترى أن جميع الصلاة لو
 ارتقضت بعد انقطاع المتابعة لا يظهر في حق المؤمن بان ارتد الامام بعد الفراغ من الصلاة والعباد بالله بطلت صلاته
 ولا تبطل صلاة القوم في حق القعدة أولى ولذا وصلى الظهر بقوم يوم الجمعة ثم راح الى الجمعة فادركها ارتقض ظهره
 ولم يظهر الرضا في حق القوم بخلافه اذا لم يقيد ركعته بالسجدة لان هناك الانفراد لم يتم على ما قررنا (ونظير) هذه
 المسئلة مقيم اقتدى بمسافر وقام الى تمام صلاته بعدما تشهد الامام قبل أن يسلم ثم نوى الامام الإقامة حتى تحول
 فرضه أو بعافان لم يقيد ركعته بالسجدة فعليه أن يعود الى متابعة الامام وان لم يعد فسدت صلاته وان كان
 قيد ركعته بالسجدة فان عاد فسدت صلاته وان لم يعد ومضى عليها أو تم صلاته لا تفسد ولو ذكر الامام ان عليه سجدة
 صلبية فان كان المسبوق لم يقيد ركعته بالسجدة لاشئانه يجب عليه العود ولو لم يعد فسدت صلاته لماسر في سجدة
 التلاوة وان قيد ركعته بالسجدة ففسدت صلاته عاد الى المتابعة أو لم يعد في الروايات كلها لانه انتقل عن صلاة الامام
 وعلى الامام ركعتان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعدا كمال الركعة ولو انتقل وعليه ركن واحد ويجز عن
 متابعته ففسدت صلاته فهنا أولى (رجل) صلى الظهر خمسا ثم تذكر فهذا لا يخلو اما ان قعد في الرابعة قدر التشهد أو لم
 يقعد وكل وجه على وجهين اما ان قعد الخامسة بالسجدة أو لم يقيد فان قعد في الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة
 فان لم يقيد بها بالسجدة حتى تذكر يعود الى القعدة وينها ويسلم لماسر وان قعد بها بالسجدة لا يعود عندنا خلافا
 للشافعي على ما مر ثم عندنا اذا كان ذلك في الظهر أو في العشاء فلا أولى أن يضيف اليها ركعة أخرى لصبره نفل اذا
 التنفل بعدهما جائز وما دون الركعتين لا يكون صلاة تامة كقوله ابن مسعود والله ما أجزأت ركعة قط وان كان في
 العصر لا يضيف اليها ركعة أخرى بل يقطع لان التنفل بعد العصر غير مشروع وروى هشام عن محمد أنه يضيف
 اليها أخرى أيضا لان التنفل بعد العصر أعيا بكرة اذا شرع فيه قصدا فاما ما اذا وقع فيه بغير قصد فلا يكره وان لم
 يضيف اليها ركعة أخرى في الظهر بل قطعها الا قضاء عليه عندنا وعندنا فترقب في ركعتين وهي مسئلة الشروع
 في الصلاة المظنونة والصوم المظنون لان الشروع ههنا في الخامسة على ظن أنها عليه وان أضاف اليها أخرى في
 الظهر هل تجزى هاتان الركعتان عن السنة التي بعد الظهر قال بعضهم يجزى بان لأن السنة بعد الظهر ليست الا ركعتين
 يؤديان نفلان فلا وجود الصحيح انهما لا يجزى بان عنها لان السنة أن يتنقل بركعتين بصرمة على حدة لا بناء على
 تجزئة غيرهما فلم يوجد هبة السنة فلا تنوب عنها وبه كان يفتي الشيخ أبو عبد الله الجرجاني ثم اذا أضاف اليها ركعة

أخرى فعليه السهو استحصانا والقياس أن لا سهو عليه لان السهو يمكن في الفرض وقد أدى بهداه صلاة أخرى
 وجه الاستحصان أنه انما ينزل على تلك التعرمة وقد تمكن فيها النقص بالسهو فيجب بالجدتين على ما ذكرنا في
 السبوق (ثم) اختلف أصحابنا أن هاتين الجديتين بالنقص المتمكن في الفرض أو بالنقص المتمكن في النفل فعند
 أبي يوسف للنقص المتمكن في النفل لدخوله فيه لا على وجه السنة وعند محمد للنقص الذي تمكن في الفرض فالحاصل
 أن عند أبي يوسف انقطعت تعرمة الفرض بالانتقال الى النفل والاوجه الى جبر نقصان الفرض بعد الخروج
 منه وانقطاع تعرمة وعند محمد التعرمة باقية لان الشك على أصل الصلاة ووصفها وبالانتقال الى النفل
 انقطع الوصف لا غير بقيت التعرمة الا ترى أن بناء النفل على تعرمة الفرض جائز في حق الاقتداء حتى جازا اقتداء
 المنتقل بالمقتضى فكذلك بنا فعل نفسه على تعرمة فرضه يكون جائزا والاصل في البناء هو البناء في احرام واحد
 وقائدة هذا الخلاف أنه لو جاء انسان واقضى به في هاتين الركعتين يصلي ركعتين عند أبي يوسف ولو أفسده يلزمه
 قضاء ركعتين وان كان لا مأم لو أفسده لا قضاء عليه عند أصحابنا الثلاثة ومن هذا صحح مشايخ بلخ اقتداء البالغين
 بالصبيان في التطوعات فقالوا يجوز زان تكون الصلاة مضمونة في حق المقتدى وان لم تكن مضمونة في حق الامام
 استدلالا بهذه المسئلة وما شجنا عاروا الزهر لم يجوزوا ذلك وعند محمد يصلي سنا ولو أفسدها لا يجب عليه القضاء
 كما لا يجب على الامام وذكر الشيخ أبو منصور الماتريدي أن الاصح أن يجعل السجدة الثانية جبرا للنقص المتمكن في
 الاحرام وهو احرام واحد فيجب بهما النقص المتمكن في الفرض والنفل جبرها واليه ذهب الشيخ أبو بكر بن أبي
 سعيد هذا الذي ذكرنا اذا قعد في الرابعة قدر الشهد فاما اذا لم يقعد وقام الى الخامسة فان لم يقعد بها بالسجدة يعرد لها
 مروان قيد فسد فرضه وعند الشافعي لا يفسد ويعود الى القعدة ويخرج عن الفرض باللفظ الالام بعد ذلك وصلاته
 تامة بناء على أصله الذي ذكرنا أن الركعة الكاملة في احتمال النقص وما دونها واه فكان كالموتد كقولنا ان يقيد
 الخامسة بسجدة وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا ولم ينقل انه كان قعد في الرابعة ولا انه أعاد
 صلاته (ولنا) ما ذكرنا أنه وجد فعل كامل من افعال الصلاة وقد انقعدت فلا صار خارجا من الفرض ضرورة حصوله
 في النفل لاستحالة كونه فيهما وقد بقي عليه فرض وهو القعدة الاخيرة والخروج عن الصلاة مع بقاء فرض من
 فرائضها يوجب فساد الصلاة وأما الحديث فتأويله انه كان قعد في الرابعة لا ترى أن الراوي قال صلى الظهر والظهر
 اسم لجمع أركانها ومنها القعدة وهذا هو الظاهر أنه قام الى الخامسة على تقدير أن هذه القعدة هي القعدة الأولى لان
 هذا أقرب الى الصواب فيصل فعله عليه والله اعلم ثم الفساد عند أبي يوسف بوضع رأسه بالسجدة وعند محمد برفع
 رأسه عنها حتى لو سبقه الحدث في هذه الحالة لا يفسد صلاته عند محمد وعليه أن ينصرف ويتوضأ ويعود
 ويتشهد ويسلم ويبعد سجدة في السهولان السجدة لا تصح مع الحدث فكانه لم يسجد وعند أبي حنيفة وأبي يوسف
 فسدت صلاته بنفس الوضع فلا يعود ثم الذي يفسد عند أبي حنيفة وأبي يوسف الفرضية لأصل الصلاة حتى كان
 الأولى ان يضيف اليها ركعة أخرى فتصير الست له نفلا ثم سلم ثم يستقبل الظهر وعند محمد يفسد أصل الصلاة بناء
 على أن أصل الفرضية متى بطلت بطلت التعرمة عنده وعندهما لا تبطل وهذا الخلاف غير منصوص عليه وانما
 استخرج من مسئلة ذكرها في الأصل في باب الجمعة وهو أن مصلي الجمعة اذا خرج وقتها وهو وقت الظهر قبل اتمام
 الجمعة ثم فهمه تنقض طهارته عندهما وعند لا تنقض وهذا يدل على أنه بقي فقلنا عندهما خلافة وكذا ترك
 القعدة في كل شفع من التطوع عنده مفسد وعندهما غير مفسد وهذه مسئلة عظيمة لها شعب كثيرة أعرضنا
 عن ذكر تفاصيلها وجلها ومعاني الفصول وعلاها حالها الى الجامع الصغير وانما أفردنا هذه المسئلة بالذكريان كان
 بعض فروعها دخل في بعض ما ذكرنا من الاقسام لما أن لها فروعها لا تناسب مسائل الفصل وكرهنا قطع
 الفرع عن الاصل فقرأنا الصواب في ايرادها بغير وعيها في آخر الفصل تنجها بالفايدة والله الموفق

الوجوب وفي بيان من نجح عليه ومن لا نجح ويتضمن بيان شرائط الوجوب وفي بيان شرائط جوازها وفي بيان محل ادائها وفي بيان كيفية ادائها وفي بيان سببها وفي بيان مواضعها من القرآن أما الأول فقد قال أصحابنا إنها واجبة وقال الشافعي أنها مستحبة وليست بواجبة واحتج بحديث الأعرابي حين علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم شرائطها فقال هل على غيرهن قال لا إلا أن تطوع فلو كانت سجدة التلاوة واجبة لما احتمل ترك البيان بعد السؤال وعن عمر رضي الله عنه أنه تلا آية السجدة على المنبر وسجد ثم تلاها في الجمعة الثانية فتشوف الناس للسجود فقال أما ألم تكتب علينا إلا ان نشاء (ولنا) ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا تلا ابن آدم آية السجدة فسجد اعترل الشيطان بيني ويقول أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فلم أسجد فلي النار والاصل أن الحكيم مني حتى عن غير الحكيم أمر أولئك بما لم يرد ذلك على أنه صواب فكان في الحديث دليل على كون ابن آدم مأمورا بالسجود ومطلق الأمر للوجوب ولأن الله تعالى ذم أقواما بترك السجود فقال واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون وانما يستحق الذم بترك الواجب ولأن مواضع السجود في القرآن منقسمة منها ما هو أمر بالسجود والزام للوجوب كآخرة سورة القلم ومنها ما هو إخبار عن استكبار الكفرة عن السجود فيجب علينا مخالفتهم بتحصيلهم ومنها ما هو إخبار عن خشوع المطيعين فيجب علينا متابعتهم لقوله تعالى فيهداهم اقتده وعن عثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم أنهم قالوا السجدة على من تلاها وعلى من سمعها وعلى من جلس لها على اختلاف الفاظهم وعلى كلمة الإيجاب وأما حديث الأعرابي ففيه بيان الواجب ابتداء لا ما يجب بسبب يوجد من العبد لا ترى أنه لم يذكر المنذور وهو واجب وأما قول عمر رضي الله عنه فنقول بوجوبه إنما تكتب علينا بل أوجبت وفرق بين الغرض والواجب على ما عرف في موضعه

فصل وأما بيان كيفية وجوبها فأما خارج الصلاة فأنما تجب على سبيل التراخي دون الفور عند عامة أهل الأصول لأن دلائل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت فيجب في جزء من الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما ينطبق عليه الوجوب في آخر عمره كإثبات الواجبات الموسعة (وأما في الصلاة فأنما تجب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو أنها واجبة بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة فالتعقبات بأفعال الصلاة وصارت جزءا من أجزاءها ولهذا يجب ادؤها في الصلاة ولا يوجب حصولها في الصلاة تقصاها في تحصيل ما ليس من الصلاة في الصلاة إن لم يوجب فسادها بوجوب نقصانها وإذا تعقبت بأفعال الصلاة وجب ادؤها ضيقا كسائر أفعال الصلاة بخلاف خارج الصلاة لأن هنالك لا دليل على التضييق ولهذا قلنا إذا تلا آية السجدة فلم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجود لم يجزه وكذا إذا نواها في السجدة الصليبية لأنها صارت ديننا والدين بقضى بحاله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين على ما نذكر ولهذا قلنا أنه لا يجوز التهميم للتلاوة في المصر لأن عدم الماء في المصر لا يتحقق عادة والجواز بالتهميم مع وجود الماء إن يكون الخوف الموت أصلا كإتيان الصلاة الجنائز والعبود لا خوف ههنا لا نعدم وقت معين لها خارج الصلاة فلم يتحقق التهميم طهارة والطهارة شرط لادائها بالاجماع

فصل وأما سبب وجوب السجدة فيجب وجوبها أحدثين التلاوة أو السماع على واحد منهما على حاله موجب فيجب على التالي الأصم والساكن الذي لم يزل أما التلاوة فلا يشك وكذا السماع لما بيننا أن الله تعالى الحق اللامع بالكفار تركهم السجود إذا قرئ عليهم القرآن بقوله تعالى فإلهم لا يؤمنون وإذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون وقال تعالى انما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكرهم وآخروا سجدوا الآية من غير فصل في الآيتين بين التالي والساكن وروى عن كبار الصحابة رضي الله عنهم السجدة على من سمعها ولأن حجة الله تعالى تزمه بالسماع كما تزمه بالتلاوة فيجب أن يخضع لحجة الله تعالى بالسمع كما يخضع بالقراءة ويستنوي الجواب في حق التالي

بن ما ذاق السجدة بالعربية أو بالفارسية في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى قال أبو حنيفة يلزمه السجود
 في الحالين وأما في حق السامع فإن سمعها ممن يقرأ بالعربية فقالوا يلزمه بالاجماع فهم أولم يفهم لأن السبب قد وجد
 فثبت حكمه ولا يفغ على العلم اعتبار اسائر الأسباب وان سمعها ممن يقرأ بالفارسية فكذلك عند أبي حنيفة
 بناء على أصله ان القراء بالفارسية جائزة وقال أبو يوسف في الامالي ان كان السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه
 السجدة والا فلا وهذا ليس بسديد لانه ان جعل الفارسية قرآنا ينبغي ان يجب سواء فهم أولم يفهم كالو سمعها ممن
 يقرأ بالعربية وان لم يجعله قرآنا ينبغي أن لا يجب وان فهم ولو اجتمع سبب الوجوب وهما التلاوة والسماع بان تلا
 السجدة ثم سمعها أو سمعها ثم تلاها أو تذكر أحدهما فتقول الامل ان السجدة لا يتكرر وجودها الا بأحد أمور
 ثلاثة اما الخلف بالمجلس أو التلاوة أو السماع حتى ان من تلا آية واحدة مرارا في مجلس واحد تكفيه سجدة
 واحدة والاصل فيه ما روى ان جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحى فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع وينطق ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة
 وروى عن أبي عبد الرحمن السلمي معلم الحسن والحسين رضی الله عنهم انه كان يعلم الآيات مرارا وكان لا يزيد على
 سجدة واحدة وانظروا ان عليا رضی الله عنه كان عالما بذلك ولم يتكرر عليه وروى عن أبي موسى الأشعري
 رضی الله عنه انه كان يكرر آية السجدة حين كان يعلم الصبيان وكان لا يسجد الا مرة واحدة ولان المجلس الواحد
 جامع للكلمات المنفردة كافي للايجاب والقبول ولان في ايجاب السجدة في كل مرة يقع في الحرج لسكون المعلمين
 مبتدئين بتكرار الآيات لتعليم الصبيان والحرج مني بنص الكتاب ولان السجدة متعلقة بالتلاوة والمرحلة الاولى
 هي الحاصلة للتلاوة فاما التكرار فلم يكن لحق التلاوة بل للحفظ والتدبر والتأمل في ذلك وكل ذلك من عمل القلب ولا
 تعلق لوجوب السجدة به بخلاف الاجراء على المسان الذي هو من ضرورة ما هو فعل القلب أو وسيلة اليه من أفعاله
 فالحق بما هو فعل القلب وذلك ليس بسبب كذا عمل الشيخ أبو منصور (وأما الصلاة على النبي صلى الله عليه
 وسلم بان ذكره أو سمع ذكره في مجلس واحد مرارا فلم يذكروا في الكتب وذهب المتقدمون من أصحابنا الى انه
 يكفيه مرة واحدة قياسا على السجدة وقال بعض المتأخرين يصلي عليه في كل مرة وله صلى الله عليه وسلم
 لا تجزئني بعد موتي فقبل له وكيف تجزئني يا رسول الله فقال ان أذكر في موضع فلا يصلي علي وبه تبين انه حق
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وحق العباد لا تتداخل وعلى هذا اختلفوا في تشبهت العاطس ان من عطس
 وحمد الله تعالى في مجلس واحد مرارا فقال بعضهم ينبغي للسامع أن يشمت في كل مرة لانه حق العاطس والاصح انه
 اذا زاد على الثلاث لا يشتمه لما روى عن عمر رضی الله عنه انه قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك
 منكموم (ثم) لا فرق ههنا بين ما ذاقه مرارا ثم سجد وبين ما ذاقه ولا يسجد ثم تلا بعد ذلك مرارا في مجلس واحد
 حتى لا يلزمه سجدة أخرى فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ مرارا انه لا يسجد الا مرة واحدة ولو قرأ مرة ثم حدث
 زفي مرة أخرى بعد نائبا وكذا اتانا ورابع الفرق ان هناك تكرار السبب لمساواة كل فعل الاول في المآثم والقبيح
 وفساد الفرائض وكل معنى صار به الاول سببا الا انه لما أقيم عليه الحد جعل ذلك حكما لكل سبب فجعل له حكما لهذا
 وحكما لذلك وجعل كل سبب ليس معه غيره في حق نفسه لحصول ما شرع له الحد وهو الزجر عن المعاودة في
 المستقبل فاذا وجد الزنا بعد ذلك اتمه سببا كالذي تقدم فلا بد من وجود حكمه بخلاف ما نحن فيه لان ههنا
 السبب هو التلاوة والمرحلة الاولى هي الحاصلة بحق التلاوة على ما مر فلم يتكرر السبب وهذا المعنى لا يتبدل بتعدد
 السجدة بينهما وعدم التعادل لحصول الثانية بحق التأمل والحفظ في الحالين وكذا السامع لتلك التلاوات المتكررة
 لا يلزمه الا بالمرحلة الاولى لان ما رواه في حقه جعل غير سبب بل نابع للتأمل والحفظ لانه في حقه يفيد المعنيين جميعا
 أعني الاعانة على الحفظ والتدبر بخلاف ما ذاقه انسان آخر المرحة الثانية أو الثالثة والرابعة وذلك في حقه أول
 ما سمع حيث يلزمه السجدة لان ذلك في حقه سماع التلاوة لان كل مرة تلاوة حقيقة لان الحقيقة جعلت سابقة

في حق من تكرر في - ثم في حق من لم تكرر بقيت على حقيقتها وبخلاف ما إذا قرأ آية واحدة في مجالس مختلفة لان
 هنالك النصوص منعدمة والجامع وهو المجلس غير ثابت والخرج مني ومعنى التفكير والتدبر زائل لانما في المجلس
 الآخر حصلت بحق التلاوة لئلا نوابها في ذلك المجلس وبخلاف ما إذا قرأ آيات متفرقة في مجلس واحد لزوال
 هذه المعاني أيضاً أما النصوص فلا تشكل وكذا المعنى الجامع لان المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة
 كلمة واحدة كمن أقر لسان الف درهم ولا خر بمائة دينار وبعده بالمتق في مجلس واحد لا يجعل المجلس الكل
 اقراراً واحداً وكذا الخرج منتف وكذا التلاوة الثانية لا تكون للتدبر في الاولى والله أعلم ولو تلاها في مكان وذهب
 عنه ثم انصرف اليه فاعادها فعليه أخرى لانها عند اختلاف المجلس حصلت بحق التلاوة فتجدد السبب ونحن نجد
 ان هذا اذا بعد عن ذلك المكان فان كان قرأ بيا منه لم يلزمه أخرى ويصير كأنه تلاها في مكانه لحديث أبي موسى
 الأشعري انه كان يعلم الناس بالبصرة وكان يزحف الى هذا تارة والى هذا تارة أخرى فيعلمهم آية السجدة ولا يسجد
 الا مرة واحدة ولو تلاها في موضع ومعه رجل سمعها ثم ذهب التالى عنه ثم انصرف اليه فاعادها والسماع على مكانه
 سجد التالى لكل مرة لتجدد السبب في حقه وهو التلاوة عند اختلاف المجلس وأما السماع فليس عليه الا سجدة
 واحدة لان السبب في حقه سماع التلاوة والثانية ما حصلت بحق التلاوة في حقه لا تجد المجلس وكذلك اذا كان التالى
 على مكانه ذلك والسماع بذهب ويحى ويسمع تلك الآية سجدة السماع لكل مرة سجدة وليس على التالى الا سجدة
 واحدة لتجدد السبب في حق السماع دون التالى على مامر ولو تلاها في مسجد جماعة أو في المسجد الجامع في
 زاوية تم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة لان المسجد كله جعل بمنزلة مكان واحد في حق الصلاة
 في حق السجدة أولى وكذا حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت
 السفينة واقفة أو جارية بخلاف الدابة على ما ذكر ولو تلاها وهو يمشى لزمه لكل مرة سجدة لتبدل
 المكان وكذلك لو كان يسبح في نهر عظيم أو بحر لما ذكرنا فان كان يسبح في حوض أو غدير له حده ولو لم قبل يكفيه
 سجدة واحدة ولو تلاها على غصن ثم انتقل الى غصن آخر اختلف المشايخ فيه وكذا في التلاوة عند الكرسي
 وقالوا في تسديده الثوب انه يتكرر الوجوب ولو قرأ آية السجدة مراراً وهو يسير على الدابة ان كان خارج الصلاة
 سجد لكل مرة سجدة على حدة بخلاف ما اذا قرأها في السفينة وهي تجرى حيث تكفيه واحدة (والفرق) ان قوائم
 الدابة جعلت كرجليه حكماً لتصرفه عليها في السير والوقوف فكان تبدل مكانها كتبدل مكانه فخصت
 القراءة في مجالس مختلفة فتعلق بكل تلاوة سجدة بخلاف السفينة فانها لم تجعل بمنزلة رجلين الزاوية لوجهها
 عن قبول تصرفه في السير والوقوف ولهذا أضيف سيرها للهادون راكبها قال الله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك
 وجرى بهم وقال وهي تجرى بهم في موج كالجال فلم يجعل تبدل مكانها بتبدل مكانه بل مكانه ما استقر هو فيه من
 السفينة من حيث الحقيقة والحكم وذلك لم يتبدل فكانت التلاوة متكررة في مكان واحد فلم يجب لها الا سجدة
 واحدة كافي البيت وعلى هذا حكم السماع بان سمعها من غيره مرتين وهو يسير على الدابة لتبدل مكان السماع هذا
 اذا كان خارج الصلاة فاما اذا كافي الصلاة بان تلاها وهو يسير على الدابة ويصلي عليها ان كان ذلك في ركعة واحدة
 لا يلزمه الا سجدة واحدة بالاجماع لان الشرع حيث جوز صلته عليه لم يحكمه بطلان الصلاة في الاماكن المختلفة
 دل على انه اسقط اعتبار اختلاف الامكنة او جعل مكانه في هذه الحالة نظير الدابة لا ما هو مكان قوائمها وهذا أولى
 من اسقاط اعتبار الاماكن المختلفة لانه ليس بتغيير الحقيقة أو هو أقل تغييراً لها وذلك تغيير للحقيقة من جميع
 الوجوه والظاهر متعدد فلا يلزمه الا سجدة واحدة وصار راكب الدابة في هذه الحالة كراكب السفينة بحققه
 ان الشرع جوز صلته ولو جعل مكانه أمكنة قوائم الدابة لصار هو ماشياً عشبها والصلاة ماشياً بالانحياز (واما)
 اذا كرر التلاوة في ركعتين فالقياس ان يكفيه سجدة واحدة وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستسنان يلزمه
 لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجح فيها أبو يوسف

عن الاستحسان الى القياس احداها هذه المسئلة والثانية ان الرهن بهر المثل لا يكون رهنا بالمتمتع قياسا وهو قول
 أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان يكون رهنا وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد والثانية ان العبد اذا جنى
 جناية فيما دون النفس فاختار المولى القداء ثم مات المجنى عليه القياس ان يجبر المولى نائبا وهو قول أبي يوسف
 الأخير وفي الاستحسان لا يجبر وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد لا يجبر وعلى هذا الخلاف اذا صلى على
 الارض وقرأ آية السجدة في ركعتين ولا خلاف فيها اذا قرأها في ركعة واحدة وجه الاستحسان وهو قول محمد
 ان المكان ههنا وان تعد حقيقة وحكم السكن مع هذا لا يمكن أن يجمل الثانية تكرارا لان لكل ركعة قراءة مستعصمة
 فلوجب لنا الثانية تكرار الأولى والنصت القراءة بالركعة الأولى فالت الثانية عن القراءة ولقد صدت وحيث لم تنفسد
 دل انهم لم يجعل مكررة بخلاف ما اذا كرر التلاوة في ركعة واحدة لان هناك يمكن جعل التلاوة المتكررة متعصمة حكما
 وجه القياس ان المكان متعصمة حقيقة وحكم فيوجب كون الثانية تكرار الأولى كفي سائر المواضع وما ذكره محمد
 لا يستقيم لان القراءة لها حكمان جواز الصلاة ووجوب سجدة التلاوة ونحن انما نجعل القراءة الثانية ملصقة بالأولى
 في حق وجوب السجدة لافي غيره من الاحكام ولو افتتح الصلاة على الدابة بالايحاء فقرأ آية السجدة في الركعة الأولى
 فسجد بالايحاء ثم أعادها في الركعة الثانية فعلى قول أبي يوسف الأخير لا يشكل أنه لا يلزمه أخرى واختلف المشايخ
 على قوله الأول وهو قول محمد قال بعضهم يلزمه أخرى وقال بعضهم يكفيه سجدة واحدة ثم تبدل المجلس فديكون
 حقيقة وقد يكون حكما بان تلاوة السجدة ثم أكل أو نام مضطجعا أو ارضعت صبيا أو أخذ في بيع أو شراء أو نكاح أو
 عمل يعرف أنه قطع لما كان قبل ذلك ثم أعادها فعليه سجدة أخرى لان المجلس يتبدل بهذه الاعمال الا ترى أن القوم
 يجلسون لدرس العلم فيكون مجلسهم مجلس الدرس ثم يشتغلون بالنكاح فيصير مجلسهم مجلس النكاح ثم بالبيع فيصير
 مجلسهم مجلس البيع ثم بالاكل فيصير مجلسهم مجلس الاكل ثم بالقتال فيصير مجلسهم مجلس القتال فصار تبدل
 المجلس بهذه الاعمال كتبدله بالذهاب والرجوع لمسافر ولو نام قاعدا أو أكل لقمة أو شرب شربة أو تكلم بكلمة أو
 عمل عملا يسيرا ثم أعادها فليس عليه أخرى لان هذا القدر لا يتبدل المجلس والقياس فيها سواء أنه لا يلزمه أخرى
 لان اتحاد المكان حقيقة الا ان الاستحسان اذا طال العمل اعتبارا بالخبرة اذا عملت عملا كثيرا خرج الامر عن يدها
 وكان قطعاً للمجلس بخلاف ما اذا أكل لقمة أو شرب شربة ولو قرأ آية السجدة فاطال القراءة بعدها أو اطال
 الجلوس ثم أعادها ليس عليه سجدة أخرى لان مجلسه لم يتبدل بقراءة القرآن وطول الجلوس وكذا لو اشتغل
 بالنسبج أو بالتهليل ثم أعادها لا يلزمه أخرى وان قرأها وهو جالس ثم قام فقرأها وهو قائم الا أنه في مكانه ذلك
 يكفيه سجدة واحدة لان المجلس لم يتبدل حقيقة وحكمها اما الحقيقة فلأنه لم يبرح مكانه وأما الحكم فلان الموجود
 قيام وهو عمل قليل كاكل لقمة أو شرب شربة وعمله لا يتبدل المجلس وهذا بخلاف ما اذا خيرا امر أنه فقامت من
 مجلسها حيث خرج الامر من يدها كما لو انتقلت الى مجلس آخر لان خروج الامر من يدها موجب الاعراض عن
 قبول التعليل اذا التصير تعليل على ما يعرف في كتاب الطلاق ومن ملك شياً فأعرض عنه يبطل ذلك التعليل وهذا
 لان القيام دليل الاعراض لان اختيارها تنهها أو زوجها أمر تحتاج فيه الى الرأي والندبير لتنتظر أي ذلك أعود
 لها وانفع والفعود أجمع للذهن وأشد احضار للرأي فالقيام من هذه الحالة الى ما يوجب تفرق الذهن وفوات الرأي
 دليل الاعراض اما ههنا فالحكم يختلف باتحاد المجلس وتعدد لا بالاعراض وعدمه والمجلس لم يتبدل فلم يعد متعددا
 متفرقا وكذلك لو قرأها وهو قائم فعد ثم أعادها يكفيه سجدة واحدة لما كنا ولو قرأها في مكان ثم قام وركب الدابة
 على مكانه ثم أعادها قبل أن يسير فعليه سجدة واحدة على الارض ولو سارت الدابة ثم تلا بعدها فعليه سجدة ثان
 وكذلك اذا قرأها راكباً ثم نزل قبل السير فأعادها يكفيه سجدة واحدة استحسانا وفي القياس عليه سجدة ثان لتبدل
 مكانه بالزول أو الركوب وجه الاستحسان أن الزول أو الركوب عمل قليل فلا يوجب تبدل المجلس وان كان سار ثم
 نزل فعليه سجدة ثان لان سير الدابة بمنزلة مشيه فيتبدل به المجلس وكذلك لو قرأها ثم قام في مكانه ذلك وركب ثم نزل

قبل السير فاعادها لانحجب عليه الاسجدة واحدة لما قلنا ولو قرأها ركبا ثم ركب فاعادها وهو على مكانه
 فعليه سجدة واحدة لما بينا والاصل أن النزول والركوب ليسا بمكانين ولو قرأ آية السجدة خارج الصلاة ولم يسجد
 لها ثم افتتح الصلاة وتلاها في عين ذلك المكان صارت إحدى السجدتين تابعة للأخرى فتستنجع التي وجدت في
 الصلاة التي وجدت قبلها ويسقط اعتبار تلك التلاوة وتجعل كأنه لم يتل الا في الصلاة حتى انه لو سجد للمتلو في
 الصلاة خرج عن عهدة الوجوب واذا لم يسجد لم يبق عليه شيء الا المأثم وهذا على رواية الجامع الكبير وكتاب الصلاة
 من الاصل ونوادير الصلاة التي رواها الشيخ أبو حفص الكبير ولنا على رواية الصلاة التي رواها أبو سليمان لا تستنجع
 احدهما الاخرى بل كل واحدة منهما تستقل بنفسها ولا يسقط اعتبار تلك التلاوة الاولى وبقيت السجدة واجبة
 عليه سواء سجد للمتلو في الصلاة أو لم يسجد وأما اذا تلاها وسجد لها ثم افتتح الصلاة وأعادها في ذلك المكان يسجد
 للمتلو في الصلاة بانفتاح الروايتين أما على رواية النوادر فلعدم الاستنجاع وثبوت الاستقلال وأما على رواية الجامع
 والمبسوط فلكون الموجودة خارج الصلاة تابعة للموجودة في الصلاة والتابع لا يستنجع المتبوع فلا تصير السجدة
 لتلك التلاوة مانعة من لزوم السجدة بهذه التلاوة وجه رواية نوادر أبي سليمان أن الآية تليق في مجلسين مختلفين
 حكما لان الاولى وجدت في مجلس التلاوة والثانية في مجلس الصلاة والمجلس يتبدل بتبدل الأفعال فيه لما ذكرنا أنه
 قد يكون مجلس عقد ثم يصير مجلس مذاكرة ثم يصير مجلس اهل واعتبر هذا التبدل في حق الايجاب والقبول في باب
 العقود وكل ما يتعلق باتحاد المجلس فكذا هذا لان التعدد الحكي بالحق بالتعدد الحقيقي في المواضع أجمع فيتعلق
 بكل تلاوة حكم ولا تستنجع احدهما الاخرى ولان الثانية أن تقوت لالتحاقها بأجزاء الصلاة لتعلقها بما هو ركن
 من الصلاة فلم يمكن أن يجعل تابعة للأولى فالأولى أيضا تقوت بالسبق فلا تصير تابعة لما بعدها اذ الشيء لا يتبع
 ما بعده ولا يستنجع ما قبله وجه رواية الجامع والمبسوط أن المجلس متحد حقيقة وحكما أما الحقيقة نظاهرة وأما
 الحكم فلانه وان صار مجلس صلاة ولكن في الصلاة تلاوة مفروضة فكان مجلس الصلاة مجلس التلاوة ضرورة
 فلم يوجد التبدل لاحقيقة ولا حكما فلا بد من اثبات صفة الاتحاد من حيث الحكم للتلاوة في المتعددتين حقيقة
 لوجود الموجب لصفة الاتحاد وهو المجلس المتعدد وكذا المتعدد من أسباب السجدة قابل للاتحاد حكما كالسماح
 والتلاوة فان كل واحد منهما على الانفراد سبب ثم من قرأ أو سمع من نفسه لا يلزمه الاسجدة واحدة فالصحيح البيان
 بسبب واحد فدل أن المتعدد من أسباب السجدة قابل للاتحاد حكما فصارت متحدتا حكما وزمان وجود الواحد واحد
 فجعل كان التلاوة في زمن واحد ولا وجه أن يجعل كأنهم اوجدت خارج الصلاة ولان الموجودة في
 الصلاة متفرقة في محلها بدليل جواز الصلاة ولو جعل كأنهم اوجدت خارج الصلاة في حق وجوب السجدة دون
 جواز الصلاة لبقى التعدد من وجه مع وجود دليل الاتحاد وهو ما يمكن العمل بالدليلين من جميع الوجوه كان
 أولى من العمل بالدليل من وجه دون وجه ولا يمكن أن يجعل الموجودة في الصلاة في حكم التفكير لتعلق جواز الصلاة
 بها وهو من أحكام القراءة دون التفكير ولا مانع من أن يجعل الاولى كأنهم اوجدت في الصلاة فصار كالتلاوة في
 الصلاة في ركعة واحدة ولو كان كذلك لا يتعلق بذلك الاسجدة واحدة وهي من جملة الصلاة كذا هذا وعلى
 هذا اذا سمع من غيره آية السجدة ثم شرع في الصلاة في ذلك المكان وتلا تلك الآية بعينها في الصلاة فهذا والذي
 تلا بنفسه ثم شرع في الصلاة مكانه ثم أعادها سواء وقد مر الكلام فيه ولو قرأها في الصلاة أو أتم سلم فاعادها قبل
 أن يعرج مكانه ذكر في كتاب الصلاة أنه يلزمه أخرى وذكر في النوادر أنه لا يلزمه وجه رواية النوادر أن الموجودة
 في الصلاة تقوت بالسبق وحرمية الصلاة جميعا فيستنجع الأدنى درجة المتأخرة وقدر هذه المسئلة تبين أن التعليل
 لرواية النوادر في المسئلة الاولى باختلاف المجلس حكما ليس بصحيح وجه رواية كتاب الصلاة أن المتلو في الصلاة
 لا وجود لها بعد الصلاة لاحقيقة ولا حكما أما الحقيقة فلا يشك وكذا الحكم فان بعد انقطاع الصريحة لا يبقا لها
 من أجزاء الصلاة أصلا والموجود هو الذي يستنجع دون المعلوم بخلاف ما اذا كانت الاولى مثلاة خارج الصلاة فان

تلك باقية بعد التسلاوة من حيث الحكم لبقاء حكمها وهو وجوب السجدة فإذا أتت الصلاة وجددت والاولى موجودة فاستتبع الاقوى الاضعف الا وهي وذكر الامام السرخسي أنه لما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع فوضع المسئلة في النوادر فيما اذا أعادها بعد ما سلم قبل أن يتكلم وبالسلام لم ينقطع فور الصلاة فكانه أعادها في الصلاة ورضعها في كتاب الصلاة فيما اذا أعادها بعد ما سلم وتكلم وبالكلام ينقطع فور الصلاة الا ترى أنه لو تذكر سجدة تلاوة بعد السلام يأتيها وبعد الكلام لا يأتيها فيكون هذا في معنى تبدل المجلس وان لم يسجد بها في الصلاة حتى يسجد بها الآن قال في الاصل أجزاء منها وهو محمول على ما اذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة وسجد ما لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا أعادها بعد الكلام لان الصلاة قد سقطت عنه بالكلام ولو تلاها في صلته ثم سمعها من أجنبي أجزاء سجدة واحدة وروى ابن سماعة عن محمد أنه لا يجزئه لان السماعية ليست بصلاتيية والتي أدها صلاتيية فلا تنوب عماليست بصلاتيية وجه ظاهر الرواية أن التلاوة والاولى من أفعال صلته واثانية لا تحصلت الثانية تكرارا للاولى من حيث الاصل والاولى باقية فجعل وصف الاولى للثانية فصارت من الصلاة فيمكنني بسجدة واحدة وقالوا على رواية النوادر أيضا تكون تكرار الان الثانية ليست مستحقة بنفسها في محلها فتلتحق بالاولى بخلاف تلك المسئلة لان الثانية ركن من أركان الصلاة فكانت مستحقة بنفسها في محلها فلا يمكن أن تجعل ملحقة بالاولى ولو سمعها أولا من أجنبي وهو في الصلاة ثم تلاها بنفسه ففيه روايتان على ما ذكر ولو تلاها في الصلاة ثم يسجد ثم أحدث فذهب وتوضأ ثم عاد الى مكانه وبنى على صلته ثم قرأ ذلك الاجنبي تلك الآية فعلى هذا لم يصلي أن يسجد بها اذا فرغ من صلته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس وفرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية سجدة ثم سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم قرأ مرة أخرى لا يلزمه سجدة أخرى وان قرأ الثانية بعدما تبدل المكان والفرق أن في هذه المسئلة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما أما الحقيقة فلا يشكل وأما الحكم فلان الحرمة لا تجعل الاماكن المتفرقة كمكان واحد في حق ما ليس من أفعال الصلاة وسماع السجدة ليس من أفعال الصلاة فلم تعد المكان حقيقة وحكما فيلزمه بكل مرة سجدة على حدة بخلاف تلك المسئلة فان هناك القراءة من أفعال الصلاة والنسبة لا تجعل الاماكن المتفرقة كمكانا واحدا كما لان الصلاة الواحدة لا تجوز في الاماكن المختلفة فجعلت الاماكن المتفرقة كمكان واحد في حق أفعال الصلاة لاضرورة الجواز والقراءة من أفعال الصلاة فصار المكان في حقها متصفا فاما السماع فليس من أفعال الصلاة فتبقى الاماكن في حقه متفرقة لعدم ضرورة توجب الاتحاد والحقائق لا يسقط اعتبارها كما الاضرورة ولو سمعها رجل من امام ثم دخل في صلته فان كان الامام لم يسجد بها يسجدها مع الامام وان كان يسجدها الامام سقطت عنه حتى لا يجب عليه قضاؤها خارج الصلاة لانه لما اقتضى بالامام صارت قراءة الامام قراءة له وجعل من حيث التقدير كان الامام قرأها ثانيا فصارت تلك السجدة من أفعال الصلاة ولو قرأ ثانيا لا يجب عليه مرة أخرى لان الاولى صارت من أفعال الصلاة فكذا هيها واذا صارت من أفعال صلته لا تؤدى خارج الصلاة لما روى كوفي في يادان الز يادان انه يسجد لما سمع قبل الاقتداء بعدما فرغ من صلته وذكر كوفي نوادر الصلاة لاني سألها ان لو تلا ما سمع خارج الصلاة في صلاة نفسه في غير ذلك المكان وسجد لها لا يسقط عنه ما لم يسمع خارج الصلاة وهذا ما وافق لما ذكره في يادان الز يادان فصارت المسئلة روايتان وجه تلك الرواية ان الثانية ليست بتكرار للاولى لان التكرار اعادة الشيء بصفته وههنا الاولى لم تكن واجبة ولا فعلا من أفعال الصلاة والثانية واجبة وهي فعل من أفعال الصلاة فاختلف الوصف فلم تكن اعادة بخلاف ما اذا كانت في الصلاة أو كانتا جميعا خارج الصلاة حيث كان تكرار الاتحاد الوصف الا ترى ان من باع بالف ثم باع عائة دينار ما كان تكرارا بل كان فسحا للاول ولو باع في الثانية بالف كان تكرارا واذا لم يكن تكرارا جعل كأنه قرأ آيتين مختلفتين في مكان أو آية في مكانين فيعلق بكل واحدة منهما حكم على حدة دل عليه انه لو كان

قرأ الأولى وسجدت شرع في الصلاة في غير ذلك المكان وأعادها يلزمه أخرى في الروايات أجمع لمسايقنا ليس باعادة ولو كان اعادة لم يلزمه أخرى وبوجه ظاهر الرواية الثانية اعادة الأولى من حيث الأصل لانها عين تلك الآية وليست باعادة من حيث الوصف لان وصف كونها ركعة من أركان الصلاة لم يكن في الأولى والثانية والأولى باقية حكما البقاء حكمها وهو وجوب السجدة فاذا كانت باقية والثانية من حيث الأصل تكرار الأولى فجعلت من حيث الأصل كما عين الأولى فبقيت الصفة الثانية للتلاوة الثانية للأولى لصيرورة الثانية عين الأولى فتصير صفتها صفة تلك فصارت هي أيضا وصوفة بكونها صلاتية فلا تؤدي خارج الصلاة لما مر بخلاف ما اذا كان سجدة للأولى لانها لم تبق حكما بل انقضت بنفسها وحكمها فلم يجعل وصف الثانية وصف الأولى فبقيت الثانية اعادة من حيث الأصل ابتداء من حيث الوصف فوجب سجدة أخرى من حيث الوصف ولا تجب من حيث الأصل فلم يعتبر جانب الأصل وان كان هو المتبوع لما ان الاحتياط في باب العبادات اعتبارا لجانب الوجوب فيرجح جانب الوصف فوجب سجدة أخرى على ان اعتبار جانب الوصف موجب واعتبار جانب الأصل ليس بمانع لكنه ليس موجب فلم يقع التعارض والله أعلم ولو قرأ الامام سجدة في ركعة وسجدتها ثم أحدث في الركعة الثانية فقدم رجلا جاء ساعته فقرأ تلك السجدة فعليه ان يسجدها لوجود سبب الوجوب في حقها وهو ابتداء التلاوة ولم يوجد منه أداء قبل هذا وعلى القوم ان يسجدوها معه لانهم التزموا متابعتها

﴿ فصل ﴾ وأما بيان من تجب عليه فكل من كان أهلا للوجوب الصلاة عليه اما أداء أو قضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من أجزاء الصلاة فبشرط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفسا حتى لا تجب على الكافر والعصبي والمجنون والحائض والنفساء قرؤا أو سمعوا لأن هؤلاء ليسوا من أهل وجوب الصلاة عليهم وتجب على المحدث والجنب لانهم من أهل وجوب الصلاة عليهم ما وكذا تجب على السامع بتلاوة هؤلاء المجنون لان التلاوة منهم صحيحة كتلاوة المؤمن والبالغ وغير الحائض والمتطهر لان تعلق السجدة بقابل القراءة وهو مادون آية فلم يتعلق به انتهى فينظر الى أهلية التالى وأهلية بالتيميم وسجدة فوجد سماع تلاوة صحيحة فوجب السجدة بخلاف السماع من البيداء والصدى فان ذلك ليس بتلاوة وكذا اذا سمع من المجنون لان ذلك ليس بتلاوة صحيحة لعدم أهليته لانعدام التيميم

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط الجواز فكل ما هو شرط جواز الصلاة من طهارة المحدث وهي الوضوء والغسل وطهارة النجس وهي طهارة البدن والثوب ومكان السجود والقيام والقعود فهو شرط جواز السجدة لانها جزء من أجزاء الصلاة فكانت معتبرة بسجدة الصلاة ولهذا لا يجوز زادها بالتيميم الا أن لا يجوز نعمة ما أو يكون مريضاً لان شرط صيرورة التيميم طهارة حال وجود الماء خشية الفوت ولم يوجد لان وجوبها على التراخي على ما بينا فيما تقدم وكذا لا يجوز زادها الا الى القبلة حال الاختيار اذا تلاها على الأرض ولا يجوز به الابعاء كفي سجدة الصلاة فان اشبهت عليه القبلة فصحى وسجد الى جهة فأخطأ القبلة أجزاء لان الصلاة بالتيميم بالتحري الى غير جهة القبلة جائزة فالسجدة أولى ولو تلاها على الراحلة وهو سافر أو تلاها على الأرض وهو مريض لا يستطيع السجود أجزاء الابعاء والقياس أن لا يجوز له الابعاء على الراحلة وهو قول بشر لانها واجبة فلا يجوز زادها على الراحلة من غير عذر كالنذر فان ارأى كعبا فأنذر ان يصلى ركعتين لم يجز أن يؤديهما على الدابة من غير عذر كذا هذا (ولنا) ان التلاوة أمر دائم غزلة التطوع فكان في اشتراط التزول سرح بخلاف القرض والنذر وما وجب من السجدة في الأرض لا يجوز على الدابة وما وجب على الأرض لا يجوز على الأرض وجب تاما فلا يستغنى بالابعاء الذي هو بعض السجود فاما ما وجب على الدابة وجب بالابعاء لما روى عن علي رضي الله عنه انه تلا سجدة وهو راكب فأمرها ابعاء وروى عن ابن عمر انه سئل عن سجد سجدة وهو راكب قال فليوم

إعلاء وإذا وجب الإعلاء فإذا نزل وأداها على الأرض فقد أداها تمامه فكانت أولى بالجواز كفي الصلاة على ما مر
 ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فادأها بالإعلاء جاز الاعلى قول زفر هو يقول لمنازل وجب أدائها على الأرض
 فصار كالتلاها على الأرض (ولنا) أنه لو أداها قبل نزوله بالإعلاء جاز فكذلك بعده انزل وركب لأنه يؤديها
 بالإعلاء في الوجهين جميعا وقد وجبت بهذه الصفة وصار كالتلاها في وقت مكر وفاسدها ثم قضاها في
 وقت آخر مكر وأجزأه لأنه أداها على الوصف الذي وجبت كذا هذا وكذا بشرط لها ستر العور قلنا وبشرط
 النية لأنها عبادة فلا تصح بدون النية وكذا الوقت حتى لو تلاها أو سمعها في وقت غير مكر وه فادأها في وقت
 مكر ولا تجزئه لأنها وجبت كاملة فلا تنادي بالناقص كالصلاة ولو تلاها في وقت مكر وه وسجدها فيه أجزأه لأنه
 أداها كما وجبت وان لم يسجدها في ذلك الوقت وسجدها في وقت آخر مكر وه جاز أيضا لأنه أداها كما وجبت لأنها
 وجبت ناقصة وأداها ناقصة كفي الصلاة لأنه لا يشترط لها التصر بعمدة عندنا لأنها التوحيد الأفعال المختلفة
 ولم توجد وكذلك كل ما يفسد الصلاة عندنا من الحدث والعمل والكلام والفقه فمفسدها وعليه أعادتها
 كالمو وبدت في سجدة الصلاة وقبل هذا على قول محمد لان العبرة عندنا تمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد
 فاما عند أبي يوسف فقد حصل الوضع قبل هذه العوارض والعبرة عندنا بالوضع فينبغي أن لا تفسدها إلا أنه لا وضوء
 عليه في الفقهية فيها المأذون كنافي كتاب الطهارة وكذا محاذاة المرأة الرجل فيها لا تفسد عليه السجدة وان نوى
 امامتها لا نعدام الثمر كما ذهب مبنية على التصريح ولا تجزئ عمدة لهذه السجدة ولان المحاذاة أعم عرفناهم ففسدها بامر
 الشرع بتأخيرها والأمر ورد في صلاة مطلقة وهذه ليست بصلاة مطلقة فلم تكن المحاذاة فيها مفسدة كفي
 صلاة الجنائز

فصل وأما بيان محل أدائها فماتلا خارج الصلاة لا يؤديها في الصلاة وكذا ما اتلف في الصلاة لا يؤديها خارج
 الصلاة وإنما كان كذلك لان ما وجب خارج الصلاة فليس يفعل من أفعال الصلاة لأنه ما وجب حكما الفعل من
 أفعال الصلاة فخرج التلاوة خارج الصلاة عن أفعال الصلاة فإذا أداها في الصلاة فقد أدخل في الصلاة ما ليس منها
 فهي وان لم تفسد لعدم المضادة تنقص لدخاله فيها ما ليس منها لان الزائد الداخل فيها لا بد أن يقطع نظمه ويمنع
 وصل فعل بفعل وإذا ترك الواجب فصار المؤدى منها عنة وهو وجب خارج الصلاة على وجه الكمال فلا يسقط
 بادائه على وجهه يكون منها عنة وأما ما اتلف في الصلاة فقد صار في أفعال الصلاة لسكونه حكما لما هو من أركان
 الصلاة وهو القراءة ولهذا يجب أدائه في الصلاة فلا يوجب نقصانها وأداء ما هو من أفعال الصلاة لان تصور
 بدون التصريح فلا يجوز الأداء خارج الصلاة ولا في صلاة أخرى لأنه ليس من أفعال هذه الصلاة لأنه ليس
 بحكم القراءة هذه الصلاة فلا يتصور أدائه فسقط إذا عرف هذا الأصل فنقول إذا قرأ الرجل آية السجدة في الصلاة
 وهو امام أو منفرد فلم يسجدها حتى سلم وخرج من الصلاة سقطت عنه لمناقلنا وكذلك لو سمعها في صلاته عن إمام
 معه في الصلاة لم يسجدها في الصلاة فلما اتوا وان سجدها فيها كان مسيئا لما ذكرنا ولا تسقط عنه السجدة لكن لا تفسد
 صلاته في ظاهر الرواية وروى عن محمد أنها تفسد لان هذه السجدة معتبرة في نفسها لأنها أوجب بسبب مقصود
 فكان ادخالها في الصلاة فضاها (ولنا) ان هذه زيادة من جنس ما هو مشروع في الصلاة وهو دون الركعة
 فلا تفسد الصلاة كالموسجد سجدة زائدة في الصلاة فتوا على هذا الأصل يخرج ما إذا قرأ المقتدى آية السجدة
 خلف الامام فسمعها الامام والقوم فنقول اجمعوا على أنه لا يجب على المقتدى أن يسجدها في الصلاة وكذا
 على الامام والقوم لأنه لو يسجد بنفسه إذا خافت فقد انفرد عن امامه فصار مختلفا عليه ولو سجدوا والسمع تلاوته
 إذا جهر به لا تقلب التبع متبوعا لان التالي يكون بمنزلة الامام للاماميين وفي حق بقية المقتدين تصير صلاتهم بامامين
 من غير ان يكون أحدهما قائما قام الآخرون كل ذلك لا يجوز وأما بعد التبراع فلا يسجدون أيضا في قول أبي حنيفة
 وأبي يوسف وقال محمد يسجدون ولو سمعوا ممن ليس في صلاتهم لا يسجدون في الصلاة ويسجدون بعد القراء

بالاجماع ولو سمع من المقتدى من ليس في صلاته يسجد كذا ذكر في نوادر الصلاة عقيب قول محمد وجه قول
 محمد أن السبب قد تحقق وهو التلاوة الصحيحة في حق المؤمن وسماها في حق الامام والقوم ولهذا يجب على من
 سمع منه وهو ليس في صلاتهم الا انه لا يمكنهم الاداء في الصلاة لان تلاوته ليست من أعمال الصلاة لان قراءة
 المقتدى غير محسوبة من الصلاة فيجب عليهم الاداء خارج الصلاة كما اذا سمعوا من ليس في صلاتهم (ولأبي)
 حنيفة وأبي يوسف أن الوجوب يعقد القدرة على الاداء وهم يجوزون عن أدائها لانه لا يوجد في الصلاة
 لماسر ولا وجه الى الأداء بعد الفراغ من الصلاة لان هذه السجدة من أفعال هذه الصلاة لانها وجبت بسبب
 التلاوة وتلاوة المقتدى محسوبة من صلاته لان الصلاة مفتقرة الى القراءة الا أن الامام يعمل عنه هذه القراءة
 فاذا أدى بنفسه ما يعمل عنه غيره وقع موقعه فكانت القراءة محسوبة من هذه الصلاة فصار ما هو حكم هذه
 القراءة من أفعال الصلاة فصارت السجدة من أفعال هذه الصلاة واذا صارت في حق التالي من أفعال هذه الصلاة
 صارت في حق الكل من أفعال هذه الصلاة لان معنى الصلاة على انها جعلت من أناس مختلفين عند اتحاد النصيحة
 في حق القراءة كالموجودة من شخص واحد لحصول عمرة القراءة بالسماح ولهذا جعلت القراءة الموجودة من
 الامام كالقراءة الموجودة من الكل بخلاف غيرها من الاركان وقياس هذه النسكبة يقتضي أن الامام لو لم
 يقرأ كانت هذه القراءة قراءة لكل في حق جواز الصلاة الا أن ذلك لم يمكن لانه لا يتقلب التبع متبوعا والمتبوع تبعاً
 فبقيت في حق كونها من الصلاة متكررة في حق الكل فصارت السجدة من أفعال الصلاة في حق الكل واذا صارت
 من أفعال الصلاة لا يتصور أدائها بالاعتزاع الصلاة فلا تزدي بعد الصلاة ومن سلك هذه الطريقة يقول يجب
 على من سمع هذه التلاوة من المقتدى ممن لا يشاركه في الصلاة لانها ليست في حقه من أفعال الصلاة وبخلاف ما اذا
 سمع المصلي ممن ليس معه في الصلاة حيث يسجد خارج الصلاة لان السجدة وجبت عليه وليست من أفعال
 الصلاة لان تلك التلاوة ليست من أفعال الصلاة اذ لم تكن الشركة بينهما وبين التالي في الصلاة والوجوب عليه بسبب
 سماعه والسمع ليس من أفعال الصلاة واذا لم يكن من أفعال الصلاة أمكن أدائها خارج الصلاة في زدي ومن
 أصحابنا من قال ان هذه القراءة منهي عنها فلا يتعلق بها حكم يؤمر به بخلاف قراءة الصبي والكافر حيث يوجب
 السجدة على من سمعها لانها ليسا بمنهيين وبخلاف الجنب والحائض لانهما لم ينهيا عما يتعلق به وجوب السجدة
 لان ذلك القدر دون الآية رهما ليسا بمنهيين عن تلاوة ما دون الآية ما المقتدى فهو منهي عن قراءة كلمة واحدة
 فكان منهي عن قدر ما يتعلق به وجوب السجدة فلم يجب أو نقول ان المقتدى محجور عليه في حق القراءة بدليل
 نقاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا ينعقد في حق الحكم ومن سلك هذا الطريق يقتضيه القول لا يجب السجدة
 على السامع الذي لا يشاركه في الصلاة أيضاً ولهذا اختلف المشايخ في هذه المسئلة لا اختلاف الطريق

فصل **﴿** وأما كيفية أدائها فان كان تلا خارج الصلاة يؤدوها على نعت سجدة الصلاة وان كان تلا في
 الصلاة فالأفضل ان يؤدوها على هيئة السجدة أيضاً كذا روى عن أبي حنيفة لانه اذا سجدتم قام وقرأ وركع
 حصلت له قرأتان ولو ركع تحصل له قرأة واحدة ولانه لو سجد لادى الواجب بصورته ومعناه ولو ركع لاداه
 بمعناه لا بصورته ولا شك ان الاول أفضل ثم اذا سجد وقام بكره له ان يركع كما رفع رأسه سواء كانت آية السجدة
 في وسط الصورة أو عند ختمها أو بين يديه الى الختم قدر آيتين أو ثلاث آيات لانه يصير بانها للركوع
 على السجود فينبغي أن يقرأ ثم يركع فينظر ان كانت آية السجدة في وسط السورة فينبغي ان يختم السورة ثم
 يركع وان كانت عند ختم السورة فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقى منها الى الختم قدر
 آيتين أو ثلاث آيات كما في سورة بني اسرائيل وسورة اذا السماء انشقت فينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع
 ان شاء وان شاء وصل اليها سورة أخرى فهو أفضل لان الباقي من خاتمة السورة دون ثلاث آيات فكان الاولى
 ان يقرأ ثلاث آيات كيلا يكون انزال الركوع على السجود فلو لم يفعل ذلك ولكنه ركع كما رفع رأسه من السجدة

أجزاء حصول القراءة قبل السجدة ولو لم يأت بها على هيئة السجدة ولا لكنه ركن بهما ذكر في الأصل ان القياس أن
 الركوع والسجود سواء وفي الاستحسان ينبغي أن يسجد قال وبالقياس نأخذ ونأخذ ما أخذنا بالقياس لان
 التفاوت ما بين القياس والاستحسان ان ما ظهر من المعاني فهو قياس وما خفي منها فهو استحسان ولا يرجع الخفي
 خلفه ولا الظاهر لظهوره فيرجع في طلب الربحان الى ما اقترن بهما من المعاني ففي قوى الخفي أخذوا به ومنى
 قوى الظاهر أخذوا به وههنا قوى دليل القياس على ما نذكره فخذوا به ثم ان مشابحتنا اختلفوا في محل
 القياس والاستحسان لا ختم الافهم فيما يقوم مقام سجدة التلاوة فقال عامة مشابحتنا ان الركوع هو القائم
 مقام سجدة التلاوة ومحل القياس والاستحسان هذا ان القياس أن يقوم الركوع مقامها وفي الاستحسان
 لا يقوم وقال بعضهم محل القياس والاستحسان خارج الصلاة بان تلاه في غير الصلاة وركع في القياس بجزئه
 وفي الاستحسان لا بجزئه وهذا ليس بسديد بل لا يجوز له ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة
 لم يجعل قرينة فلا ينوب مناب القرينة وذكر الشيخ صدر الدين أبو المعين وقال رأيت في فتاوى أهل الخ بخمط الشيخ
 أبي عبد الله الحليدي عن محمد بن سامة أنه قال السجدة الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع
 مكان القياس على قوله ان تقوم الصليبية مقام التلاوة وفي الاستحسان لا تقوم وجه قوله ان التعقيب
 ليكون الجواز ثابتا بالقياس وعدم الجواز في الاستحسان ان يصور الاعلى هذا فان القياس ان يجوز لان
 الواجب السجدة وقد وجدت وسقوط ما وجب من السجدة بالسجدة أمر ظاهر فكان قياسا وفي الاستحسان
 لا يجوز لان السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقع عن نفسه وعن قضاء
 يوم آخر عليه فكذا هنا ولا شأن أن دليل القياس أظهر ودليل الاستحسان أخفى لان التسوية بين الشيتين من
 نوع واحد واقامة أحدهما مقام الآخر أمر ظاهر والتفرقة بينهما المعنى من المعاني أمر خفي لان التسوية
 باعتبار الذات والتفرقة باعتبار المعاني والعلم بذات ما يبين أظهر من العلم بوصفه لحصول العلم بالذات بالحس
 وبالمعنى بالمقل عقيب التأمل ولا شأن أن ذلك أظهر فثبت أن التسمية لكون الجواز ثابتا بالقياس وعدم الجواز
 بالاستحسان ممكن من هذا الوجه فاما لو كان الكلام في قياس الركوع مقام السجود فالقياس بأبي الجواز وفي
 الاستحسان يجوز لان الركوع مع السجود مختلفان ذاتا فلو ثبت بينهما مساواة لثبت من حيث المعنى فكان
 عدم جواز اقامة أحدهما مقام صاحبه من توابع الذات والعلم به ظاهر وجواز القيام من توابع المعنى والعلم به خفي
 فإذا كانت قضية القياس أن لا يجوز وقضية الاستحسان أن يجوز وجواب الكتاب على القلب من هذا فدل أن
 الصحيح ما ذكرنا وعامة مشابحتنا يقولون لابل الركوع هو القائم مقام سجدة التلاوة كذا ذكر محمد في
 الكتاب فانه قال في الكتاب قلت فان أراد أن يركع بالسجدة بعينها هل يجوز له ذلك قال أما في القياس فالركعة في
 ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة لا ترى الى قوله تعالى وخررا كعوا وتفسيرها خرسا سجدا فالركعة والسجدة
 سواء في القياس وأما في الاستحسان ينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ وهذا كله لفظ محمد فثبت أن محل
 القياس والاستحسان ما بيننا وما قاله محمد بن سلمة خلاف الرواية وذكر أبو يوسف في الامالي واذا قرأ آية
 السجدة في الصلاة فان شاركها وان شاء سجد لها يعني ان شاء أقام ركوع الصلاة مقامها وان شاء سجد لها
 ذكر هذا التفسير أبو يوسف في الاملاء عن أبي حنيفة وجه القياس على ما ذكره ان معنى التعميم فيها ظاهر
 فكان في حق حصول التعميم مما جنسوا واحدا والحاجة الى تعظيم الله تعالى أما اقتداء بمن عظم الله تعالى وأما مخالفة
 لمن استكبر عن تعظيم الله تعالى فكان الظاهر هو الجواز وجه الاستحسان أن الواجب هو التعميم بجهة
 مخصوصة وهي السجود بدليل انه لو لم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثم نوى بالركوع ان يقع عن
 السجدة لا يجوز وكذا خارج الصلاة لو تلا آية السجدة وركع ولم يسجد لا يخرج عن الواجب كذا هو ثابت أخذوا
 بالقياس لقوة دليله وذلك لما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما انهما

كانا آجازه أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يرو عن غيره من خلاف ذلك فكان ذلك بمنزلة الاجماع والمعنى
 ما بيننا أن الواجب هو التعميم لله تعالى عند قراءة آية السجدة وقد ورد التعميم وهذا لان الخضوع لله
 والتعظيم له بالركوع ليس بأدون من الخضوع والتعظيم له بالسجود ولا حاجة هنا الى السجود لعينه
 بل الحاجة الى تعظيم الله تعالى بمخالفة لمن استكبر عن تعظيمه أو اقتداء به من خضع له واذ عن لربوبيته
 واعترف على نفسه بالعبودية وقد حصلت هذه المعاني بالركوع حسب حصولها بالسجود وهذا المعنى يقتضى
 انه لو ركع خارج الصلاة مكان السجود ان يكون جائزا غير انه لم يجز لا لكان أن الركوع أدون من السجود
 ولكن لان الركوع لم يجعل عبادة يتقرب بها الى الله تعالى اذا انفرد عن تحريم الصلاة والسجود جعل عبادة
 بدون تحريم الصلاة ثبت ذلك شرطا غير معقول المعنى فاذ لم توجد تحريم الصلاة لم يكن الركوع مما
 يتقرب به الى الله تعالى فلا يتأدى به التعظيم والخضوع لله اللذان وجبا بالثبوت بخلاف السجدة وبخلاف ما اذا
 ركع مكان السجدة الصليبية لان الواجب هناك عين السجدة مقصودة بنفسها فلا يقوم غيرها من حيث الصورة
 مقامها وبيان هذا أن الصلاة عبادة اشتملت على افعال مختلفة لشكر المأمون الله عليه من التقلب في الاحوال
 المختلفة بهذه الاعضاء اللينة والمفاصل السليمة وبالركوع لا يحصل شكر حالة السجود فيمضي ذلك بعين السجود
 لا بما يوازيه في كونه تعظيما لله تعالى أما هنا فبإختلافه وبخلاف ما اذا لم يركع عقيب التساوية ولم يسجد حتى
 طالت القراءة ثم ركع ونوى الركوع عن السجدة حيث لم يجز لانها يجب في الصلاة مضيقا لان الواجب بها هو من
 أفعال الصلاة التي تصح بافعال الصلاة ولهذا يجب ادائها في الصلاة ولا يوجب حصولها فيها نقصانها ما لم يتحصل
 ما ليس من الصلاة فيها لم يوجب فسادها يوجب نقصا ولهذا لا تؤدي بعد الفراغ من الصلاة لو ترك ادائها
 في الصلاة لانها صارت جزءا من أجزاء الصلاة لما بينا فلا يتصور ادائها الا بغير الصلاة كسائر أفعال الصلاة
 ومبنى أفعال الصلاة أن تؤدي كل فعل منها في محله المخصوص فكذا هذه واذ لم تؤدي في محلها حتى فات صار ديننا
 والدين يقضى بحاله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين بخلاف ما اذا لم يصر ديننا بعد لان
 الحاجة هناك الى التعظيم والخضوع وقد وجد في كنف ذلك كداخل المسجد اذا اشتغل بالفرض نأب ذلك
 مناب تحية المسجد لحصول تعظيم المسجد والمعتكف في رمضان اذا صام عن رمضان وكان أوجب اعتكاف
 شهر رمضان على نفسه كان ذلك كافيا عن صوم هو شرط الاعتكاف وبمثل لو أوجب على نفسه اعتكاف
 شعبان فلم يعتكف حتى دخل رمضان فاعتكف لا يتوب ذلك عما وجب عليه من الصوم الذي هو شرط صحة
 الاعتكاف لان ذلك صار ديننا عليه حقا لله تعالى بمضى الوقت والدين يؤدي بما هو له لمن هو عليه لا بما عليه
 فكذا هذا وهذا بخلاف ما اذا نذر أن يصلي ركعتين يوم الجمعة فلم يصل حتى مضى يوم الجمعة ثم أداها بوضوء
 حصل بتصد التبريد حيث يجوز ولا يقال ان الوضوء الذي هو شرط صحة هذه العبادة وجب عليه بوجوب العبادة
 ثم بالقوات عن الوقت المعين صار ديننا عليه والدين يؤدي بحاله لا بما عليه أو فاقته فريضة عن وقتها فاذاها
 بوضوء حصل للتبريد أو للتعليم جاز لان هناك الوضوء شرط الاهلية وليس هو مما يتقرب به الى الله تعالى فلم يصر
 بقواته عن محله حقا لله تعالى بل بقي في نفسه غير عبادة فيجب تحصيله لضرورة حصول الاهلية لا دائما عليه
 وقد حصل بأى طريق كان فاما السجدة والصوم فكل واحد منهما مما يتقرب به الى الله تعالى فاذا فاتا عن المحل
 ووجبا صار احقين لله تعالى فلا يجوز زادوا بها عليه وهذا بخلاف ما اذا فاتت السجدة عن محلها في الصلاة
 وصارت محل القضاء فركع ينوي به قضاء السجدة الفائتة أنه لم يجز وان حصل الركوع في تحريم الصلاة وهو
 فيها مما يتقرب به الى الله تعالى ويحصل بذلك التعظيم لله تعالى والواجب عليه هذا القدر وذلك لان الركوع
 لم يعرف قربة في الشريعة في غير محله المخصوص فما أمكننا جعله قربة فلم يحصل به التعظيم بخلاف السجدة فانها
 عرفت قربة في غير محلها الذي تكون فيه ولهذا يتعبرم النقص الممكن في الصلاة بطريق الهوى ولا يتعبر

بار
 التكا
 أو لم
 يقوم
 سجدة
 الذي
 من غ
 كتيب
 تذك
 ممنوع
 حيث
 الفرض
 المعنى
 اذ لم
 هذا
 اقامة
 في الص
 مختلفة
 الصلي
 الاس
 لا يجز
 رأس
 آية ال
 لم يقدر
 قالوا
 قال لو
 من ال
 فالرك
 قاطع
 السجدة
 ركع
 الفرا
 اليها
 عرفته
 على

بالركوع ثم اذ ركع قبل أن يطول القراءة هل تشترط النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا من
 التكلفة بوجوب أن لا يحتاج إلى النية لأن الحاجة إلى تحصيل الخضوع والتعظيم في هذه الحالة وقد وجدنا نوى
 أولم ينو كالمعتكف في رمضان إذا لم ينو بصيامه عن الاعتكاف والذي دخل المسجد إذا اشتغل بالقرض غيرنا وأن
 يقوم مقام نية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج ههنا إلى النية ويدعى أن مجدا أشار إليه فإنه قال إذا تذكر
 سجدة تلاوة في الركوع بجزء من السجدة كما ذكر ثم يقوم فيعود إلى الركوع ولم يفصل بين أن يكون الركوع
 الذي تذكر فيه التلاوة كان عقيب التلاوة بلا فصل أو تخلل بينهما فاصل ولو كان الركوع مما ينوب عن السجدة
 من غير نية لكان لا يأمره بأن يسجد للتلاوة بل قام نفس الركوع مقام التلاوة ولكننا نقول ليس في هذه المسئلة
 كثير إشارة لأن المسئلة موضوعة فيما إذا تخلل بين التلاوة والركوع ما يوجب صبرورة السجدة دينيا لأنه قال
 تذكر سجدة والتذكر كما يكون بعد التسبيح والتسبيح لسجدة التلاوة عند عدم تخلل شيء بين التلاوة والركوع
 ممنوع أو نادر غاية الندرة بحيث لا ينبغي عليه حكم ثم يحتاج هذا القائل إلى الفرق بين هذا وبين المعتكف في رمضان
 حيث لا يحتاج إلى أن ينوي كون صومه شرطا للاعتكاف لاصول ما هو المقصود وكذا الذي دخل المسجد وأدى
 القرض كما دخل فاشتغل بالقرض بينهما فقال الواجب الأصلي ههنا هو العجز والآن الركوع أقيم مقامه من حيث
 المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق فلو وافقة المعنى تنأدى السجدة بالركوع إذا نوى والمخالفة الصورة لا تنأدى
 إذا لم ينو بخلاف صوم الشهر فإن بينه وبين صوم الاعتكاف موافقة من جميع الوجوه وكذا في الصلاة وإن كان
 هذا غير شديد لأن المخالفة من حيث الصورة إن كان لها عبرة فلا تنأدى الواجب به وإن نوى فإن من نوى
 إقامة غير ما يوجب عليه مقام ما يوجب لا يقوم إذا كان بينهما تفاوت وإن لم يكن لها عبرة فلا يحتاج إلى النية كما
 في الصوم والصلاة وعذر الصوم ليس بمستقيم لأن بين الصومين مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين
 مختلفين ولهذا قال هذا القائل أنه لو لم ينو بالركوع أن يكون قائما مقام سجدة التلاوة ولم يقم يحتاج في السجدة
 الصلبية إلى أن ينوي أيضا لأن بينهما مخالفة لاختلاف سبب وجوبهما فدل أنه ليس بمستقيم وذكر الفاضل الإمام
 الأسيباني في شرحه مختصر الطحاوي أنه إذا أراد أن يركع يحتاج إلى النية ولو لم يوجد منه النية عند الركوع
 لا يجزئه ولو نوى في الركوع اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجوز وقال بعضهم لا يجوز ولو نوى بعد ما رفع
 رأسه من الركوع لا يجوز بالإجماع هذا الذي ذكرنا في قيام الركوع مقام السجود فيما إذا لم تطل القراءة بين
 آية السجدة وبين الركوع فأما إذا طال فقد فانت السجدة وصارت دينيا فلا يقوم الركوع مقامها أو أكثر مشايخنا
 لم يقدروا في ذلك تقديرًا فكان الظاهر أنهم فوضوا ذلك إلى رأي المجتهد كما فعلوا في كثير من المواضع وبعض مشايخنا
 قالوا إن قرأ آية أو آيتين لم تطل القراءة وإن قرأ ثلاث آيات طالت وصارت السجدة بمحل القضاء ثم إنه ناقض فإنه
 قال لو لم ينو بالركوع أن يقوم مقام التلاوة ونوى بالسجدة الصلبية قام ولا شك أن مدة أداء الركوع ورفع الرأس
 من الركوع والانحطاط إلى السجود يكون مثل مدة قراءة ثلاث آيات وكذا إن كانت تلك القراءة معتبرة
 فالركوع ركن معتبر والوجه أن يفوض ذلك إلى رأي المجتهد أو يعتبر ما بعد طويلا على أن جعل ثلاث آيات
 قاطعة للتمور وأدخالها في حد الطول خلاف الرواية فإن مجدا ذكر في كتاب الصلاة قلت رأيت الرجل يقرأ
 السجدة وهو في الصلاة والسجدة في آخر السورة والآيات بقيت من السورة بعد آية السجدة قال هو بالخيار إن شاء
 ركعها وإن شاء سجد بها قلت فإن أراد أن يركعها ختم السورة ثم ركعها قال نعم قلت فإن أراد أن يسجد بها عند
 القرائع من السجدة ثم يقوم فيتلو ما بعدها من السورة وهو آيات أو ثلاث ثم ركع قال نعم إن شاء وإن شاء وصل
 إليها سورة أخرى وهذا نص على أن ثلاث آيات ليست بقاطعة للتمور ولا بدخلة للسجدة في حيز القضاء

الفصل في وأما بيان وقت أدائها فواجب إذاؤها خارج الصلاة فوقتها جميع العمر لأن وجوبها على التراخي
 على مأمور وأما ما يجب إذاؤها في الصلاة فوقتها فهو الصلاة لمأمور أن وجوبها في الصلاة على الفور وهو أن

لا تطول المدة بين التلاوة وبين السجدة فاما اذا طالت فقد دخلت في حيز ا قضاء وصار انما بالتفويت عن الوقت
 ثم الامر في مقدار الطول على ما ذكرنا من اختلاف المشايخ
فصل **﴿** وأما سنن السجود فتم أن يكبر عند السجود وعند رفع الرأس من السجود وروى الحسن عن أبي
 حنيفة أنه لا يكبر عند الانحطاط وهي رواية عن أبي يوسف لان التكبير لا تنقل من الركن ولم يوجد ذلك عند
 الانحطاط ووجد عند الرفع والصحيح ظاهر الرواية لما روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال للتالي اذا قرأت
 سجدة فكبر واسجد واذا رفعت رأسك فكبر ولو ترك التكبير يجوز عندنا وقال الشافعي لا يجوز لان هذا ركن
 من أركان الصلاة فلا يتأدى بدون التكبير كالقيام في صلاة الجنازة الا ترى أنه يشترط له جميع شرائط الصلاة
 من ستر العورة واستقبال القبلة وفسد هذا الكلام عند محمد وحرمة ما رواه من الافعال أن يكون بدون
 التكبير (ولنا) أن الامر تعلق بمطلق السجود فلما وجدنا شيئا آخر لندنا على النص ولان السجود واجب
 تعظيما لله تعالى وخضوعا له وترك التكبير بمنافاة للتعظيم وأما انكشاف العورة واستدبار القبلة والتكلم
 بما هو من كلام الناس فينافي التظيم والخشوع وحرمة الكلام ممنوعة بل لا يعد بالسجود مع الكلام لانعدام
 ما هو المقصود ولان السجود فعل واحد والتكبير فعل واحد فالتكبير لا ينفك عن الصلاة واحدة وهما الفعل واحد
 فلا حاجة الى التكبير بخلاف صلاة الجنازة لان هناك على تكبيرة بمنزلة ركعة على ما يعرف هناك ان شاء الله
 تعالى ومنها أن يقول في هذه السجدة من التيسير ما يقول في سجدة الصلاة فيقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا وذلك
 أدناه وبعض المتأخرين استحبوا أن يقول في سبحان ربنا ان كان وعذرنا بالمفعول لقوله تعالى يخرون للاذقان سجدا
 ويقولون سبحان ربنا الآية واستحبوا أيضا أن يقوم في سجدة لان الخرو وسقوط من القيام والقرآن ورد به وان لم
 يفعل لم يضره ومنها أن الرجل اذا قرأ آية السجدة معه قوم فسمعوها فالسنة أن يسجدوا معه لا يسبقونه بالوضع
 ولا بالرفع لان التالى امام السامعين لما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال للتالى كنت امامنا لو سجدت لسجدنا معه
 وان فعلوا أجزاءهم لانه لا مشاركة بينه وبينهم في الحقيقة الا ترى انه لو فسدت سجدة بسبب لا يتعدى اليهم ولا
 تشهد في هذه السجدة وكذا لا تسلم فيها الا بالنسبة لتسليم تحليل ولا تكبير لها عندنا فلا يعقل التعليل وعلى قياس مذهب
 الشافعي يسلم للخروج عن التكبير للرجل ترك آية السجدة من سورة يقرأها لانه قطع لنظم القرآن وتغيير
 لتأليفه واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تأليفه فكان التغيير مكرها ولانه
 في سورة الفرار عن وجوب العبادة والاعراض عن تحصيلها بالفعل وذلك مكره وكذا فيه صورة هجر آية السجدة
 وليس شئ من القرآن مهجور ولو قرأ آية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك لانهم من القرآن وقراءة ما هو من
 القرآن طاعة كقراءة سورة من بين السور والمستحب أن يقرأ معها آيات لتكون أدل على مراد الآية ويحصل
 بحسب القراءة لا يحق إيجاب السجدة اذ القراءة السجود ليست بمناسبة فيقرأ معها آيات ليكون قصده الى التلاوة
 لا الى الزام السجود ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فان كانوا متوضئين منتهيين للسجدة قرأها فان كانوا غير
 منتهيين ينبغي أن يخفف قراءتها لانه لو جهر بها لصار موجبا عليهم شيئا بما يتكاملون عن أدائه فيقعون
 في المعصية ويكره للامام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخاف فيها بالقراءة وعند الشافعي لا يكره واحتج بما روى
 عن أبي سعيد الخدرى انه قال سجد بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في إحدى صلواتنا العشاء اما الظهر واما العصر
 حتى قلنا انه قرأ السجدة ولو كان مكرها لما فعله النبي صلى الله عليه وسلم (ولنا) ان هذا لا ينفك عن أمر مكره
 لانه اذا تلاه لم يسجد فقد ترك الواجب وان سجد فقد لبس على القوم لانهم يظنون انه سها عن الركوع واشتغل
 بالسجدة الصليبية فيسبحون ولا يتأبهونه وذا مكره وما لا ينفك عن مكره كان مكرها وفعل النبي صلى الله
 عليه وسلم محمول على بيان الجواز فلم يكن مكرها وان تلاها مع ذلك سجد بها لتقرر السبب في حقه وهو التلاوة
 وسجد القوم معه لوجوب المتابعة عليهم الا ترى انه سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسجد القوم معه ولو

تلا
 عل
 في
 اخت
 في
 أني
 وع
 عن
 ابن
 الحد
 والتا
 سج
 ثم قال
 وسلم
 فنزل
 للسج
 من
 رجلا
 الدوا
 مع
 بالزلفي
 يطعم
 وجوب
 في نيل
 وتركه
 الغور
 في المقة
 الى المد
 سجدة
 وحس
 فسجد
 كافر
 أصحا

تلاها الامام على المنبر يوم الجمعة سجدها وسجد معه من معه الماروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه تلا سجدة
على المنبر فنزل وسجد وسجد الناس معه وفيه دليل على ان السامع يتبع التالي في السجدة
فصل **﴿** وأما بيان مواضع السجدة في القرآن فنقول انها في أربعة عشر موضعا من القرآن أربع في النصف
الأول في آخر الاعراف وفي الرعد وفي النمل وفي بي اسرائيل وعشر في النصف الاخر في مريم وفي الحج في الاولى
وفي الفرقان وفي النمل وفي الم تنزيل السجدة وفي ص وفي حم السجدة وفي النجم وفي اذا السماء انشقت وفي اقرأ وقد
اختلف العلماء في ثلاثة مواضع منها أحدها ان في سورة الحج عندنا سجدة واحدة وعند الشافعي سجدتان احدهما
في قوله تعالى اركعوا واسجدوا واحتج عاروي عن عتبة بن عامر الجهني انه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم
أفي سورة الحج سجدتان قال نعم أو قال فضلت الحج بسجدتين من لم يسجد هما لم يقرأها وهكذا روى عن عمر
وعلي وابن عمر وأبي الدرداء رضي الله عنهم انهم قالوا فضلت سورة الحج بسجدتين وانما روى عن أبي رضي الله
عنه انه عد السجدات التي معها من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعد في الحج سجدة واحدة وقال عبد الله
ابن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم سجدة التلاوة في الحج هي الأولى والثانية سجدة الصلاة وهو تأويل
الحديث وهذا لأن السجدة متى قرئت بالركوع كانت عبارة عن سجدة الصلاة كقوله تعالى فاسجدى واركع
والثاني ان في سورة ص عندنا سجدة التلاوة وعند الشافعي سجدة الشكر وفائدة الخلاف انه لو تلاها في الصلاة
سجد عندنا وعند لا يسجدوا واحتج عاروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قرأ آية السجدة في ص وسجدها
ثم قال سجدها داود نوبة ونحن نسجدها شكريا وروى عن أبي سعيد الخدري انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه
وسلم على المنبر سورة ص فنزل وسجد وسجد الناس معه فلما كان في الجمعة الثانية قرأها فتشوف الناس للسجود
فنزل وسجد وسجد الناس معه وقال لم أر أن أسجدها فاقم آية النبي من الأنبياء واعلم سجدت لأبي رأيتكم تشوقتم
للمسجود (ولنا) حديث عثمان رضي الله عنه انه قرأ في الصلاة سورة ص وسجد وسجد الناس معه وكان ذلك بحضور
من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكروا عليه أحد ولو لم تكن واجبة لما جاز ادخالها في الصلاة وروى ان
رجلا من الصحابة قال يا رسول الله رأيت كبري النائم كآني أكتب سورة ص فلما انتهيت الى موضع السجدة سجدت
الدواة والقلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن أحق بهما من الدواة والقلم فأمر حتى تلبث في مجلسه وسجدها
مع أصحابه وما تعلق به الشافعي فهو دليلنا فانا نقول نحن نسجد ذلك شكر المأثم الله على داود بالفقران والوعد
بالزنى وحسن المآب ولهذا لا يسجد عندنا عقيب قوله وآب بل عقيب قوله ما أب وهذه نعمة عظيمة في حقنا فانه
يطعمنا في اقله عترتنا وغفران خطايانا وولاتنا فكانت سجدة تلاوة لان سجدة التلاوة ما كان سببها التلاوة وسبب
وجوب هذه السجدة تلاوة هذه الآية التي فيها الاخبار عن هذه النعم على داود عليه الصلاة والسلام واطمأنا
في نيل مثله وكذا سجدة النبي صلى الله عليه وسلم في الجمعة الأولى وتركت الخطبة لأجلها بدل على انها سجدة تلاوة
وتركة في الجمعة الثانية لا يدل على انها ليست بسجدة تلاوة بل كان يريد التأخير وهي عندنا لا تجب على
الفور فكان يريد أن لا يسجدها على الفور والثالث أن في المفصل عندنا ثلاث سجدات وعند مالك لا سجدة
في المفصل واحتج عاروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يسجد في المفصل بعدما هاجر
الى المدينة (ولنا) ما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس عشرة
سجدة ثلاث منها في المفصل وعن علي رضي الله تعالى عنه انه قال عزائم السجود في القرآن أربعة لم تنزل السجدة
وحم السجدة والنجم وقرأ باسم ربك وعن ابن مسعود قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ سورة النجم عكة
فسجد وسجد معه الناس المسلمون والمشركون الا شيئا وضع كفا من تراب على جبهته وقال هذا يكفيني فلقيته قتل
كافرا عن أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ اذا السماء انشقت فسجد وسجد معه
أصحابه ولانه أمر بالسجود في سورة النجم وقرأ باسم ربك والأمر للوجوب وحديث ابن عباس رضي الله عنهما

محمول على أنه كان لا يسجد لها عقب التلاوة كما كان يسجد من قبل نحملة على هذا بدليل ما روينا في سورة حم
 السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي
 عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي رضي الله عنه واحتج عماري عن ابن مسعود وابن عمر رضي الله
 عنهما هكذا ولأن الأمر بالسجود ههنا فكان السجود عنده (ولنا) ان السجود مرة بالأمر ومرة بذكر استكبار
 الكفار فيجب علينا نحو التتمهم ومرة عند ذكر خشوع المطيعين فيجب علينا متابعتهم وهذه المعاني تتم عند قوله وهم
 لا يسأمون فكان السجود عنده أولى ولأن فيما ذهب اليه أصحابنا أخذ بالاحتياط عند اختلاف مذاهب
 الصحابة رضي الله عنهم فإن السجدة لو وجبت عند قوله تسجدون فالتأخير إلى قوله لا يسأمون لا يضر ويخرج عن
 الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون لكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجودها ووجود سبب
 وجودها فيوجب نقصاناً في الصلاة ولم يؤد الثانية فيصير المصلي تاركاً ما هو واجب في الصلاة فيصير النقص
 مقتناً في الصلاة من وجهين ولا نقص فيما قلنا البته وهذا هو اماراة التبصر في الفقه والله الموفق

فصل وأما الذي هو عند آخر وج من الصلاة فلنفس السلام عندنا وعند مالك والشافعي فرض والكلام في التسليم
 يقع في مواضع في بيان صفة انه فرض أم لا وفي بيان قدره وفي بيان كيفية وفي بيان سنه وفي بيان حكمه أما صفة
 فأصابع لفظ السلام ليست بفرض عندنا ولكنها واجبة ومن المشايخ من أطلق اسم السنة عليها وانما الاتنا في الوجوب لما
 عرف وعند مالك والشافعي فرض حتى لو تركها عامداً كان ميبأ ولو تركها ساهياً يلزمه سجود له وعندنا وعندهما
 لو تركها بنفسه صلته احتج بقوله صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم خص التسليم بكونه محلاً فدل ان التحليل
 بالتسليم على التعيين فلا يصل بدونه ولأن الصلاة عبادة لها تحليل وتحريم فيكون التحليل فيها ركناً أساسياً على
 الطوائف في الحج (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا بن مسعود حين علمه التشهد إذا قلت هذا
 أو فعلت هذا فقد قضيت ما علي ان شئت أن تقوم فقم وان شئت أن تسعد فاقعد والاستدلال به من وجهين
 أحدهما انه جعله قاضياً ما عليه عند هذا القول أو القول ومالعموم فيما لا يعلم فيقضى أن يكون قاضياً لجميع ما عليه
 ولو كان التسليم فرضاً لم يكن قاضياً لجميع ما عليه بدونه لأن التسليم يبنى عليه والثاني انه خبره بين القيام والقعود ومن
 غير شرط لفظ التسليم ولو كان فرضاً ما خبره ولأن ركن الصلاة ما تتأدى به الصلاة والسلام خروج عن الصلاة وترك
 لها لانه كلام وخطاب لغيره فكان منافياً للصلاة فيجب يكون ركنها ولو أجازها وأما الحديث فليس فيه نفي التحليل بغير التسليم
 إلا أنه خص التسليم بكونه واجباً والاعتبار بالطواف غير سديد لأن الطواف ليس بمحلل أعماً المحلل هو الحلق إلا أنه
 توقف بالاحلال على الطواف فإذا طاف حل بالحلق لا بالطواف والحلق ليس بركن فتزل السلام في باب الصلاة معتزلة
 الحلق في باب الحج وينبغي على هذا ان السلام ليس من الصلاة عندنا وعند الشافعي التسليم الأولى من الصلاة
 والصحيح قولنا لما بينا (وأما) الكلام في قدره فهو انه يسلم تسليمتين أحدهما عن عينه والأخرى عن يساره عند
 طاعة العلماء وقال بعضهم يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه وهو قول مالك وقيل هو قول الشافعي وقال بعضهم يسلم
 تسليمة واحدة عن عينه وقال مالك في قول يسلم المقصدى تسليمتين ثم يسلم تسليمة ثالثة ينوي بها رد السلام على
 الامام واحتجوا بعمار روى عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلم تسليمة تلقاء وجهه وروى
 عن سهل بن سعد رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلم تسليمة عن عينه ولأن التسليم شرع للتحليل
 وانه يقع بالواحدة إلا معنى للثانية (ولنا) ما روى عن عبد الله بن مسعود انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يسلمون تسليمتين عن إيمانهم وعن شهادتهم وروى
 عن علي انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم تسليمتين أو لهما مرة هما أولان إحدى التسليمتين للخروج
 عن الصلاة والثانية للتسوية بين القوم في الصلوة وأما الأحاديث فالأخذ بعمار وبنائاً أولى لان علياً وابن مسعود كانا
 من كبار الصحابة وكانا يقومان بقربه صلى الله عليه وسلم كما قال بليني منكم أولوا الاحلام والنهي فكانا أعرف بحال

النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة رضي الله عنها كانت تقوم في حيز صفوف النساء وهو آخر الصفوف وسهل بن سعد كان من الصفار وكان في آخر ربات الصفوف وكان يسمى ان التسليمة الاولى ارفعها صلى الله عليه وسلم ما صوتته ولا يسعدان الثانية بفضه ما صوتته وقولهم التليل يحصل بالاولى فكذلك ولكن الثانية ليست للتليل بل للتسوية بين القوم في التسليم عليهم والتعبية وبه تبين انه لا حاجة الى التسليمة الثالثة لانه لا يحصل ما التليل ولا التسوية بين القوم في التعبية ورد السلام على الامام يحصل بالتسليمين اليه أشار أبو حنيفة حين سألته أبو يوسف هل يرد على الامام السلام من خلفه فيقول وعليك قال لا وتسليهم رد عليه ولان التسليمة الثالثة لو كانت ثابتة لقلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعلمها الامة فعلا كما فعلوا التسليمين (وأما) كيفية التسليم فهو ان يقول السلام عليكم ورحمة الله وهذا قول عامة العلماء وقال مالك يقول السلام عليكم ولا يرد عليه والصحيح قول العامة لما روى عن ابن مسعود وعمار وعتبة وغيرهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول هكذا (وأما) سنن التسليم فنذكرها في باب سنن هذه الصلوات (وأما) حكمه فهو الخروج من الصلاة ثم الخروج يتعلق باحدى التسليمين عند عامة العلماء وروى عن محمد بن قيس قال التسليمة الاولى للخروج والتعبية والتسليمة الثانية للتعبية خاصة وقال بعضهم لا يخرج ما لم يوجد التسليمين جميعا وهو خلاف اجماع السلف ولان التسليم تكليم القوم لانه خطاب لهم فكان منافيا للصلاة الا ترى انه لو وجد في وسط الصلاة يخرج عن الصلاة

فصل وأما الذي هو في حرمة الصلاة بعد الخروج منها فالتكبير في أيام التشريق والكلام فيه يقع في مواضع في تفسيره وفي وجوبه وفي وقته وفي محل أدائه وفيمن يجب عليه وفي انه هل يقضى بعد الفوات في الصلاة التي دخلت في حصد القضاء (أما) الاول فقد اختلفت الروايات عن الصحابة رضي الله عنهم في تفسير التكبير روى الله أكبر الله أكبر لانه الا الله والله أكبر والله أكبر والله أكبر وهو قول علي وابن مسعود رضي الله عنهم ما وكان ابن عمر يقول الله أكبر الله أكبر الله أكبر وأجل الله أكبر والله أكبر وبه أخذ الشافعي وكان ابن عباس يقول الله أكبر الله أكبر لانه الا الله الحى القيوم يحيى ويميت وهو على كل شئ قدير وانما أخذنا بقول علي وابن مسعود رضي الله عنهم لانه المشهور والمتوارث من الامة ولانه اجمع لاشقائه على التكبير والتليل والعميد فكان اولى **فصل** (وأما) بيان وجوبه فالصحيح انه واجب وقد سماه الكرخي سنة ثم فسره بالواجب فقال تكبير التشريق سنة ماضية نقلها أهل العلم وأجمعوا على العمل بها واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذه صفته ودلائل الوجوب قوله تعالى واذا كبروا لله في أيام معدودات وقوله واذن في الناس بالحج الى قوله في أيام معلومات قبل الايام المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر وقيل كلاهما أيام التشريق وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لانه أمر في الايام المعدودات بالذكركم مطلقا وذكر في الايام المعلومات الذكركم على ما رزقهم من هبة الانعام وهي الذبائح وأيام الذبائح يوم النحر ويومان بعده ومطلق الامر للوجوب وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من أيام أحب الى الله تعالى العمل فيهن من هذه الايام فاكثروا فيها من التكبير والتليل والتسبيح

فصل وأما وقت التكبير فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ابتداء وقت التكبير وانتهائه اتفق شيوخ الصحابة نحو عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعائشة رضي الله عنهم على البداية بصلاة الفجر من يوم عرفة وبه أخذ علماءنا في ظاهرها والرواية واختلفوا في الختم قال ابن مسعود يجتم عند العصر من يوم النحر يكبر ثم يقطع وذلك ثمان صلوات وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله وقال علي يجتم عند العصر من آخر أيام التشريق فيكبر ثلاث وعشرين صلاة وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه وبه أخذ أبو يوسف ومحمد بن قيس ورواه عن عمر رضي الله عنه يجتم عند الظهر من آخر أيام التشريق وأما الشبان من الصحابة منهم ابن عباس وابن عمر فقد اتفقوا على البداية بالظهر من يوم النحر وروى عن أبي يوسف انه أخذ به خبر انه اختلف في الختم فقال ابن عباس يجتم عند

الظهر من آخر أيام التشرية وقال ابن عمر يحتتم عند الفجر من آخر أيام التشرية وبه أخذ الشافعي (أما) الكلام
 في البداية فوجهه رواية أبي يوسف قول الله تعالى فإذا قضيتُم مناسككم فاذكروا الله أمر بالذكرك عقيب قضاء
 المناسك وقضاء المناسك إنما يقع في وقت الضحوة من يوم الترفة فتنقض وجوب التكبير في الصلاة التي تليه وهي
 الظهر وجه ظاهر الرواية قوله تعالى واذكروا اسم الله في أيام معلومات وهي أيام العشرة فكان ينبغي أن يكون التكبير
 في جميعها واجبا إلا أن ما قبل يوم عرفة خص بإجماع الصحابة ولا إجماع في يوم عرفة والاضحى فوجب التكبير
 فيهما عملا بعموم النص ولأن التكبير لتعظيم الوقت الذي شرع فيه المناسك وأوله يوم عرفة إذ فيه يقام معظم
 أركان الحج وهو الوقوف ولهذا قال مكحول يبدأ بالتكبير من صلاة الظهر من يوم عرفة لأن وقت الوقوف بعد
 الزوال ولا حجة له في الآية لأنها ساكنة عن الذكرك قبل قضاء المناسك فلا يصح التملق بها (وأما) الكلام في الختم
 فالشافعي مر على أصله من الأخذ بقول الأحداث من الصحابة رضي الله عنهم لو قوفهم على ما استقر من
 الشرائع دون ما نسخ خصوصاً في موضع الاحتياط لسكون رفع الصوت بالتكبير بدعة لا في موضع ثبت
 بالشرع وأبو يوسف ومحمد احتج بقوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات وهي أيام التشرية فكان التكبير
 فيها واجبا ولأن التكبير شرع لتعظيم أمر المناسك وأمر المناسك إنما ينتهي بالرمي فيمتمد التكبير إلى آخر وقت الرمي
 ولأن الأخذ بالأكثر من باب الاحتياط لأن الصحابة اختلفوا في هذا ولأن يأتي بماليس عليه أولى من أن
 يترك ما عليه بخلاف تكبيرات العيد حيث لم تأخذ هناك بالأكثر لأن الأخذ بالاحتياط عند تعارض الأدلة
 وهناك ترجيح قول ابن مسعود لما تذكرك في موضعه والأخذ بالراجح أولى وهذه الأربعة من مذاهب
 الصحابة رضي الله عنهم في الثبوت وفي الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب الأخذ بالاحتياط ولا يبي
 حنيقة أن رفع الصوت بالتكبير بدعة في الأصل لأنه ذكر في السنة في الأذكار المخافة لقوله تعالى ادعوا ربكم
 تضرعا وخفية ولقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي ولذا هو أقرب إلى التضرع والأدب وأبعد عن الزيادة
 فلا يترك هذا الأصل إلا عند قيام الدليل المخصص جاء المخصص للتكبير من يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم
 الترفة وهو قوله تعالى واذكروا اسم الله في أيام معلومات وهي عشر ذى الحجة والعمل بالكتاب واجب إلا فيما
 خص بالأجماع وانعقد الإجماع فيما قبل يوم عرفة فإنه ليس عمدا ولا إجماع في يوم عرفة ويوم الترفة فوجب العمل
 بظاهر الكتاب عند وقوع الشك في الخصوص وأما فيما وراء العصر من يوم الترفة فلا تخصيص لاختلاف الصحابة
 وتردد التكبير بين السنة والبدعة فوقع الشك في دليل التخصص فلا يترك العمل بدليل عموم قوله تعالى ادعوا ربكم
 تضرعا وخفية وبه تبين أن الاحتياط في الترك لا في الاتيان لأن ترك السنة أولى من اتيان البدعة وأما قولهم أن
 أمر المناسك إنما ينتهي بالرمي فنقول ركن الحج الوقوف بعرفة وطواف الزيارة وإنما يحصلان في هذين اليومين
 فأما الرمي فنوابع الحج فيعتبر في التكبير وقت الركن لا وقت التوابع وأما الآية فقد اختلف أهل التأويل
 فيها قال بعضهم المراد من الآية الذكر على الأضاحي وقال بعضهم المراد منها الذكرك عند رمي الجمار دليله قوله تعالى
 فمن تعجل في يومين فلا أثم عليه ومن تأخر فلا أثم عليه والتعجل والتأخير إنما يقعان في رمي الجمار لا في التكبير
 فصل وهو ما جعل أدائه فدر الصلاة وأثرها وفورها من غير أن يتحل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو قفقه أو
 أحدث متعمداً وتكلم عمداً أو ساهياً وأخرج من المسجد أو جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لأن التكبير
 من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به إلا عقب الصلاة فيراعى لآنيانه حرمة الصلاة وهذه العوارض تقطع
 حرمة الصلاة فيقطع التكبير ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه
 الحدث يكبر لأن حرمة الصلاة باقية لبقاء الترفة لا ترى أنه ينبغي والأصل أن كل ما يقطع البناء يقطع التكبير
 ومالا فلا وإذا سبقه الحدث فإن شاء ذهب فتوضأ ورجع فكبر وإن شاء كبر من غير تطهير لأنه لا يؤدي في تحريمه
 الصلاة فلا تشترط له الطهارة قال الشيخ الإمام السرخسي رحمه الله والأصح عندي أنه يكبر ولا يخرج من المسجد

لظاهرة لان التكبير لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة فاطع الفوار الصلاة فلا يمكنه التكبير
بعد ذلك فيكبر للمعال جزما ولونسي الامام التكبير في القوم ان يكبروا وقد ابتلى به ابو يوسف رحمه الله تعالى ذكر
في الجامع الصغير قال ابو يعقوب صليت بهم المغرب فقمتم وسهوت ان كبر فكبر ابو حنيفة رحمه الله تعالى
وفرق بين هذا وبين سجدة في السهو اذا سلم الامام وعليه سهو فلم يسجد له هو ليس للقوم ان يسجدوا حتى لو قام
وخرج من المسجد او تكلم سقط عنه وعنهم والفرق ان سجود السهو جزء من اجزاء الصلاة لانه قائم مقام الجزء
القائت من الصلاة والجزء يكون محل النقص ولهذا يؤدي في تحريم الصلاة بالاجماع امانا لانه لم يخرج
اولا لانه عادو شي من الصلاة لا يؤدي بعد انقطاع التعرية ولا تحريمه بعد قيام الامام فلا يأتي به المقتدي
فاما التكبير فليس من اجزاء الصلاة فيشترط له التعرية وبوجوب المتابعة لانه يؤتى به بعد الصل فلا يجب فيه
متابعة الامام غير انه ان أتى به الامام بدعه في ذلك لانه يؤتى به عقب الصلاة متصلا بها فيندب الى اتباع من كان
متبوعا في الصلاة فاذا لم يأت به الامام أتى به القوم لان عدم المتابعة بانقطاع التعرية كالسماع مع التالي أي ان يسجد
التالي يسجد معه السامع وان لم يسجد التالي يأتي به السامع كذا هو في هذا ولا يتبع المقتدي رأي امامه حتى ان الامام
لورأي رأي ابن مسعود والمقتدي يرى رأي علي فصلة صلاة بعد يوم التعريف لم يكبر الامام اتباعا لربه يكبر المقتدي
اتباعا لرأي نفسه لانه ليس بتابع له لانقطاع التعرية التي بها صار تابعه فكذا هذا وعلى هذا اذا كان محرما وقد سها
في صلاته يسجد ثم كبر ثم لم يلب ان سجود السهو يؤتى به في تحريم الصلاة لما ذكرنا وهو لا يسلم بعده ولو اقتدى به
انسان في سجود السهو صح اقتداؤه فاما التكبير والتلبية فكل واحد منهما يؤتى به بعد الفراغ من الصلاة ولهذا
لا يسلم بعده ولا يصح اقتداء المقتدي به اتباعا لرأي نفسه لانه ليس بتابع له لانقطاع التعرية التي بها صار تابعه
فكذلك هذا وعلى هذا اذا كان محرما وقد سها به في حال التكبير والتلبية فيقدم السجدة ثم يأتي بالتكبير ثم بالتلبية
لان التكبير وان كان يؤتى به خارج الصلاة فهو من خصائص الصلاة فلا يؤتى به الا عقب الصلاة والتلبية ليست
من خصائص الصلاة بل يؤتى بها عند اختلاف الأحوال كلها هبط واديا وعلا شرفا واطق ركبا وما كان من
خصائص الشيء يحتمل كانه منه فيجعل التكبير كانه من الصلاة وما لم يفرغ من الصلاة لم يوجد اختلاف الحال فكذا
ما لم يفرغ من التكبير يجعل كانه لم يتبدل الحال فلا يأتي بالتلبية ولو سها وبد بالتكبير قبل السجدة لا يوجب
ذلك قطع صلاته وعليه سجدة السهو لان التكبير ليس من كلام الناس ولولبي أولا فقد انقطعت صلاته وسقطت
عنه سجدة السهو والتكبير لان التلبية تشبه كلام الناس لانها في الوضع جواب لكلام الناس وغيرها من كلام
الناس يقطع الصلاة فكذا هي وتسقط سجدة السهو لانها لم تنشرع الا في التعرية ولا تحريمه ويسقط التكبير
ايضا لانه غير مشروع والمتصلا بالصلاة وقد زال الاتصال وعلى هذا المسبوق لا يكبر مع الامام لما بيننا ان التكبير
مشروع بعد الفراغ من الصلاة والمسبوق بعد في خلال الصلاة فلا يأتي به

فصل في ما بان من يجب عليه فقد قال ابو حنيفة انه لا يجب الا على الرجال العاقلين المقهين الاحرار من أهل
الأمصار والمصلين المكتوبين بجماعة مستحبة فلا يجب على النساء والصبيان والمجانين والمسافرين وأهل القرى
ومن رضى التطوع والغرض وحده وقال ابو يوسف ومحمد يجب على كل من يؤدي مكتوبة في هذه الايام على أي
وصف كان في أي مكان كان وهو قول ابراهيم النخعي وقال الشافعي في أحد قوله يجب على كل مصل فرضا كانت
الصلاة او تقلا لان النوافل اتباع الفرائض فاشترع في حق الفرائض يكون مشروعا في حقها بطريق التبعية (ولنا)
ماروى عن علي وابن مسعود انهما كانا لا يكبران عقب التطوعات ولم يرو عن غيرهما خلاف ذلك فحل الاجماع
ولان الجهر بالتكبير بدعة الا في موضع ثبت بالنص وما ورد النص الا عقب المكتوبات ولان الجماعة شرط عند
أبي حنيفة لما ذكره والنوافل لا تؤدي بجماعة وكذا لا يكبر عقب الوتر عندنا ما عند أبي يوسف ومحمد فلانه
نقل وأما عند أبي حنيفة فلانه لا يؤدي بجماعة في هذه الايام ولانه وان كان واجبا فليس يمكنه والجهري

بالتكبير بدعة الا في مو رد النص والاجماع ولا نص ولا اجماع الا في المكتوبات وكذا لا يكبر عقب صلاة
 العيد عندنا لما قلنا ويكبر عقب الجمعة لانها فرضة كالظهر وأما الكلام مع أصحابنا فهو ما احتجنا
 بقوله تعالى وبدكر واسم الله في أيام معلومات وقوله واذا كروا الله في أيام معدودات من غير تعيين مكان
 أو جنس أو حال ولا أنه من توابع الصلاة بدليل ان ما يوجب قطع الصلاة من الكلام ونحوه يوجب قطع التكبير
 فكل من صلى المكتوبة ينبغي أن يكبر ولا يحنف عنه لاجتماع قول النبي صلى الله عليه وسلم لاجتماع ولا
 تشريق الا في مصر جامع وقول علي رضي الله عنه لاجتماع ولا تشريق ولا فطر ولا أضحي الا في مصر جامع
 والمراد من التشريق هو رفع الصوت بالتكبير هكذا قال النضر بن شميل وكان من أرباب اللغة فيجب تصديقه
 ولان التشريق في اللغة هو الاظهار والشروق هو الظهور يقال شرفت الشمس اذا طلعت وظهرت سمي موضع
 طلوعها وظهورها مشرقا لهذا والتكبير نفسه انظارا يكبر بآله وهو انظارا ما هو من شعار الاسلام فكان
 تشريقا ولا يجوز زحله على صلاة العيد لان ذلك مستند بقوله ولا فطر ولا أضحي في حديث علي رضي الله عنه ولا
 على اتقاء لحوم الأضاحي بالمشرفة لان ذلك لا يختص بمكان دون مكان فمعين التكبير مراد بالتشريق ولان رفع
 الصوت بالتكبير من شعائر الاسلام واعلام الدين وما هذا سبيله لا يشرع الا في موضع يشتهر فيه ويشيع وليس
 ذلك الا في مصر الجامع ولهذا اختص به الجمع والاعباد وهذا المعنى يقتضي أن لا يأتي به المنفرد والتسوان لان
 معنى الاشتهار يختص بالجماعة دون الافراد ولهذا لا يصلي المنفرد صلاة الجمعة والعيد وأمر التسوان مبني على
 الستر دون الاشتهار وأما الآية الثانية فقد ذكرنا اختلاف أهل التأويل فيها وأما الاولى فتعملها على خصوص
 المكان والجنس والحال عملا بالدليلين بقدر الامكان وما ذكرنا من معنى التبعية مسلم عند وجود شرط المصر
 والجماعة وغيرهما من الشرائط فاما عند عدمها فالانتم التسمية ولو اقتدى المسافر بالمقيم وجب عليه التكبير
 لانه صار تبعاً لامامه الا ترى انه تغير فرضه أو بعضا يكبر بحكم التبعية وكذا النساء اذا اقتدىن رجل وجب عليهن
 على سبيل المتابعة فان صلين بجماعة وحدثن فلا تكبير عليهن لما قلنا وأما المسافرون اذا صلوا في المصر بجماعة
 فغيره وايتان روى الحسن عن أبي حنيفة ان عليهم التكبير والاصح أن لا تكبر عليهم لان السفر مغير للفرض
 مسقط للتكبير ثم في تغير الفرض لا فرق بين أن يصلوا في المصر أو خارج المصر فكذلك في سقوط التكبير ولان المصر
 الجامع شرط والمسافر ليس من أهل المصر فالتمتع المصر في حقه بالعدم

فصل وأما بيان حكم التكبير فيما دخل من الصلوات في حد القضاء فنقول لا يخلو ما ان فاتته الصلاة في غير أيام
 التشريق فقضاها في أيام التشريق أو فاتته في هذه الايام فقضاها في غير هذه الايام أو فاتته في هذه الايام فقضاها في
 العام القابل من هذه الايام أو فاتته في هذه الايام فقضاها في هذه الايام من هذه السنة فان فاتته في غير أيام
 التشريق فقضاها في أيام التشريق لا يكبر عقبها لان القضاء على حسب الاداء وقد فاتته بالتكبير فيقضئها
 كذلك وان فاتته في هذه الايام فقضاها في غير هذه الايام لا يكبر عقبها ايضا وان كان القضاء على حسب الاداء
 وقد فاتته مع التكبير لان رفع الصوت بالتكبير بدعة في الاصل الا حيث ورد الشرع والشروع ما ورد به في وقت
 القضاء في بدعة فان فاتته في هذه الايام وقضاها في العام القابل في هذه الايام لا يكبر ايضا وروى عن أبي
 يوسف انه يكبر والصحيح ظاهر الزاوية لما بينا ان رفع الصوت بالتكبير بدعة الا في مورد الشرع والشروع ويجعل
 هذا الوقت وقتا لرفع الصوت بالتكبير عقب صلاة هي من صلوات هذه الايام ولم يرد الشرع بجعله وقتا لغير
 ذلك في بدعة كاضحية فانت عن وقتها انه لا يمكن التقرب بارادة معها في امام القابل وان عاد الوقت وكذا في
 الجار لما ذكرنا فكذا هنا وان فاتته في هذه الايام وقضاها في هذه الايام من هذه السنة يكبر لان التكبير سنة الصلاة
 الفائتة وقد قدر على القضاء لكون الوقت وقتا لتكبيرات الصلوات المشروعة فيها

فصل وأما سننها فكثيرة بعضها صلاة بنفسه وبعضها من لواحق الصلاة أما الذي هو صلاة بنفسه فالسنة

المعهودة التي يؤدى بعضها قبل المكتوبة وبعضها بعد المكتوبة ولها فصل منفرد نذكرها فيه بعلاقتها وأما
 التي هو من لواحق الصلاة فثلاثة أنواع نوع يؤتى به عند الشروع في الصلاة ونوع يؤتى به بعد الشروع في الصلاة
 ونوع يؤتى به عند الخروج من الصلاة أما الذي يؤتى به عند الشروع في الصلاة فستن الأفتتاح وهي أنواع منها
 أن تكون النية مقارنة للتكبير لأن اشتراط النية لا خلاص العمل لله تعالى وقران النية أقرب إلى تحقيق معنى
 الاخلاص فكان أفضل وهذا عندنا وعند الشافعي فرض والمسئلة دممرت (ومنها) أن يتكلم بلسانه ما نواه
 بقلبه ولم يذكره في كتاب الصلاة نضاوله لكنه أشار إليه في كتاب الحج فقال وإذا أردت أن تحرم بالحج ان شاء الله
 فقل اللهم اني أريد الحج فيسر لي وتيسر له مني فكذا في باب الصلاة ينبغي أن يقول اللهم اني أريد صلاة كذا
 فيسر هالي وتيسر هالي لان هذا سؤال التوفيق من الله تعالى للداداء والقبول بعده فيكون مسنوناً (ومنها)
 حذف التكبير لما روى عن ابراهيم النخعي موقوفاً عليه ومرفوعاً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الاذان
 جزم والاقامة جزم والتكبير جزم ولان ادخال المد في ابتداء اسم الله تعالى يكون للاستفهام والاستفهام يكون
 لشد والشد في كبرياء الله تعالى كقوله أكبر لا مد فيه لانه على وزن فاعل وأفعال لا يحتمل المدلغة ومنها
 رفع اليدين عند تكبير الافتتاح والكلام فيه يقع في مواضع في أصل الرفع وفي وقته وفي كيفيته وفي محله أما أصل
 الرفع فلما روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما موقوفاً عليهما ومرفوعاً الى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم انه قال لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن وذكر من جملتها تكبير الافتتاح وعن أبي حميد الساعدي رضي
 الله عنه انه كان في عشرة رهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم ألا أحدنكم عن صلاة رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقالوا هات فقال رأيتاه اذا كبر عند فاتحة الصلاة رفع يديه على هذا اجماع السلف وأما وقته
 فوقت التكبير مقارناً له لانه سنة التكبير شرع لعلام الاصم الشروع في الصلاة ولا يحصل هذا المقصود الا
 بالقران وأما كيفيته فلم يذكر في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي انه يرفع يديه ناشر أصابعه مستقبلاً لهما القبلة فذهب
 من قال أراد بالشرع رفع الاصابع وليس كذلك بل أراد ان يرفعها مفتوحة حين لا مضهومتين حتى تكون الاصابع
 نحو القبلة وعن الفقيه أبي جعفر الهندواني انه لا يفرج كل التفريج ولا يضم كل الضم بل يتركها على ما عليه الاصابع
 في العادة بين الضم والتفريج وأما محله فقد ذكر في ظاهر الرواية انه يرفع يديه حذاء أذنيه وفسره الحسن بن زياد في
 المجرى فقال قال أبو حنيفة يرفع حتى يعاذي باهاميه شحمة أذنيه وكذلك في كل موضع ترفع فيه الايدي عند التكبير
 وقال الشافعي يرفع حذو منكبيه وقال مالك حذاء رأسه احتج الشافعي بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان
 اذا افتتح الصلاة كبر ورفع يديه حذو منكبيه (ولنا) ما روى أبو يوسف في الامالي باسناده عن البراء بن عازب انه قال
 كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة كبر ورفع يديه حذاء أذنيه ولان هذا الرفع شرع لعلام الاصم
 الشروع في الصلاة ولهذا لم يرفع في تكبيرة هي علم للانتقال عندنا لان الاصم يرى الانتقال فلا حاجة الى رفع اليدين
 وهذا المقصود انما يحصل اذا رفع يديه الى أذنيه وأما الحديث فالتوفيق عند تعارض الاخبار واجب فما روى
 محمود على حالة العذر حين كانت عليهم الاكسية والبرانس في زمن الشتاء فكان يتعذر عليهم الرفع الى الاذنين
 يدل عليه ما روى وائل بن حجر انه قال قدمت المدينة فوجدتهم يرفعون أيديهم الى الاذان ثم قدمت عليهم
 من القابل وعليهم الاكسية والبرانس من شدة البرد فوجدتهم يرفعون أيديهم الى المنالك أو تقول المراد بما
 رويناروس الاصابع وعماروي الاكف والارباع عملاً بالدلائل بقدر الامكان وهذا حكم الرجل فاما المرأة
 فلم يذكر حكمها في ظاهر الرواية وروى الحسن بن أبي حنيفة انها ترفع يديها حذاء أذنيها كالرجل سواء لان كفيها
 ليسا بعورة وروى محمد بن مقاتل الرازي عن أصحابنا انها ترفع يديها حذو منكبيها لان ذلك استرها وبناء أمرهن
 على السترا لئلا ترى أن الرجل يعتدل في سجوده ويسط ظهره في ركوعه والمرأة تفعل كما سترا ما يكون لها ومنها
 أن الامام يجهر بالتكبير ويخفي به المنفرد والمقندي لان الاصل في الاذكار هو الاخفاء وانما الجهر في حق الامام

لحاجته الى الاعلام فان الاعمى لا يعلم بالشروع لا بسماع التكبير من الامام ولا حاجة اليه في حق المنفرد
 والمقتدى ومنها أن يكبر المقتدى مقارناً للتكبير الامام فهو أفضل بانفق الروايات عن أبي حنيفة وفي التسليم
 عنه روايتان في رواية: لم مقارناً للتسليم الامام كالتكبير وفي رواية يسلم بعد تسليم الامام بخلاف التكبير وقال أبو
 يوسف السنة أن يكبر بعد فراغ الامام من التكبير وان كبر مقارناً للتكبير فمن أبي يوسف فيه روايتان في
 رواية يجوز وفي رواية لا يجوز وعن محمد يجوز ويكون مسبوحة قولهما أن المقتدى تبع للامام ومعنى التبعية لا
 تحقق في القرآن (ولابي) حنيفة أن الاقتداء مشاركة وحقيقة المشاركة المقارنة ذهاباً عن المشاركة في جميع اجزاء
 العبادة وهذا فرق التسليم على احدي الروايتين لانه اذا سلم بعده فقد وجدت المشاركة في جميع الصلاة لانه يخرج
 عنها بسلام الامام ومنها أن المؤذن اذا قال قد قامت الصلاة كبر الامام في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف
 والشافعي لا يكبر حتى يفرغ المؤذن من الإقامة والجللة فيه أن المؤذن اذا قال حي على الفلاح فان كان الامام معهم
 في المسجد يستحب للقوم أن يقوموا في الصف وعند زفر والحسن بن زياد يقومون عند قوله قد قامت الصلاة
 في المرة الاولى ويكبرون عند الثانية لان النبي عن القيام قوله قد قامت الصلاة لا قوله حي على الفلاح ولنا أن قوله
 حي على الفلاح دعاء الى ما به فلاحهم وأمر بالمسارعة اليه فلا بد من الاجابة الى ذلك ولن تحصل الاجابة
 الا بالفعل وهو القيام اليها فكان ينبغي أن يقوموا عند قوله حي على الصلاة لما ذكرنا غير أننا نعلمهم عن القيام
 كيلا يلفظ قوله حي على الفلاح لان من وجدت منه المبادرة الى شيء فدعاؤه اليه بعد تحصيله اياه لغو من الكلام
 أما قوله ان النبي عن القيام قوله قد قامت الصلاة فنقول قوله قد قامت الصلاة يني عن قيام الصلاة لا عن القيام
 اليها وقيامها وجودها وذلك بالصرحة ليتصل بها جزء من اجزائها تصديقه على ما ذكرنا ثم اذا قاموا الى الصلاة
 اذا قال المؤذن قد قامت الصلاة كبروا على الاختلاف الذي ذكرنا وجه قول أبي يوسف والشافعي أن في اجابة
 المؤذن فضيلة وفي ادراك تكبيرة الافتتاح فضيلة فلا بد من الفراغ احرازاً للفضيلتين من الجانبين ولان
 فيما قلنا تكون جميع صلواتهم بالإقامة وفيها الاختلاف (ولابي) حنيفة ومحمد ما روى عن سويد بن غفلة
 أن عمر كان اذا انتهى المؤذن الى قوله قد قامت الصلاة كبر وروى عن بلال رضي الله عنه أنه قال يا رسول الله
 ان كنت تسبقتي بالتكبير فلا تسبقتي بالتأمين ولو كبر بعد الفراغ من الإقامة لمسا بقه بالتكبير فضلاً عن التأمين فلم
 يكن للسؤال معنى ولان المؤذن مؤتمن الشرع فيجب تصديقه وذلك فيما قلناه لما ذكرنا أن قيام الصلاة وجودها
 فلا بد من تحصيل الصرحة المقترنة بركن من أركان الصلاة ليوجد جزء من اجزائها فيصير المخبر عن قيامها صادقاً في
 مقالته لان المخبر عن المتركب من اجزائها لا يبقا لها ان يكون الاعن وجود جزء منها وان كان الجزء وحده مما
 لا ينطلق عليه اسم المتركب كمن يقول فلان يصلي في الحال يكون صادقاً وان كان لا يوجد في الحالة الاخبار الاجزاء
 منها الاستحالة اجتماع اجزائها في الوجود في حالة واحدة وبه تبين أن ما ذكرنا من المعنيين لا يعتبر بمقابلة فعل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وفعل عمر رضي الله عنه ثم نقول في تصديق المؤذن فضيلة كما أن في اجابته فضيلة بل فضيلة
 التصديق فوق فضيلة الاجابة مع أن فيما قالوه فوات فضيلة الاجابة أصلاً اذا اجابته بقوله قد قامت الصلاة من
 حيث القول وليس فيما قلنا تقويت فضيلة الاجابة أصلاً بل حصلت الاجابة بالفعل وهو إقامة الصلاة فكان
 ما قلناه سبباً لاستدراك الفضيلتين فكان أحق وبه تبين أن لا بأس بآداء بعض الصلاة بعد أكثر الإقامة وآداء
 أكثرها بعد جميع الإقامة اذا كان سبباً لاستدراك الفضيلتين وبعض مشايخنا اختاروا في الفعل مذهب أبي
 يوسف لتعذر احضار النية عليهم في حال رفع المؤذن صوته بالإقامة هذا اذا كان الامام في المسجد فان كان خارج
 المسجد لا يقومون ما لم يحضر لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تقوموا في الصف حتى تروني خرجت وروى عن
 علي رضي الله عنه أنه دخل المسجد فرأى الناس قياماً ينتظرونه فقال مالي أراكم سامدين أي واقفين متصبرين
 ولان القيام لاجل الصلاة ولا يمكن ادائها بدون الامام فلم يكن القيام مفيداً ان دخل الامام من قدام الصفوف

فكأروه قاموا لانه كادخل المسجد قام مقام الامامة وان دخل من وراء الصفوف فالصحيح انه كما جاوز
صفا قام ذلك الصف لانه صار بحال لو اتدوا به جاز فصار في حقهم كانه أخذ مكانه وأما الذي يؤتى به بعد الفراغ
من الافتتاح فتقول اذا فرغ من تكبيرة الافتتاح يضع يمينه على شماله والكلام فيه في أربعة مواضع أحدها في
أصل الوضع والثاني في وقت الوضع والثالث في محل الوضع والرابع في كيفية الوضع أما الأول فقد قال عامة العلماء
ان السنة هي وضع اليمين على الشمال وقال مالك السنة هي الأرسال وجه قوله أن الأرسال أشق على البدن
والوضع للاستراحة دل عليه ما روى عن ابراهيم النخعي أنه قال انهم كانوا يفعلون ذلك مخافة اجتماع الدم
في رؤس الاصابع لانهم كانوا يطيلون الصلاة وأفضل الاعمال أحمرها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ثلاث من سنن المرسلين تحجيل الافطار وتأخير السجود وأخذ
الشمال باليمين في الصلاة وفي رواية وضع اليمين على الشمال تحت السرة في الصلاة وأما وقت الوضع فكما فرغ
من التكبير في ظاهر الرواية وروى عن محمد في النوادر أنه يرسلهما حال التناء فإذا فرغ منه يضع بناء على أن الوضع
سنة القيام الذي له قرار في ظاهر المذهب وعن محمد سنة القراءة واجهوا على أنه لا يسن الوضع في القيام المتخلل
بين الركوع والسجود لانه لا قرار له ولا قراءة فيه والصحيح جواب ظاهر الرواية قوله صلى الله عليه وسلم انما عشر
الانبياء أمرنا أن نضع أيمننا على شمالتنا في الصلاة من غير فصل بين حال وحال فهو على العموم الاما خص
بدليل ولان القيام من أركان الصلاة والصلاة خدمة الرب تعالى وتعظيم له والوضع في التعظيم أبلغ من الأرسال كإني
الشاهد فكان أولى وأما القيام المتخلل بين الركوع والسجود في صلاة الجمعة والعيدين فقال بعض مشايخنا
الوضع أولى لان له ضرب قرار وقال بعضهم الأرسال أولى لانه كما يضع يحتاج الى الرفع فلا يكون مفيدا وأما في حال
القنوت فذكر في الأصل اذا أراد أن يقنت كبر ورفع يديه بهذا أذنيه ناشر أصابعه ثم يكفهما قال أبو بكر الاسكاف
معناه يضع يمينه على شماله وكذلك روى عن أبي حنيفة ومحمد أنه يضعهما كما يضع يمينه على يساره في الصلاة
وذكر الدرسي والطحاوي أنه يرسلهما في حالة القنوت وكذا روى عن أبي يوسف واختلفوا في تفسير الأرسال قال
بعضهم لا يضع يمينه على شماله ومنهم من قال لا بل يضع ومعنى الأرسال أن لا يسطهما كما روى عن أبي يوسف أنه
يسط يديه بسطاً في حالة القنوت وهو الصحيح لعموم الحديث الذي روينا ولان هذا قيام في الصلاة له قرار فكان
الوضع فيه أقرب الى التعظيم فكان أولى وأما في صلاة الجنائز فالصحيح أيضا أنه يضع لما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه صلى على جنازة ووضع يمينه على شماله تحت السرة ولان الوضع أقرب الى التعظيم في قيام له
قرار فكان الوضع أولى وأما محل الوضع فتحت السرة في حق الرجل والصدر في حق المرأة وقال الشافعي محل
الصدر في حقهما جميعا واحتج بقوله تعالى فصل لربك وانحر قوله وانحر أى وضع اليمين على الشمال في الصدر
وهو الصدر وكذا روى عن علي في تفسير الآية ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ثلاث من سنن
المرسلين من جعلتها وضع اليمين على الشمال تحت السرة في الصلاة وأما الآية فعنما أى صل صلاة العبد وانحر الجوزور
وهو الصحيح من التأويل لانه حينئذ يكون عطف الشئ على غيره كإهو مقتضى العطف في الأصل ووضع اليد
من أفعال الصلاة وإيعاضها ولا مقابلة بين البعض وبين الكل أو بمقتضى ما قلنا فلا يكون جهة مع الاحتمال على انه
روى عن علي وأبي هريرة رضي الله عنهما أنهما قالتا السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة فلم يكن تفسير الآية
عنه وأما كيفية الوضع فلم يذكر في ظاهر الرواية واختلف فيها قال بعضهم يضع كفه اليمنى على ظهر كفه اليسرى
وقال بعضهم يضع على ذراعه اليسرى وقال بعضهم يضع على المنفصل وذكر في النوادر اختلافا بين أبي يوسف
ومحمد فقال علي قول أبي يوسف يقبض بيده اليمنى على راس يده اليسرى وعند محمد يضع كذلك وعن التقي به أبي
جعفر الهندوانى أنه قال قول أبي يوسف أحب الى لأن في القبض وضعا وزيادة وهو اختيار مشايخنا عمارة النهر
فياخذ المصلي راس يده اليسرى بوسط كفه اليمنى ويحلق إبهامه ويخصره وينصره ويضع الوسطى والمسبحة على

معصمه يصير جامعا بين الاخذ والوضع وهذا لان الاخبار اختلفت ذكر في بعضها الوضع وفي بعضها الاخذ فكان
الجمع بينهما عملا بالدلائل اجمع فكان أولى ثم يقول سبحانه اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله
غيرك سواء كان اماما أو مقتديا أو منفردا هكذا ذكر في ظاهر الرواية وزاد عليه في كتاب الحج وجل تناوؤك وليس
ذلك في المشاهدة بولا يقرأ اني وجهت وجهي لاقبل التكبير ولا بعده في قول أبي حنيفة ومحمد وهو قول أبي يوسف
الاول ثم رجع وقال في الاملاء يقول مع التسبيح اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيقا وما انا من
المشركين ان صلاتي ونسبي ومحبياتي ومخاتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين ولا يقول
وأنا اول المسلمين لانه كذب وهل تفسد صلاته اذا قال ذلك قال بعضهم تفسد لانه أدخل الكذب في الصلاة وقال
بعضهم لا تفسد لانه من القرآن ثم عن أبي يوسف روايتان في رواية يقدم التسبيح عليه وفي رواية هو بالخيار ان شاء
قدم وان شاء أخر وهو أحد قول الشافعي وفي قول يفتتح بقوله وجهت وجهي لاقبل التسبيح واحتج بجهد بن عمر أن
النبي كان اذا افتتح الصلاة قال وجهت وجهي للحج وقال سبحانه اللهم وبحمدك الى آخره والشافعي زاد عليه ما رواه
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قوله اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاغفر لي
مغفرة من عندك وتب علي انك انت التواب الرحيم وفي بعض الروايات اللهم انت الملك لا اله الا انت انت
ربي وأنا عبدك وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت أبو بكر بن عبد الله بن علي وأبو بكر بن عبد الله بن علي فاغفر لي ذنوبي انه
لا يغفر الذنوب الا انت واهدني لاسن الاصلاح انه لا يهدي لاسن الا انت واصرف عني سبها انه لا يصرف
عني سبها الا انت أنا بك ولك تباركت وتعاليت أستغفرك وأتوب اليك وجه ظاهر الرواية قوله تعالى فسبح
بحمد ربك حين تقوم ذكر الجصاص عن الضحاك عن عمر رضي الله عنه انه قول المصلي عند الافتتاح سبحانه
اللهم وبحمدك وروى هذا الذي ذكره عمر وعلي وعبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول عند
الافتتاح ولا تجوز الزيادة على الكتاب والخبر المشهور بالاحاد ثم تأويل ذلك كما انه كان يقول ذلك في التطوعات
والامر فيها أوسع فاما في الفرائض فلا يزداد على ما اشهر فيه الا تراوكان في الابتداء ثم نسخ بالآية أو تأيد ما روينا
بمعاودة الآية ثم لم يرو عن أصحابنا المتقدمين انه يأتي به قبل التكبير وقال بعض شيخنا المتأخرين انه لا بأس به قبل
التكبير لاحضار النية ولهذا القنوه العوام ثم يعود بالله من الشيطان الرجيم في نفسه اذا كان منفردا أو اماما
والكلام في التعوذ في مواضع في بيان صغته وفي بيان وقته وفي بيان من يسن في حقه وفي بيان كيفية اما الاول
فاليعوذ سنة في الصلاة عند عامة العلماء وعند مالك ليس بسنة والصحيح قول العامة لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم من غير فصل بين حال الصلاة وغيرها وروى ان أبا الدرداء قام ليصلي فقال له
النبي صلى الله عليه وسلم تعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن شياطين الانس والجن وكذا التائقون صلاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم نقلوا تعوذ بعد التناء قبل القراءة وأما وقت التعوذ فبعد الفراغ من التسبيح قبل القراءة
عند عامة العلماء وقال أصحاب الظواهر وقته ما بعد القراءة لظاهر قوله تعالى فاذا قرأت القرآن الآية أمر
بالاستعاذة بعد قراءة القرآن لان القاء التعقيب ولنا ان الذين نقلوا صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلوا تعوذ
بعد التناء قبل القراءة ولان التعوذ شرع صيانة للقراءة عن وساوس الشيطان ومعنى الصيانة انما يحتاج اليه قبل
القراءة لا بعدها والارادة مضمرة في الآية معناه فاذا أردت قراءة القرآن فاستعذ بالله كذا قال أهل التفسير
كافي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة أي اذا أردتم القيام اليها وأما من يسن في حقه التعوذ فهو الامام والمنفرد دون
المقتدي في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف هو سنة في حقه أيضا ذكر الاختلاف في السبر الكبير وحاصل
الاختلاف راجع الى أن التعوذ تبع للتناء أو تبع للقراءة فعلى قولهما تبع للقراءة لانه شرع لافتتاح القراءة صيانة لها
عن وساوس الشيطان فكان كالشرط لها وشرط النبي تبع له وعلى قوله تبع للتناء لانه شرع بعد التناء وهو من
جنسه وتبع النبي كاسمه ما ينهيه وبتفرغ على هذا الاصل ثلاث مسائل احداها انه لا تعوذ على المقتدي عندهما

لانه لا قراءة عليه وعنده يتعوذ لانه يأتي بالتناء فيأتي بما هو تبع له والثانية المسبوق اذا شرع في صلاة الامام وسع
 لا يتعوذ في الحال وانما يتعوذ اذا قام الى قضاء ما سبق به عندهما لان ذلك وقت القراءة وعنده يتعوذ بعد الفراغ
 من التسليم لانه تبع له والثالثة الامام في صلاة العيدين يأتي بالتعوذ بعد التكبيرات عندهما اذا كان يرى رأي
 ابن عباس أو رأي ابن مسعود لان ذلك وقت القراءة وعنده يأتي به بعد التسليم قبل التكبيرات لكونه تبعه وأما
 كيفية التعوذ فالمسحوب له أن يقول استعذ بالله من الشيطان الرجيم أو أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان أولى
 الاقنانه ما وافق كتاب الله وقدر هذه اللفظان في كتاب الله تعالى ولا ينبغي أن يزيد عليه ان الله هو السميع
 الخليم لان هذه الزيادة من باب التناء وما بعد التعوذ محل القراءة فلا محل للتناء وينبغي أن لا يجهر بالتعوذ لان الجهر
 بالتعوذ لم يقل عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن مسعود رضي الله عنهما انهما قالوا أربع يخفهن الامام
 وذكر منها التعوذ لان الاصل في الاذكار هو الاخفاء لقوله تعالى واذا كررتك في نفسك تضرعوا وخيفة فلا يترك
 الا للضرورة ثم يخفى بسم الله الرحمن الرحيم وقال الشافعي يجهر به والكلام في التسمية في مواضع أحدها انهم من
 القرآن أم لا والثاني انهم من الفاتحة أم لا والثالث انهم من رأس كل سورة أم لا وينبغي على كل فصل ما يتعلق به
 من الاحكام أما الاول فالصحيح من مذهب أصحابنا انهم من القرآن لان الامة أجمعت على ان ما كان بين الدفتين
 مكتوباً بقلم الوحي فهو من القرآن والتسمية كذلك وكذا روى المعلى عن محمد فقال قلت لمحمد التسمية آية من
 القرآن أم لا فقال ما بين الدفتين كله قرآن فقلت فما بالك لا تجهر به اقول يجزيك وكذا روى الجصاص عن محمد انه قال
 التسمية آية من القرآن انزلت للفصل بين السورة للبدء فيها بغيرها وليست بآية من كل واحدة منها واليه أشار
 في كتاب الصلاة فانه قال ثم يفتتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم وينبغي على هذا ان فرض القراءة في الصلاة
 يتأدى بها عند أبي حنيفة اذا قرأها على قصد القراءة دون التناء عنده بعض مشايخنا لانها آية من القرآن وكذا
 روى عن عبد الله بن المبارك ان من ترك بسم الله الرحمن الرحيم في القرآن فقد ترك مائة وثلاثة عشر آية وقال
 بعضهم لا يتأدى لان في كونها آية تامة احتمال فانه روى عن الاوزاعي انه قال ما أنزل الله في القرآن بسم الله
 الرحمن الرحيم الا في سورة الفل وانها في الفل وحدها ليست بآية تامة وانما الآية قوله انه من سليمان وانه بسم
 الله الرحمن الرحيم فوق الشئ في كونها آية تامة فلا تجوز الصلاة بالشئ وكذا يجرم على الجنب والحائض
 والنفساء قراءتها على قصد القرآن اما على قياس رواية الكرخي فظاهر لان مادون الآية يحرم عليهم وكذا على
 رواية الطحاوي لاحتمال انها آية تامة فتحرم قراءتها عليهم احتياطاً واما الثاني والثالث فعند أصحابنا ليست من
 الفاتحة ولا من رأس كل سورة وقال الشافعي انهم من الفاتحة قولاً واحداً وله في كونها من رأس كل سورة قولان
 وقال الكرخي لأعرف في هذه المسئلة بعينها عن متقدمي أصحابنا في الاختلاف نصاباً لكن أمرهم بالاخفاء دليل على
 انها ليست من الفاتحة لا متناع أن يجهر ببعض السورة دون البعض احتج الشافعي بما روى أبو هريرة عن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه كان يقول الحمد لله رب العالمين سبع آيات احدها بسم الله الرحمن الرحيم فقد عد التسمية آية
 من الفاتحة دل انهم من الفاتحة ولانها كتبت في المصاحف على رأس الفاتحة وكل سورة بقلم الوحي فكانت من
 الفاتحة ومن كل سورة ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم خبراً عن الله تعالى انه قال سمعت الصلاة بيني وبين عبدى
 نصفين فاذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدي وعبدى واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى محمدي وعبدى
 واذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى أنتي على عبدى واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني
 وبين عبدى نصفين ولعبدى ما سأل ووجه الاستدلال به من وجهين أحدهما انه بدأ بقوله الحمد لله رب العالمين
 لا بقوله بسم الله الرحمن الرحيم ولو كانت من الفاتحة لكانت البداية بها لا بالحمد والثاني انه نص على المناصفة
 ولو كانت التسمية من الفاتحة لم تحقق المناصفة بل يكون مائة أكثر لانه يكون في النصف الاول أربع آيات
 ونصف ولان كون الآية من سورة كذا ومن موضع كذا لا يثبت الا بالدليل المتواتر من النبي صلى الله عليه

وسلم وقد ثبت بالتواتر انها مكتوبة في المصاحف ولا تواتر على كونها من السورة ولهذا اختلف أهل العلم فيه
فعداهقراء أهل الكوفة من الفاتحة ولم يعدها قراء أهل البصرة منها وذلك لعدم التواتر ووقوع الشك والشبهة
في ذلك فلا يثبت كونها من السورة مع ذلك ولأن كون التسمية من كل سورة مما اختلف به الشافعي لا يوافق
في ذلك أحد من سلف الأمة وكفى به دليلا على بطلان المذهب والدليل عليه ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال سورة في القرآن ثلاثون آية شفعت لصابحها حتى غفر له تبارك الذي بيده الملك
وقد اتفق القراء وغيرهم على انها ثلاثون آية سوى بسم الله الرحمن الرحيم ولو كانت هي منها لكانت إحدى
وثلاثين آية وهو خلاف قول النبي صلى الله عليه وسلم وكذا انعقاد الاجماع من الفقهاء والقراء أن سورة الكوثر
ثلاث آيات وسورة الاخلاص أربع آيات ولو كانت التسمية منها لكانت سورة الكوثر أربع آيات وسورة
الاخلاص خمس آيات وهو خلاف الاجماع وأما ما روى من الحديث فقيه اضطراب فان بعضهم شق في ذكر أبي
هريرة في الاسناد ولأن مداره على عبد الجيد بن جعفر عن نوح بن أبي بلال عن سعيد المقبري عن أبي هريرة ولم
يرفعه وذكر أبو بكر الحنفي وقال ثبت نوحا حديثي به عن سعيد المقبري عن أبي هريرة ولم يرفعه ولا اختلف في
السند والوقف والرفع بوجوب ضعفه ولأنه في حدالاحاد وخبر الواحد لا يوجب العلم وكون التسمية من
الفاتحة لا يثبت الا بالنقل الموجب للعلم مع انه عارضه ما هو أقوى منه وأثبت وأشهر وهو حديث التسمية فلا يقبل
في معارضته أما قوله انها كتبت في المصاحف بقلم الوحي على رأس السور فنم لکن هذا يدل على كونها من القرآن
لا على كونها من السور ولو ازانها كتبت للفصل بين السور لآلانها منها فلا يثبت كونها من السور بالاحتمال وينبغي
على هذا ان لا يجهر بالتسمية في الصلاة عندنا لانه لا نص في الجهر بها وليست من الفاتحة حتى يجهر بها ضرورة
الجهر بالفاتحة وعند مجهرها في الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة كالجهر بالفاتحة لكونها من الفاتحة ولأن التسمية
مضى ترددت بين أن تكون من الفاتحة وبين أن لا تكون تردد الجهر بين السنة والبدعة لانها اذا لم تكن منها
التصفت بالأذكار والجهر بالأذكار بدعة والفعل اذا تردد بين السنة والبدعة تغلب جهة البدعة لان الامتناع
عن البدعة فرض ولا فرضية في تحصيل السنة والواجب فكان الاختفاء الأولى والدليل عليه ما روى عن أبي
بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن الفضل وعبد الله بن عباس وأنس وغيرهم رضي الله عنهم
انهم كانوا يخفون التسمية وكثير منهم قال الجهر بالتسمية متعرايبية والمنسوب اليهم باطل لغلبة الجهل عليهم
بالشرايع وروى عن أنس رضي الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر
وعمر رضي الله عنهما وكانوا لا يجهرون بالتسمية ثم عندنا ان لا يجهر بالتسمية لکن يأتيها الامام لا فتتاح القراءة
بها تبركا كما يأتي بالتعوذ في الركعة الأولى باتفاق الروايات وهل يأتي بها في أول الفاتحة في الركعات الأخرى عن أبي
حنيفة وروايتان روى الحسن عنه انه لا يأتي بها الا في الركعة الأولى لانها ليست من الفاتحة عندنا وانما يفتتح
القراءة بها تبركا وذلك مختص بالركعة الأولى كالتعوذ وروى المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه يأتي بها
في كل ركعة وهو قول أبي يوسف ومحمد لان التسمية ان لم تجعل من الفاتحة قطعاً يجزى الواحد لکن خبر الواحد
يوجب العمل فصارت من الفاتحة عملا في لزوم قراءة الفاتحة يلزمه قراءة التسمية احتياطا وأما عند رأس كل
سورة في الصلاة فلا يأتي بالتسمية عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يأتي بها احتياطا كفي أول الفاتحة
والصحيح قولهما لان احتمال كونها من السورة منقطع باجماع السلف على ما مر وفيها ليست من الفاتحة
لا اجماع وفي الاحتمال فوجب العمل به في حق القراءة احتياطا ولكن لا يمتد هذا الاحتمال في حق الجهر لان
الخافئة أصل في الأذكار والجهر بها بدعة في الأصل فاذا احتل انها ذكر في هذه الحالة واحتل انها من
الفاتحة كانت الخافئة أبعد عن البدعة فكانت أحق وروى عن محمد انه اذا كان يخفي بالقراءة يأتي بالتسمية
بين الفاتحة والسورة لانه أقرب الى متابعة المصنف واذا كان يجهر بها يأتي لانه لو فعل لا يخفي بها فيكون

سكتة له في وسط القراءة وذلك غير مشروع ثم يقرأ بقائمة الكتاب والسورة وقد ينأصل فرضية القراءة وقد رها
 ومحل القراءة المفروضة في بيان أركان الصلاة وهنالك المقدار الذي يخرج به عن حد الكراهة والمقدار
 المستحب من القراءة أما الأول فالمقدار الذي يخرج به عن حد الكراهة هو أن يقرأ فاتحة وسورة قصيرة
 قدر ثلاث آيات أو ثلاث آيات من أي سورة كانت حتى لو قرأ فاتحة وحدها أو قرأ معها آية أو آيتين يكره لما روى
 عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صلاة إلا بقائمة الكتاب وسورة معها أو قصر السور ثلاث آيات ولم يرد به نفي
 الجواز بل نفي الكمال وأداء المفروض على وجه النقصان مكروه وأما المقدار المستحب من القراءة فقد اختلفت
 الروايات فيه عن أبي حنيفة ذكر في الأصل ويقرأ الإمام في الفجر في الركعتين جميعاً باربعين آية مع فاتحة الكتاب
 أي سواها وذكروا في الجامع الصغير بأربعين خمسين ستين سورتين فاتحة الكتاب وروى الحسن في المجرد عن أبي
 حنيفة ما بين ستين إلى مائة وإنما اختلفت الروايات لاختلاف الأخبار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 كان يقرأ في صلاة الفجر سورة في حتى أخذ بعض التسوان منه في صلاة الفجر منهن أم هشام بنت الحرث بن
 النعمان وعن مورق المجلي قال تلقنت سورة في واقتربت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم من كثرة قراءته
 لهما في صلاة الفجر وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة الفجر والمرسلات وعصم يسألون
 وفي رواية إذا الشمس كورت وإذا السماء انفطرت وروى ابن مسعود وابن عباس وأبو هريرة رضي الله عنهم
 أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الركعة الأولى من الفجر بالم تر تزل السجدة وفي الأخرى بم ل أي على
 الإنسان وعن أبي هريرة الأسلمي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الفجر ما بين ستين آية
 إلى مائة كذا ذكره كعب وروى أن أبا بكر قرأ في الفجر سورة البقرة فلما فرغ قال له عمر كادت الشمس تطلع
 يا خليفة رسول الله فقال رضي الله عنه لو طامت لم تجسدنا غافلين وروى أن عمر رضي الله عنه قرأ سورة
 يوسف فلما انتهى إلى قوله إنما أشكو بثي وحزني إلى الله خنته العبرة فرجع ووفق بعضهم بين الروايات
 فقال المساجد ثلاثة مسجد له قوم زهاد وعباد يرغبون في العبادة ومسجد له قوم كسالي غير راغبين في العبادة
 ومسجد له قوم أوساط فينبغي للإمام أن يعمل بأكثر الروايات قراءة في الأول وبأدناها قراءة في الثاني وبأوسطها
 قراءة في الثالث عملاً بالروايات كلها بقدر الامكان ويجوز أن يكون اختلاف الروايات محمولاً على هذا ويقرأ في
 الظهر بصوم من ذلك أو دونه ذكره في الأصل لما روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال حررنا قراءة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الظهر في الركعتين ثلاثين آية وعن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه أنه قال
 صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر وقرأوا السها والطارق والشمس وضحاها وفي العصر يقرأ بعشرين
 آية مع فاتحة الكتاب أي سواها ذكره في الأصل لما روى عن أبي هريرة وجابر بن سمرة أن النبي صلى الله عليه
 وسلم كان يقرأ في العصر بسورة سبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الفاشية وفي العشاء مثل ذلك وفي رواية
 الأصل أقول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين كان قرأ البقرة في صلاة العشاء أين أنت من الشمس وضحاها
 والليل إذا بعثني ولانها تخراني ليل الليل فلو طولت القراءة لتشوش أمر الصلاة على القوم لغلبة النوم إياهم وفي
 المغرب بسورة قصيرة خمس آيات أو ست آيات مع فاتحة الكتاب أي سواها ذكره في الأصل لما روى عن عمر رضي
 الله عنه أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري أن يقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء بأوساط
 المفصل وفي المغرب بقصار المفصل ولأننا أمرنا بتججيل المغرب وفي تطويل القراءة تأخيرها وذكروا في الجامع الصغير
 ويقرأ في الظهر في الأولى مثل ركعتي الفجر والعصر والعشاء سواء والمغرب دون ذلك وروى الحسن في المجرد
 عن أبي حنيفة أنه يقرأ في الظهر بعيس أو إذا الشمس كورت في الأولى وفي الثانية بلا أتمهم أو الشمس وضحاها
 وفي العصر يقرأ في الأولى والضحى أو العاديات وفي الثانية بالها كم أو وبال لكل همزة وفي المغرب في الأولى مثل
 ما في العصر وفي العشاء في الأولى مثل ما في الظهر فقد جعلها في الأصل كالعصر وفي المجرد كالظهر وذكروا الكرخي

وقال وقد قرأه في الفجر لتتم قدر ثلاثين آية إلى ستين آية سوى الفاتحة في الركعة الأولى وفي الثانية ما بين
عشرين إلى ثلاثين وفي الظهر في الركعتين جميعا سوى فاتحة الكتاب مثل القراءة في الركعة الأولى من الفجر وفي
العصر والعشاء يقرأ في كل ركعة قدر عشرين آية سوى فاتحة الكتاب وفي المغرب في الركعتين الأولىين بفاتحة
الكتاب وسورة من قصار المفصل قال وهذه الرواية أحب إلي وأبوابها رواها المولى عن أبي يوسف عن أبي
حنيفة ويحتمل أن يكون اختلاف مقادير القراءة في الصلوات لاختلاف أحوال الناس فوقت الفجر وقت نوم
وغفلة فتطول فيه القراءة كيلا تفوتهم الجماعة وكذا وقت الظهر في الصيف لانهم يبقون ووقت العصر وقت
رجوع الناس إلى منازلهم فينقص عما في الظهر والفجر وكذا وقت العشاء وقت عزمهم على النوم فكان مثل وقت
العصر ووقت المغرب وقت عزمهم على الاكل فقصروا فيها القراءة لتسهل عليهم عن الاكل خصوصا للصائمين
وهذا كله ليس بتقدير لازم بل يختلف باختلاف الوقت والزمان وحال الامام والقوم والجملة فيه انه ينبغي
للإمام ان يقرأ مقدار ما يخفف على القوم ولا يتحمل عليهم بعد ان يكون على القيام لما روى عن عثمان بن
أبي العاص الثقفي انه قال آخر ما عهد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أصلي بالقوم صلاة أضعفهم وروى
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أم قومًا فصل بهم صلاة أضعفهم فان فيهم الصغير والكبير وذا
الحاجة وروى ان قوم معاذ لما شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تطويل القراءة دعاه فقال أفتان
أنت يا معاذ قالها ثلاثا أين أنت من السماء والطارق والنمس وضحاها قال الراوي فما رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم في موعظة أشد منه في تلك الموعظة وعن أنس رضي الله عنه انه قال ما صليت خلف احدنا
وأخف مما صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى انه صلى الله عليه وسلم قرأ بالمعوذتين في صلاة
الفجر يومًا فلما فرغ قالوا أوجزت فقال صلى الله عليه وسلم سمعت بكاء صبي غشيت على أمه ان تقنت دل ان
الامام ينبغي له ان يراعي حال قومه ولان مراعاة حال القوم سبب لتكثير الجماعة فكان ذلك مندوبًا اليه هذا
الذي ذكرنا في المقيم فاما المسافر فينبغي ان يقرأ مقدار ما يخفف عليه وعلى القوم بان يقرأ الفاتحة وسورة من
قصار المفصل لما روى عن عتبة بن عامر الجهني انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفجر صلاة
الفجر فقرأ بفاتحة الكتاب والمعوذتين ولان السفر مكان المشقة فلو قرأ فيه مثل ما يقرأ في الحضر لو قعوا في
الحرج وانقطع بهم السير وهذا لا يجوز ولهذا أمر في قصر الصلاة فلان يؤز في قصر القراءة الأولى ويستحب للإمام
ان يفضل الركعة الأولى في القراءة على الثانية في الفجر بالاجماع وأما في سائر الصلوات فيسوي بينهما عند أبي
حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يفضل في الصلوات كلها وكذا هذا الاختلاف في الجمعة والعيدين واحتج محمد بما
روى أبو قتادة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يطيل الركعة الأولى على غيرها في الصلوات كلها
ولان التفضيل تسبب الى ادراك الجماعة فيفضل كافي صلاة الفجر ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان يقرأ في الجمعة سورة الجمعة في الركعة الأولى وفي الثانية سورة المنافقين وهما في الآتي مستويتان وكان
يقرأ في الأولى سورة الاعلى وفي الثانية العاشية وهما مستويتان ولانهما مستويتان في استحقاق القراءة فلا تفضل
احدهما على الأخرى الا لدواعي وجود الداعي في الفجر وهو الحاجة الى الاعانة على ادراك الجماعة لكون الوقت
وقت نوم وغفلة فكان التفضيل من باب النظر والداعي له في سائر الصلوات لكون الوقت وقت يقظة فالخلاف عن
الجماعة يكون تقصيرا والمقصود لا يستحق النظر وأما الحديث فتقول كان يطيل الركعة الأولى بالثناء في أول
الصلاة لا بالقراءة والمسحب ان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة تامة كذا ورد في الحديث ولو قرأ سورة
واحدة في الركعتين قال بعض المشايخ يكره لانه خلاف ما جاء به الاثر وقال عامتهم لا يكره وكذا روى عيسى بن أبان
عن أصحابنا انه لا يكره وروى في ذلك حديثا باسناد عن ابن مسعود انه قرأ في الفجر سورة بني اسرائيل الى قوله
قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن في الركعة الأولى ثم قام الى الثانية ونظم السورة ولو جمع بين السورتين في ركعة

لا يكره لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أوتر بسبع سور من المفصل والافضل أن لا يجمع ولو قرأ من وسط
السورة أو آخرها لا بأس به كذا روى الفقيه أبو جعفر الهندواني رحمه الله لكن المستحب ما ذكرنا فإذا فرغ من
الفاصلة يقول آمين أما ما كان أو مقتدياً أو منفرداً وهذا قول عامة العلماء وقال بعض الناس لا يؤتى بالتأمين أصلاً
وقال مالك يأتي بالمقتدي دون الامام والمنفرد والصحيح قول العامة لما روى عن أبي هريرة عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال إذا أمن الامام فأمّنوا فان الملائكة تؤمن من فم وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من
ذنبه وما تأخر حتى على التأمين من غير فصل ثم السنة فيه المخافة عندنا وعند الشافعي الجهر في صلاة الجهر واحتج
بما رويته من الحديث ووجه التعلق به أنه صلى الله عليه وسلم علق تأمين القوم بتأمين الامام ولو لم يكن مسموحاً
لم يكن معلوماً فلما معنى للتعلق وعن وائل بن حجر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال آمين ودميها صوتي (وانا) ما روى
عن وائل بن حجر أن النبي صلى الله عليه وسلم أخفى بالتأمين وهو قول علي وابن مسعود وروى عنه صلى الله عليه
وسلم أنه قال إذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الامام بقولها ولو كان مسموحاً لما احتج الى قوله فان الامام
يقولها ولا تارة من باب الدعاء لان معناه اللهم أجب أو ليكن كذلك قال الله تعالى قد أجبت دعوتكما وموسى كان
يدعو وهارون كان يؤمن والسنة في الدعاء الاخفاء وحديث وائل طعن فيه النحوي وقال أشهد وائل وعاب عبد
الله على أنه يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم جهر مرة للتعليم ولا حجة له في الحديث الآخر لان مكانه معلوم وهو
ما بعد الفراغ من الفاتحة فكان التعليق صحيحاً واذا فرغ من القراءة ينصت للركوع ويكبر مع الانحطاط ولا يرفع
يديه أما التكبير عند الانتقال من القيام الى الركوع فسنة عند عامة العلماء وقال بعضهم لا يكبر حال ما ركع وانما
يكبر حال ما رفع رأسه من الركوع والصحيح قول العامة لما روى عن علي وابن مسعود وأبي موسى الأشعري
وغيرهم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر عند كل خفض ورفع وروى أنه كان يكبر وهو يهوى والواو للحال
ولأن الذكر سنة في كل ركن ليكون معظماً لله تعالى فيما هو من أركان الصلاة بان ذكرها هو معظم له بالفعل فيزداد
معنى التعظيم والانتقال من ركن الى ركن بمعنى الركن لكونه وسيلة اليه فكان الذكر فيه مستوياً وأما رفع اليدين
عند التكبير فليس سنة في الفرائض عندنا الا في تكبير الا فتاح وقال الشافعي يرفع يديه عند الركوع وعند رفع
الرأس من الركوع وقال بعضهم يرفع يديه عند كل تكبير واجمعوا على أنه يرفع الايدي في تكبير القنوت
وتكبيرات العيدين احتج الشافعي بما روى عن جماعة من الصحابة مثل علي وابن عمرو وائل بن حجر وأبي
هريرة رضي الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع
(ولنا) ما روى أبو حنيفة بإسناده عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبير
الافتتاح ثم لا يعود بعد ذلك وعن علقمة أنه قال صليت خلف عبد الله بن مسعود فلم يرفع يديه عند الركوع
وعند رفع الرأس من الركوع فقلت له لم لا ترفع يديك فقال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف
أبي بكر وعمر فلم يرفعوا أيديهم الا في التكبير التي تفتتح بها الصلاة وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال
ان العشر الذين شهدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحجة ما كانوا يرفعون أيديهم الا لافتتاح الصلاة وخلاف
هؤلاء الصحابة فيسبح وفي المشاهير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن عند افتتاح
الصلاة وفي العيدين والقنوت في الوتر وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة ويعرفات ويجمع وعند المقامين عند
الجزين وروى أنه صلى الله عليه وسلم رأى بعض أصحابه يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع
فقال مالي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس استنوا في الصلاة وفي رواية قاروا في الصلاة ولان هذه
تكبيرة يؤتى بها في حالة الانتقال فلا يسن رفع اليدين عندها كتكبيرة السجود وتأثيره أن المقصود من رفع
اليدين اعلام الاصم الذي خلقه وانما يحتاج الى الاعلام بالرفع في التكبيرات التي يؤتى بها في حالة الاستواء
كتكبيرات الزوائد في العيدين وتكبير القنوت فاما فيما يؤتى به في حالة الانتقال فلا حاجة اليه لان الاصم يرى

الانتقال فلا حاجة الى رفع اليدين وما رواه منسوخ فانه روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع ثم ترك ذلك بدليل
 ماروي ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفعنا وترك فتركنا دل عليه أن
 مدار حديث الرفع على علي وابن عمر وعاصم بن كليب قال صليت خلف علي سنتين فكان لا يرفع يديه الا في
 تكبيرة الافتتاح ومجاهد قال صليت خلف عبد الله بن عمر سنتين فكان لا يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فدل
 عملهما على خلاف ماروباعلى معرفتهما انتساح ذلك على ان ترك الرفع عند تعارض الاخبار أولى لانه لو ثبت الرفع
 لاتر بودرجته على السنة ولو لم يثبت كان بدعة وترك البدعة أولى من اتيان السنة ولان ترك الرفع مع ثبوته لا
 يوجب فساد الصلاة والتعصيل مع عدم الثبوت يوجب فساد الصلاة لانه اشتغال بعمل ليس من أعمال الصلاة
 باليدين جميعا وهو تفسير العمل الكثير وقد بينا المقدار المفروض من الركوع في موضعه وأما سنن الركوع فمنها أن
 يبسط ظهره لما روى عن أبي هريرة وعائشة رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع بسط ظهره حتى
 لو وضع على ظهره قدح من ماء لا يتر من رأسه ومنها أن لا ينكس رأسه ولا يرفعه أى يسوى رأسه بمجرد ما روى أن النبي
 صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع لم يرفع رأسه ولم ينكس راسه وروى أنه نهى أن يديح المصلي تديح الحمار وهو أن يباطئ
 رأسه اذا شتم البول أو أراد أن يفرغ ولان بسط الظهر سنة وأنه لا يحصل مع الرفع والتسكيس ومنها أن يضع يديه
 على ركبتيه وهو قول عامة الصحابة وقال ابن مسعود السنة هي التطبيق وهو أن يجمع بين كفيه ويرسلهما بين
 فخذي والصحيح قول العامة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تسرع في الصلاة اذا ركعت فضع
 كفيك على ركبتيك وفرج بين أصابعك وفي رواية وافرغ بين أصابعك وروى عن عمر رضي الله عنه أنه قال ثبت لكم
 الركب فخذوا بالركب والتطبيق منسوخ لما روى أن سعيد بن العاص رأى ابنه يطبق في الصلاة فنهاه عن ذلك
 فقال رأيت ابن مسعود يطبق في الصلاة فقال رحمه ابن مسعود كنا نطبق في الابتداء ثم نهينا عنه ففصل ابن
 مسعود كان يفعله لان النسخ لم يبلغه ومنها أنه يفرق بين أصابعه لما روينا ولان السنة هي الوضع مع
 الاخذ لحديث عمر رضي الله عنه والتفريق أمكن من الاخذ ومنها أن يقول في ركوعه سبحان ربى العظيم
 ثلاثا وهذا قول العامة وقال مالك في قول من ترك التسبيح في الركوع تبطل صلاته وفي رواية عنه أنه قال
 لا تجسد في الركوع دعاء موقنا وروى عن أبي مطيع البلخي أنه قال من نقص من الثلاث في تسبيحات الركوع
 والسجود لم تجزئه صلاته وهذا فاسد لان الامر تعلق بفعل الركوع والسجود مطلقا عن شرط التسبيح فلا يجوز
 نسخ الكتاب بخبر الواحد قلنا بالجواز مع كون التسبيح سنة عملا بالدليلين بقدر الامكان ودليل كونه سنة
 ماروى عن عقب بن عامر أنه قال لما نزل قوله تعالى فسبح باسم ربك العظيم قال النبي صلى الله عليه وسلم
 اجعلوها في ركوعكم ولما نزل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم ثم السنة فيه أن
 يقول ثلاثا وذلك أدناه وقال الشافعي بقول مرة واحدة لان الامر بالفعل لا يقتضى التكرار فيصير ممثلا بتخصيصه
 مرة واحدة ولنا ما روى عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا صلى أحدكم فليقل في ركوعه
 سبحان ربى العظيم ثلاثا وفي سجوده سبحان ربى الاعلى ثلاثا وذلك أدناه والامر بالفعل يحتمل التكرار فيعمل
 عليه عند قيام الدليل وروى عن محمد بن ابي سفيان أنه اذا سبح مرة واحدة يكره لان الحديث جعل الثلاث أدنى القام بها
 دونه يكون ناقصا فيكره ولو زاد على الثلاث فهو أفضل لان قوله وذلك أدناه دليل استحباب الزيادة وهذا اذا
 كان منفردا فان كان مقتديا بسبح الى أن يرفع الامام رأسه واما اذا كان اماما فينبغي أن يسبح ثلاثا ولا يطول على
 القوم لما روينا من الأحاديث ولان التطويل سبب التنفير وذلك مكروه وقال بعضهم يقولها ر بما حتى يتمكن
 القوم من أن يقولوها ثلاثا وعن سفيان الثوري انه يقولها خمسا وقال الشافعي يزيد في الركوع على التسبيحة
 الواحدة اللهم لك ركعت ولك خشعت ولك أسلمت و بكت وأمنت وعليدك توكت ويقول في السجود سجد وجهي
 للذي خلقه وشنق سمعه وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين كذا روى عن علي رضي الله عنه وهو عندنا محمول

على التوافق ثم الامام اذا كان في الركوع فسمع خفي النعل من دخل المسجد هل ينتظره أم لا قال أبو يوسف
سألت أبا حنيفة وابن أبي ليلى عن ذلك فكرها، وقال أبو حنيفة أخشى عليه أمر أعظم يعني الشرك وروى هشام
عن محمد بن كرمه ذلك وعن أبي مطيع انه كان لا يرى به بأسا وقال الشافعي لا بأس به بمقدار تسبيحة أو تسبعتين وقال
بعضهم بطول التسبيحات ولا يزبد على العدد وقال أبو القاسم الصفار ان كان الرجل غنيا لا يجوز له الانتظار وان
كان فقيرا يجوز وقال الفقيه أبو الليث ان كان الامام قد عرف الجاني فانه لا ينتظره لانه يشبه الميل وان لم يعرفه
فلا بأس به لان في ذلك اعانة على الطاعة واذا اطمان را كعارف رأسه وقال سمع الله من حده ولم يرفع يديه فيحتاج
فيه الى بيان المفروض والمسنون اما المفروض فقد ذكرناه وهو الانتقال من الركوع الى السجود لما بينا أنه وسيلة
الى الركن فامارفع الرأس وعوده الى القيام فهو تعديل الانتقال وانه ليس بفرض عند أبي حنيفة ومحمد بن هو
واجب أو سنة عندهما وعند أبي يوسف والشافعي فرض على ماهر وأما سنن هذا الانتقال فنهان يأتي بالذكر لان
الانتقال فرض فكان الذكرك فيه مستنونا واختلافوا في ماهية الذكر والجله فيه ان المصلي لا يخلو اما ان كان اماما أو
مقتديا أو منفردا فان كان اماما يقول سمع الله من حده ولا يقول بذلك الخدي في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف
ومحمد بن كرمه جميع بين التسميع والتعميد وروى عن أبي حنيفة مثل قولهما احتجوا بما روى عن عائشة رضي
الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رفع رأسه من الركوع قال سمع الله من حده بنالك الخدي
وغالب أحواله كان هو الامام وكذا روى أبو هريرة رضي الله عنه ولان الامام منفرد في حق نفسه والمنفرد يجمع
بين هذين الذكرين فكذا الامام ولان التسميع تحريم على التعميد فلا ينبغي ان يأمر غيره بالبر وينسى نفسه
كيلا يدخل تحت قوله تعالي أن آمرون الناس بالبر ونسون أنفسكم وأتم تلون الكتاب واحتج أبو حنيفة بما روى
أبو موسى الاشعري وأبو هريرة رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال انما جعل الامام اماما ليؤتم به
فلا تحتفلوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فأنصتوا واذا قال ولا الضالين فتولوا آمين واذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله
من حده فتقولوا بنالك الخدي قسم التعميد والتسميع بين الامام والقوم فجعل التعميد لهم والتسميع له وفي الجمع بين
الذكرين من أحد الجانبين ابطال هذه التسمية وهذا لا يجوز وكان ينبغي ان لا يجوز للامام التأمين أيضا بقضية
هذا الحديث وانما عرفنا ذلك لما روي من الحديث ولان اتيان التعميد من الامام يؤدي الى جعل التابع متبوعا
والمتبوع تابعا وهذا لا يجوز بيان ذلك ان الذكر يقارن الانتقال فاذا قال الامام مقارنا للانتقال سمع الله من حده
يقول المقتدى مقارنا له بنالك الخدي فلو قال الامام بعد ذلك لوقع قوله بعد قول المقتدى فينقلب المتبوع تابعا
والتابع متبوعا ومرعاة التبعية في جميع اجزاء الصلاة واجبة بقدر الامكان وحديث عائشة رضي الله عنها محمول على
حالة الانفراد في صلاة الليل وقولهم الامام منفرد في حق نفسه مسلم اسكن المنفرد لا يجمع بين الذكرين على احدي
الروايتين عن أبي حنيفة ولان ما ذكرنا من معنى التبعية لا يتحقق في المنفرد فطل الاستدلال وأما قولهم انه يأمر
غيره بالبر فيبني أن لا ينسى نفسه فنقول اذا أتى بالتسميع فقد صار دالا على التعميد والتدال على الخير كفاعله فلم يكن
ناسيا نفسه هذا اذا كان اماما فان كان مقتديا يأتي بالتعميد لا غير عندنا وعند الشافعي يجمع بينهما استدلالا بالمنفرد
لان الاقتداء لا أثر له في اسقاط الاذكار بالاجماع وان اختلفا في القراءة (ولنا) ان النبي صلى الله عليه وسلم
قسم التسميع والتعميد بين الامام والمقتدى وفي الجمع بينهما من الجانبين ابطال التسمية وهذا لا يجوز ولان
التسميع دعاء الى التعميد وحق من دعى الى شيء الاجابة الى ما دعى اليه لا إعادة قول الداعي وان كان منفردا
فانه يأتي بالتسميع في ظاهر الرواية وكذا يأتي بالتعميد عندهم وعن أبي حنيفة روايتان روى المعلى عن أبي
يوسف عن أبي حنيفة انه يأتي بالتسميع دون التعميد واليه ذهب الشيخ الامام أبو القاسم الصفار والشيخ
أبو بكر الاعمش وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يجمع بينهما وذكر في بعض النوادر عنه انه يأتي بالتعميد
لا غير وفي الجامع الصغير ما يدل عليه فان أبا يوسف قال سألت أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن الرجل يرفع رأسه من

الركوع في الفريضة أي قول اللهم اغفر لي قال يقول ربنا لك الحمد ويسكت وما أراد به الامام لانه لا يأتي بالتصعيد
 عنده فكان المراد منه المنفرد وجه هذه الرواية ان التمهيع ترغيب في التصعيد وليس معه من رغبه والانسان
 لا يرغب نفسه فكانت حاجته الى التصعيد لا غير وجه رواية المعلى أن التصعيد يقع في حالة التهمة وهي مسنونة
 وسنة الذكركر تختص بالفرائض والواجبات كالشهادتين في القعدة الاولى وللهذا لم يشرع في القعدة بين السجدين وجه
 رواية الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بينهما في حديث عائشة رضي الله عنها ولا يحمل له سوى حالة
 الاتقار لما هو ولهذا كان عمل الامة على هذا وما كان الله ليجمع آمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة واختلقت
 الاخبار في لفظ التصعيد في بعض اركان الحمد وفي بعضها ركنات الحمد وفي بعضها اللهم ربنا لك الحمد والاشهر هو
 الاول واذا اطمان فاعلم ان ينقطع للسجود لانه فرغ من الركوع وأتى به على وجه القام فيلزمه الانتقال الى ركن
 آخر وهو السجود اذا الانتقال من ركن الى ركن فرض لانه وسيلة الى الركن لما هو ومن سنن الانتقال ان يكبر مع
 الانعطاف ولا يرفع يديه لما تقدم ومنها أن يضع ركبتيه على الارض ثم يديه وهذا عندنا وقال مالك والشافعي يضع
 يديه أولا واحتجاجا مروى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن يركب في الصلاة وهو يضع ركبتيه أولا
 ولنا عين هذا الحديث لان الجمل يضع يديه أولا وروى عن عمرو بن مسعود رضي الله عنهما مثل قولنا وهذا اذا كان
 الرجل حافيا يمكنه ذلك فان كان ذا خف لا يمكنه وضع الركبتين قبل اليدين فانه يضع يديه أولا ويقدم اليمنى على
 اليسرى ومنها أن يضع يديه ثم أذنيه وقال بعضهم أنه في موضعها والكلام في فرضية أصل السجود والتقدير المفروض
 منه ومحل إقامة الفرض قدم في موضعه وههنا مذكر سنن السجود منها أن يسجد على الاعضاء السبعة لما
 روينا فيها تقدم ومنها أن يجمع في السجود بين الجهة والاتق فيضهما وعند الشافعي فرض لقوله صلى الله عليه
 وسلم لا يقبل الله صلاة من لم يمس آفة الارض كما يمس يديه وهو عندنا محمول على التهديد ونبي السكالك لما هو ومنها
 أن يسجد على الجهة والاتق من غير حائل من العمامة والقلنسوة ولو سجد على كور العمامة وجد صلابة الارض
 جاز عندنا كذا ذكر محمد في الآثار وقال الشافعي لا يجوز والصحيح قولنا لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم
 كان يسجد على كور عمامته ولانه لو سجد على عمامته وهي منفصلة عنه وجد صلابة الارض يجوز فكذا اذا كانت
 متصلة به ولو سجد على حشيش أو قطن ان تسفل جبينه فيه حتى وجد حجم الارض أجزأه والا فلا وكذا اذا صلى على
 طنفسة محشوة جاز اذا كان متلبدا وكذا اذا صلى على التلج اذا كان موضع سجوده متلبدا يجوز والا فلا ولو زجه الناس
 فلم يجد موضعا للسجود فسجد على ظهر رجل أجزأه لقول عمر اسجد على ظهر أخيك فانه مسجد لك وروى الحسن
 عن أبي حنيفة انه ان سجد على ظهر شريكه في الصلاة يجوز والا فلا لان الجواز للضرورة وذلك عند المشاركة
 في الصلاة ومنها أن يضع يديه في السجود حذاء أذنيه لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد وضع يديه
 حذاء أذنيه ومنها أن يوجه أصابعه نحو القبلة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا سجد العبد سجد كل
 عضو منه فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع ومنها أن يعقد على راحته لقوله صلى الله عليه وسلم لعبد الله
 ابن عمر اذا سجدت فاعقد على راحتيك ومنها أن يبدى ضبعه لقوله صلى الله عليه وسلم لابن عمر وابد ضبعك أي
 أظهر الضبع وهو وسط العضد بلحبه وروى جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد جاني
 عضديه عن جنبه حتى يرى بياض ابطيه ومنها أن يعتدل في سجوده ولا يفتش ذراعيه لما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم أنه قال اعتدلوا في السجود ولا يفتش أحدكم ذراعيه افتراش الكلب وقال مالك يفتش في النقل دون
 الفرض وهو فاسد لما روى بنان الحديث من غير فصل وهذا في حق الرجل فاما المرأة فيبني أن تفتش ذراعيها
 وتخفض ولا تنصب كاتنصاب الرجل وتلزم بطنها به خديها لان ذلك أستر لها ومنها أن يقول في سجوده سبحان
 ربى الاعلى ثلاثا وذلك أدناه لما ذكرنا ثم يرفع رأسه ويكبر حتى يطمئن قاعدا والرفع فرض لان السجدة
 الثانية فرض فلا بد من الرفع للانتقال اليها والطمأنينة في القعدة بين السجدين للاعتدال ولبست بفرض في قول

أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واسكنها سنة أو واجبة وعند أبي يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى فرض على
 مامر وأما مقدار الرفع بين السجدة بن فقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فمن رفع رأسه من السجدة
 مقدار ما تمر الريح بينه وبين الأرض انه يجوز صدقانه وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه اذا رفع رأسه مقدار
 ما يسهى به رافعا جاز وكذا قال محمد بن سلمة انه اذا رفع رأسه مقدار ما لا يشكلى على الناظر انه رفع رأسه جاز وهو
 الصحيح لأنه وجد الفصل بين الركبتين والانتقال وهذا هو المقرر فاما الاعتدال فن باب السنة أو الواجب على
 مامر والسنة فيه أن يكبر مع الرفع لمامر ثم ينصت السجدة الثانية مكبرا ويقول يفعل فيها مثل ما فعل في الأولى ثم
 ينفض على صدور قدميه ولا يقعد يعني اذا قام من الأولى الى الثانية ومن الثالثة الى الرابعة وقال الشافعي يجلس
 جلسة خفيفة ثم يقوم واحتج بما روى مالك بن الحويرث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رفع رأسه من
 السجدة الثانية استوى قاعدا واعقد يديه على الأرض حالة القيام ولنا ما روى أبو هريرة ان النبي صلى الله عليه
 وسلم كان اذا قام من السجدة الثانية ينفض على صدور قدميه وروى عن عمرو بن عبد الله بن مسعود وعبد الله
 بن عمرو وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انهم كانوا ينفضون على صدور أقدامهم وما رواه الشافعي محمول على حالة
 الضعف حتى كان يقول لأصحابه لا تبادروني بالركوع والسجود فاني قد بدت أي كبرت وأسست فاختاروا يسر
 الأمرين ويقعد بيده على ركبتيه على الأرض ويرفع يديه قبل ركبتيه وعند الشافعي يقعد بيده على الأرض
 ويرفع ركبتيه قبل يديه لماروينا من حديث مالك بن الحويرث ولنا ما روى عن علي انه قال من السنة في الصلاة
 المكتوبة أن لا يقعد بيده على الأرض إلا أن يكون شيئا كبيرا به. بن ان النبي صلى الله عليه وسلم انما فعل
 ذلك في حالة العذر ثم يفعل ذلك في الركعة الثانية مثل ما فعل في الأولى ويقعد على رأس الركعتين وقد بانفاهما تقدم
 صفة القعدة الأولى وانما واجبة شرعت للفصل بين الشيعين وهما تذكر كيفية القعدة وذكر القعدة اما كيفية القعدة الثانية
 أن يقترش رجله اليسرى في القعدة بين جميعا ويقعد عليها وينصب اليمنى نصبها وقال الشافعي السنة في القعدة الأولى
 كذلك فاما في الثانية فانه يتورك وقال مالك يتورك فيهما جميعا وتفسير التورك أن يضع اليديه على الأرض ويخرج
 رجله الى الجانب الأيمن ويجلس على ورثه الأيسر احتج الشافعي بما روى عن أبي حميد الساعدي انه قال فيها وصف
 صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا جلس في الأولى فرش رجله اليسرى وقعد عليها ونصب اليمنى نصبا
 واذا جلس في الثانية اماط رجله وأخرجها من تحت ورثه اليمنى ولنا ما روى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي
 صلى الله عليه وسلم كان اذا قعد فرش رجله اليسرى وقعد عليها ونصب اليمنى نصبا وروى أنس بن مالك عن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه نهى عن التورك في الصلاة وحديث أبي حميد محمول على حال الكبر والضعف وهذا في حق
 الرجل فاما المرأة فانهما تقعد كما سترا ما يكون لها فتجلس متوركة لان مراعاة فرض الستر أولى من مراعاة سنة القعدة
 ويوجه أصابع رجله اليمنى نحو القبلة لئلا يمس ويثني أن يضع يده اليمنى على فخذه الأيمن واليسرى على فخذه الأيسر
 في حالة القعدة كذا روى عن محمد بن النواذر وذكر الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه والاول أفضل لما روى ان
 النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قعد وضع يده اليمنى على فخذه الأيمن وكذا اليسرى على فخذه الأيسر ولان
 في هذا توجيه أصابعه الى القبلة وفيها قاله الطحاوي توجيهها الى الأرض وأما ذكر القعدة فالنشيد والكلام
 في التشهد في مواضع في بيان كيفية التشهد وفي بيان قدر التشهد وفي بيان انه واجب أو سنة وفي بيان سنة التشهد
 اما الاول فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في كيفية التشهد وأصحابنا أخذوا بتشهد عبد الله بن مسعود وهو أن يقول
 الصلوات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
 أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله والشافعي أخذ بتشهد عبد الله بن عباس وهو أن يقول
 الصلوات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله
 الصالحين أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ومالك أخذ بتشهد عمر رضي الله عنه وهو أن يقول

الصبيات التاميات الزاكيات المباركات الطيبات لله والباقي كشهدان مسعود رضي الله عنه ومن الناس من
 اختار تشهد أبي موسى الأشعري وهو أن يقول الصبيات لله الطيبات والصلوات لله والباقي كشهدان مسعود
 وفي هذا حكاية فانه روى ان اعرابيا دخل على أبي حنيفة فقال أبو واوم بواوين فقال بواوين فقال الاعرابي
 بارك الله فيك كإبارك في لا ولا ثم ولي نصيرا صحابه فسأله عن سؤاله فقال ان هذا سألني عن التشهد أبو واوين
 كشهدان مسعود أم بواو كشهدان أبي موسى الأشعري فقلت بواوين قال بارك الله فيك كإبارك في شجرة
 مباركة زينتونة لاشرقية ولا غربية وانما وردت هذه الحكاية ليعلم كل فطنة أبي حنيفة ونفاذ بصيرته حيث كان
 يقف على المراد بحرف نعمده الله برحمته احتج الشافعي بأن ابن عباس كان من شبان الصحابة وانما كان يختار
 ما استقر عليه الامر فاما ابن مسعود فهو من الشيوخ ينقل ما كان في الابتداء كما نقل عنه التطبيق وغيره ولان هذا
 موافق لكتاب الله لان فيه وصف الصبيات بالبركة على ما قال الله تعالى نحية من عند الله مباركة طيبة وفيه ذكر
 السلام متكررا كما في قوله تعالى سلام على نوح في العالمين سلام على ابراهيم سلام على موسى وهارون سلام قولا
 من رب رحيم فكان الاخذ به أولى احتج مالك بأن عمر رضي الله عنه علم الناس التشهد بهذه الصفة على منبر رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وانما روى عن عبد الله بن مسعود انه قال أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي
 وعلمني التشهد كما كان يعلمني السورة من القرآن وقال قل الصبيات لله والصلوات والطيبات الى آخرها وقال اذا
 قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك وأخذ السيد عند التعليم لنا كيدا للتعليم وتقريره عند المتعلم وكذا أمر به
 بقوله قل وكذا علمت تمام الصلاة بهذا التشهد فمن لم يأت به لا توصف صلاته بالتمام ولان هذا التشهد هو المستفيض
 في الامة الشامخ في الصحابة فانه روى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه انه علم الناس التشهد على منبر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم هكذا ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان اجاعا وكذا روى ابن عمر عن الصديق رضي الله
 عنهما انه كان يعلم الناس التشهد كما يعلم الصبيان في الكتاب وذو كرم مثل تشهدان مسعود وكذا روى عن معاوية انه
 علم الناس التشهد على المنبر على نحو ما نقله ابن مسعود وكذا المروى عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله
 عليه وسلم علمه التشهد وذو تشهدان مسعود وكذا المروى عن عائشة رضي الله عنها وقالت هكذا تشهد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ولان تشهدان مسعود أبلغ في الثناء لان الواو توجب عطف بعض الكلمات على البعض فكان
 كل لفظ ثناء على حدة وفيما ذكره ابن عباس اشراج الكلام مخرج الصفة فيكون الكل كالما واحدا كما في العين
 فان قوله والله والرحمن والرحيم ثلاثة أيمان وقوله والله الرحمن الرحيم عین واحد وكذا السلام في هذا التشهد مذکور
 بالالف واللام وفي ذلك التشهد مسذ كور على طريق التنكير ولا شئ ان اللام أبلغ لان اللام لا تستغرق الجنس مع
 ان هذا موافق لكتاب الله أيضا قال الله تعالى والسلام على من اتبع الهدى والسلام على يوم ولدت وما ذكر الشافعي
 من الترجيح غير سديد لانه يؤدى الى تقديم رواية الاحداث على رواية المهاجرين واحدا لا يقول به وما ذكره مالك
 ضعيف فان أبا بكر رضي الله عنه علم الناس التشهد على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو تشهدان مسعود
 فكان الاخذ به أولى وأما مقدار التشهد فن قوله الصبيات لله الى قوله وأشهدان محمد عبده ورسوله ويكره أن يربط
 في التشهد حرفاً ويبتدى بحرف قبله لما روى عن ابن مسعود انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأخذ علينا
 التشهد بالواو والالف فهذا نص على انه لا يجوز الزيادة عليه وما نقل في أول التشهد باسم الله وبالله أو باسم الله خير
 الاسماء وفي آخره ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون فشاذا لم يشتهر فلا يقبل
 في معارضة المشهور وكذا لا يربط على هذا المقدار من الصلوات والدعوات في القعدة الاولى عندنا وعند مالك
 والشافعي يربط عليه اللهم صل على محمد واحتجا بقول النبي صلى الله عليه وسلم وفي كل ركعتين فتشهد وسلم على
 المرسلين وعلى من تبعهم من عبادة الله الصالحين وانما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان لا يربط في الركعتين
 الاولين على التشهد وروى انه كان يسرع النهوض في الشفع الاول ولا يربط على التشهد ولان الزيادة على التشهد

مخالفة للاجماع فان الطحاوي قال من زاد على هذا فقد خالف الاجماع وهو كان اعلم الناس بمذاهب السلف وكان
 بمخالفة الاجماع فسادا في المذهب ولان هذا دعاء ومجمل الدعاء آخر الصلاة والمراد من الحديث سلام التشهد أو نصحته
 على التطوعات لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولو زاد على التشهد قوله اللهم صل على محمد ساهبا لا يلزمه
 سجود السهو عند أبي يوسف ومحمد وذكر في أمالي الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه يلزمه والمسئلة قد مررت
 وأما في القعدة الأخيرة فيدعو بعد التشهد ويأل حاجته لقوله تعالى فاذا فرغت فانصب جاء في التفسير ان
 المراد منه الدعاء في آخر الصلاة أي فانصب للدعاء وقال صلى الله عليه وسلم لابن مسعود اذا قلت هذا أو فعلت هذا
 فقد تمت صلاتك ثم اختر من الدعوات ما شئت ولكن ينبغي أن يدعو بما لا يشبه كلام الناس حتى يكون خروجه
 من الصلاة على وجه السنة وهو اصابة لفظة السلام وفسره أصحابنا فقالوا ما يشبه كلام الناس هو ما لا يستحيل
 سؤاله من غيره تعالى كقولهم أعطني كذا أو زوجني امرأة وما لا يشبه كلام الناس هو ما يستحيل سؤاله من غيره كقوله
 اللهم اغفر لي ونحو ذلك ثم لم يذكر في الأصل انه يقدم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وذكر الطحاوي في مختصره
 انه بعد التشهد يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو بحاجته ويستغفر لنفسه ولو ادب ان كانا مؤمنين
 وللمؤمنين والمؤمنات وهذا هو الصحيح ان يقدم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم على الدعاء ليكون أقرب الى
 الاجابة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا صلى أحدكم فليبدأ بالحمد والثناء على الله ثم بالصلاة على ثم
 بالدعاء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ما هو المعروف المتداول على السنة الأمة ولا يكره أن يقول فيها وارحم
 محمد عند عامة المشايخ وبعضهم كرهوا ذلك وزعموا انه يوهم التقصير منه في الطاعة ولهذا لا يقال عند ذكره رحمة الله
 والصحيح انه لا يكره لان أحدا وان جل قدره من العباد لا يستغنى عن رحمة الله تعالى وقد روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه قال لا يدخل الجنة أحد بعمله الا برحمة الله قبل ولا أنت يا رسول الله فقال ولا أنا الا أن يتغمديني الله
 برحمته دل عليه انه جاز قوله اللهم صل على محمد والصلاة من الله رحمة ثم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
 في الصلاة ليست بفرض عندنا بل هي سنة مستحبة وعند الشافعي فرض لا تجوز الصلاة بدونها وهي اللهم
 صل على محمد وله في فرضية الصلاة في الأولى قولان واحتج بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه
 ومطلق الامر للفرضية وقال صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يصل على نبي صلواته وانما روي من حديث ابن
 مسعود وعبد الله بن عمر وابن العاص رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتمام الصلاة عند القعود
 قدر التشهد من غير شرط الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولا حجة في الآية لان المراد منها التذبح بدل
 مار ويناوروي عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما قال الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم سنة في الصلاة
 على ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار بل يقتضي الفعل مرة واحدة وقد قال السكري من أصحابنا ان الصلاة
 على النبي صلى الله عليه وسلم فرض العمر كالحج وليس في الآية تعيين حالة الصلاة والحديث محمول على نفي
 السكال لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة بدار المسجد الا في المسجد وبه نقول وأما الصلاة على النبي صلى الله عليه
 وسلم في غير حالة الصلاة فقد كان السكري يقول انه فرض على كل بالغ عاقل في العمر مرة واحدة وقال الطحاوي
 كلما ذكره أو سمع اسمه تجب وجه قول السكري ما ذكرنا ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار فاذا امتثل مرة
 في الصلاة أو في غيرها سقط الفرض عنه كإسقاط فرض الحج بالحج مرة واحدة وجه ما ذكره الطحاوي ان سبب
 وجوب الصلاة هو الذكر أو السماع والحكم يتكرر بتكرار السبب كما يتكرر وجوب الصلاة والصوم وغيرهما
 من العبادات بتكرار أسبابها وأما بيان انه واجب أو سنة فاما ان تشهد في القعدة الأولى فواجب استحسانا وقال
 القاضي أبو جعفر الاستروشي انه سنة وهذا أقرب الى القياس لان ذكر التشهد أدنى رتبة من القعدة الأخرى ان
 القعدة الأخيرة كانت فرضا كانت القراءة فيها واجبة فالقعدة الأولى لما كانت واجبة يجب أن تكون القراءة
 فيها سنة ليعلم ان الخطأ رتبته والصحيح انه واجب فان محمداً واجب مجودا وهو بتركها ساهبا وأنه لا يجب الا

إثر الواجب على ما ذكرنا فيما تقدم وكذا في القعدة الأخيرة عند ما حتى لو تركه عمدا لا يفسد صلاته ولكن يكون
 ميا ولو تركه سهوا يلزمه سهو أو سهو وعند الشافعي فرض حتى لا نحو ز الصلاة بدونه وقد ذكرنا المسئلة فيما
 تقدم وأما سنة التشهد فهي الاخفاء الماروي عن ابن مسعود انه قال أربيع يخفيها الامام وعند منبها التشهد
 ولانه من باب التناء والأصل في الأثنية والادعية هو الاخفاء وهمل يشير بالمسبحة اذا انتهى الى قوله أشهد أن
 لا اله الا الله قال بعض مشايخنا لا يشير لان فيه ترك سنة اليد وهي الوضع وقال بعضهم يشير فان سجدا قال
 في كتاب المسبحة حدثنا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يشير بأصبعه فيفعل مثل ما فعل النبي صلى الله عليه
 وسلم ويصنع ما صنعه وهو قول أبي حنيفة وقولنا ثم كيف يشير قال أهل المدينة يعقد ثلاثة وخمسين ويشير
 بالمسبحة وذكر الفقيه أبو جعفر الهندواني انه يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى مع الابهام ويشير بالسبابة
 وقال ان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا كان يفعل والله أعلم وأما الذي يؤتى به عند الخروج من الصلاة
 وهو التسليم فالكلام في صفة التسليم وقدره وكيفيته وحكمه قد ذكرناه فيما تقدم وههنا نذكر سنن التسليم فيها
 أن يبدأ بالتسليم عن اليمين لما روينا من الأحاديث ولان لليمين فضلا على الشمال فكانت البداية بها الأولى ولو سلم
 أولا عن يساره أو سلم تلقاء وجهه روى الحسن عن أبي حنيفة انه إذا سلم عن يساره يسلم عن يمينه ولا يعيد
 التسليم عن يساره ولو سلم تلقاء وجهه سلم بعد ذلك عن يساره ومنها ان يدافع في تحويل الوجه في التسليمتين ويسلم
 عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر لما روى عن ابن مسعود أن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحول وجهه في التسليمة الاولى حتى يرى بياض خده الايمن أو قال خده الايسر
 ولا يكون ذلك الا عند شدة الالتفات ومنها أن يجهر بالتسليم ان كان اماما لان التسليم للخروج من الصلاة
 فلا بد من الاعلام ومنها أن يسلم مقارنا لتسليم الامام ان كان مقتديا في رواية عن أبي حنيفة كفي التكبير وفي
 رواية يسلم بعد تسليمه وهو قول أبي يوسف ومحمد كما قال في التكبير وقدم الفرق لابي حنيفة على احدي
 الروايتين ومنها أن ينوي من يخاطبه بالتسليم ان خطاب من لا ينوي خطابه لغو وسفه ثم لا يخاطب ما ان كان اماما أو
 منفردا أو مقتديا فان كان اماما ينوي بالتسليمة الاولى من على يمينه من الحفظة والرجال والنساء وبالتسليم الثانية
 من على يساره منهم كذا ذكر في الاصل وانخذ كالحفظة في الجامع الصغير فمن مشايخنا من ظن ان في المسئلة زوايتين
 في رواية كتاب الصلاة يقدم الحفظة في النية لان السلام خطاب فيبدأ بالنسبة الاقرب فالاقرب وهم الحفظة ثم
 الرجال ثم النساء وفي رواية الجامع الصغير يقدم البشر في النية استدلالا بالسلام في التشهد وهو قوله السلام علينا
 وعلى عباد الله الصالحين قدم ذكر البشر على الملائكة اذ المراد بالصالحين الملائكة فكذا في السلام في آخر الصلاة
 ومنهم من قال ان ابا حنيفة كان يرى تفضيل الملائكة على البشر ثم يرجع فرأى تفضيل البشر على الملائكة وهذا
 كماه غير سديد لان الكلام كماه معطوف بعنه على بعض بحرف الواو وانه لا يوجب الترتيب ولان النية من عمل
 القلب وهي تنتظم الكل جملة بلا ترتيب الا ترى ان من يسلم على جماعة لا يمكنه أن يرتب في النية فيقدم الرجال على
 الصبيان ثم اختلف المشايخ في كيفية نية الحفظة قال بعضهم ينوي الكرام الكاتبين واحدا عن يمينه واحدا
 عن يساره والصحيح انه ينوي الحفظة عن يمينه وعن يساره ولا ينوي عددا لان ذلك لا يعرف بطريق الاحاطة
 وكذا اختلفوا في كيفية نية الرجال والنساء قال بعضهم ينوي من كان معه في الصلاة من المؤمنين والمؤمنات لا غير
 وكان الحاكم الشهيد يقول ينوي جميع رجال العالم ونساءهم من المؤمنين والمؤمنات والا اول أصح لان التسليم
 خطاب وخطاب الغائب عن لا يبي خطاب وليس يخبر من خطاب من يبي خطاب غير صحيح وان كان منفردا فعلى
 قول الاولين ينوي الحفظة لا غير وعلى قول الحاكم ينوي الحفظة وجميع البشر من أهل الايمان وأما المقندي
 فينوي ما ينوي الامام وينوي الامام أيضا ان كان على يمين الامام ينوي به في يساره وان كان على يساره ينوي به في
 يمينه وان كان سجدا فعند أبي يوسف ينوي به في يمينه وهكذا ذكر في بعض نسخ الجامع الصغير لان لليمين فضلا على

اليسار وروى الحسن عن أبي حنيفة انه ينوي به في الجانبين جميعا وهكذا ذكر في بعض نسخ الجامع الصغير وهو قول
 محمد بن عيسى بن الامام عن عبيد بن المقدي و يساره عن يساره فكان له حظ في الجانبين فينوي به في التسليمتين والله اعلم
 فصل **في** وأما بيان ما يستحب فيها وما يكره فالاصل فيه انه ينبغي المصلي أن يخشع في صلاته لان الله تعالى مدح
 الخاشعين في الصلاة ويكون منتهى بصرة الى وضع سجود لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي
 خاشعا شاخصا بصرة الى السماء فلما نزل قوله تعالى قد افاج المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون روى بصرة نحو
 مسجده أي موضع سجوده ولان هذا أقرب الى التعظيم ثم أطلق محمد رحمه الله تعالى قوله ويكون منتهى بصرة
 الى موضع سجوده وفسره الطحاوي في مختصره فقال روى بصرة الى موضع سجوده في حالة القيام وفي حالة
 الركوع الى رؤس أصابع رجليه وفي حالة السجود الى أرنبة أنفه وفي حالة القعدة الى حجره لان هذا كله تعظيم
 وخشوع وروى في بعض الاخبار ان الله تعالى حين أمر الملائكة بالصلاة أمرهم كذلك و زاد بعضهم عند
 التسليمة الأولى على كتفه الايمن وعند التسليمة الثانية على كتفه الايسر ولا يرفع رأسه ولا يباطئه لان فيه ترك
 سنة العين وهي النظر الى المسجد فيخل بمعنى الخشوع وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى أن يمدح الرجل
 تدبيح الخنار أي يباطئ رأسه ولا يتأغل بشئ غير صلاته من عبث بشيائه أو بلحيته لان فيه ترك الخشوع لما
 روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يبيت بلحيته في الصلاة فقال أما هذا لو خشع قلبه خشعت جوارحه
 ولا يفرقع أصابعه لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعلي رضي الله عنه اني أحب لك ما أحب لنفسي
 لا تفرقع أصابعك وأنت تصلي ولان فيه ترك الخشوع ولا يشد بين أصابعه لانه من ترك سنة الوضع ولا يجعل
 يديه على خصره لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الاختصار في الصلاة وقيل انه استراحة أهل
 النار وقيل ان الشيطان لما أهبط أهبط مختصرا والتشبه بالكفرة وبابليس مكر ومخارج الصلاة في الصلاة
 أولى وعن عائشة انه عمل اليهود وقد نهينا عن التشبه بأهل الكتاب ولان فيه ترك سنة البدو وهي الوضع ولا يقب
 الحصى إلا أن يسو به مرة واحدة لسجوده لما روى عن أبي ذر انه قال سألت خبيلي عن كل شئ حتى سألته عن
 تسوية الحصى في الصلاة فقال يا بأذر مرة أو ذر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لان يمسك أحدكم عن
 الحصى خبره من مائة ناقة سود الحديقة إلا أنه رخص مرة واحدة اذا كان الحصى لا يمكنه من السجود لحاجته
 الى السجود للسنون وهو وضع الجبهة والانتف وتزكها أولى لما روى بناولانه أقرب الى الخشوع ولا يلتفت عنه ولا
 يسره لقول النبي صلى الله عليه وسلم لو علم المصلي من يناجي ما التفت وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 الالتفات في الصلاة فقال تلك خلصة يختلسها الشيطان من صلاة أحدكم وحد الالتمات المكر وه أن يجول وجهه
 عن القبلة وأما النظر نحو العين يمنة أو يسرة من غير تحويل الوجه فليس بمكروه لما روى ان النبي صلى الله
 عليه وسلم كان يلاحظ أصحابه بمؤخر عينيه ولان هذا مما لا يمكن الصبر زعمه ولا يقى لما روى عن أبي ذر انه قال
 نهاني خبيلي عن ثلاث ان أنقر تقر الديك وان أقي أقاء الكلب وان افترش افتراش الثعالب واختلغوا في تفسير
 الاقواء قال الكرخي هو نصب القدمين والجلوس على العقبين وهو عقب الشيطان الذي نهى عنه في الحديث
 وقال الطحاوي هو الجلوس على الاليتين ونصب الركبتيين ووضع الفخذين على البطن وهذا أشبه باقواء الكلب
 ولان في ذلك ترك الجلوس المسنونة فكان مكروها ولا يفترش ذراعيه لما روى بناول لا يربع من غير عذر لما روى
 ان عبد الله بن عمر رأى ابنه يربع في صلاته فهماه عن ذلك فقال رأيتك فعله يا أبت فقال ان رجلي لا تحملاني ولان
 الجلوس على الركبتيين أقرب الى الخشوع فكان أولى ولا يكره في حالة العذر لان مواضع الضرورة مستثناة من
 قواعد السرعة ولا يقطن ولا يتأهب في الصلاة لانه استراحة في الصلاة فتكره كالاتكاء على شئ ولانه تحمل معنى
 الخشوع فاذا عرض له شئ من ذلك كظم ما استطاع فان قلب عليه التثاؤب جعل يده على فيه لما روى
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا ثأب أحدكم فليكظم ما استطاع فان لم يستطع فليضع

يده على فيه ويكره أن يغطي فاه في الصلاة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك ولان في التغطية منعا من
 القراءة والاذكار المشروعة ولانه لو غطى يده فقد ترك سنة اليد وقد قال صلى الله عليه وسلم كفوا أيديكم في
 الصلاة ولو غطاه شوب فقد تشبه بالجورس لانهم يتلقون في عبادتهم النار والنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
 التلم في الصلاة الا اذا كانت التغطية لدفع الثأوب فلا بأس به لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال امرت ان أسجد على سبعة أعظم وان لا أكف نوبا ولا اكنث شعرا ولان فيه ترك سنة
 صلى الله عليه وسلم انه قال امرت ان أسجد على سبعة أعظم وان لا أكف نوبا ولا اكنث شعرا ولان فيه ترك سنة
 وضع اليد ويكره ان يصلي عاقصا شعره لما روي عن رفاعه بن رافع انه رأى الحسن بن علي رضي الله عنهما ابصلي
 عاقصا شعره دخل العقدة فظن اليه الحسن مغبضا فقال يا ابن بنت رسول الله أقبل على صلاتك ولا تغضب فإني
 سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وقال ذلك كقول الشيطان وفي رواية مقعد الشيطان من صلاة
 العبد والعقص اذا بشد الشعر ضربة حول رأسه كما فعله النساء أو يجمع شعره فيعقده في مؤخر رأسه ويكره ان يصلي
 معتجرا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الاعتجار واختلف في تفسير الاعتجار قيل هو ان يشد
 حوائج رأسه بالمتديل ويتركها منه وهو تشبه باهل الكتاب وقيل هو ان يلف شعره على رأسه بمنديل فيصير
 كالعاقص شعره والعقص مكره لما ذكرنا وعن محمد بن جرحه الله انه قال لا يكون الاعتجار الامع تنقب وهو
 ان يلف بعض العمامة على رأسه ويجعل طرفها على وجهه كعتجر النساء اما لأجل الحر والبرد أو للتكبر ويكره
 ان يغمض عينيه في الصلاة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن تغميض العين في الصلاة ولان
 السنة ان يرى يبصره الى موضع سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ذوحظ من
 هذه العبادة فكذا العين ولا يروح في الصلاة لمسا فيه من ترك سنة وضع اليد وترك الخشوع ويكره ان يترقى على
 حيطان المسجد أو بين يديه على الحصى أو يتعطف لقول النبي صلى الله عليه وسلم ان المسجد ليترقى من الغمامة كما
 تزوي الجلدة في النار ولان ذلك سبب لتغير الناس عن الصلاة في المسجد ولان الغمامة والمخاط مما يستقدر طبعها واذ
 عرض له ذلك ينبغي ان يأخذه بطرف ثوبه وان ألقاه في المسجد فعليه ان يرفعه ولو دفن في المسجد تحت الحصير
 يرخص له ذلك والافضل ان لا يفعل لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في دفن الغمامة في المسجد ولانه
 طاهر في نفسه الا انه مستقدر طبعها فاذا دفن لا يستقدر ولا يؤدي الى التغير والرفع أولى تزوي المسجد عما يترقى
 منه ويكره عد الآي والتسبيح في الصلاة عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لا بأس بذلك في الفرض والتطوع
 وروي عن أبي حنيفة انه كره في الفرض ورخص في التطوع وذكر في الجامع الصغير قول محمد بن أبي حنيفة
 وجه قولهما أن العبد محتاج اليه لمرعاة السنة في قدر القراءة وعدد التسبيح خصوصاً في صلاة التسبيح التي
 نوارثها الامة ولا يبي حنيفة ان في العبد اليد ترك سنة اليد وذلك مكره ولانه ليس من أعمال الصلاة فالقليل منه
 ان لم يفسد الصلاة فلا أقل من أن يوجب الكراهة ولا حاجة الى العبد اليد في الصلاة فانه يمكنه ان يعد خارج الصلاة
 مقدار ما يقرأ في الصلاة ويعين ثم يقرأ بعد ذلك المقدار المعين أو يعد قبله ويكره ان يكون الامام على دكان والقوم
 أسفل منه والجملة فيه انه لا يتخلوا ما ان كان الامام على الدكان والقوم أسفل منه أو كان القوم على الدكان والامام
 أسفل منهم ولا يتخلوا ما ان كان الامام وحده أو كان بعض القوم معه وكل ذلك لا يتخلوا ما ان كان في حالة الاختيار
 أو في حالة العذر اما في حالة الاختيار فان كان الامام وحده على الدكان والقوم أسفل منه يكره سواء كان المكان قدر
 قامة الرجل أو دون ذلك في ظاهر الرواية وروي الطحاوي انه لا يكره ما لم يجاوز القامة لان في الارض هبوطا
 وصعودا وقليل الارتفاع عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد القاصل ما يجاوز القامة وروي عن أبي يوسف انه اذا
 كان دون القامة لا يكره والصحيح جواب ظاهر الرواية لما روي ان حذيفة بن اليمان قام بالمندان ليصلي بالناس
 على دكان فغذبه سلمان القارسي ثم قال ما الذي أصابك أطال العهد أم نسيت ما سمعت رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يقول لا يقوم الامام على مكان انشر مما عليه أصحابه وفي رواية ما علمت أن أصحابك يكرهون ذلك فقال

تذكرت حين جذبتني ولاشأن أن المكان الذي يمكن الجذب عنه مادون القامة وكذا المكان المذكور يقع على
المتعارف وهو مادون القامة ولأن كثير الخالفة بين الامام والقوم يمنع الصحة فقليلها يورث الكراهة ولأن هذا
سنيح اهل الكتاب وان كان الامام أسفل من القوم يكره في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن أصحابنا انه لا يكره
ووجهه ان الموجب للكراهة التشبه باهل الكتاب في صنيعهم ولا تشبه ههنا لان مكان امامهم لا يكون أسفل من
مكان القوم وجواب ظاهر الرواية أقرب الى الصواب لان كراهة كون المسكان ارفع كان معالوا بعلتين التشبه
باهل الكتاب ووجود بعض المقدس وهو اختلاف المكان ههنا وجدت احدي العلتين وهي وجود بعض مخالفة
هذا اذا كان الامام وحده فان كان بعض اقوام معه اختلف المشايخ فيه فن اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس
رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لأن اهل الكتاب لا يشاركون الامام في المكان ومن اعتبر بوجود بعض
المقدس قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض مخالفة وأما في حالة العذر كفي الجمع والأعياد لا يكره
كيفية كان لعدم المراعاة ويكره للامران يمر بين يدي المصلي لقول النبي صلى الله عليه وسلم لو علم الممار
بين يدي المصلي ما عليه من الوزر لكان أن يقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه ولم يوقت يوماً وشهراً
أو سنة ولم يذكر في الكتاب قدر المرور واختلف المشايخ فيه قال بعضهم قدر موضع السجود وقال بعضهم
مقدار الصفيين وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما رواه ذلك لا يكره وهو الأصح
وينبغي للمصلي ان يدر المار أي يذوقه حتى لا يمر حتى لا يشغله عن صلته المار وروى عن أبي سعيد الخدري أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال لا يقطع الصلاة من ورثي فأدر ما استطعت ولو مر لا تقطع الصلاة سواء كان المار رجلاً أو
امراً لماند كفي موضعه الا انه ينبغي ان يدفع بالتسبيح أو بالاشارة أو الاخذ بطرف ثوبه من غير مني ومعالجة
شديدة حتى لا تقصد صلته ومن الناس من قال ان لم يقف باشارته جازد فعه بالقتال الحديث أبي سعيد الخدري
انه كان يصلي فأراد ان يمر وان يديه فأشار اليه فلم يقف فلما اذا ضربه في صدره ضربته فاقده على استه
فجاء الى أبيه يشكو باسعيد فقال لم ضربت ابني فقال ما ضربت ابناً إنما ضربت شيطاناً فقال لم تضمت ابني
شيطاناً فقال لا في سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا صلى أحدكم فأراد ما أن يمر بين يديه فليدفعه
فان ابني فليقاتله فانه شيطان ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم ان في الصلاة لشغلا يعني أعمال الصلاة والقتال
ليس من أعمال الصلاة فلا يجوز الاشتغال به وحديث أبي سعيد كان في وقت كان العمل في الصلاة مباحاً ومن
المشايخ من قال ان الدرر رخصة والافضل ان لا يدر الا انه ليس من أعمال الصلاة وكذا روى امام الهدى الشيخ
أبو منصور عن أبي حنيفة ان الافضل ان يترك الدرر والامر بالدرر في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل
الاسودين هذا اذا لم يكن بينهما حائل كالاسطوانة ونحوها فاما ان كان بينهما حائل فلا بأس بالمرور فيما رواه
الحائلي والمنصب لمن يصلي في الصحراء ان ينصب بين يديه عوداً أو يضع شيئاً أدناه طول ذراع كفي لا يحتاج
الى الدرر لقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم في الصحراء فليخذ بين يديه سترة وروى أن العترة كانت
تجمل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وترك في الصحراء بين يديه فيصلي بها حتى قال عون بن جحيفة عن
أبيه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبطحاء في قبة حمراء من آدم فأخرج بلال العترة وأخرج رسول الله
صلى الله عليه وسلم فصلى بها والناس يمرون من ورائها وانما قدر أدناه بذراع طولاً دون اعتبار العرض وقيل
ينبغي ان يكون في غلظ اصبع لقول ابن سعد ويجزي من السترة السهم ولان العرض منه المنع من المرور وما
دون ذلك لا يبدول لناظر من بعيد فلا يمنع ويدون من السترة لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى الى سترة فليدن
منها فان لم يجد سترة هل يخط بين يديه خطا حتى أبو عصمة عن محمد انه قال لا يخط بين يديه فان الخط وتركه سواء لانه
لا يبدول لناظر من بعيد فلا يمنع فلا يحصل المقصود ومن الناس من قال يخط بين يديه خطا ما طولاً وشبهه فطلى
السترة أو عرضاً شبه المهراب لقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم في الصحراء فليخذ بين يديه سترة فان لم

بجده فاقطع بين يديه خطا ولكن الحديث غريب وورد فيها تم به بالسوى فلاناخذ به ولا بأس بقتل العتقرب
 أو الحية في الصلاة لانه يشغل القلب وذلك أعظم من قتله وقال النبي صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين ولو
 كنتم في الصلاة وهما الحية والعقرب وهذا ترخيص وابطاح وان كانت صبغته صبغة الامر لان قتلها ليس من
 أعمال الصلاة حتى لو طالج معالجته كثيرة في قتلها ما تفسد صلواته على ما نذكر ويكره للمؤمن ان يسبق الامام
 بالر كوع والسجود لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تبادروني بالر كوع والسجود فاني قد بدت
 ولو سبقه ينظر ان لم يشاركه الامام في الركن الذي سبقه أحد الا لا يجزئه ذلك حتى انه لو لم يعد الركن وسلم تفسد
 صلواته لان الاقتداء عبارة عن المشاركة والمتابعة ولم توجد في الركن وان شاركه الامام في ذلك الركن أجزاء عندنا
 خلافا لغير وجه قوله ان الابتداء وقع باطلا والباقي بناء عليه فأخذ حكمه ولنا ان القدر الذي وقعت فيه المشاركة
 ركوع تام فيكتفي به وانعدام المشاركة فيما قبله لا يضر لانه ملحق بالعدم ويكره ان يرفع رأسه من الر كوع
 والسجود قبل الامام لقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تخلفوا عليه ويكره ان يقرأ
 في غير حال القيام لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن القراءة في الر كوع والسجود وقال اما الر كوع
 فمظن وافية الرب وأما السجود فكثر وافية من الدعاء فانه ممن ان يستجاب لكم ويكره التفتيح في الصلاة لانه
 ليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة فيه بخلاف التنفس فان فيه ضرورة وهل تفسد الصلاة بالتفتيح فان لم يكن
 مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا تفسد في قول أبي حنيفة ومحمد ونذكر المسئلة في بيان ما يفسد الصلاة ويكره
 لمن أتى الامام وهو راكع ان يركع دون الصف وان خاف القوت لما روى عن أبي بكر انه دخل المسجد فوجد
 النبي صلى الله عليه وسلم في الر كوع فكبر كذا دخل المسجد ودبر اركعا حتى التصق بالصف فله افرغ
 النبي صلى الله عليه وسلم قال له زادك الله حرصا ولا تعد ولانه لا يجوز عن احدى الكراهنين اما ان يتصل بالصفوف
 فيحتاج الى المشي في الصلاة وانه فعل منافي للصلاة في الاصل حتى قال بعض المشايخ ان مشي خطوة خطأ ولا تفسد
 صلواته وان مشي خطوتين خطوتين تفسد وعند بعضهم لا تفسد كفة ما كان لان المسجد في حكم مكان واحد
 لكن لا اقل من الكراهة واما ان يتم الصلاة في الموضع الذي ركع فيه فيكون مصليا خلف الصفوف وحده وانه
 مكروه لقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة لمن خلفك الصفوف وأدنى احوال النبي هونى الكمال ثم الصلاة
 منفردا خلف الصف انما تكبره اذا وجد فرجة في الصف فاما اذا لم يجد فلا تكبره لان الحال حال العذر وانما منة
 الانزى انما لو كانت امرأة يجب عليها ان تقوم خلف الصف لان محاذاتها الرجل مفسدة صلاة الرجل فوجب
 الانفراد للضرورة وينبغي اذا لم يجد فرجة ان ينظر من يدخل المسجد ليصطف معه خلف الصف فان لم يجد أحدا
 وخاف فوت الر كعة جذب من الصف الى نفسه من يعرف منه عالما وحسن الخلق اسكيا لا يفضب عليه فان لم يجد
 يقف حينئذ خلف الصف بهذا الامام قال محمد ويؤمر من أدرك القوم ركوعا ان يأتي وعليه السكينة والوقار
 ولا يعجل في الصلاة حتى يصل الى الصف فأدرك مع الامام صلى بالسكينة والوقار وما فاته قضى وأصله قول النبي
 صلى الله عليه وسلم اذا أتم الصلاة فاتوها وأتم عشرون ولا تأتوها وأتم تسعون عليكم بالسكينة والوقار ما
 أدركتم فصلا وما فاتكم فاقضوا ويكره لمصلي المكتوبة ان يتمد على شيء الا من عذر لان الاعتماد يجمل بالقيام
 وترك القيام في الفريضة لا يجوز الا من عذر فكان الانسلاخ به مكروها الا من عذر ولو فعل جازت صلواته لوجود
 أصل القيام وهل يكره ذلك لمصلي التطوع لم يذكره في الاصل واختلاف المشايخ فيه قال بعضهم لا بأس به لان ترك
 القيام في التطوع جائز من غير عذر فلا خلاف به أولى وقال بعضهم يكره لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى
 حبلا ممدودا في المسجد فقال لمن هذا فقيل لفلانة تصلي بالليل فاذا أصعبت انكأت فقال صلى الله عليه وسلم تصلي
 فلانة بالليل فاذا أصعبت فلتم ولان في الاعتماد بعض النعم والتعبر ولا ينبغي للمصلي ان يفعل شيئا من ذلك من غير
 عذر ويكره السدل في الصلاة واختلف في تفسيره ذكر الكرخي ان سدل الثوب هو ان يجعل ثوبه على رأسه وعلى

كتفه ويرسل أطرافه من جوانبه اذالم يكن عليه سراويل وروى عن الاسود وابراهيم النخعي انهما قالوا السدل
 يكره سواء كان عليه قميص أو لم يكن وروى الماعلي عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه يكره السدل على القميص وعلى
 الازار وقال لأنه صنع أهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع
 والسجود وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه بأهل الكتاب وقال مالك لا بأس به كيفما كان وقال الشافعي ان
 كان من الخيلاء يكره والا فلا والصحيح مذهبنا لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن السدل من غير
 فصل ويكره لبسة الصماء واختلف في تفسيرها ذكر الكرخي هو أن يجمع طرفي ثوبه ويخترجهما تحت إحدى يديه
 على إحدى كتفيه اذالم يكن عليه سراويل وانما كرهه لأنه لا يؤمن انكشف العورة ومحمد رحمه الله فصل بين
 الاضطباع ولبسة الصماء فقال انما تكون لبسة الصماء اذالم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لأنه
 يدخل طرفي ثوبه تحت إحدى ضبعيه وهو مكروه لأنه ليس أهل الكبر وذكروا بعض أهل اللغة أن لبسة الصماء أن
 يلف الثوب على جميع بدنه من العنق الى الركبتين وانه مكروه لان فيه ترك لبسة البدن ولا بأس أن يصلى في ثوب واحد
 متوشح به أو في قميص واحد والجملة فيه أن اللبس في الصلاة ثلاثة أنواع لبس مستحب ولبس جائز من غير كراهة
 ولبس مكروه أما المستحب فهو أن يصلى في ثلاثة أتواب قميص وازار ورداء وعمامة كذا ذكر الفقيه أبو جعفر
 الهندواني في غريب الرواية عن أصحابنا وقال محمدان المستحب للرجل أن يصلى في ثوبين ازار ورداء لان به يحصل
 ستر العورة والزينة جميعا وأما اللبس الجائز بلا كراهة فهو أن يصلى في ثوب واحد متوشح به أو قميص واحد لانه
 حصل به ستر العورة وأصل الزينة الا أنه لم تتم الزينة وأصله ما روى عن علي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل
 عن الصلاة في ثوب واحد فقال أو كما يحمدون بين أشار الى الجواز ونبه على الحكمة وهي أن كل واحد لا يجرد ثوبين
 وهذا كله اذا كان الثوب صفيقا لا يصف ما تحته فان كان رقيقا يصف ما تحته لا يجوز لان عورته مكشوفة من حيث
 المعنى قال النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله الكاسيات العاريات ثم لم يذكر في ظاهر الرواية أن القميص الواحد
 اذا كان محلول الجيب والزر هل تجوز الصلاة فيه ذكر ابن شجاع فحين صلى محاولا الازار وليس عليه ازار أنه
 ان كان بحيث لو نظر رأى عورة نفسه من زيقه لم تجز الصلاة لانه وان كان بحيث لو نظر لم ير عورته جازت وروى
 عن محمد رحمه الله تعالى في غير رواية الاصول ان كان بحال لو نظر اليه غيره يقع بصره على عورته من غير تكلف
 فسدت صلته وان كان بحال لو نظر اليه غيره لا يقع بصره على عورته الا بتكلف فصلا لانه تامة فكانه شرط
 ستر العورة في حق غيره لافي حق نفسه وعن داود الطائفي انه قال ان كان الرجل خفيف اللحية لم يجز لانه
 يقع بصره على عورته اذا نظر من غير تكلف فيكون مكشوف العورة في حق نفسه وستر العورة عن نفسه
 وعن غيره شرط الجواز وان كان كث اللحية جاز لانه لا يقع بصره على عورته الا بتكلف فلا يكون مكشوف
 العورة وأما اللبس المسكروه فهو أن يصلى في ازار واحد وسراويل واحد لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 أنه نهى ان يصلى الرجل في ثوب واحد ليس على عاتقه منه شيء ولأن ستر العورة ان حصل فلم تحصل الزينة وقد
 قال الله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وروى أن رجلا سأل عبد الله بن عمر عن الصلاة في ثوب واحد
 فقال أرايت لو أرسلتني في حاجة أكنت من الملقى ثوب واحد فقال لا فقال الله أحق أن تتزين له وروى الحسن عن
 أبي حنيفة أن الصلاة في ازار واحد فعل أهل الجفاء وفي ثوب متوشح به أي من الجفاء وفي ازار ورداء من أخلاق
 الكرام هذا الذي ذكرنا في حق الرجل فاما المرأة فالمستحب لها ثلاثة أتواب في الروايات كلها درع وازار وخمار
 فان صلت في ثوب واحد متوشح به يجزئها اذا سترت برأسها وسائر جسدها سوى الوجه والكفين وان كان
 شيء مما سوى الوجه والكفين منها مكشوفاً فان كان قليلا جاز وان كان كثيرا لا يجوز وسند كراهة الفاصل بينهما
 ان شاء الله تعالى وهذا في حق الحر فاما الامامة اذا صلت مكشوفة الرأس يجوز لان رأسها ليس بعورة ولا بأس بان
 يسبح جبهته من التراب بعدما فرغ من صلاته قبل أن يسلم بخلاف لانه لو قطع الصلاة في هذه الحالة لا يكره فلان

لا يكره ادخال فعل قبل أولى وأما قبل الفراغ من الأركان فتدفع كرواية أبي سليمان فقال قلت فإن مسح
 جبهته قبل أن يفرغ قال لا أكرهه من مشايخنا من فهم من هذه اللفظة نبي الكراهة ويجعل كلمة كذا داخل في قوله
 أكره وكذا ذكر في آثار أبي حنيفة وفي اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ووجهه ما روى عن ابن عباس أن النبي
 صلى الله عليه وسلم كان يمسح العرق عن جبينه في الصلاة وأما كان يفعل ذلك لأنه كان يؤذيه فكذا هذا ومنهم من
 قال كلمة لا مقطوعة عن قوله أكره فكانه قال هل يمسح فقال لا نقبله ثم ابتدأ الكلام وقال أكره له ذلك وهو رواية
 هشام في نوادره عن محمد أنه يكره فعلى هذا يحتاج إلى الفرق بين المسح قبل الفراغ من الأركان وبين المسح بعد
 الفراغ منها قبل السلام والفرق أن المسح قبل الفراغ لا يفيد لأنه يحتاج إلى أن يصعد ثانياً فيلتحق بالتراب بجبهته ثانياً
 والمسح بعد الفراغ من الأركان مفيد لأن هذا فعل ليس من أفعال الصلاة فيكره تخصيصه في وقت لا يباح فيه
 الخروج عن الصلاة كسائر الأفعال بخلاف المسح بعد الفراغ من الأركان وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 أنه قال أربع من الجفاء وعد منها مسح الجبهة في الصلاة ومنهم من وفق فقال جواب محمد فيما إذا كان تركه
 لا يؤذيه وجواب أبي حنيفة مثله في هذه الحالة والحديث محمول على هذه الحالة أو على المسح باليدين وجواب أبي
 حنيفة فيما إذا كان ترك المسح يؤذيه ويشغل قلبه عن أداء الصلاة ومحمد يسأعه في هذه الحالة ولهذا كان النبي
 صلى الله عليه وسلم مسح العرق عن جبينه لأن الترتك كان يؤذيه ويشغل قلبه وقد بينا ما يستحب الإمام أن يفعله
 بعد الفراغ من الصلاة وما يكرهه في فصل الإمامة والله أعلم

فصل في ما يفسد الصلاة فالفسد لها أنواع منها الحدث العمدة قبل تمام أركانها باختلاف حتى يمنع
 عليه البناء واختلاف في الحدث السابق وهو الذي سبقه من غيره صدق وهو ما يخرج من بدنه من بول أو غائط أو ريح
 أو عاف أو دم سائل من جرح أو دم مل به بغير صفة قال أصحابنا لا يفسد الصلاة فيجوز البناء استسماً وقال الشافعي
 يفسدها فلا يجوز البناء قياساً والكلام في البناء في مواضع في بيان أصل البناء أنه جائز أم لا وفي بيان شرائط جوازه لو
 كان جائزاً وفي بيان محل البناء وكيفيةه أما الأول فالقياس أن لا يجوز البناء وفي الاستسماً ان جاز وجه القياس أن
 النصيحة لا تبنى مع الحدث كما لا تنعقد معه لقوات أهلية أداء الصلاة في الحالين بقوات الطهارة فيهما إذا لم يكن كما
 لا ينعقد من غير أهلية لا يبنى مع عدم الأهلية فلا تبنى التعرُّبة لأنها شرعت لأداء أفعال الصلاة ولهذا لا تبنى مع
 الحدث العمدة ولأن صرف الوجه عن القبلة والمشى في الصلاة مناف لها وبقائه النبي مع ما ينافيه محال وجه
 الاستسماً النص وإجماع الصحابة أما النص فصاروى عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من قام أو
 رجع في صلاته انصرف وتوضأ وبني على صلاته ما لم يتكلم وكذا روى ابن عباس وأبو هريرة رضي الله عنهم عن
 النبي صلى الله عليه وسلم وأما إجماع الصحابة فإن اختلاف الراشدين والعبادلة الثلاثة وأنس بن مالك وسلمان
 الفارسي رضي الله عنهم قالوا مثل مذهبنا وروى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه سبقه الحدث في الصلاة فتوضأ
 وبني وعمر رضي الله عنه سبقه الحدث وتوضأ وبني على صلاته وعلى رضي الله عنه كان يصلي خلف عثمان فرجع
 فانصرف وتوضأ وبني على صلاته فثبت البناء من الصحابة رضي الله عنهم قولاً وفعلًا والقياس بترك النص والاجماع
 فصل في ما يفسد الصلاة من غير الحدث العمدة فمنها الحدث السابق فلا يجوز البناء في الحدث العمدة لأن جواز البناء
 ثبت مع عدمه ولا به عن القياس بالنص والاجماع وكل ما كان في معنى المنصوص والمجموع عليه يلحق به
 والأفلا والحدث العمدة ليس في معنى الحدث السابق لوجهين أحدهما أن الحدث السابق مما يتبني به الإنسان
 فلوجعل مانعاً من البناء لأدى إلى المخرج ولا يخرج في الحدث العمدة لأنه لا يكثر وجوده والثاني أن الإنسان
 يحتاج إلى البناء في الجمع والعباد لا حراز الفضيلة المتعلقة بهما وكذا يحتاج إلى حراز فضيلة الصلاة خلف
 أفضل القوم خصوصاً من كان بحضور النبي صلى الله عليه وسلم فلو لم يجز البناء ورعاً فرغ الإمام من الصلاة
 قبل فراغه من الوضوء ثلث عليه فضيلة الجمعة والعيدين وفضيلة الصلاة خلف الأفضل على وجه لا يمكنه

التلافي فالشرع نظره بجواز البناء لصيانة هذه الفضيلة عليه من القوت وهو مستحق للنظر لحصول الحدث من غير قصد واختياره بخلاف الحدث العمد لان متعمد الحدث في الصلاة جان فلا يفتق النظر وعلى هذا يخرج ما اذا كان به دمل فعصره حتى سال أو كان في موضع ركبته فانفتح من اعتقاده على ركبته في سجوده لا يجوز له البناء لان هذا بمنزلة الحدث العمد وكذا اذا تكلم في الصلاة عمدا أو ناسيا أو عمل فيها ما ليس من أعمال الصلاة وهو كبر لا يجوز له البناء لان كل ذلك نادر في الصلاة فلم يكن في معنى المنصوص والمجمع عليه وكذا اذا جن في الصلاة أو أغنى عليه ثم أفق لا يبنى وان كان ذلك في معنى الحدث السابق لانه لا يصنع له فيها لان اعتراضها في الصلاة نادر فلم يكونا في معنى ما ورد فيه النص والاجماع وكذا لو اتضح البول على بدن المصلي أو نوبه أكثر من قدر الدرهم من موضع فانقلت فغسله لا يبنى على صلته في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف في غير رواية الأصول انه يبنى وجه هذه الرواية ان نجاسة وصلت الى بدن من غير قصد فكان في معنى الحدث السابق ولان هذا بعض ما ورد فيه الخبر لانه لو رصف فأصاب بدنه أو نوبه بنجاسة فانه يتوضأ بغسل تلك النجاسة وههنا لا يحتاج الى غسل النجاسة لا غير فلما جاز البناء هنالك فلان يجوز هنا أولى وجه ظاهر الرواية ان هذا النوع مما لا يغلب وجوده فلم يكن في معنى ما ورد النص والاجماع ولان له بد من غسل النجاسة عن التوب في الجملة بان يكون عليه نوبان فيلحق ما تنجس من ساعته ويصلى في الآخر بخلاف الوضوء فانه أمر لا بد منه ولو اتضح البول على نوب المصلي فان كان أكثر من قدر الدرهم من موضع فان كان عليه نوبان ألحق النجس من ساعته ومضى على صلته استصحابا والقياس ان يستقبل لوجود شئ من الصلاة مع النجاسة لكانت نقول ان هذا مما لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفو او ان أدى ركنا أو مكث بقدر ما يمكن من ادائه ركن يستقبل قياسا واستصحابا وان لم يكن عليه الا نوب واحد فانصرف وغسله لا يبنى في ظاهر الرواية ولو أصابته بندقه فنجسته أو رماه انسان بججر فشجه أو مس رجله قرحة فادما أو عصره فانقلت منه ريح أو حدث آخر لا يجوز له البناء في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يبنى واحتج بما روى ان عمر رضي الله عنه لما طعن في المحراب استخلف عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ولو فسدت صلته لفسدت صلاة القوم ولم يستخلف ولان هذا حدث حصل بغير صنعه فكان كالحادث السماوي ولان الشاغل لم يوجد منه الا فتح باب الدم فبعد ذلك خروج الدم بنفسه لا بتسديد أحد فاشبهه الزعاف وجه قولهما ان هذا الحدث حصل بصنع العباد بخلاف الحادث السماوي وكذا هذا النوع من الحدث في الصلاة مما يندرو وقوعه لان الزامى منه عن الرمي فلا يقصد غالبا والاصابة خطأ نادرا لانه يتعرض خوف من الضمان فلم يكن في معنى ما ورد النص والاجماع فيعمل فيه بالقياس المحض الا ترى ان من عجز عن القيام بسبب المرض جاز له أداء الصلاة قاعدا ولو عجز عن القيام بفعل البشر بان قيده انسان لم يجز لعلية الاول وندرة الثاني كذا هذا وأما قوله ان هذا فنفتح باب الدم فنقول نعم اسكن من فتح باب المانع حتى سال المانع جعل ذلك مضافا الى القانع لانه دام اختيار السائل في سببانه ولهذا يجب ضمان الدهن على شاق الرزق اذا سال الدهن والله أعلم ولو سقط المدر من السقف من غير مشى أحد على السطح على المصلي أو سقط القر من الشجر على المصلي أو أصابه حشيش المسجد فادماه احتساب المشايخ فيه منهم من جوز له البناء بالاجماع لا نقطاع ذلك عن فعل العباد ومنهم من جعل المسئلة على الخلاف لوقوع ذلك في حد القلة وأما حديث عمر رضي الله عنه فنقد قيل كان الاستخلاف قبل افتتاح الصلاة فاستخلفه بفتح الصلاة الا ترى انه روى انه لما طعن قال آه تلتني الكلب من يصلي بالناس ثم قال تقدم يا عبد الرحمن ومعلوم ان هذا كلام عن البناء على الصلاة ومنها حقيقة الحدث لا وهم الحادث ولا ما جعل حدنا حكما حتى لو علم انه لم يسبقه الحادث لكنه خاف أن يتدبره فانصرف قبل أن يسبقه الحادث ثم سبقه لا يجوز له البناء في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه يجوز وجه قوله انه عجز عن المضى فصاركه لوسبقه الحادث ثم انصرف وجه ظاهر الرواية انه صرف وجهه عن القبلة من غير عذر فلم يكن في معنى ما ورد النص والاجماع فبنى على أصل القياس وكذا اذا جن في الصلاة أو أغنى عليه أو نام مضطجعا

لا يجوز زله البناء لان هذه العوارض يندرو وتوعد في الصلاة فلم تكن في معنى مورد النص والاجماع وكذا المتيمم اذا
 وجد الماء في خلال الصلاة وصاحب الجرح السائل اذا جرح وقت صلاته والماسح على الخف اذا اقتضت مدة مسحه
 ونحو ذلك لا يجوز زله البناء لان في هذه المواضع يظهر ان الشروع في الصلاة لم يصح على ما ذكرنا ولا يمس في معنى
 الحدث السابق في كثرة الوقوع فتعذر الالحاق وكذا لو اعترضت هذه الاشياء بعد ما قعد قدر التشهد الا خبر يوجب
 في اداء الصلاة ويمنع البناء عند أبي حنيفة خلافا لهما على ما ذكرنا في المسائل الاثني عشرية ومنها الحدث الصغير حتى
 لا يجوز البناء في الحدث الكبير وهو الجنابة بان نام في الصلاة فاحتلم او نظر الى امرأة شهوة أو تفكر فارتد لما قلنا ولان
 الوضوء عمل يسير والاغتسال عمل كثير فتعذر الالحاق في موضع الغفوة ولان الاغتسال لا يمكن الا بكشف العورة وذلك
 من قواطع الصلاة وهذا الاستحسان والقياس يجوز زله بقدره القياس على الاستحسان الاول ومنها أن لا يفعل بعد
 الحدث في الامتناع للصلاة لو لم يكن احدث الاما لا بدل البناء منه او كان من ضرورات ما لا بد منه أو من نوابه وتفقاه
 وبيان ذلك اذا سبقه الحدث ثم تكلم أو احدث متعمدا أو ضحا أو قهقهة أو أكل أو شرب أو نحو ذلك لا يجوز زله البناء
 لان هذه الافعال منافية للصلاة في الاصل لما تذكر فلا يسقط اعتبار المنافي الا ضرورة ولا ضرورة لان البناء منها
 بدا وكذا اذا جن أو اغشى عليه أو اجنب لانه لا يكثر وقوعه فكان البناء منه بد وكذا الوادي ركنان من أركان الصلاة
 مع الحدث أو مكث بقدر ما يتمكن فيه من أداء ركن لانه عمل كثير ليس من أعمال الصلاة وله منه بد وكذا لو استقى
 من البئر وهو لا يحتاج اليه ولو منى الى الوضوء فاغترف الماء من الاناء أو استقى من البئر وهو يحتاج اليه فتوضأ
 جازله البناء لان الوضوء أمر لا يدل البناء منه والمشى والاعتراف والاستقاء عند الحاجة من ضرورات الوضوء ولو
 استنجى فان كان مكشوف العورة بطل البناء لان كشف العورة منافي للصلاة والبناء منه بد في الجملة فان استنجى
 تحت ثيابه بحيث لا ينكشف عورته جازله البناء لان الاستنجاء على هذا الوجه من سنن الوضوء فكان من تقائه
 ولو توضأ ثلاثا ثلاثا ذكر في ظاهرها رواية ما يدل على الجواز فانه قال اذا سبقه الحدث بتوضأ وبني من غير فصل وحكي
 عن أبي القاسم الصفار انه لا يجوز ووجهه ان الفرض يسقط بالفعل مرة واحدة فكانت الزيادة ادخال عمل لا حاجة
 اليه في الصلاة فيوجب فساد الصلاة ووجه ظاهرها رواية ان الزيادة من باب كمال الوضوء وبه حاجة الى اقامة
 الصلاة على وصف الكمال وذلك بتحصيل الوضوء على وجه الكمال فتعمل الزيادة كما يعمل الاصل وهذا
 جواب أبي بكر الامش فان عنده المرة الاولى هي الفرض والثانية والثالثة تفعل فاما عند أبي بكر الاسكان
 فالثلاثة كلها فرض لان الثانية والثالثة لما التقية بالاولى صار الكل وضو أو واحدا فيصير الكل فرضا كالقيام
 اذا طال والقراءة والركوع أو السجود وعلى هذا اذا استوعب المسح وتضمض واستنشق وأتى بسائر سنن
 الوضوء جازله البناء لان ذلك من باب كمال الوضوء فكان من نوابه فيعمل كما يعمل الاصل ولو افتتح الصلاة
 بالوضوء ثم سبقه الحدث فلم يجز ما يتيمم وبنى لان ابتداء الصلاة بالتيمم عند فقد الماء جاز فالبناء اولى فان تيمم ثم
 وجد الماء فان وجد بعد ما عاد الى مقامه استقبال الصلاة وان وجد في الطريق قبل أن يقوم مقامه فالقياس أن
 يستقبل وقبل القياس قول محمد وفي الاستحسان يتوضأ وبني وجه القياس انه تيمم وجد الماء في صلاته فتفقد
 صلاته كما اذا عاد الى مكانه ثم وجد الماء وهذا لان قدر ما مشى متيمما حصل في الاغتسال محتاج اليه فلا يبنى وجه
 الاستحسان انه لم يؤد شيئا من الصلاة مع الحدث ولم يدخل فعلا في الصلاة وهو ضا لها فلا يفسد ها وما مشى كل ذلك
 كان محتاجا اليه لتحصيل التطهير فلا يوجب فساد الصلاة بخلاف ما اذا عاد الى مكانه ثم وجد لانه اذا عاد الى مكانه وجد
 أداء جز من أجزاء الصلاة وان قل مع التيمم فظهر بوجود الماء انه كان محدثا من وقت الحدث السابق وان التيمم
 ما كان طهارته فبين انه أدى شيئا من الصلاة مع الحدث فتفسد صلاته ثم ما ذكرنا من جواز البناء لا يختص بها
 اذا كان الحدث في وسط الصلاة أو في آخرها حتى لو سبقه الحدث بعد ما قعد قدر التشهد الا خبر يتوضأ وبني
 عندنا لانه يحتاج الى الخروج بلفظة السلام التي هي واجبة أو سنة عندنا فلا بد له من الطهارة وكذا لا يختلف

الجواب في جواز البناء سبحانه اذا صرف وجهه عن القبلة على علم بالحدث أو على ظن به بعد ان كان في المسجد في ظاهر الرواية حتى انه لو صرف وجهه عن القبلة على ظن انه حدث ثم علم انه لم يحدث وهو في المسجد رجوع وبنى فان علم بعد الخروج من المسجد لا يبنى وروى عن محمد انه لا يبنى في الوجهين جميعا ووجهه انه صرف وجهه عن القبلة من غير عذر ففسد صلاته كما اذا علم خارج المسجد وكما اذا انصرف على ظن انه على غير وضوء أو على ظن انه على نوبه نجاسة أو كان متعبا فرأى سرايا فظنه ماء فانصرف فانه لا يبنى سواء كان في المسجد أو خارج المسجد وجه ظاهر الرواية ان حكم المكان لم يتبدل مادام في المسجد والا انصرف لم يكن على قصد الخروج من الصلاة وعزم الرضا بل لا صلاح صلاته الا ترى انه لو تحقق ما توهم توضحوا بنى على صلاته فسقط حكم هذا الانصراف فكانه لم ينصرف بخلاف ما اذا خرج من المسجد ثم علم ان حكم المكان قد تبدل وبخلاف تلك الصلاة لان هنالك الانصراف ليس لا صلاح صلاته بل لقصد الخروج عن الصلاة وعزم الرضا الا ترى انه لو تحقق ما توهم لا يملكه البناء فخشه الكلام والحدث لعدم التهمة وعلى هذا اذا سلم على رأس الركعتين في ذوات الاربع ساهبا على ظن انه أتم الصلاة ثم نذر ركعته وحكم الذي ظن انه أحدث سواء على التفصيل والاختلاف الذي ذكرنا وذكر في العيون انه اذا صلى العشاء فظن بعد ركعتين انه تزوج بجمعة فلم أوصل الظهر وهو يظن انه يصلي الجمعة أو يظن انه مسافر فلم على رأس الركعتين انه يستقبل العشاء والظهر وقدم الفرق هذا اذا كان يصلي في المسجد فاما اذا كان يصلي في الضعفاء فان كان يصلي بجماعة يعطى لما انتهى اليه الصفوف حكم المسجد ان مشى بمحنة أو بسرة أو خلفة وان مشى أمامه وليس بين يديه بناء ولا سترة فقد ذكرنا الاختلاف المشايخ والصحيح هو التقدير بموضع السجود وان كان بين يديه بناء أو سترة فانه يبنى ما لم يجاوزه لان السترة تجعل لما دونها حكم المسجد حتى لا يباح المرور داخل السترة ويباح خارجها وان كان يصلي وحده فبجهد قدر موضع سجوده من الجوانب الاربع الا اذا مشى أمامه وبين يديه سترة فيعطى لدخول السترة حكم المسجد ثم المستحب لمن سبقه الحدث ان يشكلم ويتوضأ ويستقبل القبلة ليخرج عن عهدة الفرض بتعين

فصل الكلام في محل البناء وكيفيته فنقول وبالله التوفيق المصلي لا يتخلو اما ان كان منفردا أو مقتديا أو اماما فان كان منفردا فانصرف وتوضأ فهو باختيار ان شاء أتم صلاته في الموضع الذي توضأ فيه وان شاء عاد الى الموضع الذي افتتح الصلاة فيه لانه اذا أتم الصلاة حيث هو فقد سلمت صلاته عن المشى لكنه صلى صلاة واحدة في مكانين وان عاد الى مصلاه فقد أدى جميع الصلاة في مكان واحد لكن مع زيادة مشى فاستوى الوجهان فيضبر وقال به بعض مشايخنا صلى في الموضع الذي توضأ من غير خيار ولو أتى المسجد ففسد صلاته لانه لا يتحمل زيادة مشى من غير حاجة وعامة مشايخنا قالوا لا يفسد صلاته لان المشى الى الماء والعود الى مكان الصلاة الحاق بالقدم شرط في الجملة وان كان مقتديا فانصرف وتوضأ فان لم يفرغ امامه من الصلاة فعليه ان يعود لانه في حكم المقتدي بعد ولولم يعد وأتم بقية صلاته في بيته لا يجزى به لانه ان صلى مقتديا امامه لا يصح لانعدام شرط الاقتران وهو اتحاد البقعة الا اذا كان بيته قريبا من المسجد بحيث يصح الاقتران وان صلى منفردا في بيته فسدت صلاته لان الانفراد في حال وجوب الاقتران يفسد صلاته لان بين الصلاتين تغاييرا وقد ترك ما كان عليه وهو الصلاة مقتديا وما أدى وهو الصلاة منفردا لم يوجد له ابتداء تحريمية وهو بعض الصلاة لانه صار منتقلا عما كان هو فيه الى هذا فيبطل ذلك وما صل فيه بعض الصلاة فلا يخرج عن كل الصلاة باءا وهذا القدر ثم اذا عاد يبنى أن يشتغل أولا بقضاء ما سبق به في حال اشتغاله بالوضوء لانه لا حق فكانه خلفه الامام فيقوم مقدار قيام الامام من غير قراءة ومقدار ركوعه وسجوده ولا يضره ان زاد أو نقص ولو تابع امامه أو لا ثم اشتغل بقضاء ما سبق به بعد تسليم الامام جازت صلاته عند علمائنا الثلاثة خلافا لفرقنا على ان الترتيب في افعال الصلاة الواحدة ليس بشرط عندنا وعنده شرط وان كان قد فرغ امامه من الصلاة بغير ما ذكرنا في المنفرد ولو توضأ وقد فرغ

الامام من صلته ولم يعد في الثانية لا بعد هذا المقتدى في الثانية وروى عن زفرانه بقعد كالمسئلة في النوادر
وجه قول زفران القعدة الاولى واجبة في الصلاة ولا يجوز ترك الواجب الا امر فوقه كما اذا كان خلف الامام
فترك الامام القعدة وقام بتركها المقتدى موافقة للامام فيما هو اعلى منه وهو القيام لكونه فرضا ولو جرد هذا
المعنى في الاصح لان موافقة الامام بعد فراغه لا تصح فيجب عليه الاتيان بالقعدة وانما الاصح خلف الامام
تقدرا حتى يسجد له والامام ولا يسجد له هو نفسه ولا يقرأ في القضا كما خلف الامام ولو كان خلفه حقيقة
يترك القعدة متابعة للامام فكذا اذا كان خلفه تقدرا وان كان اماما يستخلف ثم يتوضأ ويصلي على صلته والامر
في موضع البناء وكيفية على نحو ما ذكرنا في المقتدى لانه بالاستخلاف نحووات الامامة الى الثاني وصار هو
كواحد من المقتدين به

فصل ثم الكلام في الاستخلاف في مواضع احدها في جواز الاستخلاف في الجلة والثاني في شرائط جوازه
والثالث في بيان حكم الاستخلاف اما الاول فقد اختلف العلماء فيه قال علماء ناي يجوز وقال الشافعي لا يجوز
وبصلى القوم وحدانا بالامام وجه قوله انه لا ولاية للامام اذ هو في نفسه بمنزلة المنفردة فلا يمكن النقل الى غيره
وكذا القوم لا يمكن النقل وانما ثبتت الامامة لا بتفويض منهم بل باقتنائهم به ولو لم يوجد الاقراء بالثاني لان
الافتداء بالنسبة وهي منعدمة في حق الثاني بخلاف الامامة الكبرى لانها عبارة عن ولايات ثبتت له شرعا
بالتفويض والبيعة كما ثبتت للوكيل والقاضي فيتمثل التقليد والعزل لناماروي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال اذا صلى احدكم فقاء أو عرف في صلته فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق بشئ من صلته
ولينصرف ليتوضأ وليبين على صلته ما لم يتكلم وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أمر ابا بكر رضي الله
عنه أن يصلي بالناس وجد في نفسه خفة فخرج من ادى بين اثنين وقد افتتح ابا بكر الصلاة فلما سمع حسن رسول
الله صلى الله عليه وسلم تأخر وتقدم النبي صلى الله عليه وسلم وافتتح القراء من الموضع الذي انتهى اليه ابا بكر
وانما تأخر لانه عجز عن المضي لكون المضي من باب التقدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الله تعالى
يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فصار هذا أصلا في حق كل امام عجز عن الاعمال أن يتأخر
ويستخلف غيره وعن عمر رضي الله عنه أنه سبقه الحدث فتأخر وقد روي عن عثمان رضي الله عنه مثله ولان
يهم حاجة الى انعام صلته بالامام وقد التزم الامام ذلك فاذا عجز عن الوفاء بما التزم بنفسه يستعين عن بقدر عليه
نظرهم كيلا تبطل عليهم الصلاة بالمنازعة واما قوله ان الامام لا ولاية له فليس كذلك بل له ولاية بالتنوع في
هذه الصلاة وان لا تصح صلتهم الابناء على صلته وان يقرأ أو يصبر قراءته لهم فاذا عجز عن الامامة بنفسه
ملك النقل الى غيره فاشبه الامامة الكبرى على أن هذا من باب الخلاف لا من باب التقوى وبالقيد فان الثاني
يخلف الاول في بقية صلته كالوارث يخلف الميت فيما بقى من أمواله والخلافة لا تقتصر الى الولاية والامر بل
شرطها العجز وانما التقديم من الامام للتعين كيلا تبطل بالمنازعة حتى انه لو لم يبق خلفه الا رجل واحد يصبر
امام وان لم يعينه ولا فوض اليه وكذا التقديم من القوم للتعين دون التقوى وبصار كالاتي فان البيعة
للتعين لا للتقليد ألا ترى أن الامام ملك أمور لا تملكها الرعية وهي اقامة الحد وفك هذا فان لم يستخلف
الامام واستخلف القوم رجلا جاز ما دام الامام في المسجد لان الامام لو استخلف كان سعيه للقوم نظرهم كيلا
تبطل عليهم الصلاة فاذا فعلوا بانفسهم جاز كفاي الامامة الكبرى لو لم يستخلف الامام غيره ومات واجتمع أهل
الرأى والمشورة ونصبوا من يصلح للامامة جاز لان الاول لو فعل فعلهم جاز لهم أن يفعلوا لانفسهم حاجتهم الى
ذلك كذا هذا ولو تقدم واحد من القوم من غير استخلاف الامام وتقدم القوم والامام في المسجد جاز أيضا لان به
حاجة الى صيانة صلته ولا طريق لها عند امتناع الامام عن الاستخلاف والقوم من التقديم الا ذلك ولان القوم
لما اتهموا به فقد رضوا بقبامه مقام الاول فجعل كأنهم قدموه ولو قدم الامام أو القوم رجلين فان وصل أحدهما

الى موضع الامامة قبل الآخر تعين هو للامامة وجزأت صلته وصلاة من اقتدى به وفسدت صلاة الثاني وصلاة من
 اقتدى به لان الاول لما تقدم بتقديم من له ولاية لتقديم قام مقام الاول وصار اماما لكل كالاول فصار الامام
 الثاني ومن اقتدى به منفردين عن صار اماما لهم ففسدت صلواتهم لمصر من الققه وان وصلا معا فن اقتدى
 القوم باحدهما تعين هو للامامة وان اقتدوا بهما جميعا بعضهم بهذا فان استوت الطائفتان ففسدت
 صلواتهم جميعا لان الامر لا يحد. او اما ان يقال لم يصح استخلاف كل واحد من الفر يقين لما كان التعارض في طاعت
 امامتهما وفسدت صلاة الكل لخروج الامام الاول عن المسجد من غير خلية للقوم ولا ذاتهم الصلاة منفردين
 في حال وجوب الاقتداء واما ان يقال صح تقديم كل واحد منهما لعدم ترجيح الفر يقين الآخر عليه فجعل في حق
 كل فر يق كان ليس معهم غيرهم حينئذ بصير امام كل طائفة اماما لكل كمام أكثر الطائفتين عند التفاوت وعدم
 الاستواء حينئذ يجب على امام كل طائفة ومن تابعه الاقتداء بالآخر فان لم يقتدوا جعلوا منفردين أو ان وجوب
 الاقتداء وان اقتدوا أو وصلاة واحدة في حالة واحدة بالامين وذلك مما لم يرد به التمرح فلم يحز ولو كانت
 الطائفتان على التفاوت فان اقتدى جماعة القوم بأحد الامامين الارجلين أو رجلان اقتديا بالثاني فصلاة من
 اقتدى به الجماعة صحيحة وصلاة الآخر ومن اقتدى به فاسدة لانهم لما وصلا معا فقد تعذر ان يكونا امامين فلا بد
 من الترجيح وأمكن الترجيح بالكثرة نصا واعتبارا أما النص فقول النبي صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة
 وقوله من شذذ في النار وقوله كدر الجماعة خبز من صفو الفرقة وأما الاعتدال فالاستدلال بالامامة الكبرى
 حتى قال عمر رضي الله عنه في الشورى ان اتفقوا على شيء وخالفهم واحد فاقبلوه وان اقتدى بكل امام جماعة لكن
 أحد الفر يقين أكثر عددا من الآخر اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تفسد صلاة الفر يقين جميعا واليه مال الامام
 المرخصي فقال ان كل واحد منهما جاع تام يتم به نصاب الجمعة فيكون الأقل مساويا للأكثر كما كالمدين يقين
 أحدهما شاهدين والآخر أربعة وقال بعضهم جازت صلاة الاكثرين وتبين الفساد في الاخرين كافي
 الواحد والمثنى وعليه اعتمد الشيخ صدر الدين أبو المين واستدل بوضع محمد فان محمدا قال اذا قدم القوم أو
 الامام رجلين قام كل واحد منهما طائفة جازت صلاة أكثر الطائفتين فهذا يدل على أن كل طائفة لو كانت جماعة
 ترجح أيضا بالكثرة لان اسم الطائفة في اللغة يقع على الواحد والاثني والثلاثة وما زاد على ذلك قال الله تعالى وان
 طائفتان من المؤمنين اتتوا ولا شئ ان كل فر يق لو كان أكثر من الثلاث ادخل تحت هذه الآية وقال تعالى ثم
 أنزل عليكم من بعد انم أمتة نعا سا يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم ولا شئ ان كل فر يق كان جماعة
 كثيرة وكذا ذكر محمد في السير الكبير ان أمير عسكر في دار الحرب قال من جاء منكم بشئ فله طائفة منه بخا رجل
 برؤس فان الامام ينقل له من ذلك على قدر ما يرى حتى انه لو أعلى نصف ما أتى به أو أكثر بان كانت الرؤس عشرة
 فرأى الامام أن يعطى تسعة من ذلك لهذا الرجل كان له ذلك فتبين أن اسم الطائفة يقع على الجماعة فيرجح بالكثرة
 لماصر والله تعالى أعلم هذا اذا كان خلف الامام الذي سبقه الحدثان أو أكثر فاما اذا كان خلفه رجل
 واحد صار اماما نوى الامامة أو لم ينو قام في مكان الامام أو لم يقم قدمه الامام أو لم يقدمه لان عدم تعيين واحد من
 اقوم للامامة مالم يقدمه أو يتقدم حتى بقيت الامامة للاول كان بحكم التعارض وعدم ترجيح البعض على
 البعض وههنا لا تعارض فتعين هو لحاجته الى ابقاء صلته على الصحة وصلاحيته للامامة حتى ان الامام الاول
 لو افسد صلته على نفسه لا تفسد صلاة هذا الثاني والثاني لو افسد صلته على نفسه ففسدت صلاة الاول لأن
 الاول صار في حكم المقتدى بالثاني وفساد صلاة المقتدى لا يؤثر في فساد صلاة الامام وفساد صلاة الامام أرفى
 فساد صلاة المقتدى ودخل في صلاة الثاني لان الامامة تعولت اليه على ما ذكرنا وروى الحسن عن أبي حنيفة
 أنه اذا أحدث الامام ولم يكن معه الا رجل واحد فوجد الماء في المسجد فتوضأ قال يتم صلته مقتديا بالثاني لانه
 متعين للامامة في نفس الصرافة تعول الامامة اليه وان كان مع جماعة فتوضأ في المسجد عاد الى مكان الامامة

وصلى بهم لان الامامة لا تنحول منه الى غيره في هذه الحالة الا بالاستخلاف ولم يوجد فان جاز رجل واقتمدى هذا الثاني
ثم احث الثاني صار الثالث اماما تعينه لذلك فان احث الثالث يخرج قبل رجوعهما أو رجوع أحدهما فسدت
صلاة الاول والثاني لان الثالث لما صار اماما صار الاول والثاني مدينين به فاذا خرج هو لم تفسد صلاته على الرواية
الصحيحة لأنه في حق نفسه منقرد وفسدت صلاة الاول والثاني لان امامهما خرج عن المسجد فحقق بين المكان
فسد الاقتداء لقوت شرطه وهو اتحاد البقعة وان كان تباين المكان موجودا حال بقائه في المسجد فحقق بين المكان
اعتباره شرعا لحاجة المقتدى الى صيانة صلاته على ما نذكر وههنا الحاجة لكون ذلك في حد التندرة ولورجع أحدهما
فدخل المسجد ثم خرج الثالث جازت صلاتهم لان الرجوع صار اماما لهم تعينه ولورجع الاول والثاني فان قدم
أحدهما صار هو الامام وان لم يقدم حتى يخرج الثالث من المسجد فسدت صلاتهم لان أحدهما لم يصر اماما
للتعارض وعدم الترجيح فبقى الثالث اماما فاذا خرج من المسجد فانتفى شرط صحة الاقتداء وهو اتحاد البقعة
فسدت صلاتهما

فصل في أمائر انط جواز الاستخلاف فيها ان كل ما هو شرط جواز البناء فهو شرط جواز الاستخلاف
حتى لا يجوز مع الحدث العمد والكلام والقهية وسائر نواقض الصلاة كما لا يجوز البناء مع هذه الأشياء لان
الاستخلاف يكون للقاء ولا قيام للصلاة مع هذه الأشياء بل تفسد ولو حصر الامام عن القراءة فاستخلف غيره
جاز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا يجوز وتفسد صلاتهم وجه قولهما ان جواز الاستخلاف حكم
نبت على خلاف القياس بالنص وانه ورد في الحديث السابق الذي هو غاب الوقوع والحصر في القراءة ليس
ظنيره فالنص الوارد نعم لا يكون واردا هنا واصر كالانعام والجنون والاحتلام في الصلاة انه يمنع الاستخلاف
كذا هذا ولابي حنيفة ان يجوزنا الاستخلاف ههنا بالنص الخامس لا بالاستدلال بالحديث وهو حديث أبي
بكر رضي الله عنه أنه كان يصلي بالناس بجماعة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات فيه فوجد
صلى الله عليه وسلم خفة فحضر المسجد فلما أحس الصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم حصر في القراءة فتأخر
وقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأنتم الصلاة ولولم يكن جائزا لما فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جازله
يكون جائزا لامته هو الاصل لكونه قدوة ومنها أن يكون الاستخلاف قبل خروج الامام من المسجد حتى انه
لو خرج عن المسجد قبل أن يقدم هو أو يقدم القوم انسانا أو يتقدم أحد بنفسه فصلاة القوم فاسدة لانه اختلف
مكان الامام والقوم فبطل الاقتداء لقوت شرطه وهو اتحاد المكان وهذا لان غيره اذا لم يتقدم بقى هو اماما في نفسه
كما كان لانه انما يخرج عن الامامة لقيام غيره مقامه وانتقال الامامة اليه ولم يوجد والمكان قد اختلف حقيقة
وكما اما الحقيقة فلا تشكل وأما الحكم فلان من كان خارجا المسجد اذا اقتدى بمن يصلي في المسجد وليست
الصفوف متصلة لا يجوز بخلاف ما اذا كان بعد في المسجد لان المسجد كله بمنزلة بقعة واحدة كما وهذا حكم بجواز
الاقتداء في المسجد وان لم تتصل الصفوف كذلك فسدت صلاتهم بخلاف المقتدى اذا سبقه الحدث وخرج من
المسجد حيث لم تفسد صلاته وان فات شرط صحة الاقتداء وهو اتحاد المكان فان هناك ضرورة لان صيانة صلاته
لن تحصل الا بهذا الطريق بخلاف ما اذا كان الامام هو الذي سبقه الحدث فان صيانة صلاة القوم تمكنه بان يستخلف
الامام أو يقدم القوم رجلا أو يتقدم واحد منهم فاذا لم يفعلوا فقد فرطوا وما سوا في صيانة صلاتهم ففسد عليهم
وأما المقتدى فليس شئ منها في وسعه فيقبت صلاته بحجة ليتمكن من الاتمام وأما حال صلاة الامام فلم يذكر
في الاصل وذكر الطحاوي ان صلاته تفسد ايضا لان ترك استخلافه لما أثر في فساد صلاة القوم فلان يؤثر في فساد
صلاته أولى وذكر أبو عصمة ان صلاته لا تفسد وهو الصحيح لانه بمنزلة المنفرد في حق نفسه والمنفرد الذي سبقه
الحدث فذهب ليتوضأ بقية صلاته بحجة كذا هذا ولو كان خارجا المسجد فصفوف متصلة فخرج الامام من
المسجد ولم يجاوز الصفوف فسدت صلاة القوم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا تفسد حتى لو استخلف

الامام رجلا من الصفوف الخارجة لا يصح عندهما وعند غيره وبه قول محمد بن موضح الصفوف لها حكم
 المسجد ألا ترى انه لو صلى في الصحراء بناز استخلافه ما لم يجاوز الصفوف لجعل الكل مكانا واحدا ولما ان
 البقعة مختلفة حقيقة وحكما في الاصل الا أنه أعطى لها حكم الاتحاد اذا كانت الصفوف متصلة بالمدى حتى
 اخرج عن المسجد خاصة ضرورة الحاجة الى الابداء فلا يظهر الاتحاد في حق غيره ألا ترى ان الامام لو كبر يوم
 الجمعة وحده في المسجد وكبر القوم بتكبيره خارج المسجد لم تنعقد الجمعة واذا ظهر حكم اختلاف البقعة في حق
 المستخلف لم يصح الاستخلاف هذا اذا كان يصلي في المسجد فان كان يصلي في الصحراء فجاوزه الصفوف بمنزلة
 الخروج من المسجد ان مشى على عينه أو على ياره أو خلفه فان مشى امامه وليس بين يديه سترة فان جاوز مقدار
 الصفوف التي خلفه أعطى له حكم الخروج عند بعضهم وهكذا روى عن أبي يوسف وعند بعضهم اذا جاوز موضع
 سجوده وان كان بين يديه سترة يعطى لداخل السترة حكم المسجد لما مر ومنها أن يكون المقدم صالحا للخلافة حتى
 لو استخلف محدثا أو جنبا فسدت صلاته وصلاة القوم كذلك في كتاب الصلاة في باب الحدوث لان الحدوث
 لا يصلح خليفة فكان اشتهر بالاستخلاف من لا يصلح خليفة له عملا كثيرا ليس من أعمال الصلاة فكان اعراضا
 عن الصلاة فنفسد صلاته وتفسد صلاة القوم بفساد صلاته ولان الامام لما استخلفه فقد اقتدى به ومتى صار هو
 مقتديا به صار القوم ايضا مقتدين به والاقتداء بالحدث والجنب لا يصح ففسد صلاة الامام والقوم جميعا وهذا
 عندنا لان حدث الامام اذا بين القوم بفساد صلاته ففسد صلاتهم ففسد صلاتهم عندنا فكذا في حال الاستخلاف
 وعندنا شأني اذا اقتدوا به مع العلم بكونه محدثا لا يصح الاقتداء واذا لم يعلموا به ثم علموا بعد الفراغ فصلاتهم تامة
 فكذا في حال الاستخلاف وقد ذكرنا المسئلة فيما تقدم وذكرنا الدورى في شرحه مختصر الكرخى ما يدل على ان
 استخلاف المحدث صحيح حتى لا تفسد صلاته فانه قال اذا قدم الامام رجلا والمقدم على غيره وضوء فلم يقم مقامه بنوى
 أن يؤم الناس حتى يقدم غيره صح الاستخلاف ولو لم يكن أهلا للخلافة لم يصح استخلافه غيره ولو فسدت صلاة
 الامام باستخلافه من لا يصلح للخلافة تفسد صلاة القوم وجب عندنا لا يصح استخلاف المقدم غيره ووجهه ان المقدم
 من أهل الامامة في الجلالة وانما التعتذر لمكان الحدوث فصار أمره بمنزلة أمر الامام والاول اصح لما ذكرنا وكذلك
 لو قدم صبيا فسدت صلاته وصلاة القوم لان الصبي لا يصلح خليفة للامام في القرض كالأصلح أصليا في الامامة
 في الفرائض وهذا على أصلنا أيضا فانه لا يجوز اقتداء البالغ بالصبي في المكتوبة عندنا خلافا لما ذهبوا على ان
 اقتداء المفترض بالمتنقل لا يصح عندنا وعند غيره يصح وقد مررت المسئلة وكذلك ان قدم الامام المحدث امرأة فسدت
 صلاتهم جميعا من الرجال والنساء والامام والمقدم وقال زفر صلاة المقدم والنساء جائزة وانما تفسد صلاة الرجال
 وجه قوله ان المرأة تصلح لامامة النساء في الجلالة وانما تصلح لامامة الرجال كافي لا ابتداء ولنا ان المرأة لا تصلح
 لامامة الرجال قال صلى الله عليه وسلم آخرهن من حيث آخرهن الله فصار باستخلافه اياها معرضا عن الصلاة
 ففسد صلاته وتفسد صلاة القوم بفساد صلاته لان الامامة لم تنصوا منه الى غيره وكذلك لو قدم الامي أو العاري
 أو المومي وقال زفر ان الامام اذا قرأ في الاولين فاستخلف امي في الاخرين لا تفسد صلاتهم لاستواء حال القاري
 والامي في الاخرين لتأدي فرض القراءة في الاولين والصحيح انه تفسد صلاتهم لان استخلاف من لا يصلح
 اماما عمل كثير منه ليس من أعمال الصلاة تفسد صلاته وصلاتهم بفساد صلاته وكذلك ان استخلفه بعد ما قعد
 قدرا تشهد عند أبي حنيفة وهي من المسائل التي عشرية وبعض مشايخنا قالوا الا تفسد بالاجماع لوجود الصنع
 منه ههنا وهو الاستخلاف الا ان بناء مذهب أبي حنيفة في هذه المسائل على هذا الاصل غير سديد على ما ذكرنا في
 كتاب الطهارة في فصل التيمم والاصل في باب الاستخلاف ان كل من يصح اقتداء الامام به يصلح خليفة له والا فلا
 ولو كان الامام تيمما فاحدث فتقدم متوضعا جاز لان اقتداء التيمم بالمتوضي صحيح بلا خلاف ولو قدمه ثم وجد
 الامام الاصل الماء فسدت صلاته وحده لان الامامة تنحوت منه الى الثاني وصار هو كواحد من القوم بفساد صلاته

لا يتعدى الى صلاة غيره وان كان الامام الاول متوضاً وخليفة متبها فوجد الخليفة الماء فذت صلاته وصلاة
الاول والقوم جميعا لان الامامة تحوالت اليه وصار الاول كواحد من المقتدين به وفاد صلاة الامام يتعدى الى
صلاة القوم ولو قدم مسبوقا جازوا والاولى للامام المحدث ان يستخلف مدر كالا مـ سـ بـ وقال انه اقدر على اتمام الصلاة
وقد قال صلى الله عليه وسلم من قارنا انا عملا وفي رعيته من هو اولي منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين
ومع هذا لو قدم المسبوق جازولكن ينبغي له ان لا يتقدم لانه عاجز عن القيام بجميع ما بقى من الافعال ولو تقدم مع
هذا جاز لانه اهل للامامة وهو قادر على أداء الأركان وهي المقصودة من الصلاة فالذاصح استخلافه يتم الصلاة من
الموضع الذي وصل اليه الامام لانه قائم مقامه فاذا انتهى الى السلام يستخلف هذا الثاني رجلا أدرك أول الصلاة
ليسلمهم لانه عاجز عن السلام لبقاء ما سبق به عليه فصار بسبب المجز عن اتمام الصلاة كالذي سبقه المحدث
فثبت له ولاية استخلاف غيره فيقدم مدر كاليسلم ثم يقوم هو الى قضاء ما سبق به والامام الاول صار مقتديا بالثاني
لان الثاني صار اماما فيخرج الاول من الامامة ضرورة ان الصلاة الواحدة لا يكون لها امامان واذا لم يبق اماما وقد
بقى هو في الصلاة التي كانت مشتركة بينهم صار مقتديا بضرورة فان توضحا الاول وصلى في بيته ما بقى من صلاته فان كان
قبل فراغ الامام الثاني من بقية صلاة الاول فسدت صلاته وان كان بعد فراغه فصلاته تامة لتمامه ولو وقع الامام
الثاني في الرابعة قدر التشهد ثم قهقهه انتفض وضوءه وصلاته وكذلك اذا أحدث متعبدا أو تكلم أو خرج من
المسجد فسدت صلاته لان الجزء الذي لا قهقهه انتفض وضوءه وصلاته وكذلك اذا أحدث متعبدا أو تكلم أو خرج من
أداء جميع الأركان فسد صلاته وصلاة المقتدين الذين ليسوا بسبوقين تامة لان جزء من صلاتهم وان فسد فساد
صلاة الامام لكن لم يبق عليهم شيء من الافعال وصلاتهم بدون هذا الجزء جائزة فيكم بجوازها وأما المسبوقون
فصلاتهم فاسدة لان هذا الجزء من صلاتهم قد فسد وعليهم أركان لم تؤد بعد كافي حتى الامام الثاني فأما الامام الاول
فان كان قد فرغ من صلاته خلف الامام الثاني مع القوم فصلاة تامة كغيره من المدركين وان كان في بيته لم يدخل
مع الامام الثاني في الصلاة فبه روايتان ذكر في رواية أبي سليمان ان صلاته فاسدة وذكر في رواية أبي حفص انه
لا تفسد صلاته وجه رواية أبي سليمان ان قهقهة الامام كقهقهة المقتدي في افساد الصلاة ألا ترى ان صلاة
المسبوقين فاسدة ولو قهقهة المقتدي نفسه في هذه الحالة فسدت صلاته لبقاء الأركان عليه فكذا هذا وجه
رواية أبي حفص ان صلاة الامام والمسبوقين انما تفسدان الجزء الذي لا قهقهة وأفسدته من وسط
صلاتهم فاذا فسد الجزء فسدت الصلاة فأما هذا الجزء في حق صلاة الامام الأول وهو مدرك أول
الصلاة فمن آخر صلاته لانه يأتي بماتركه أولا ثم يأتي بما يدرك مع الامام والاقباني به وحده فلا يكون فساد هذا
الجزء موجبا لفساد صلاته كما لو كان أتى وصلى ماتركه وأدرك الامام وصلى بقية الصلاة وقدم الامام ثم قهقهة
الامام الثاني لا تفسد صلاته الامام الاول كذا هذا ولو كان الذين خلف الامام المحدث كلهم مسبوقين ينظر ان يبق
على الامام شيء من الصلاة فانه يستخلف واحدا منهم لان المسبوق يصلح خليفة لما ينافيتم صلاة الامام ثم يقوم
الي قضاء ما سبق به من غير تسليم لبقاء بعض أركان الصلاة عليه وكذا القوم يقومون من غير تسليم ويصلون
وحدا نا وان لم يبق على الامام شيء من صلاته فلموا من غير ان يسلموا أو أعوام صلاتهم وحدا نا لوجوب الانفراد عليهم
في هذه الحالة ولو صلى الامام ركعة ثم أحدث فاستخلف رجلا نام عن هذه الركعة وقد أدرك أولها وكان ذهب
ليتوضأ جاز لسكن لا ينبغي للامام ان يقدمه ولا لذلك الرجل ان يتقدم وان قدم ينبغي ان يتأخرو ويقدم هو غيره لان
غيره اقدر على اتمام صلاة الامام فانه يحتاج الى البداية بما فاتة فان لم يفعل وتقدم جاز لانه قادر على اتمام في الجملة
واذا تقدم ينبغي ان يشير اليهم بان ينتظروه ليصلى ما فاتة وقت نومه أو ذهابه للتوضؤ ثم يصلى بهم بقية الصلاة لانه
مدرك فبني ان يصلى الاول فالاول فان لم يفعل هكذا ولكنه أتم صلاة الامام ثم قدم مدر كوا وسلمهم ثم قام ففرضي
ما فاتة اجزاء عندنا وقال زفر لا يجزيه وجه قوله أنه ما مور بالبدية بالركعة الاولى فاذا لم يفعل فقد ترك الترتيب

المأمور به فتفسد صلواته كالمسبوق اذا بدأ بقضاء ما فاتته قبل أن يتابع الامام فيها أدرك معه ولنا أنه أتى بجميع
 أركان الصلاة الا أنه ترك الترتيب في أفعالها والترتيب في أفعال الصلاة واجب وليس بفرض لان الترتيب لو ثبت
 افتراضه لكانت فيه زيادة على الأركان والفرائض وذاجار مجرى النسخ ولا يثبت نسخ ما ثبت بدليل مقطوع به
 الا بدليل مثله ولا دليل لمن جعل الترتيب فرضا يساوي دليل افتراض سائر الأركان والدليل عليه انه لو ترك سجدة
 من الركعة الاولى الى آخر صلواته لم تفسد صلواته ولو كان الترتيب في أفعال صلاة واحدة فرضا لفسدت وكذا المسبوق
 اذا أدرك الامام في السجود يتابعه فيه فدل أن مراعاة الترتيب في صلاة واحدة ليست بفرض وتركها لا يوجب فساد
 الصلاة بخلاف المسبوق لان الفساد هناك ليس لترك الترتيب بل للعمل بالنسوخ أو لالتفرد عند وجوب الاقتداء
 ولم يوجد ههنا وكذلك لو صلى بهم ركعة ثم ذكر ركعته الثانية فلا فضل أن يؤمن اليهم لينتظروه حتى يقضى تلك
 الركعة ثم يصلي بهم بقية صلواته كإني الابتداء للمأمور وان لم يفعل وتأخر حين تذكر ذلك وقدم رجلا منهم ليصلي بهم
 فهو أفضل أيضا كإني الابتداء للمأمور فان لم يفعل وأتم صلاة الامام وهو ذا كرل ركعته ثم تأخر وقدم من يسلم بهم جاز
 أيضا لما ذكرنا ولو كان الامام المحدث مسافرا وخلفه مقبوض ومسافرون فقدم مقبضا جاز ولا فضل أن لا يقدم
 مقبضا ولو قدمه فالمسحب له أن لا يتقدم لان غيره أدر على أعوام صلاة الامام فانه لا يقدر على التسليم بعد القعود
 على رأس الركعتين غير أنه ان تقدم مع هذا جاز لانه قادر على أعوام أركان صلاة الامام بالكلية وانما يجوز عن الخروج
 وهو ليس بركن فاذا أتم صلاة الامام وقعد قدر التشهد تأخر وهو وقدم مسافرا لانه غير عاجز عن الخروج فيستخلف
 مسافرا حتى يسلم بهم فاذا سلم قام هو بقية المقبوضين وأعوام صلواتهم وحدانا كالمسبوق لكن الاول أحدث على ما ذكرنا
 قبل هذا ولو مضى الامام الثاني في صلواته مع القوم حتى أتمها يعني صلاة الإقامة فان كان قعد في الثانية قدر التشهد
 فصلواته وصلاة المسافرين تامة أما صلاة الامام فلا لانه لا قعدة في التشهد فقد تم ما التزم بالا فتداء لان تحريمه
 انعقدت على أن يؤدي ركعتين مع الامام وركعتين على سبيل التفرد وقد فعل لانه منفردي في حق نفسه لا تتعلق
 صلواته بصلواته غيره وأما المسافرون فلانهم انتقلوا الى النفل بعد اكمال الفرض وهذا يمنع جواز الصلاة وأما صلاة
 المقبوضين فمما سدت لانهم لما قعدوا قدر التشهد فقد انقضت مدة اقتدائهم لانهم التزموا بالا فتداء به أن يصلوا
 الا ولين مقتدين به والاخرين على سبيل التفرد فاذا اقتدوا فمما سدت اقتداء في حال وجوب التفرد وبينهما
 مغايرة على ما ذكرنا فبالا فتداء خرجوا عما كانوا داخلوا فيه وهو الفرض فتسدت صلواتهم المفروضة وما دخلوا
 فيه دخلوا بدون التعرمة ولا شروع بدون التعرمة وان لم يقعد قدر التشهد فسدت صلواته وصلاة القوم كلهم لان
 القعدة صارت فرضا في حق الامام الثاني لكونه خافية الاول فاذا ترك القعدة فقد ترك ما هو فرض فتسدت صلواته
 وصلاة المسافرين لتركهم القعدة المفروضة أيضا وانفساد صلاة الامام وفقد صلاة المقبوضين بفساد صلاة امامهم
 بترك القعدة المفروضة ولو أن مسافرا أم قوما مسافرين ومقبوضين فصلوا بهم ركعة وسجدة ثم أحدث فقدم رجلا
 دخل في صلواته ساعتئذ وهو مسافر جاز للمأمور ولا ينبغي له أن يقدمه ولا لهذا الرجل أن يتقدم للمأمور أيضا أن غير
 المسبوق أدر على أعوام صلاة الامام ولو قدمه مع هذا جاز لما بيننا وينبغي أن يأتي بالسجدة الثانية ويتم صلاة الامام
 فان سها عن الثانية صلى ركعة وسجد ثم أحدث فقدم رجلا جاز ساعتئذ سجدة الاولى والثانية والامام الاول
 يتبعه في السجدة الاولى ولا يتبعه في الثانية الا أن يدركه بعد ما يقضى والامام الثاني لا يتبعه في الاولى ويتبعه في
 الثانية واذا قعد قدر التشهد قدم من أدرك اول الصلاة ليسلم ثم يقوم هو فيقضى ركعتين ان كان مسافرا وان كانوا
 أدركوا اول الصلاة يتبعه كل امام في السجدة الاولى ويتبعه الامام ومن بعده في السجدة الثانية والاصل في هذا أن
 المدرك لا يتابع الامام بل يأتي بالاول فالاول والمسبوق يتابع امامه فيها أدرك ثم بعد فراغه يقوم الى قضاء ما سبق
 به واصل آخر أن الامام الثاني والثالث يقومان مقام الاول ويتبعان صلواته اذا عرف هذا الاصل فنقول الامام الاول
 لما سبقه الحديث وقدم هذا الثاني ينبغي له أن يأتي بالسجدة الثانية ويتم صلاة الامام الاول لانه قائم مقامه والاول

لو لم يسبقه الحدث لسجد هذه السجدة فكذلك الثاني فلو انه سها عن هذه السجدة وصلى الركعة الثانية فلم يسجد سجدة
 سبقه احدث فقدم رجلا جاء ساعته وتقدم هذا الثالث يقين لهذا الامام الثالث أن يسجد السجدين او لا لان هذا
 الثالث قائم مقام الاول والاو كان يأتي بالاول فالاول فكذلك اذا سجد الثالث السجدة الاولى وكان جاء الامام
 الاول والثاني فان الاول يتابعه في السجدة الاولى لانه صار مقتديا به وانتهت صلاته الى هذه السجدة فيأتي بها وكذا
 القوم يتابعونه فيها لانهم قد صلوا تلك الركعة ايضا وانما يقى عليهم منها تلك السجدة وأما الامام الثاني فلا يتابعه في
 السجدة الاولى في ظاهر الرواية وذلك في نواذر الصلاة لا في سلبها ان يتابعه فيها ووجهه أن الثالث قائم مقام الاول
 ولو كان الاول يأتي بهذه السجدة كان يتابعه الثاني بان أدرك الامام في السجدة وان كانت السجدة غير محسوبة من
 صلاته بل يتبعه الامام فكذلك اذا سجدها الامام الثالث ويأتي بها الثاني بطريق المتابعة ووجه ظاهر الرواية أن السجدة
 الاولى غير محسوبة من صلاة الامام الثالث فلا يجب على الثاني متابعتها فيها بل هي في حقه بمنزلة سجدة زائدة
 والامام اذا كان يأتي بسجدة زائدة لا يتابعه المقتدي فيها بخلاف ما لو أدرك الامام الاول في السجدة حيث يتابعه فيها
 لانها محسوبة من صلاة الامام فيجب عليه متابعتها وأما في السجدة الثانية فلا يتابعه الامام الاول لانه مدرك يأتي
 بالاول فالاول اذا كان صلى الركعة الثانية يسجد سجدة وانتهى الى هذه وابعه الامام الثاني فيها لانه مدرك هذه
 الركعة وانتهى هي الى هذه السجدة فيتابعه فيها وان لم تكن محسوبة للامام الثالث لانها محسوبة للامام الثاني وكذا
 القوم يتابعونه فيها لانهم قد صلوا هذه الركعة ايضا وانتهى الى هذه السجدة ثم اذا سجد الامام الثالث السجدين
 وقصد قدر الشهد يقدم مدركا يسلم بهم لعجزه عن ذلك بنفسه ويسجد الامام الرابع للسهو وليجبر بها النقص
 الممكن في هذه الصلاة بتأخير السجدة الاولى عن محلها الاصل ويسجدون معه ثم يقوم الثالث فيقضى ركعتين
 بقراءة ثم يقوم الثاني فيقضى الركعة التي سبقها بقراءة ويتم المقيدون صلاتهم وأما اذا كانوا كلهم مدركين
 والمسئلة بها فان الامام الاول يتابع الامام الثالث في السجدة الاولى لان صلاة الامام الاول انتهت الى هذه
 السجدة فيتابعه فيها لا محالة فكذلك الامام الثاني لانه أدرك الركعة الاولى وهذه السجدة منهارا وقد فاتته فقلنا بان
 يأتي بها وأما في السجدة الثانية فلا يتابعه الاول لانه مدرك فيقضى الاول فالاول وهو ما أتى بهذه الركعة الثانية
 فينبغي له أن يأتي بها ولا يتم يأتي بهذه السجدة في آخر الركعة الثانية اذا انتهى اليها ويتابعه الامام الثاني لان صلاته
 انتهت الى هذه السجدة فانه صلى الركعة الثانية وترك هذه السجدة فيأتي بها والله أعلم هذا اذا كان الامام مسافرا
 فلما اذا كان مقبلا والصلاة من ذوات الاربع فصلى الائمة الاربع كل واحد منهم ركعة وسجدة ثم
 أحدث الرابع وقدم رجلا جاء ساعته ونوضا الائمة وجازوا يفتي أن يسجد الامام الخامس السجدة الاربع
 فيسجد الاولى فيتابعه فيها القوم والامام الاول لان صلاتهم انتهت اليها ولا يتابعه فيها لامام الثاني والثالث
 والرابع في ظاهر الرواية لانها غير محسوبة من صلاة الامام الخامس فلا يجب عليهم متابعتها فيها وفي رواية النوادر
 يسجدونها معه بطريق المتابعة على ما ذكرنا ثم يسجد الثانية ويتابعه فيها القوم والامام الثاني لانه صلى تلك
 الركعة وانتهى الى هذه ولا يتابعه فيها الامام الاول لانه صلى الاول فالاول وهو ما صلى تلك الركعة بعد حتى
 لو كان صلاها وانتهى الى السجدة الثانية ثم يسجد الامام يتابعه وكذا لا يتابعه الثالث والرابع في ظاهر الرواية
 الاعلى رواية النوادر على ما ذكرنا ثم يسجد الثالثة ويتابعه فيها القوم والامام الثالث فقط ثم يسجد الرابعة
 ويتابعه فيها القوم والامام الرابع فقط والحاصل أن كل امام يتابعه في سجدة ركعته التي صلاها لانه انتهى اليها
 ولا يتابعه في سجدة الركعة التي هي بعد الركعة التي أدركها لانه في حق تلك الركعة مدرك فيقضى الاول
 فالاول اذا انتهت صلاته اليها وهل يتابعه في سجدة الركعة التي فاتته فعلى ظاهر الرواية لا وعلى رواية النوادر نعم
 ثم يشهد ويتأخر فيقدم سلاسا يسلم بهم لعجزه عن التسليم ويسجد سجدة في السهو لما أمر ثم يقوم الخامس فيصل

أربع ركعات لانه مسبوقة فيها بقرآني الأولين وفي الاخرين هو بالخيار على ما عرف وأما الامام الاول فيقضى
 ثلاث ركعات بغير قراءة لانه مدرك والامام الثاني يقضى ركعتين بغير قراءة أيضا لانه لاحق فيهما ثم يقضى ركعة
 بقراءة لانه مسبوقة فيها والامام الثالث يقضى الرابعة أولا بغير قراءة لانه لاحق فيهما ثم يقضى ركعتين بقراءة لانه
 مسبوقة فيها والامام الرابع يقضى ثلاث ركعات بقرآني ركعتين منها وفي الثالثة هو بالخيار لانه مسبوقة فيها هذا
 اذا كانت الأئمة الأربعة مسبوقين فاما اذا كانوا مدركين فصلى كل واحد منهم ركعة وسجدة ثم أحدث الرابع وقدم
 خامسا وجاء الأئمة الأربعة فانه ينبغي للخامس أن يبدأ بالسجدة الأولى ويتابعه فيها الأئمة والقوم لانهم صلوا هذه
 الركعة وانتهت الى هذه السجدة ثم يسجد الثانية ويتابعه فيها الثاني والثالث والرابع والقوم لهذا المعنى ولا يتابعه
 الأول لانه يصلي الأول فالاول وهو ما أدى تلك الركعة بعد الا اذا كان عجز فصلى الركعة الثانية وأدرك الامام
 في السجدة الثانية حينئذ يتابعه فيها ثم يسجد الثالثة ويتابعه فيها الثالث والرابع والقوم لمساينا ولا يتابعه الأول
 والثاني لانهم يصلون الركعة الثالثة بعد ثم يسجد الرابعة ويتابعه فيها الرابع والقوم لانهم صلوا هذه الركعة وانتهت
 الى هذه السجدة ولا يتابعه الأول والثاني والثالث لانهم صلوا هذه الركعة بعد ثم يقوم الامام الاول فيقضى ثلاث
 ركعات والامام الثاني ركعتين والامام الثالث الركعة الرابعة بغير قراءة لانهم مدركون أول الصلاة ثم يسلم الخامس
 ويسجد لله والقوم معه لما مر وكل امام فرغ من اتمام صلاته وأدركه تابعه في سجود السهو ومن لم يدركه أخر
 سجود السهو الى آخر الصلاة على ما ذكرنا قبل هذا والصحيح أنه يفسد صلاتهم لان استخلاف من لا يصلح
 امامه عمل كثير منه ليس من اعمال الصلاة فتفسد صلاته وصلاتهم فساد صلاته وكذلك عند أبي حنيفة وهي من
 المسائل الاثني عشرية وبعض مشايخنا قالوا لا تفسد بالاجماع لوجود الصنع من هذا وهو الاستخلاف الا ان
 بناء مذهب أبي حنيفة في هذه المسائل على هذا الاصل غير سديد بل ما ذكرنا في كتاب الطهارة في فصل التيمم
 والاصل في باب الاستخلاف ان كل من صح اقتداء الامام به يصلح خليفة له والا فلا ولو كان الامام متبعا وأحدث
 وقدم متوضا جاز لان اقتداء المتبعم بالمتوضي صحيح بلا خلاف ولو قدمه ثم وجد الامام الاول الماء فسدت
 صلاته وحده لان الامامة تحوالت منه الى الثاني وصار هو كواحد من القوم فساد صلاته لا يتعدى الى غيره وان كان
 الامام الاول متوضا وخليفة متبعم فوجد الخليفة الماء فسدت صلاته وصلاة الأول وصلاة القوم جميعا لان
 الامامة تحوالت اليه وصار الاول كواحد من المقتدين به وفساد صلاته الامام يتعدى الى صلاة القوم ولو قدم
 مسبوقا جاز والاولى للامام المحدث أن يتخلف مدركا لا مسبوقا لانه أقدر على اتمام الصلاة ورفق عليه الصلاة
 والسلام من قلدا ناسا عملا وفي رعيته من هو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين ومع هذا لو قدم
 المسبوقة جاز ولكن ينبغي أن لا يتقدم لانه عاجز عن القيام بجميع ما بقى من الاعمال ولو تقدم مع هذا جاز لانه أهل
 للامامة وهو قادر على أداء الأركان وهي المقصودة من الصلاة فاذا صح استخلافه يتم الصلاة من الموضع الذي
 وصل اليه الامام لانه قائم مقامه فاذا انتهى الى السلام يتخلف هذا الثاني رجلا أدرك أول الصلاة ليسلم بهم لانه
 عاجز عن السلام ببقاء ما سبق به عليه فصار بسبب العجز عن اتمام الصلاة كالذي سبقه الحدث فيثبت له ولاية
 استخلاف غيره فيقدم مدركا ليسلم ويقوم هو لقضائه ما سبق به والامام الاول صار مقتديا بالامام الثاني لان
 الثاني صار اماما فيخرج الاول من الامامة ضرورة ان الصلاة الواحدة لا يكون لها امامان واذا لم يبق اماما وقد
 بقى هو في الصلاة التي كانت مشتركة بينهم صار مقتديا بضرورة فان توضحا الاول وصلى في بيته ما بقى من صلاته فان كان
 قبل فراغ الامام الثاني من صلاة الأول فسدت صلاته وان كان بعد فراغه فصلاته تامة على ما مر ولو قدم الثاني
 في الرابعة قدر التشهد ثم فقهه انتقض وضوؤه وصداته وكذلك اذا أحدث متعمدا أو تكلم أو خرج من المسجد
 فسدت صلاته لان الجزء الذي لا فقهه انتقض وضوؤه وصداته فسدت صلاته وفسدوا في عليه أركان ومن باشر المفسد قبل أداء
 جميع الأركان يفسد صلاته وصلاة المقتدين الذين يسوا بسبوقة نامة لان جزأ من صلاتهم وان فسد بفساد

صلاة الامام لسكن لم يبق عليهم شيء من الافعال فصلاهم بدون هذا الجزء جائزة فيكم بحوازمها فاما المسبوقون
فصلاهم فاسدة لان هذا الجزء من صلاتهم قد فسد وعليهم اركان لم تؤد بعد كمال حتى الامام الثاني فاما الامام الاول
فان كان قد فرغ من صلاته خلف الامام الثاني فصلاهم تامة كغيره من المدرسين وان كان في بيته ولم يدخل مع الامام
الثاني في الصلاة ففيه رايان ذكر في رواية أبي سليمان ان صلاته فاسدة وذكر في رواية أبي حفص ان صلاته
لا تسد وجهه رواية أبي سليمان ان فقهه الامام كفهقه المقتدي في افساد الصلاة الا يرى ان صلاة المسبوقين
فاسدة ولو فقهه المقتدي نفسه في هذه الحالة لفسدت صلاته لبقاء الاركان عليه فكذا هذا وجه رواية أبي حفص
ان صلاة الامام والمسبوق انما تسد لان الجزء الذي لا يسته الفقهه افسدته من وسط صلاتهم فاذا فسد الجزء
فسدت الصلاة فاما هذا الجزء في حق صلاة الامام الاول وهو مدرك لاول الصلاة فمن آخر صلاته لانه يأتي بمبايدركه
اولا ثم يأتي بمبايدرك مع الامام والافياتي به وحده فلا يكون فساد هذا الجزء موجبا لفساد صلاته كالمسبوقين
ما تركه وأدرك الامام وصلى بقية الصلاة وقعد مع الامام ثم فقهه الامام الثاني لا تسد صلاة الامام الاول كذا هذا
ولو كان من خلف المحدث كلهم مسبوقين ينظر ان يبق على الامام شيء من الصلاة فانه يستخلف واحدا منهم لان
المسبوق يصلح خلفه لما بينا فيتم صلاة الامام ثم يقوم الى قضاء ما سبق به من غير تسليم لبقاء بعض اركان الصلاة
عليه وكذا القوم يقومون من غير تسليم ويصلون وحدانا وان لم يبق على الامام شيء من صلاته قاموا من غير ان
يسلموا او اتوا صلاتهم وحدانا لوجوب الانفراد عليهم في هذه الحالة ولو صلى الامام ركعة ثم أحدث فاستخلف رجلا
نام من هذه الركعة وقد أدرك اولها أو كان ذهب ليتوضأ جاز لسكن لا يبنى للامام ان يقدمه ولا لذلك الرجل ان
يتقدم وان قدم يبنى أن يتأخر ويقدم هو غيره لان غيره أقدر على اتمام صلاة الامام وانه يحتاج الى البداية بما فانه
فان لم يفعل وتقدم جاز لانه قادر على اتمام في الجملة واذا تقدم يبنى أن يسير اليهم لينتظر وه الى أن يصلى ما فانه
وقت نومه أو ذهابه للتوضؤ ثم يصلى بهم بقية الصلاة لانه مدرك فينبغي أن يصلى الاول فالاول وان لم يفعل هكذا
ولكنه اتم صلاة الامام ثم قدم مدركا فلم يتم ثم قام فيقضى ما فانه اجزاء عندنا خلافا لغيره وجه قوله انه مأمور
بالبداية بالركعة الاولى فاذا لم يفعل فقد ترك الترتيب المأمور به ففسد صلاته كالمسبوق اذا بدأ بقضاء ما فانه قبل
أن يتابع الامام فيما أدركه معه (ولنا) انه أتى بجميع اركان الصلاة الا انه ترك الترتيب في أفعالها والترتيب
في أفعال الصلاة واجب وليس بفرض لان الترتيب لو ثبتت فرضيته لسكان فيه زيادة على الاركان والفرائض وذا
جار مجرى النسخ ولا يثبت نسخ ما ثبت بدليل مقطوع به الا بدليل مثله ولا دليل لمن جعل الترتيب فرضا لساوى
دليل افتراض سائر الأركان والدليل عليه انه لو ترك سجدة من الركعة الاولى الى آخر صلاته لم تفسد صلاته ولو كان
الترتيب في أفعال صلاة واحدة فرضا لفسدت وكذا المسبوق اذا أدرك الامام في السجود يتابعه فيه فدل ان مراعاة
الترتيب في صلاة واحدة ليست بفرض فتركها لا يوجب فساد الصلاة

فصل في ما يبان حكم الاستخلاف في صيرورة الثاني اماما وخروج الاول عن الامامة وصيرورته في حكم
المقتدي بالثاني ثم انما يصير الثاني اماما ويخرج الاول عن الامامة بأحد أمرين اما بقيام الثاني مقام الاول
ينوي صلاته أو بخروج الاول عن المسجد حتى لو استخلف رجلا وهو في المسجد بعد ولم يتم الخليفة مقامه فهو على
امامته حتى لو جاء رجل فاعتدى به صبح اقتداره ولو أفد الاول صلاته فسدت صلاتهم جميعا لان الاول كان اماما
وانما يخرج عن الامامة بانتقالها الى غيره ضرورة ان الصلاة الواحدة لا يجتمع عليها امامان أو بخروجه عن
المسجد لقوت شرط صحة الاقتداء وهو اتحاد البقعة فالذي يقدم غيره ولم يخرج من المسجد لم ينتقل والبقعة
منعددة فيبقى اماما في نفسه كما كان وقولنا ينوي صلاة الامام حتى لو استخلف رجلا جاء ساعتها قبل أن يقتدي
به فتقدم وكبر فان نوى الاقتداء بالامام وان يصلى بصلاته صح استخلافه وجازت صلاتهم وقال بشر لا يصح
الاستخلاف بناء على ان الاقتداء بالامام المحدث عنده غير صحيح ابتداء لأن بقاء الاقتداء به بعد الحدث أمر عرف

بالنص بخلاف القياس والابتداء ليس في معنى البقاء ألا ترى ان حدث الامام يمنع الشروع في الصلاة ابتداء ولا يمنع
 البقاء فيها فيمنع الاقتداء به أيضا ابتداء ولنا انه لما كبر ونوى الدخول في صلاة الأول والأول بعد في المسجد
 وحرمه صلواته باقية صح الاقتداء وبقى الامام الأول بعد صحة الاقتداء على الاستخلاف اي صار الثاني بعد اقتدائه
 بمخافة الأول بالاستخلاف السابق فصار مستخلفا من كان مقتديا به فيجوز وان كان مسبوقا لما سر وان كبر ونوى
 ان يصلي بهم صلواته مستقلة لم يصير مقتديا بالامام الأول فبين ان الامام استخلف من ليس بمقتدي به فلم يصح
 الاستخلاف وهذا لان الاستخلاف امر يجوز شرعا بخلاف القياس فبراعى عين ما ورد في النص والنص ورد
 في استخلاف من هو مقتدي به فبقي غير ذلك على أصل القياس وصلاته هذا الثاني صحيحة لانه اقتضت مفردا بها وصلاة
 المنفرد جائزة وصلاته القوم فاسد لانه لما لم يصح استخلاف الثاني بقى الأول اماما لهم وقد خرج من المسجد فتفسد
 صلواتهم ولا لهم لما صلوا خلف الامام الثاني صلوا خلف من ليس بامام لهم وتركوا الصلاة خلف من هو امامهم وكلا
 الامرين مفسد للصلاة ولا لهم كانوا مقتدين بالأول فلا يمكنهم اتمام مقتدين بالثاني لان الصلاة الواحدة
 لا تؤدى بالامام بخلاف خليفة الامام الأول لانه قام مقام الأول فكأنه هو بعينه فكان الامام واحدا بمعنى وان
 كان متنى صورة وههنا الثاني ليس بخليفة للأول لانه لم يقتدي به قط فكان هذا أداء صلاة واحدة خلف امامين صورة
 ومعنى وهذا لا يجوز وأما صلاة الامام الأول فلم يتعرض لها في الكتاب واختلف ما يجتازها قال بعضهم تفسد
 لانه لما استخلفه اقتدى به والاقتداء بمن ليس معه في الصلاة يوجب فساد الصلاة وقال بعضهم لا تفسد لانه خرج
 من المسجد من غير استخلاف والا أول أصح وقد ذكر في العيون لو ان اماما أحدث وقدم رجلا من آخر الصفوف ثم
 خرج من المسجد فان نوى الثاني أن يكون اماما من ساعته جازت صلواتهم وصار الأول كواحد من القوم وان نوى
 أن يكون اماما اذا قام مقام الأول فسدت صلواتهم اذا خرج الأول قبل أن يصل الثاني الى مقامه ولو قام الثاني مقام
 الأول قبل خروجه من المسجد جازت صلواتهم والله الموفق ومنها أي من مفسدات الصلاة الكلام عمدا وسهوا
 وقال الشافعي كلام الناسي لا يفسد الصلاة اذا كان قليلا وله في الكثير قولان واحتج بما روى عن أبي هريرة انه
 قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلواتي العشي اما الظهر واما العصر فسلم على رأس الركعتين فخرج
 سرعان القوم فقام رجل يقال له ذواليدن فقال يا رسول الله أقصرت الصلاة أم نسيتها فقال صلى الله عليه وسلم كل
 ذلك لم يكن فقال والنبي بعثك بالحق لقد كان بهض ذلك ثم أقبل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما
 فقال صلى الله عليه وسلم أحق ما يقول ذواليدن فقالا نعم صدق ذواليدن صليت ركعتين فقام صلى الباقي وسجد
 سجدة السهو بعد السلام قال صلى الله عليه وسلم تكلم ناسيا فان عنده انه كان أم الصلاة وذواليدن تكلم ناسيا
 فانه زعم ان الصلاة قد قصرت ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستقبل الصلاة ولم يأمر ذا اليدن ولا أبابكر ولا
 عمر بالاستقبال وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال رفع عن امتي الخطأ والسيان وما استكروا عليه ولان
 كلام الناسي معتلة سلام الناسي وذلك لا يوجب فساد الصلاة وان كان كلاما لانه خطاب الأدمين ولهذا يخرج عمده
 من الصلاة كذا هذا ولنا ما روي من حديث البناء وهو قوله صلى الله عليه وسلم وليين على صلواته ما لم يتكلم جواز
 البناء الى غاية التكلم فيقضى انتهاء الجواز بالتكلم وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال خرجنا الى الحبشة
 وبعضنا سلم على بعض في صلواته فلما قدمت رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسلمت عليه فلم
 يرد علي فأخذني ما قدم وما حدث فلما سلم قال يا ابن أم عبدان الله تعالى يحدث من أمره ما يشاء وان مما أحدث
 أن لا تتكلم في الصلاة وروى عن معاذ بن جبل بن الحكم السلمي انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فطس بعض القوم فقلت يرحمك الله فرماني بعض القوم بأبصارهم فقلت وانكلى أماء ما لي أراكم تنظرون الى
 شئرا فضر بوا أيديهم على أعقابهم فلعنتهم فسكنوني فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم دعاني فوالله
 ما رأيت معلما أحسن تعليما منه ما نهرني ولا زجرني ولكن قال ان صلواتها هذه لا يصلح فيها من كلام الناس

انما هي التسيب والتهايل وقراءة القرآن وما لا يصلح في الصلاة فيبشره بمفسد الصلاة كالاكل والشرب
 ونحو ذلك ولهذا لو كان مفسدا ولو كان النسيان فيها عذرا لا استوى قلبه وكثيره كالاكل في باب الصوم
 وحديث ذي اليبدين محمول على الجملة التي كان يباح فيها التكلم في الصلاة وهي ابتداء الاسلام بدليل ان ذا
 اليبدين زابا بكر وعمر رضي الله عنهم تكلموا في الصلاة عامدين ولم يأمرهم بالاستقبال مع ان الكلام العدم مفسد
 للصلاة بالاجماع والرفع المذكور في الحديث محمول على رفع الائم والعقاب ونحن نقول به والاعتبار بسلام التامس
 غير سديد فان الصلاة تبقى مع سلام العمد في الجملة وهو قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والنسيان دون
 العمد جاز ان تبقى مع النسيان في كل الاحوال وفقهه ان السلام بنفسه غير مفسد للصلاة لما فيه من معنى الدعاء
 الا انه اذا قصد به الخروج في أو ان الخروج جعل سببا للخروج شرعا فاذا كان ناسيا وبقي عليه شيء من الصلاة
 لم يكن السلام موجودا في أو انه فلم يجعل سببا للخروج بخلاف الكلام فانه مفسد للصلاة ولان النسيان في أعداد
 الركعات يغلب وجوده فلو حكمنا بخروجه عن الصلاة يؤدي الى الحرج فأما الكلام فلا يغلب وجوده ناسيا
 فلو جعلناه قاطعا للصلاة لا يؤدي الى الحرج فبطل الاعتبار والله أعلم والتفخ المذموم مفسد للصلاة عند أبي
 حنيفة ومحمد وجملة الكلام فيه ان التفخ على ضربين مسهوع وغير مسهوع وغير المسهوع منه لا يفسد الصلاة
 بالاجماع لانه ليس بكلام معهود وهو الصوت المنظوم المسهوع ولا عمل كثير الا انه يكره لما مر ان ادخال ما ليس
 من أعمال الصلاة في الصلاة من غير ضرورة مكروه وان كان قليلا فأما المسهوع منه فانه يفسد الصلاة في قول
 أبي حنيفة ومحمد سواء أراد به التأنيف أو لم يرد وكان أبو يوسف يقول أولا ان أراد به التأنيف بأن قال أف أرتف
 على وجه الكراهة للشيء وتبعيده يفسد وان لم يرد به التأنيف لا يفسد ثم يرجع وقال لا يفسد أراد به التأنيف أو لم يرد
 وجه قوله الاول انه اذا أراد به التأنيف كان من كلام الناس لدلالته على الضمير فيفسد واذا لم يرد به التأنيف لم يكن
 من كلام الناس لعدم دلالاته على الضمير فلا يفسد كالتفخ وجه قوله الاخير انه ليس من كلام الناس في الوضع فلا
 يصبر من كلامهم بالقصد والارادة ولان أحد الحرفين ههنا من الزوائد التي يجدها قولك اليوم تساء والحرف الزائد
 ما حقي بالعدم يبقى حرف واحد وانه ليس بكلام حتى لو كانت ثلاثة أحرف أصداً أو زائدة أو كانا حرفين أصليين
 يوجب فساد الصلاة ولا يبي حنيفة ومحمد ان الكلام في العرف اسم للحروف المنظومة المسهوعة وأدنى ما يحصل به
 انتظام الحروف حرفان وقد وجد في التأنيف وليس من شرط كون الحروف المنظومة كلاما في العرف أن تكون
 مفهومة المعنى فان الكلام العربي نوعان مهمل ومستعمل ولهذا لو تكلم بالمهملات فسدت صلاته مع ما ان التأنيف
 مفهوم المعنى لانه وضع في اللغة للتبعيد على طريق الاستغفاف حتى حرم استعمال هذا اللفظ في حق الابوين احتراماً
 لهما قوله تعالى ولا تقل لهما أف وهذا النص من أقوى الحجج لهما ان الله تعالى سمي التأنيف قولاً فدل انه كلام
 والدليل على ان التفخ كلام ماورى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعلاء يقول له رباح حين مر به وهو يتفخ
 الزراب من موضع سجود في صلاته لا تفخ فان التفخ كلام وفي رواية ما علمت ان من تفخ في صلاته فقد تكلم
 وهذا نص في الباب واما التفخ عن عذرقانه لا يفسد الصلاة بخلاف ما من غير عذر فقد اختلف المشايخ
 فيه على قولهما قال بعضهم يفسد لوجود الحرفين من حروف الهجاء وقال بعضهم ان تفخ بين الصوت لا يفسد
 لان ذلك سمي في اداء الركن وهو القراءة على وصف الكمال وروى امام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي
 السمرقندي عن الشيخ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني انه قال اذا قال أخ فسدت صلاته لان له
 هجاء ويسمع فهو كالتفخ المسهوع وبه تبين ان ما ذكره أبو يوسف من المعنى غير سديد بل ما ذكرنا ان الله تعالى سماه
 قولاً ولما ذكرنا ان الحروف المنظومة المسهوعة كافية للفساد وان لم يكن لها معنى مفهوم كما لو تكلم بمهمل كثرة
 حروفه وأما قوله ان أحد الحرفين من الحروف الزوائد فمهم هو من جنس الحروف الزوائد لكنه من هذه الكلمة
 ليس هو الزائد والحق ما هو من جنس الحروف الزوائد من كلمة ليس هو فيها الزائد بالزوائد محال وكذا قوله بامتناع

التعير بالقصد والارادة غير صحيح بدليل ان من قال لا يبعث الله من يموت وأراد به قراءة القرآن وثاب عليه ولو
أراد به الانكار للبعث يكفر فدل ان ما ليس من كلام الناس في الوضع يجوز ان يصير من كلامهم بالقصد والارادة
ولو ان في صلته أو بكى فارتفع بكاهه فان كان ذلك من ذكر الجنة او النار لا يفسد الصلاة وان كان من وجع أو
مصيبة يفسد هالان الأئين أو البكاء من ذكر الجنة او النار يكون تخوف عذاب الله وألم عقابه ورجاء ثوابه فيكون
عبادة خالصة ولهذا مدح الله تعالى خليفه عليه الصلاة والسلام بالتأوه فقال ان ابراهيم لأواه حلبي وقال في موضع
آثر ان ابراهيم حلبي أو أمه منيب لانه كان كثيرا تأوه في الصلاة وكان لجوف رسول الله صلى الله عليه وسلم أزيز
كازير المرحل في الصلاة واذا كان كذلك فالصوت المنبعث عن مثل هذا الأئين لا يكون من كلام الناس فلا يكون
مفسدا ولو ان التأوه والبكاء من ذكر الجنة والنار يكون بمنزلة التصريح بمسئلة الجنة والتعوذ من النار وذلك غير
مفسد كذا هذا واذا كان ذلك من وجع أو مصيبة كان من كلام الناس وكلام الناس مفسد وروى عن أبي يوسف
انه قال اذا قال آه لا تفسد صلته وان كان من وجع أو مصيبة واذا قال آه تفسد صلته لان الاول ليس من قبيل
الكلام بل هو شبهه بالتفخخ والتنفس والثاني من قبيل الكلام والجواب ما ذكرنا ولو عطس رجل فقال له رجل
في الصلاة برحم الله فسدت صلته لان تسميت العاطس من كلام الناس لما روي بنان حديث معاوية بن الحكم
السلمي ولانه خطاب للعاطس بمنزلة قوله أطال الله بقاءك وكلام الناس مفسد بالنص وان أخبر بخبر يسره فقال
الحمد لله أو أخبر بما يجب منه فقال سبحان الله فان لم يرد جواب المخبر لم تقطع صلته وان أراد به جوابه
قطع عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا يقطع وان أراد به الجواب وجه قوله ان الفساد لو فسدت انما تفسد
بالصيغة أو بالنية لا وجهه الاول لان الصيغة صيغة الاذكار ولا وجه للثاني لان مجرد النية غير مفسد ولهما ان هذا
اللفظ لما استعمل في محل الجواب وفهم منه ذلك صار من هذا الوجه من كلام الناس وان لم يصر من حيث
الصيغة ومثل هذا جائز لمن قال لرجل اسمه يحيى وبين يديه كتاب موضوع يا يحيى خذ الكتاب بقوة وأراد
به الخطاب بذلك لا قراءة القرآن انه بعد من كلامه الاقارنا وكذا اذا قيل للمصلي بآي موضع صررت فقال بئر معطله
وقصر مشيد وأراد به جواب الخطاب لما ذكرنا كذا هذا وكذا اذا أخبر بخبر يسره فاسترجع لذلك فان لم يرد به
جوابه لم يقطع صلته وان أراد به الجواب قطع لان معنى الجواب في استرجاعه أعينوني فآي مصاب ولم يذ كر خلاف
أبي يوسف في مسئلة الاسترجاع في الاصل والأصح انه على الاختلاف ومن سلم فرق بينهما فقال الام ترجاع
انظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لأجله فاما العميد فاطهار الشكر والصلاة شرعت لأجله ولو امر المصلي بآية
فيها ذكر الجنة فوقف عندها وسأل الله الجنة أو بآية فيها ذكر النار فوقف عندها وتعوذ بالله من النار
فان كان في صلته التطوع فهو حسن اذا كان وحده لما روي عن حذيفة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ البقرة
وآل عمران في صلاة الليل فامر بآية فيها ذكر الجنة الا وقف وسأل الله تعالى وما امر بآية فيها ذكر النار الا وقف
وتعوذ وما امر بآية فيها مثل الاوقف وتفكر واما الامام في الفرائض فيكره له ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله
في المكتوبات وكذا الأئمة بعده الى يومنا هذا فكان من المحدثات ولانه يتقل على القوم وذلك مكروه ولكن لا يفسد
صلته لانه يريد في خشوعه والخشوع زينة الصلاة وكذا المأموم يستمع وينصت لقوله تعالى واذا قرى القرآن
فاسمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون ولو استأذن على المصلي انسان فسبح واراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلته
لما روي عن علي رضي الله عنه انه قال كان لي من رسول الله صلى الله عليه وسلم مدخلان في كل يوم بأيم ما شئت
دخلت فكنت اذا أتيت الباب فان لم يكن في الصلاة فتح الباب فدخلت وان كان في الصلاة رفع صوته بالقراءة
فانصرفت ولان المصلي يحتاج اليه صيانة صلته لانه لو لم يفعل بما يباح المستأذن حتى يتلى هو باللفظ في
القراءة فكان القصد به صيانة صلته فلم يفسد وكذا اذا عرض للمأموم لابس به لان القصد به
اصلاح الصلاة فسطح حكم الكلام عنه لا حاجة الى الاصلاح ولا يسبح الامام اذا قام الى الاخر بين لانه لا يجوز له

الرجوع اذا كان الى القيام اقرب فلم يكن التسبيح مفيدا ولو فزع على المصلي انسان فهذا على وجهين اما ان كان الفاتح هو المقتدى به او غيره فان كان غيره فسدت صلاة المصلي سواء كان الفاتح خارج الصلاة او في صلاة اخرى غير صلاة المصلي وفسدت صلاة الفاتح ايضا ان كان هو في الصلاة لان ذلك تعليم وتعلم فان الغاري اذا استفتح غيره فكأنه يقول ماذا بعد ما قرأت فذكرني والفاتح بالفاتح كأنه يقول بعد ما قرأت كذا فخذمني ولو صرح به لا يشك في فساد الصلاة فكذا هذا وكذا المصلي اذا فتح على غير المصلي فسدت صلاته لوجود التعليم في الصلاة ولان قصه بعد استفتاحه جواب وهو من كلام الناس فيوجب فساد الصلاة وان كان مرة واحدة هذا اذا فتح على المصلي عن استفتاح فلما اذا فتح عليه من غير استفتاح لا يفسد صلاته بجمرة واحدة وانما يفسد عند التكرار لانه عمل ليس من أعمال الصلاة وليس بخطاب لاحد فقلده يورث الكراهة وكثيره يوجب الفساد وان كان الفاتح هو المقتدى به فالقياس هو فساد الصلاة الا اننا استحسننا الجواز لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ سورة المؤمنون فترك سرفا فلما سرفغ قال لم يكن فيكم ابي قال نعم يا رسول الله قال هلا فتمت علي فقال تظننت انما استغثت فقال صلى الله عليه وسلم لو نسخت لانبأكم وعن علي رضي الله عنه انه قال اذا استطعتك الامام فاطعه وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه قرأ الفاتحة في صلاة المغرب فلم يتذكر سورة فقال نافع اذا زلزلت فقرأها ولان المقتدى مضطر الى ذلك اصيانة صلاته عن الفساد عند ترك الامام المجاوزة الى آية اخرى او الانتقال الى الركوع حتى انه لو فتح على الامام بعد ما انتقل الى آية اخرى فقد قيل انه ان اخذه الامام فسدت صلاة الامام والقوم وان لم يأخذ فسدت صلاة الفاتح خاصة لعدم الحاجة الى الصيانة ولا يبنى للمقتدى ان يعجل بالفتح ولا للامام ان يوجههم الى ذلك بل يركع أو يتجاوز الى آية او سورة اخرى فان لم يفعل الامام ذلك وخاف المقتدى ان يجري على لسانه ما يفسد الصلاة فغيت بفتح عليه لقول علي اذا استطعتك الامام فاطعه وهو ما يم أي مستحق الامامة لانه احوج المقتدى واضطره الى ذلك وقد قال بعض مشايخنا يبنى للمقتدى ان ينوي بالفتح على امامه التلاوة وهو غير سديد لان قراءة المقتدى خلف الامام منهي عنها عندنا والفتح على الامام غير منهي عنه فلا يجوز ترك ما رخص له فيه بنية ما هو منهي عنه وانما يستقيم هذا اذا كان الفتح على غير امامه فعند ذلك يبنى له ان ينوي التلاوة دون التعليم ولا يضره ذلك ولو قرأ المصلي من المصحف فصلاته فاسدة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد بن نافع ويكره وقال الشافعي لا يكره واحتملوا بما روى ان مولانا عاتشة رضي الله عنها يقال له ذكوان كان يوم الناس في رمضان وكان يقرأ من المصحف ولان النظر في المصحف عبادة والقراءة عبادة وانضمام العبادة الى العبادة لا يوجب الفساد الا انه يكره عندهم لانه تشبهه بأهل الكتاب والشافعي يقول ما نهينا عن التشبه بهم في كل شيء فاننا كل ما يابا كلون ولا يبي حنيفة طريقتان احدهما ان ما يوجد منه من جل المصحف وتقليب الاوراق والنظر فيه أعمال كثيرة ليست من أعمال الصلاة ولا حاجة الى تحمله في الصلاة فتفسد الصلاة بقياس هذه الطريقة انه لو كان المصحف موضوعا بين يديه وقرأ منه من غير جل وتقليب الاوراق أو قرأ ما هو مكتوب على المحراب من القرآن لانه فسد صلاته لعدم الفساد وهو العمل الكثير والطريقة الثانية ان هذا يلحق من المصحف فيكون تعلمه منه الا ترى ان من يأخذ من المصحف يسمى متعلما فصار كالو تعلم من معلم وهذا يفسد الصلاة كذا هذا وهذه الطريقة لا توجب الفصل بين ما اذا كان حاملا للمصحف مقبلا للاوراق وبين ما اذا كان موضوعا بين يديه ولا يقاب الاوراق واما حديث ذكوان فيصقل ان عاتشة ومن كان من أهل الثنوى من الصحابة لم يلموا بذلك وهذا هو الظاهر بدليل ان هذا الصنيع مكروه بلا خلاف ولو علموا بذلك لما مكروه من عمل المكروه في جميع شهر رمضان من غير حاجة ويحتمل ان يكون قول الراوي كان يوم الناس في رمضان وكان يقرأ من المصحف اخبارا عن حالتين مختلفتين أي كان يوم الناس في رمضان وكان يقرأ من المصحف في غير حاله الصلاة اشعارا منه انه لم يكن يقرأ القرآن ظاهرا فكان يوم به بعض سور القرآن دون أن يجتمه أو كان يستظهر كل يوم ورد على ليلة ليعلم أن قراءة جميع القرآن في قيسام رمضان ليست بفرض ولو دعاني

صلاته فسأل الله تعالى شيئا فدعا بما في القرآن لا تفسد صلته لانه ليس من كلام الناس وكذا لو دعا بما يشبه ما في القرآن وهو كل دعاء يتخيل سؤاله من الناس لما قلنا ولو دعا بما لا يمتنع سؤاله من الناس تفسد صلته عندنا نحو قوله اللهم اعطني درهما وزوجني فلانة وأبسنى نوبا وأشباه ذلك وقال الشافعي اذا دعا في صلاة بما يباح له ان يدعو به خارج الصلاة لا تفسد صلته واحتج بقوله تعالى واسئلو الله من فضله وقوله صلى الله عليه وسلم سلوا الله حوائجكم حتى التسع انعالكم والممخ لقد وركم وعن علي رضي الله عنه انه كان يقف في صلاة الفجر يدعو على من ناواه أي عاداه ولئن انما يجوز أن يخاطب به العبد فهو من كلام الناس وضعا ولم يخلص دعاء وقد جرى الخطاب فيما بين العباد عما ذكرنا ألا ترى ان بعضهم يسأل به ضا ذلك فيقول أعطني درهما وزوجني امرأة وكلام الناس مفسد ولهذا عد النبي صلى الله عليه وسلم تسميت العاطس كلاما يفسد الصلاة في ذلك الحديث لما خاطب الأدمي به وقصد قضاء حقه وان كان دعاء صيغة وهذا صيغته من كلام الناس وان خاطب الله تعالى فكان مفسدا بصيغته والكتاب والسنة محمولان على دعاء لا يشبه كلام الناس أو على خارج الصلاة وأما حديث علي رضي الله عنه فلم يسوغوا له ذلك الاجتهاد حتى كتب اليه أبو موسى الأشعري أما بعد فإذا أتاك كتابي هذا فأعد صلواتك في الأصل أرايت لو أنشد شعرا أما كان مفسدا لصلاته ومن الشعر ما هو ذكر الله تعالى كما قال الشاعر هـ ألا كل شيء ما خلا الله باطل هـ ولا ينبغي للرجل أن يسلم على المصلي ولا للمصلي أن يرد سلامه بأشارة ولا غير ذلك أما السلام فلأنه يشغل قلب المصلي عن صلته فيصير ما تعاله عن الخير وانه مذموم وأما رد السلام بالقول والاشارة فلأن رد السلام من جملة كلام الناس لما روينا من حديث عبد الله بن مسعود وفيه انه لا يجوز الرد بالاشارة لان الله قال فسلمت عليه فلم رد علي فيتناول جميع أنواع الرد ولان في الاشارة ترك سنة اليد وهي الكفالة صلى الله عليه وسلم كفوا أيديكم في الصلاة غير انه اذا رد بالقول فسدت صلته لانه كلام ولورد بالاشارة لا تفسد لان ترك السنة لا يفسد الصلاة ولكن يوجب الكراهة (ومنها) السلام متعمدا وهو سلام الخروج من الصلاة لانه اذا قصد به الخروج من الصلاة صار من كلام الناس لانه خاطبهم به وكلام الناس مفسد (ومنها) القهقهة عامدا كان أو ناسي لان القهقهة في الصلاة أغش من الكلام ألا ترى انها تنقض الوضوء والكلام لا ينقض نعم لما جعل الكلام قاطعا للصلاة ولم يفصل فيه بين العمد والسهو فالقهقهة أولى ومنها الخروج عن المسجد من غير عذر لان استقبال القبلة حال الاختيار شرط جواز الصلاة هذا كله من الحديث العمد والكلام والسلام والقهقهة والخروج من المسجد اذا فعل شيئا من ذلك قبل أن يقعد قدر التشهد الاخير فاما اذا قعد قدر التشهد ثم فعل شيئا من ذلك فقد أجمع اصحابنا على انه لو تكلم وأخرج من المسجد لا تفسد صلته سواء كان منفردا أو اماما خلفه لا حقون أو مسبوقون وسواء أدرك الا لاحقون الامام في صلته وصلوا معه أو لم يدركوا وكذلك لو قهقهه أو أحدث متعمدا وهو منفرد وان كان اماما خلفه لا حقون ومسبقون فصلاة الامام تامة بلا خلاف بين اصحابنا وصلاة المسبوقين فاسدة في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد تامة وجه قولهما ان القهقهة والحديث لم يفسد الصلاة الا امام فلا يفسد ان صلاة المقتدي وان كان مسبوقا لان صلاة المقتدي لو فسدت انما تفسد بانسداد الامام صلته لا بافساد المقتدي لانعدام المفسد من المقتدي فلما لم تفسد صلاة الامام مع وجود المفسد من جهته فلان لا تفسد صلاة المقتدي أولى وصار كما لو تكلم أو خرج من المسجد ولا يوجب حنيفة الفرق بين الحديث العمد والقهقهة وبين الكلام والخروج من المسجد والفرق ان حديث الامام افساد للجزء الذي لا قام من صلته فيفسد ذلك الجزء من صلته ويفسد من صلاة المسبوق الا ان الامام لم يبق عليه فرض فيقتصر الفساد في حقه على الجزء وقد بقي للمسبوق فروض فتمنعه من البناء فاما الكلام فقطع للصلاة ومضاد لها كما ذكرنا فيمنع من الوجود ولا تفسد وشرح هذا الكلام ان القهقهة والحديث العمد باسباب عضدين للصلاة بل هما مضادان للطهارة والطمهارة شرط أهلية الصلاة فصارت الحديث مضادا للاهلية بواسطة مضادته شرطها والتي لا يعدمها الا بضاده فلم تعد الصلاة

بوجود الحدث لانه لا مضادة بينهما وانما تنعدم الاهلية فيوجد جزء من الصلاة لا لعدم ما يصادف ويفسد هذا الجزء
 لمصولة من لبس بأهل ولا صحة للعل الصادر من غير الأهل واذا فسد هذا الجزء من صلاة الامام فسدت صلاة
 المقتدى لان صلواته مبنية على صلاة الامام فتتعلق بها صحة وفساد الان الجزء لما فسدت صلاة الامام فسدت الصلاة
 المقارنة لهذا الفعل الفاسد لانها شرعت لاجل الأفعال فتتصرف بما تتصرف الافعال صحة وفسادا فاذا فسدت
 هي فسدت تجزئة المقتدى فتفسد صلواته الان صلاة الامام ومن تابعه من المدرकिन انصفت بالتمام بدون الجزء
 الفاسد فاما المسبوق فقد فسده جزء من صلواته وفسدت الصلاة المقارنة لذلك الجزء فبعد ذلك لا يعود الا بالصحة
 ولم يوجد فلم ينصو ر حصول ما بقي من الأركان في حق المسبوق فتفسد صلواته بخلاف الكلام فانه ليس بمضاد
 لاهية أداء الصلاة بل هو مضاد للصلاة نفسها ووجود الضد لا يفسد الضد الا بشرط بل يمنع من الوجود فان أفعال
 الصلاة كانت توجد على التجدد والتكرار فاذا انعدم فعل بعقبه غيره من جنسه فاذا انقبه ما هو مضاد للصلاة
 لا ينصو ر حصول جزء منها مقارنا للضد بل يبقى على العدم على ما هو الاصل عندنا في المتضادات وانتهت أفعال
 الصلاة فلم تجدد الصلاة لان تجددها كان لتجدد الأفعال وقد انتهت فاتتهت هي أيضا وانتهت وانتهت تجزئة
 الامام لانتهى تجزئة المسبوق كالوسلم فان تجزئة الامام منتهية وتجزئة المسبوق غير منتهية لما ذكرنا فلم
 تفسد صلاة المسبوق بخلاف ما نحن فيه واما اللاحقون فانه ينظر ان ادركوا الامام في صلواته وصلواته فصلاتهم
 تامة وان لم يدركوا ففيه ر وايتان في رواية أبي سليمان تفسد وفي رواية أبي حفص لا تفسد هذا اذا كان العارض
 في هذه الحالة فعل المصلي فاذا لم يكن فعله كالتميم اذا وجد ما بعده ما بعده قد ر الشهد الا خيرا وبعد ما سلم وعليه
 سجود السهو وصاد الى السجود فسدت صلواته عند أبي حنيفة ويلزمه الاستقبال وعند أبي يوسف ومحمد صلواته تامة
 وهذه من المسائل التي شربتها وقد ذكرناها وذكرنا الحجج في كتاب الطهارة في فصل التيمم أي صلى بعض صلواته
 ثم تعلم سورة فقرأها فيما بقي من صلواته فصلاته فاسدة مثل الأخرس يزول خرسه في خلال الصلاة وكذلك لو كان
 قارئاً في الابتداء فصلى بعض صلواته بقراءة ثم نسي القراءة فصارت أميا فسدت صلواته وهذا قول أبي حنيفة وقال زفر
 لا تفسد في الوجهين جميعا وقال أبو يوسف ومحمد تفسد في الاول ولا تفسد في الثاني استحصانا وجهه قول زفر ان
 فرض القراءة في الركعتين فقط الأثرى ان القارئ لو ترك القراءة في الاولين وقرأ في الاخرين أجزأه فاذا كان
 قارئاً في الابتداء فقد أدى فرض القراءة في الاولين فجزءه عنها بعد ذلك لا يضرك مع القدرة واذا تعلم وقرأ في
 الاخرين فقد أدى فرض القراءة فلا يضرك عنهما في الابتداء كالأبضرة لو تركها وجهه قولهما انه لو استقبل
 الصلاة في الاول لحصل الاداء على الوجه الاكمل فامر بالاستقبال ولو استقبلها في الثاني لادى كل الصلاة بغير
 قراءة فكان البناء أولى ليكون مؤديا لبعض بقراءة ولا في حنيفة ان القراءة تركت فلا يسقط الا بشرط الجزع عنها في
 كل الصلاة فاذا قدر على القراءة في بعضها فالتشرط فظهر ان المؤدى لم يقع صلاة ولا تجزئة الامم لم تعتقد
 للقراءة بل اعتقدت لافعال صلواته لا غير فاذا قدر صارت القراءة من أركان صلواته فلا يصح ادائها بل تجزئة كاداء
 سائر الأركان والصلاة لا توجد بدون أركانها فسدت ولان الاساس الضعيف لا يعتمد بناء القوى عليه
 والصلاة بقراءة أقوى فلا يجوز بناؤها على الضعيف كالعاري اذا وجد الثوب في خلال صلواته والمنجم اذا وجد الماء
 واذا كان قارئاً في الابتداء فقد عقدتجزئة عنه لاداء كل الصلاة بقراءة وقد تجزعت الوفاء بما التزم فيلزمه الاستقبال
 ولو اقتدى الامم بقارئ بعد ما صلى ركعة فلما فرغ الامام قام الامم لاعم الصلاة فصلاته فاسدة في القياس وقيل
 هو قول أبي حنيفة وفي الاستحصان يجوز وهو قولهما وجه القياس انه بالافتداء بالقارئ التزم أداء هذه الصلاة
 بقراءة وقد تجزعت ذلك حين قام للقضاء لانه منفرد فيما يقضى فلا تكون قراءة الامام قراءة تله تفسد صلواته وجه
 الاستحصان انه انما التزم القراءة ضمنها لا افتداء وهو مقتضى ما بقي على الامام لا فيما سبقه به ولانه لو بني كان
 مؤديا بعض الصلاة بقراءة ولو استقبل كان مؤديا جميعها بغير قراءة ولا شأن الاول أولى (ومنها) انكشاف

العورة في خلال الصلاة اذا كان كثير الان استنارها من شرائط الجواز فكان انكشافها في الصلاة مفسدا الا انه
 سقط اعتبار هذا الشرط في القليل عندنا خلافاً لما في الضرورة كافي قليل النجاسة ادمم امكان التعرض عنه على
 ما بيننا فيما تقدم وكذلك الحرة اذا سقط فناعها في خلال الصلاة فرفعت وعظت رأسها بعمل قليل قبل أن تؤدي
 ركناً من أركان الصلاة وقبل أن تمكث ذلك القدر لا تفسد صلاتها لان المرأة قد تبلى بذلك فلا يمكنها التعرض عنه
 فاما اذا بقيت كذلك حتى أدت ركناً ومكثت ذلك القدر أو عطلت من ساعتها لکن بعمل كثير فسدت صلاتها
 لانعدام الضرورة وكذلك الامة اذا اعتقت في خلال صلاتها وهي مكشوفة الرأس فأخذت فناعها فهو على ما ذكرنا
 في الحرة وكذلك المدبرة والمسكينة وأم الولد لان رؤس هؤلاء ليست بعورة على ما يعرف في كتاب الاستحسان فاذا
 اعتنق أخذن الفناع للحال لان خطاب الستنويه للحال الا ان تبين ان عليها الستن من الابتداء لان رأسها انما
 صار عورة بالتعرض وهو مقصور على الحال فكذا صيرورة الرأس عورة بخلاف العاري اذا وجد كسوة في خلال
 الصلاة حيث تفسد صلاته لان عورته ما صارت عورة للحال بل كانت عند الشروع في الصلاة الا ان الستركان قد
 سقط لعذر العدم فاذا زال تبين ان الوجوب كان ثابتاً من ذلك الوقت وعلى هذا اذا كان الرجل يصلي في ازار واحد
 فقط عنه في خلال الصلاة وهذا كله مذهب علمائنا الثلاثة وهو جواب الاستحسان والقياس أن تفسد صلاته
 في جميع ذلك وهو قول زفر والشافعي لان ستر العورة فرض بالنص والاستتار يفوت بالانكشاف وان قل الا اننا
 استحسننا الجواز وجعلنا ما لا يمكن التعرض عنه عفواد فعلا المحرج وكذلك اذا حضرته الصلاة وهو عريان لا يجد ثوباً
 جازت صلاته لكان الضرورة ولو كان معه ثوب نجس فقد ذكرنا تفصيل الجواب فيه انه ان كان ربيع منه طاهراً
 لا يجوز له أن يصلي عرياناً ولكن يجب عليه أن يصلي في ذلك الثوب بخلاف وان كان كله نجساً ففسد ذكرنا
 الاختلاف فيه بين أبي حنيفة وأبي يوسف وبين محمد في كيفية الصلاة فيما تقدم ومنها محاذاة المرأة الرجل في صلاة
 مطلقة يشتركان فيها فسدت صلاته عندنا استحساناً والقياس أن لا تكون المحاذاة مفسدة صلاة الرجل وبه أخذ
 الشافعي حتى لو قامت امرأة خلفه الا امامه ونوف صلاته وقد نوى الامام امامة النساء ثم حاذته فسدت صلاته
 عندنا وعنده لا تفسد وجهه القياس ان الفساد لا يحصل ما لم يكن حساستها ولا تشتغال قلب الرجل بها
 والوقوع في الشهوة لوجه الاول لان المرأة لا تكون أخس من الكلب والحتر برو ومحاذاة النجاسة مفسدة ولان هذا
 المعنى يوجد في المحاذاة في صلاة لا يشتركان فيها والمحاذاة فيها غير مفسدة بالاجماع ولا سيلا الى الثاني لهذا أيضاً
 ولان المرأة تشارك الرجل في هذا المعنى فينبغي أن تفسد صلاتها أيضاً ولا تفسد بالاجماع والدليل عليه أن المحاذاة
 في صلاة الجنائز وسجدة التلاوة غير مفسدة فكذا في سائر الصلوات وجه الاستحسان ما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم أنه قال آخره من من حيث آخره من الله عقيب قوله خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها وخير
 صفوف النساء آخرها وشرها أولها والاستدلال بهذا الحديث من وجهين أحدهما أنه لما أمر بالتأخير صار التأخير
 فرضاً من فرائض الصلاة فيصير تركه التأخير تاركاً فرضاً من فرائضها فتفسد الثاني أن الأمر بالتأخير أمر
 بالتقدم عليها ضرورة فاذا لم تؤخر ولم يتقدم فقد قام مقامها بس مقام له فتفسد كما اذا تقدم على الامام والحديث
 ورد في صلاة مطلقة مشتركة فبقي غيرها على أصل القياس وانما لا تفسد صلاتها لان خطاب التأخير يتناول الرجل
 ويمكنه تأخيرها من غير أن تتأخره بنفسها ويتقدم عليها فلم يكن التأخير فرضاً عليها فتركه لا يكون مفسداً
 ويستوى الجواب بين محاذاة البائنة وبين محاذاة المراهقة التي تعقل الصلاة في حق فساد صلاة الرجل استحساناً
 والقياس أن لا تفسد محاذاة غير البائنة لان صلاتها تخفى واعتباد الاحقية صلاة وجه الاستحسان انها مأمورة
 بالصلاة مضرورة عليها كما نطق به الحديث فجعلت المشاركة في أصل الصلاة والمشاركة في أصل الصلاة تكفي للفساد
 اذا وجدت المحاذاة واذا عرف أن المحاذاة مفسدة فقول اذا قامت في الصف امرأة فسدت صلاة رجل عن يمينها
 ورجل عن يسارها ورجل خلفها بحذائها لان الواحدة تحاذي هؤلاء الثلاثة ولا تفسد صلاة غيرهم لان هؤلاء

صاروا حائلين بينها وبين غيرهم عزلة اسطوانة أو كارة من التياب فلم تحقق المحاذاة ولو كانتا اثنتين أو ثلاثا
 فالمرور عن محمد أن المرأتين تفسدان صلاة أربع نفر من علي عيينهما ومن علي يسارهما ومن خلفهما بمحذاتهما
 والثلاث منهن يفسدن صلاة من علي عيينهن ومن علي يسارهن وثلاثة ثلاثة خلفهن إلى آخر الصفوف وعن أبي
 يوسف روايتان في رواية قال الثنتان يفسدان صلاة أربع نفر من علي عيينهما ومن علي يسارهما أو اثنتان من خلفهما
 بمحذاتهما والثلاث يفسدن صلاة خمسة نفر من علي عيينهن ومن كان على شعاهن وثلاثة خلفهن بمحذاتهن وفي
 رواية الثنتان تفسدان صلاة رجلين عن عيينهما أو يسارهما وصلاة رجلين رجلين إلى آخر الصفوف والثلاث يفسدن
 صلاة رجل عن عيينهن ورجل عن يسارهن وصلاة ثلاثة ثلاثة إلى آخر الصفوف ولا خلاف في أنهن إذا كن صفا
 تاما فسدت صلاة الصفوف التي خلفهن وإن كانوا عشرين صفا وجه الرواية الأولى لا يفسد أن فساد
 الصلاة ليس لمكان الحيولة لأن الحيولة إنما تقع بالصف التام من النساء بالحديث ولم توجد وإنما ثبت الفساد
 بالمحاذاة ولم توجد المحاذاة إلا بهذا القدر وجه الرواية الثانية أنه للمشي حكم الثلاث بدليل أن الامام بتقسيم
 الاثنتين وبصطفان خلفه كالثلاث ثم حكم الثلاثة بهذا حكم الاثنتين وجه المروي عن محمد أن المرأتين لا تحاذيان إلا
 أربعة نفر فلا تفسدان صلاة غيرهم وفي الصف التام القياس هكذا أن تفسد صلاة صف واحد خلفهن لا غير لانعدام
 محاذاتهن لمن وراء هذا الصف الواحد إلا أنا استحسننا حكمنا بفساد صلاة الصفوف أجمع لحديث عمر موقوف
 ومرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان بينه وبين الامام نهر أو طريق أو صف من النساء فلا صلاة
 له جعل صف النساء حائلا كانهن والطريق في حق الصف الذي يليهن من خلفهن وجد ترك التأخير منهم والحيولة
 بينهم وبين الامام من وفي حق الصفوف الاخر وجدت الحيولة لا غير وكل واحد من المعنيين بأقراده علة كاملة
 للفساد ثم الثنتان ليست بجمع حقيقة فلا يلحقان بالصف من النساء التي هي اسم جمع فأنعدمت الحيولة فيتعلق
 الفساد بالمحاذاة لا غير والمحاذاة لم توجد إلا بهذا القدر فاما الثلاث فمن جمع حقيقة فالحنن بصف كامل في حق من
 صرن حائلات بينه وبين الامام ففسدت صلاة ثلاثة ثلاثة إلى آخر الصفوف وفسدت صلاة واحد عن عيينهن وواحد
 عن يسارهن لأن هناك الفساد بالمحاذاة لا بالحيولة ولم توجد المحاذاة إلا بهذا القدر والله أعلم ولو وقعت بمحذات
 الامام فأعت به وقد نوى الامام ما فسدت صلاة الامام والقوم كلهم ما أصلا لا الامام فلو جردت المحاذاة في صلاة
 مطلقة مشتركة وأما صلاة القوم فلفساد صلاة الامام وكان محمد بن مقاتل الرازي يقول لا يصح اقتداء هؤلاء
 المحاذاة فارت شر وعها في الصلاة ولو طرأت كانت مفسدة فاذا اقترنت منعت من صحة اقتدائها به وهذا غير
 شديد لان المحاذاة إنما تورق في فساد صلاة مشتركة ولا تقع الشركة إلا بعد شر وعها في صلاة الامام فلم يكن المفسد
 مقارنا للشرع فلا يمنع من الشرع وإن كانت بمحذات الامام ولم تأتم به لم تفسد صلاة الامام لانعدام المشاركة وكذا
 اذا قامت امام الامام فأعت به لان اقتداءه لم يصح فلم تقع المشاركة وكذا اذا قامت إلى جنبه ونوت فرضا آخر
 بان كان الامام في الظهر ونوت هي العصر فأعت به ثم حاذته لم تفسد على الامام صلاته وهذا على رواية باب الحديث
 لانهم انصروا في الصلاة أصلا فلم تحقق المشاركة فاما على رواية باب الاذان تفسد صلاة الامام لانها صارت
 شارعة في أصل الصلاة فوجدت المحاذاة في صلاة مشتركة ففسدت صلاته وفسدت صلاتها بفساد صلاة الامام وعليها
 قضاء الطوع لحصول الفساد بعد صحة شرعها كما إذا كان الامام في الظهر وقد نوى امامتها فأعت به تنوي الطوع
 ثم قامت بجنبه تفسد صلاته وصلاتها وعليها قضاء الطوع فكذا هذا وقد مررت المسئلة من قبل وبعض مشايخنا
 قالوا الجواب ما ذكر في باب الاذان وتأويل ما ذكر في باب الحديث أن الرجل لم ينو امامتها في صلاة العصر فتجعل
 هي في الاقتداء ببنية العصر عزلة ما لم ينو امامتها أصلا فهذا لا يصير شارعة في صلاة الطوع ولو قام رجل وامرأة
 يقضيان ما سبقهما لا امام لم تفسد صلاته ولو كانا أدركا أول الصلاة وكانا مالا وأحدنا فسد صلاته لأن المسبوقين
 فيما يقضيان كل واحد منهما في حكم المنفرد الا ترى أن القراءة فرض على المسبوق ولو سها يلزمه مهجود السهو فلم

يشتركي في صلاة فلا تكون المحاذاة مفسدة صلته فاما المذركان فهما كالمساخلة الا امام بعد بدليل سقوط
 القراءة عنهما وان عدم وجوب سجدة في السهو وعند وجود السهو كانت ما خلف الامام حقيقة فوقت المشاركة
 فوجدت المحاذاة في صلاة مشتركة فتوجب فساد صلته ومرور المرأة والحجار والكلب بين يدي المصلي لا يقطع
 الصلاة عند عامة العلماء وقال أصحاب الظواهر يقطع واحتموا بما روى أبو ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 يقطع الصلاة مرور المرأة والحجار والكلب وفي بعض الروايات والكلب الأسود فقيل لا يذروها بالأسود من
 غيره فقال أشكل على ما أشكل عليكم فالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال الكلب الأسود
 شيطان ولنا ما روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يقطع الصلاة مرور شئ
 وادروا ما استطعتم وأما الحديث الذي رووه فقد رده عائشة رضي الله عنها فأنما قالت لعروة يا عروة ما يقول أهل
 العراق قال يقولون يقطع الصلاة مرور المرأة والحجار والكلب فقالت يا أهل العراق والثفاق والثفاق يسهاق نقونا
 بالكلب والحجر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل وأنا نائمة بين يديه معترضة كاعتراض الجنابة وقد
 ورد في المرأة نص خاص وكذا في الحجار والكلب روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلي في بيت أم
 سلمة فاراد أنها عمر أن يمر بين يديه فأشار عليه أن قف فوق فثم أرادت زنيب بنتها أن تمر بين يديه فأشار اليها أن
 قفي فلم تقف فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلاته قال انهم أغلب وروى عن ابن عباس رضي الله
 عنهما أنه قال زرت رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أخي الفضل على حمار في بادية فترانا فوجدنا رسول الله صلى
 الله عليه وسلم يصلي فصلى بنا معه والحجار يترع بين يديه وفي بعض الروايات والكلب والحجار يمران بين يديه ولو دفع
 المار بالسبيح أو بالشارة أو أخذ طرف نوبه من غير مشي ولا علاج لانفسد صلته لقوله صلى الله عليه وسلم فادروا
 ما استطعتم وقوله اذا نابت أحدكم نازبة في الصلاة فليسيح فان التسبيح للرجال والتصفيق للنساء وذكروا في كتاب
 الصلاة اذا مررت الجارية بين يدي المصلي فقالت سبحان الله وأما يديه ليصرفها لم تقطع صلته وأحب الي أن لا يفعل
 منهم من قال معناه أي لا يجمع بين التسبيح والشارة باليد لان أحدهما كفاية ومنهم من قال أي لا يفعل شيأ من
 ذلك وتأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان في وقت كان العمل في الصلاة مباحا ومنها الموت في الصلاة
 والجنون والالغما فيها أما الموت فظاهر لانه معجز عن المضي فيها وأما الجنون والالغما فلأنهما يانهضان الطهارة
 ويعنعان البناء لما يبتا فيها تقدم أن اعتراضهما في الصلاة نادر فلا يلحقان بمرور النصب والاجماع في جواز البناء
 وهو الحديث السابق وسواء كان منفردا أو مقننا أو أماما حتى يستقبل القوم صلواتهم عندنا وعند الشافعي يقوم القوم
 فيصلون وحدانا كما اذا أحدث الامام ومنها ائمة الكثر الذي ليس من أعمال الصلاة في الصلاة من غير ضرورة
 فاما القليل فغير مفيد واختلف في الحد الفاصل بين القليل والكثير قال بعضهم الكثير ما يحتاج فيه الى استعمال
 اليدين والقليل ما لا يحتاج فيه الى ذلك حتى قالوا اذا زرقه في الصلاة فسدت صلته واذا حل أزراره لانه تسد
 وقال بعضهم كل عمل لو نظر الناظر اليه من بعيد لا يشدانه في غير الصلاة فهو كثير وكل عمل لو نظر اليه ناظرا عما
 يشبه عليه انه في الصلاة فهو قليل وهو الاصح وعلى هذا الاصل يخرج ما اذا قاتل في صلته في غير حالة الخوف
 أنه تفسد صلته لانه عمل كثير ليس من أعمال الصلاة لما يبتا وكذا اذا أخذ قوسا ورمى بها فسدت صلته لان
 أخذ القوس وتثيف السهم عليه ومدته حتى يرمى عمل كثير لا ترى أنه يحتاج فيه الى استعمال اليدين وكذا الناظر
 اليه من بعيد لا يشدانه في غير الصلاة وبعض أهل الادب عابوا على محمد في هذا اللفظ وهو قوله ورمى بها فقالوا
 الرمي بالقوس التقاؤها من يده وانما يقال في الرمي بالسهم رمي عنها لارمي بها والجواب عن هذا أن غرض محمد
 تعليم العامة وقد وجد هذا اللفظ معروف في لسانهم فاستعمله ليكون أقرب الي فهمهم فلذلك ذكره وكذا لو
 ادهن أو مسح رأسه أو حملت امرأة صبيها وأرضعته لوجود حد العمل الكثير على العبارتين فاما حمل الصبي
 بدون الارضاع فلا يوجب فساد الصلاة لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي في بيته وقد حمل امامة بنت

أبي العاص على عاتقه فكان اذا سجد ووضعه او اذا قام رفعها ثم هذا الصنيع لم يكره منه صلى الله عليه وسلم لانه كان محتاجا الى ذلك لعدم من يحفظها اوليائه الشروع بالفعل ان هذا غير موجب فساد الصلاة ومثل هذا في زماننا ايضا لا يكره لواحد منا لو فعل ذلك عند الحاجة اما بدون الحاجة فمكروه ولو صلى وفيه شيء يمكن ان كان لا يعمه من القراءة ولكن يحصل بها كدرهم أو دينار أو لوزة لانه لا يفسد صلاته لانه لا يقوت شيء من الركن ولكن يكره لانه يوجب الاخلال بالركن حتى لو كان لا يحصل به لا يكره وان كان يعمه من القراءة فسدت صلاته لانه يقوت الركن وان كان في فيه سكره لا تجوز صلاته لانه اكل وكذلك ان كان في كفه مناع يمكنه جازت صلاته غير انه ان كان يعمه عن الاخذ بالركب في الركوع أو الا اعتماد على الزاحيتين عند السجود يكره لانه عن تحصيل السنة والا فلا ولوربي طائر يصجر لا يفسد صلاته لانه عمل قليل ويكره لانه ليس من أعمال الصلاة ولو أكل أو شرب في الصلاة فسدت صلاته لوجوه العمل الكثير وسواء كان عامدا أو ساهيا افرق بين الصلاة والصوم حيث كان الأكل والشرب في الصوم ناسيا غير مفسدا ياء والفرق أن القياس أن لا يفصل في باب الصوم بين العمد والسهو أيضا لوجود ضد الصوم في الحالبين وهو ترك الكف الا أن اعرفنا ذلك بالنص والصلاة ليست في معناها لان الصائم كثيرا ما يتلى به في حالة الصوم فلو حكنا بالفساد يؤدي الى الحرج بخلاف الصلاة لأن الأكل والشرب في الصلاة ساهيا نادرا غاية الندرة فلم يكن في معنى مورد النص فيعمل فيها بالقياس المحض وهو أنه عمل كثير ليس من أعمال الصلاة الا ترى أنه لو نظر الناظر اليه لا يشد أنه في غير الصلاة ولو وضع اليك في الصلاة فسدت صلاته كذا ذكره محمد لان الناظر اليه من بعد لا يشد أنه في غير الصلاة وبهذا تبين أن الصحيح من التعديدها العبارة الثانية حيث حكنا بفساد الصلاة من غير الحاجة الى استعمال اليد أو ساقه لانه استعمال اليدين ولو بني بين أسنانه شيء فابتلعه ان كان دون الحصة لم يضره لان ذلك القدر في حكم التبع ليقه لقلته ولا يمكن التعرض عنه لانه يبنى بين الاسنان عادة فلو جعل مفسد الوقوع الناس في الحرج ولهذا لا يفسد الصوم به وان كان قدرا الحصة فصاعدا فسدت صلاته ولو قلس أقل من مل فيه ثم جرع فدخل جوفه وهو لا يملكه لا تفسد صلاته لان ذلك بمنزلة ترقبه ولهذا لا ينقض وضوءه وكذا المتهم جدد الليل قد يتلى به خصوصا في ليالي رمضان عند امتلاء الطعام عند الفطر فلو جعل مفسدا لادى الى الحرج وقتل الحبة والعقرب في الصلاة لا يفسد ما قول النبي صلى الله عليه وسلم اقتلوا الأسودين ولو كنتم في الصلاة ورؤي أن عقربا لدغ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فوضع عليه نعله وعمره حتى قتله فلما فرغ من صلاته قال لعن الله العقرب لاني نبي ولا غيره أو قال مصليا ولا غيره وبه تبين أنه لا يكره أيضا لانه صلى الله عليه وسلم ما كان يفعل المكروه خصوصا في الصلاة ولا يفتن به لانه يحتاج اليه لدفع الأذى فكان موضع الضرورة هذا اذا أمكنه قتل الحبة بضره واحدة كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في العقرب وأما اذا احتاج الى معالجة وضررت فسدت صلاته كما اذا قاتل في صلاته لانه عمل كثير ليس من أعمال الصلاة وذكر شيخ الاسلام السرخسي أن الاظهر أنه لا تفسد صلاته لان هذا عمل رخص فيه لأصلي فاشبهه المشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضوء هذا الذي ذكرنا من العمل الكثير الذي ليس من أعمال الصلاة اذا عملها المصلي في الصلاة من غير ضرورة فاما في حالة الضرورة فانه لا يفسد الصلاة كما في حالة الخوف والله أعلم

فصل في صلاة الخوف في مواضع في بيان شرعيتها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي بيان قدرها وفي بيان كيفيةها وفي بيان شرائط جوازها ما لا اول فصلاة الخوف مشروعة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في قول أبي حنيفة ومحمد وهو قول أبي يوسف الاول وقال الحسن بن زياد لا يجوز وهو قول أبي يوسف الا شر واحصا بقوله تعالى واذا كنت فيهم فأقم لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك الآية يجوز صلاة الخوف بشرط كون الرسول فيهم فاذا خرج من الدنيا انعدمت الشرطية ولأن الجواز حال حياته ثبت مع المنافي لما فيها من أعمال كثيرة ليست من الصلاة وهي الذهاب والنحي ولا يقام الشيء مع ما ينافيه الا أن الشرع أسقط اعتبار المنافي

حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم لحاجة الناس الى استدراك فضيلة الصلاة خاصة وهذا المعنى منعدم في زماننا
فوجب اعتبار المشافي فيصلى كل طائفة بامام على حدة ولا يحنيفة ومحمد اجماع الصحابة رضي الله عنهم على
جوازها فإنه روى عن علي رضي الله عنه أنه صلى صلاة الخوف وروى عن أبي موسى الأشعري أنه صلى صلاة
الخوف باصحابه وسعيد بن العاص كان يحارب الجوس بطبرستان ومعه جماعة من الصحابة منهم الحسن وحذيفة
وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم فقال ايكم شهد صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حذيفة أنا فقام
وصلى بهم صلاة الخوف على نحو ما يقوله فانه قد اجماع الصحابة على الجواز وبه يبين أن ما ذكر من المعنى غير سديد
لخروجه عن معارضة الاجماع مع أن ذلك ترك الواجب وهو ترك المشي في الصلاة لاحتراز الفضيلة وذلك لا يجوز على
أن الحاجة الى استدراك الفضيلة قائمة لأن كل طائفة يحتاجون الى الصلاة خلف أفضلهم والى احتراز فضيلة
تتكثير الجماعة ولأن الأصل في الشرع أن يكون عام في الاوقات كلها الا اذا قام دليل التخصيص واحتراز الفضيلة
لا يصلح تخصيصا لما بيننا وأما الآية فليس فيها أنه اذا لم يكن الرسول فيهم لا يجوز فكان تعليقا بالسكون وأنه
غير صحيح

فصل في ما مقداره فيصلى الامام بهم ركعتين ان كانوا مسافرين أو كانت الصلاة من ذوات ركعتين كالفجر
وان كانوا مقيمين والصلاة من ذوات الأربع أو الثلاث صلى بهم أربعاً وثلاثاً ولا ينتقص عدد الركعات بسبب
الخوف عندنا وهو قول عامة الصحابة وكان ابن عباس يقول صلاة المقيم أربع ركعات وصلاة المسافر ركعتان
وصلاة الخوف ركعة واحدة وبه أخذ بعض العلماء وانج عمار روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف
في غزوة ذات الرقاع بكل طائفة ركعة فكانت له ركعتان ولكل طائفة ركعة ولنا ما روى ابن مسعود وغيره من
الصحابة رضي الله عنهم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم على نحو ما قلنا وهكذا فعل الصحابة بعده فيكون اجماعاً
منهم وما نقل عن ابن عباس فتأويله أنها ركعة مع الامام وعندنا يصلى الامام بكل طائفة ركعة واحدة اذا كانوا
مسافرين وهو تأويل الحديث

فصل في ما كفيتهما فقد اختلف العلماء فيها الاختلاف فاحشالا اختلاف الاخبار في الباب قال علماءنا ويجعل
الامام الناس طائفتين طائفة بازاء العدو ويفتح الصلاة بطائفة فيصلى بهم ركعة ان كان مسافراً أو كانت الصلاة
صلاة الفجر وركعتين ان كان مقيماً والصلاة من ذوات الأربع وينصرفون الى وجه العدو ثم تأتي الطائفة الثانية
فيصلى بهم بقية الصلاة فينصرفون الى وجه العدو ثم تأتي الطائفة الاولى فيقصون بقية صلاتهم بغير قراءة
وينصرفون الى وجه العدو ثم يحيى الطائفة الثانية فيقصون بقية صلاتهم بقراءة وقال مالك يجعل الناس طائفتين
طائفة بازاء العدو ويفتح الصلاة بطائفة فيصلى بهم ركعة ثم يقوم الامام ويمكث قائماً فتم هذه الطائفة صلاتهم
ويصلون وينصرفون الى وجه العدو ثم تأتي الطائفة الثانية فيصلى بهم الركعة الثانية ويسلم الامام ولا يصلحون بل
يقومون فيصلى بهم وهو قول الشافعي الا أنه يقول لا يسلم الامام حتى تتم الطائفة الثانية صلاتهم ثم يسلم
الامام ويصلحون معه وروى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى بالطائفة الاولى ركعة
انتظرهم حتى أتوا صلاتهم وذهبوا الى العدو وجاءت الطائفة الاخرى فبدأوا بالركعة الاولى والنبي صلى الله عليه
وسلم ينتظرهم ثم صلى بهم الركعة الثانية ولم يأخذ به أحد من العلماء وروى شاذان النبي صلى الله عليه وسلم صلى
بكل طائفة ركعتين فكانت له أربع ركعات ولكل طائفة ركعتين احتج الشافعي عمار روى سهل بن أبي خيثمة أن النبي
صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف على نحو ما قلنا ولنا ما روى ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما أن النبي
صلى الله عليه وسلم صلاها على نحو ما قلنا وروى بنان حذيفة أنه أقام صلاة الخوف بطبرستان بجماعة من الصحابة
على نحو ما قلنا ولم يشكر عليه أحد فكان اجماعاً وبه يبين أن الأخذ بعمار وبنان رسول الله صلى الله عليه وسلم
أولى ولأن الرواية عن هؤلاء لم تعارض الرواية عن سهل بن أبي خيثمة متعارضة فان بعضهم روى عنه مثل

مذهبا فكان الاخذ بروايتهم أولى مع أن فيارواه الشافعي ما يدل على كونه من وخلا أن فيه أن الطائفة الثانية
 يقضون ما سبقوا به قبل فراغ الامام ثم يسلمون معه وهذا كان في الأبداء أن المسبوق يبدأ بقضاء ما فاتته ثم يابع
 الامام ثم نسخ ولهذا يأخذ أحد من العلماء برواية أبي هريرة وما روى في الشاذ غير مقبول لأن في حق الطائفة
 الثانية يكون اقتداء المقترض بالمنقل وذلك لا يصح عندنا إلا أن يكون مؤولا وتأويله انه كان معها فصلى بكل طائفة
 ركعتين وقضت كل طائفة ركعتين وهو المذهب وعندنا أنه يصلى بكل طائفة شرط الصلاة هذا اذا لم يكن العدو بازا
 القبلة فان كان العدو بازا القبلة فلا فضل عندنا أن يجعل الناس طائفتين فيصلى بكل طائفة شرط الصلاة على النحو
 الذي ذكرنا وان صلى بهم جملة جاز وهو أن يجعل الناس سفينتين ويفتح الصلاة بهم جميعا فاذا ركع الامام ركع الكل معه
 واذا رفع رأسه من الركوع رفعوا جميعا واذا سجد الامام سجد معه الصف الاول والصف الثاني قيام بحر سونهم فاذا
 رفعوا رؤسهم سجد الصف الثاني والصف الاول وهو ويجرح سونهم فاذا رفعوا رؤسهم سجد الامام السجدة الثانية
 وسجد معه الصف الاول والصف الثاني وهو ويجرح سونهم فاذا رفعوا رؤسهم تأخر الصف الاول وقت دم الصف الثاني
 فيصلى بهم الركعة الثانية بهذه الصفة أيضا فاذا قعد وسلم سلموا معه وعند الشافعي وابن أبي ليلى لا تجوز الا بهذه
 الصفة واحتمل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى صلاة الخوف هكذا به فان عندنا استقبال
 العدو والقبلة ولا نه ليس في هذه الصلاة بهذه الصفة ذهابا وبوجها واستدبار القبلة وانها أفعال منافية للصلاة في
 الأصل فيجب اعتبارها ما أمكن ونحن نقول كل ذلك جائز والافضل أن يصلى على نحو ما يصلى أن لو كان
 العدو مستدبرا القبلة لانه موافق لظاهر الآية قال الله تعالى فلنقم طائفة منهم معك وقال ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا
 فليصلوا معك أمر يجعل الناس طائفتين ولان الحراسة بهذا الوجه أبلغ لان الطائفة الثانية لم يكونوا يشاركونهم
 في الصلاة في الركعة الأولى فكانوا أقدر على الحراسة ولان فيها أقالا يخالف كل صف امامهم في سجدة وبخالفه
 الامام منهية لا تجوز بحال من الأحوال بخلاف المشى واستدبار القبلة فان ذلك جائز بحال فان من سببه الحدث
 يستدبر القبلة ويمشى عندنا وعند الشافعي المتطوع على الدابة يصلى أيضا توجهت الدابة ثم لا شتان الطائفة
 الأولى لا يقرؤون في الركعة الثانية لانهم أدركوا أول الصلاة ويجزوا عن الامام معنى من المعاني فصار كالنائم
 ومن سببه الحدث فذهب وتوشأ وجاء ولا شتان أيضا ان الطائفة الثانية يقرؤون لانهم مسبقون فيقضون بقراءة
 هذا الذي ذكرنا في ذوات الأربع أو ذوات ركعتين وأما في المغرب فيصلى بالطائفة الأولى ركعتين وبالثانية ركعة
 الثالثة وقال سفيان الثوري يصلى بالطائفة الأولى ركعة وبالثانية ركعتين وقال الشافعي هو باختيار وجه قول سفيان
 ان فرض القراءة في الركعتين الأولىين فينبغي أن يكون لكل طائفة في ذلك حفظا وذلك فيما قلنا والشافعي يقول مراعاة
 التنصيف غير ممكن فان شاء صلى هو ولا ركعتين وان شاء صلى بأولئك ولنا ان التنصيف واجب وقد عذرهمنا
 وكان تفويت التنصيف على الطائفة الثانية أولى لانه لا تفويت تصدائل حكما لا يفاء حق الطائفة الأولى لانه
 يجب على الامام أن يصلى بهم ركعة ونصفا لتحقيق المعادلة في القسمة فشرع في الركعة الثانية قضاء لحقهم لانها
 لا تجزأ فيجب عليه اتمامها فالواصل بالطائفة الأولى ركعة وبالثانية ركعتين فقد فوت التنصيف على الطائفة
 الأولى قصد الاحتياط لانه لم يشتغل بعد ببقاء حق الثانية ومعلوم ان تفويت الحق حكما دون تفويته
 قصد ذلك كان الأمر على ما وصفتنا والله أعلم ثم الطائفة الأولى تقضى الركعة الثانية بغير قراءة لانهم لا يحقون
 والطائفة الثانية يصلون الركعتين الأولىين بغير قراءة ويقعدون بينهما وبعدهما كما يفعل المسبوق ركعتين في المغرب
 فصل **في** وأما شرائط الجواز فنحن لا يقال في الصلاة فان قال في صلته فسدت صلته عندنا وقال مالك لا
 تفسد وهو قول الشافعي في القديم واحتج بقوله تعالى وليأخذوا أسلحتهم أباح لهم أخذ السلاح فيباح القتال ولان
 أخذ السلاح لا يكون الا للقتال به ولانه سقط اعتبار المشى في الصلاة فيسقط اعتبار القتال ولنا أن النبي صلى الله
 عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فمضاهن بعد هوى من الليل وقال شغلونا عن الصلاة الوسطى ملا

الله قبو رهم ويطونهم ناراً فلو جازت الصلاة مع القتال لما أخرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأن ادخال عمل
 كثير ليس من أعمال الصلاة في الصلاة مفسد في الأصل فلا يترك هذا الأصل إلا في مورد النص والنص ورد في المشي
 لا في القتال مع ان مورد النص بقاء الصلاة مع المشي لا الاداء والاداء فوق البقاء فإني بصح الاستدلال بخلاف أخذ
 السلاح لأنه عمل قليل ولأن النص ورد بالجواز معه ومنها ان يصرف ماشياً ولا يركب عند انصرافه الى وجه العدو
 ولوركب فسدت صلواته عندنا سواء كان انصرافه من القبلة الى العدو أو من العدو الى القبلة لأن الركوب عمل كثير
 وهو مما لا يحتاج اليه بخلاف المشي فإنه أمر لا بد منه حتى يصططعوا بالاداء والعدو وكذا أخذ السلاح أمر لا بد منه
 لارهاب العدو والاستعداد للدفع ولأنهم لو غفلوا عن أسلحتهم عيّلون عليهم على ما نطق به الكتاب والأصل ان
 الأنيان يعمل كثير ليس من أعمال الصلاة فيها لاجل الضرورة فيقتصر بعمل الضرورة ولو كان الخوف أشد ولا
 يمكنهم النزول عن دوابهم صلوا ركباناً بالاعمال لقوله تعالى فإن خفتهم فرجالاً أو ركباناً ثم ان قدر واعي استقبال القبلة
 يلزمهم الاستقبال والأفلا بخلاف التطوع إذا ما اهلا على الدابة حيث لا يلزمه الاستقبال وان قدر عليه لأن حالة
 الفرض أصبغ الأثرى أنه يجوز الاعمال في التطوع مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك في الفرض ويصلون وحداناً
 ولا يصلون جماعة ركباناً في ظاهر الرواية وقد روي عن محمد أنه يجوز لهم في الخوف أن يصلوا ركباناً بجماعة وقال
 أسخسن ذلك لينا لو افضيلة الصلاة بالجماعة وقد جاوزناهم ما هو أعظم من ذلك وهو الذهاب والمجيء لاجاز
 فضيلة الجماعة وجه ظاهر الرواية ان بينهم وبين الامام طريق فيمنع ذلك صحة الاقتداء على ما بيننا فيما تقدم
 إلا أن يكون الرجل مع الامام على دابة واحدة فيصح اقتداؤه به لعدم المسانعة والاعتبار بالمشي غير سديد لأن ذلك
 أمر لا بد منه فسقط اعتباره للضرورة ولا ضرورة ههنا ولو صلى ركباناً والدابة سائرة فإن كان مطلوباً فلا بأس به
 لأن السير فعل الدابة في الحقيقة وإنما يضاف اليه من حيث المعنى لتسييره فإذا جاء العذر انقطع الاضافة اليه
 بخلاف ما اذا صلى ماشياً أو ساجداً حيث لا يجوز لأن ذلك فعله حقيقة فلا يتصل الا اذا كان في معنى مورد النص
 وليس ذلك في معناه على ما مر وان كان الركباناً طالبا فلا يجوز لأنه لا خوف في حقه فيمكنه النزول وكذلك الرجل
 اذا لم يقدر على الركوع والسجود بوجهي الاعمال لمكان العذر كالمريض ومنها أن يكون في حال معاينة العدو حتى لو صلوا
 صلاة الخوف ولم يعينوا العدو جاز للامام ولم يجز للقوم اذا صلوا بصفة الذهاب والمجيء وكذا لورا أو اسواد انظروه
 عدوا فاذا هاول لا يجوز عندنا وعند الشافعي تجوز صلاة الكلي وجه قوله ان صلاة الخوف شرعت عند الخوف
 وقد صلوا عند الخوف فجزئهم ولتان شرط الجواز الخوف من العدو وقال الله تعالى ان خفتهم أن يفتنكم الذين كفروا
 ولم يوجد الشرط إلا أن صلاة الامام مقضية بالجواز لانعدام الذهاب والمجيء منه بخلاف القوم فلا يتصل ذلك
 الا للضرورة الخوف من العدو ولم يتحقق ثم الخوف من سبع يعاينوه كالخوف من العدو لان الجواز بحكم
 العذر وقد تحقق والله أعلم

فصل في أحكام هذه الصلوات اذا فسدت أو فانت عن أو فانت من أو فانت من هذه الصلوات عن الجماعة
 أو عن محله الأصلي ثم يذكر في آخر تلك الصلاة أما اذا فسدت يجب اعادتها مادام الوقت باقياً لانها اذا فسدت
 التعتت بالعدم فبق وجوب الاداء في النية فيجب تفريقها عنه بالاداء وأما اذا فانت صلاة منها عن وقتها بان
 نام عنها أو نسيها ثم تذكرها بعد خروج الوقت أو اشتغل عنها حتى خرج الوقت يجب عليه قضاؤها والكلام
 في القضاء يقع في بيان أصل وجوب القضاء بعد خروج الوقت وفي بيان شرائط الوجوب وفي بيان شرائط
 الجواز وفي بيان كيفية القضاء اما الاول فالدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها
 فليصلها اذا ذكرها أو استيقظ فان ذلك وقتها وفي بعض الروايات لا وقت لها الا ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم
 ما ذكرتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولأن الأصل في العبادات المؤقتة اذا فانت عن وقتها انها تقضى اذا استجمع شرائط
 وجوب القضاء وأمكن قضاؤها لان وجوبها في الوقت لمعان هي قائمة بعد خروج الوقت وهي خدمة الرب تعالى

وتبطله وقضاء حتى العبودية وشكر النعمة وتكفير الزلل والخطايا التي تجرى على يد العبد بين الوترين وامكن قضاؤها
 لان من جنسها مشروع خارج الوقت من حيث الاصل حقا لانه في حقه ما عليه والله أعلم وأما شرائط الوجوب
 فمن أهلية الوجوب اذا ايجاب على غير الادل تكليفه ليس في الوسع ومنها افوات الصلاة عن وقتها لان قضاء
 الفائت ولا فائت بحال ومنها أن يكون من جنسها مشروع في وقت القضاء اذا القضاء صرف ماله الى ما عليه
 لان ما عليه يقع عن نفسه فلا يقع عن غيره ومنها أن لا يكون في القضاء سرج اذا خرج مدفوع شرعا فاما وجوب
 الاداء في الوقت فليس من شرائط الوجوب هو الصحيح لان القضاء يجب استدرا كالمصلحة الفائتة في الوقت وهو
 الثواب وفوات هذه المصاحبة لا يقف على الوجوب فلا يكون وجوب الاداء شرطا لوجوب القضاء على ما عرف
 في الخلافات واذا عرف هذا فتقول لا قضاء على الصبي والمجنون في زمان الصبا والجنون لعدم أهلية الوجوب
 ولا على الكافر لانه ليس من أهل وجوب العبادة اذ الكفار غير مخاطبين بشرائع هي عبادات عندنا فلا يجب
 عليهم بعد البلوغ والافاقة والاسلام أيضا لان في الايجاب عليهم سرجا لان مدة الصبا مبدية والجنون اذا استحك
 وهو الطويل منه قلما يزول والاسلام من الكافر المقلد لا يات به وأجداده نادرا فكان في الايجاب عليهم سرجا وأما
 المقضى عليه فان أنحى عليه يوما وليلة أو أقل يجب عليه القضاء لانعدام المخرج وان زاد على يوم وابيلة لا قضاء
 عليه لانه يخرج في القضاء لدخول العبادة في حد التكرار وكذا المريض العاجز عن الاعمال اذا فاتته صلوات ثم برأ
 فان كان أقل من يوم وليلة أو يوما وليلة قضاء وان كان أكثر لا قضاء عليه لما قلنا في المقضى عليه ومن المشايخ
 من قال في المريض انه يقضى وان امتد وطال لان المرض لا يميزه عن فهم الخطاب بخلاف الانعام والصحيح انه لا
 فرق بينهما لان سقوط القضاء عن المقضى عليه ليس لعدم فهم الخطاب بدليل انه لا قضاء على الحائض والنفساء وان
 كانت اتفهان الخطاب بل لمكان المخرج وقد وجد في المريض وروى عن محمد بن الجنون الصغير بمنزلة الانعام ودلت
 هذه المسائل على ان ساقية وجوب الاداء ليست بشرط لوجوب القضاء وعلى هذا تخرج الصلوات الفائتة في أيام
 التشريق اذا قضاها في غير أيام التشريق انه يقضيها بلا تكبير لان في وقت القضاء صلاة مشروعة من جنس الفائتة
 وليس فيه تكبير مشروع من جنسه وهو الذي يجهر به وأما شرائط جواز القضاء بجميع ما ذكرنا انه شرط جواز
 الاداء فهو شرط جواز القضاء الا الوقت فانه ليس للقضاء وقت معين بل جميع الاوقات وقت له الا ثلاثة وقت طلوع
 الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فانه لا يجوز القضاء في هذه الاوقات لسامان من شأن القضاء أن يكون مثل
 الفائت والصلاة في هذه الاوقات تقع ناقصة والواجب في ذمته كامل فلا ينوب الناقص عنه وهذا عندنا وأما عند
 الكافي فقضاء الفرائض في هذه الاوقات جائز كما قال بجواز اداء الفجر مع طلوع الشمس وكما يجوز اداء عصر يومه
 عند مغيب الشمس بخلاف ما خرج عاروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نام عن صلاة أو نسيتها فليصلها
 اذا ذكرها فان ذلك وقت لها غيره من غير فصل بين وقت ووقت والدليل عليه انه يجوز عصر يومه اذا
 فكذا قضاء ولنا عموم النهي عن الصلاة في هذه الاوقات بصيغته ومعناه على ما نذكر في صلاة التطوع ان شاء الله
 تعالى وماروا عام في الاوقات كلها وماروا به خاص في الاوقات الثلاثة فقصصها عن عموم الاوقات مع ما ان
 عندنا عارض الرجمان للحرمة على الحل احتياطاً لأمور العبادة بخلاف عصر يومه فان الاستثناء بعصر يومه
 ثبت في الروايات كلها يجوزناها ولا نالوا لم تجز لأمورنا بالتفويت وتفويت الصلاة عن وقتها كبيرة وهي معصية من
 جميع الوجوه ولو جوزنا الاداء كان الاداء طاعة من وجه من حيث تحصيل أصل الصلاة وان كان معصية
 من حيث التشبيه بعسدة الشمس ولا شئ ان هذا أولى ولان الصلاة يتضيق وجوبها بان آخر الوقت وفي عصر
 يومه يتضيق الوجوب في هذا الوقت الا ترى ان كافر الواسم في هذا الوقت أو صبي احتمل تزمه هذه الصلاة والصلاة
 منهى عنها في هذا الوقت وقد وجبت عليه ناقصة وأداها كما وجبت بخلاف الفجر اذا طامت فيها الشمس لان
 الوجوب يتضيق بان آخر وقتها ولا تنس في آخر وقت الفجر وانما النهي بتوجه بعد خروج وقتها فقد وجبت عليه

الصلاة كاملة فلا تتأدى بالنقصه فهو الفرق والله أعلم وأما بيان كيفية قضاء هذه الصلوات فلا يصلح ان
 كل صلاة ثبت وجوبها في الوقت وفاتت عن وقتها انما يمتد برقي كيفية قضائها وقت الوجوب وتقضى على
 الصفة التي فاتت عن وقتها لان قضاءها بعد سابقية الوجوب والقوت يكون تسليم مثل الواجب الفائت فلا بد وان
 يكون على صفة الفائت لتكون مثله الا لعذر وضرورة لان اصل الأداة يسقط بعذر فلا ينسقط وصفه لعذر
 أولى ولأن كل صلاة فاتت عن وقتها من غير تقدير وجوب الأداة لعذر مانع من الوجوب ثم زال العذر يمتد برقي
 قضائها الحلال وهي حال القضاء لا وقت الوجوب لان الوجوب لم يثبت فيقضى على الصفة التي هو عليها للحال
 لأن الفائت ليس باصل بل أقيم مقام صفة الأصل خلفاً عنه للضرورة وقدوة على الأصل قبل حصول المقصود
 بالبدل فبراعى صفة الأصل لاصفة الفائت كمن فاتته صلوات بالتيتم انه يقضيها بطهارة الماء اذا كان قادراً على الماء
 وعلى هذا يخرج المسافر اذا كان عليه فوات في الإقامة انه يقضيها أربعاً وانما وجبت في الوقت كذلك وفاتت به
 كذلك فبراعى وقت الوجوب لا وقت القضاء وكذا المقيم اذا كان عليه فوات السفر يقضيها ركعتين لانها فاتت
 بعد وجوبها كذلك فأما المريض اذا قضى فوات الصحة قضاهما على حسب ما يقدر عليه ويجزئه عن القضاء
 على حسب الفوات وأصل الأداة يسقط عنه بالجزء فلا ينسقط وصفه أولى والصحيح انه اذا كان عليه فوات
 المريض يقضيها على اعتبار حال الصحة لا على اعتبار حال الفوات حتى لو قضاهما كفائته لا يجوز فان فاتته الصلاة
 بالإعلاء فقضاهما في حال الصحة بالإعلاء لم تجز لان الإعلاء ليس بصلاة حقيقة لانعدام أركان الصلاة فيه وانما أقيم
 مقام الصلاة خلفاً عنها للضرورة والعجز على تقدير الأداة بالإعلاء فاذا لم يؤد بالإعلاء لم يقم مقامها فيقضى الأصل واجباً
 عليه فيؤديه كما يجب والله أعلم وأما اذا فاتت شئ من هذه الصلوات عن الجماعة وأدرك الباقي كالمسبوق وهو الذي
 لم يدرك أول الصلاة مع الامام أو اللاحق وهو الذي أدرك أول الصلاة مع الامام ثم نام خلفه أو سبقه المحدث حتى
 صلى الامام بعض صلواته ثم اتبعه من الوضوء فكيف يقضى ما سبق به أو ما المسبوق فانه يجب عليه أن يتابع
 الامام فيما أدرك ولا يتابعه في التسليم فاذا سلم الامام يقوم هو الى قضاء ما سبق به لقوله صلى الله عليه وسلم ما أدركتم
 فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولو بدأ بما سبق به تسعد صلواته لانه انفراد في موضع وجب عليه الاقتران لوجوب متابعة
 الامام فيما أدرك بالنص والانفراد عند وجوب الاقتران مفيد للصلاة ولان ذلك حديث منسوخ بحديث
 معاذ رضي الله عنه حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يكن سنة حسنة فاستنوا بها أمر بالاستئذان بسنة
 فيقضى وجوب متابعة الامام فيما أدرك عقب الإدراك بلا فصل فصارتا شيئاً لما كان قبله وأما اللاحق فانه يأتي
 بما سبقه الامام ثم يتابعه لانه في الحكم كانه خلف الامام لا تزامه متابعة الامام في جميع صلواته وانما مع الصلاة مع
 الامام فصارتا كانه خلف الامام ولهذا لا قراءة عليه ولا سهو عليه كالأول كان خلف الامام حقيقة بخلاف المسبوق فانه
 منفرد لانه ما التزم متابعة الامام الا في قدر ما أدرك الا ترى انه يقرأ أو يسجد سهو بخلاف اللاحق ولو لم يشتغل بما
 سبقه الامام ولكنه تابع الامام في بقية صلواته لا تفسد صلواته عند استحبابنا الثلاثة وعند زفر تفدينا على ان الترتيب
 في أفعال الصلاة الواحدة ليس بشرط عند استحبابنا الثلاثة خلافاً لفرق والمسئلة قد مرت ثم ما أدركها المسبوق مع الامام
 هل هو أول صلواته أو آخر صلواته وكذا ما يقضيها بخلاف ما قال أبو حنيفة وأبو يوسف ما أدركه مع الامام آخر
 صلواته حكوا وان كان أول صلواته حقيقة وما يقضيها أول صلواته حكوا وان كان آخر صلواته حقيقة وقال بشر بن غياث
 المر يسي وأبو طاهر الدباس ان ما صلى مع الامام أول صلواته حكما كما هو أول صلواته حقيقة وما يقضى آخر صلواته
 حكما كما هو آخر صلواته حقيقة وهو قول الشافعي وهو اختيار القاضي الامام صدر الاسلام البرزوقي رحمه الله والمسئلة
 مختلفة بين الصحابة روى عن علي وابن عمر مثل قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعن ابن مسعود رضي الله عنه مثل
 قولهم وذكر الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل البغاري وقال وجدت في غير رواية الاصول عن محمد بن محمد انه قال ما أدرك
 المسبوق مع الامام أول صلواته حقيقة وحكما وما يقضى آخر صلواته حقيقة وحكما كما قال أولئك الا في حق ما يصح

الامام عنه وهو القراءة فانه يعتبر آخر صلاته وفائدة الخلاف تظهر في حق القنوت والاستفتاح فعلى قول أولئك يأتي
 بالاستفتاح عقيب تكبير الافتتاح لا فيما يقضى لان ذلك أول صلته حقيقة وتكبرا وكذا عند محمد لان هذا مما
 لا يتصل عنه الامام فكانت الركعة المدركة مع الامام أول صلته في حق الاستفتاح فيأتي به هناك واما القنوت
 فيأتي به ثانيا في آخر ما يقضى في قولهم لانه آخر صلته ومما أتى به مع الامام أي بطريق التبعية وان كان في غير محله
 فلا بد وان يأتي بعد ذلك في محله وعلى قول محمد ينبغي أن يأتي به ثانيا في آخر ما يقضى كما هو قول أولئك لان الامام
 لا يتصل القنوت عن القوم ومع ذلك روى عنه انه لا يأتي به ثانيا لان في القنوت عنه روايتان في رواية يتصله
 الامام كتبها بالقراءة وعلى هذه الرواية لا يشكلى انه لا يأتي به ثانيا لانه جعل المدرك مع الامام آخر صلته في حق
 القراءة وفي رواية عنه لا يتصل الامام القنوت ومع هذا قال لا يأتي به المسبوق ثانيا لانه أتى به مرة مع الامام ولو أتى
 به في غير محله فلا يأتي به ثانيا لانه يؤدي الى تكرار القنوت وهو غير مشروع في صلاة واحدة بخلاف التشهد حيث
 يأتي به اذا قضى ركعة وان كان أتى به مع الامام في غير محله لانه وان أدى الى التكرار لكن التكرار في التشهد
 مشروع في صلاة واحدة واما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف لا يأتي بالاستفتاح فيما أدرك مع الامام بل فيما
 يقضى لان أول صلته حكما هذا وهو ما يقضى لذلك ولا يأتي بالقنوت فيما يقضى لانه أتى به مع الامام في محله لان
 ذلك آخر صلته حكما وما يقضى أول صلته ومحل القنوت آخر الصلاة لا أولها ونظير فائدة الاختلاف بين أصحابنا
 في الاستفتاح لا في القنوت وهكذا ذكر القسودري عن محمد بن شجاع البلخي ان فائدة الاختلاف بين أصحابنا
 تظهر في حق الاستفتاح احتج المخالفون لأصحابنا بما روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما دركم
 فصلاوا وما فاتكم فاقموا أطلق لفظ الامام على أداء ما سبق به واعمام النبي يكون بآخره فدل ان الذي يقضى آخر
 صلته والدليل عليه وجوب الفعدة على من سبق ركعتين من المغرب اذا قضى ركعة ولو كان ما يقضى أول صلته
 لما وجبت الفعدة الواحدة لانهما تجب على رأس الركعتين لا عقيب ركعة واحدة وكذا اذا قضى الركعة الثانية
 تقترض عليه الفعدة والفعدة لا تقترض عقيب الركعتين وكذا لو كان ما أدرك مع الامام آخر صلته كان ما قعد
 مع الامام في محله فيكون فرضه كما للامام فلا يفترض ثانيا فيما يقضى كالأبى بالقنوت عندكم ثانيا لحصول
 ما أدرك مع الامام في محله ولا يلزمنا اذا سبق ركعتين من المغرب حيث يقضيهما مع قراءة الفاتحة والسورة
 جميعا ولو كان ما يقضى آخر صلته حقيقة وحكما لكان لا تجب عليه القراءة في الثانية من الركعتين اللتين
 يقضيها لانهما الثالثة ولا تجب القراءة في الثالثة لانا نقول ان الامام وان كان لم يقرأ في الثالثة فلا بد للمسبوق من
 القراءة فيها قضاء عن الاولى كافي حق الامام اذ لم يقرأ في الاولى يقضى في الثالثة وان كان قرأ فقرأته التي وجدت
 في الثالثة ليست بقرضة وقراءة الامام انما تنوب عن قراءة المقتدى التي هي فرض على المقتدى اذا كانت
 فرضا في حق الامام والقراءة في الثالثة ليست بفرض في حق الامام فلتنوب عن المقتدى فيجب عليه
 القراءة في الثالثة لهذا لانها أول صلته وجه قول محمدان المؤدى مع الامام أول الصلاة حقيقة وما يقضى
 آخرها حقيقة وكل حقيقة يجب نفيها اذا قام الدليل على التغيير وما أدرك في حق الامام آخر صلته فتصبر
 آخر صلاة المقتدى بحكم التبعية الا ان التبعية تظهر في حق ما يتصل الامام عن المقتدى لاني حق ما لا يتصل
 فلا يظهر فيه حكم التبعية فانه عدم الدليل المتبرر بقيت الحقيقة على وجوب اعتبارها وتقريرها وجه قول أبي حنيفة
 وأبي يوسف ما روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما دركم فصلاوا وما فاتكم فاقضوا والقضاء اسم
 لما يؤدي من الغائت والغائت أول الصلاة فكان ما يؤديه المسبوق قضاء لمفاته وهو أول الصلاة والمعنى في المسئلة
 ان المدرك لما كان آخر صلاة الامام يجب أن يكون آخر صلاة المقتدى اذ لو كان أول صلته لفات الاتفاق بين الفرضين
 وانه مانع صحة الاقتداء لان المقتدى تابع للامام فيقضى الاتفاق أن يكون للتابع ما للتبوع والافات التبعية
 والدليل على انعدام الاتفاق بين أول الصلاة وآخرها انهما يختلفان في حكم القراءة فان القراءة لا توجد في الاولين

الا فرضا وتوجد في الاخرين غير فرض وكذا تجب في الاولين قراءة الفاتحة والسورة ولا تجب في الاخرين وكذا
 الشفع الاول مشروع على الاصل والشفع الثاني مشروع زيادة على الاول فان الصلاة فرضت في الاصل ركعتين
 ففرت في السور بدت في الحضرة على ما روي في الخبر فينبغي ان لا يصح الاعتداء ومع هذا صح فدل على ثبوت
 الموافقة وذلك في حق الامام آخر الصلاة فكذا في حق المقتدى ولا حجة لهم في الحديث لان عام الشيء لا يكون باحترام
 لا محالة فان حد القمام ما اذا سررناه لم يمتنع معه الى غيره وهذا لا يختص باول ولا باخر فان من كتب آخر الكتاب
 اولاً ثم كتب اوله يصير مقاما للاول لا بالآخر وكذا قراءة الكتاب بان قرأ اولاً نصفه الاخير ثم الاول واما وجوب
 القعدة بعد قضاء الاولين من الركعتين اللتين سبقنهما فنقول القياس ان يقضى الركعتين ثم يقعد الا اننا
 استسناوتنا وكنا القياس بالآخر وهو ما روي ان جنسها ومسروراً ابتداءً فصلى جنس ركعتين ثم قعد وصلى
 مسرور ركعة ثم قعد ثم صلى ركعة اخرى فسال ابن مسعود عن ذلك فقال كلا كما اصاب ولو كنت انا لصنعت
 كما صنع مسروق وانما حكم بتصويبهما لان ذلك من باب الحسن والاحسن كما في قوله تعالى في قصة داود
 وسليمان عليهما الصلاة والسلام ففهمناهما سليمان وكلا آتينا حكما وعلما فلا يؤدي الى تصويب كل مجتهد
 ويحمل على التصويب في نفس الاجتهاد لا فيما أدى اليه اجتهاده على ما روي عن ابي حنيفة انه قال كل مجتهد
 مصيب والحق عند الله واحد والاول اصح ثم العذر عنه ان المدرك مع الامام اول صلواته حقيقة وفعلا لكانا
 جعلنا آخر صلواته حكما للتبعية وبعد انقطاع تحرر الامام زالت التبعية فصارت الحقيقة معتبرة فكانت هذه
 الركعة تانية هذا المسبوق والقعدة بعد الركعة الثانية في المغرب واجبة ان لم تكن فرضا فينبغي ان يقعد وكذا
 القعدة بعد قضاء الركعتين افترضت لان من حيث الحقيقة وجددت عقيب الركعة الاخرة وصارت الحقيقة
 واجبة الاعتبار وقولهم انها وقعت في محلها فلا يوثق بها ثانيا قلنا هي وان وقعت في آخر الصلاة في حق المقتدى
 كما وقعت في حق الامام غير انما وقعت فرضا في حق المسبوق لان فرضيتها كانت لوقوعها في آخر الصلاة بل
 لحصول العمل بها حتى ان المنطوق اذا قام الى التائبة انقلبت قعدته واجبة عندنا ولم تنق فرضا لانعدام العمل فكذا
 هذه القعدة عندنا جعلت فعلا في حق المسبوق وبعد الفراغ مما سبق جاءه وان العمل فافترضت القعدة واما حكم
 القراءة في هذه المسئلة فنقول اذا أدرك مع الامام ركعة من المغرب ثم قام الى القضاء يقضى ركعتين ويقرأ في كل
 ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ولو ترك القراءة في احدهما فقدت صلواته اما عندهم فلا يقضى اول صلواته وكذا
 عند محمد في حق القراءة والقراءة في الاولين فرض فتركها يوجب فساد الصلاة واما على قول المخالفين فذممة اخرى
 على ما ذكرنا وكذا اذا أدرك مع الامام ركعتين منها قضى ركعة بجملة ولو أدرك مع الامام ركعة في ذوات الاربع
 فقام الى القضاء قضى ركعة يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وسورة ويتشهد ثم يقوم فيقضى ركعة اخرى يقرأ فيها
 بفاتحة الكتاب وسورة ولو ترك القراءة في احدهما فقدت صلواته ما قلنا وفي الثالثة هو بالخيار والقراءة افضل
 لما عرفت ولو أدرك ركعتين منها قضى ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب وسورة ولو ترك القراءة في احدهما
 فسدت صلواته لما ذكرنا ويستوى الجواب بين ما اذا قرأ امامه في الاولين وبين ما اذا ترك القراءة فيهما وقرأ في
 الاخرين قضاء عن الاولين وأدركه المسبوق فيهما لما ذكرنا فبما عدم قراءة الامام في الاخرين يعلق
 بالاوليين فنقلوا الاخرين عن القراءة فكانه لم يقرأ فيها واما اذا فاتت شي عن مجله ثم تذكر في آخر الصلاة بان
 ترك شي من سجدة صلواته ساهيا ثم تذكره بعدما قد در التشهد قضاء سواء كان المتروك سجدة واحدة أو أكثر
 وسواء علم انه من ابتر ركعة تركه أو لم يعلم لكن الكلام في كيفية القضاء وما يتعلق به وهي المسائل المعروفة بالسجدة
 فصل في الكلام في مسائل السجدة بدور على اصول منها ان السجدة الاخرة اذا فاتت عن محلها وقضيت
 تصقت بمحلها على ما هو الاصل في القضاء ومنها ان الصلاة اذا ترددت بين الجواز والفساد فالحكم بالفساد أولى
 وان كان الجواز وجوه للفساد وجه واحد لان الوجوب كان ثابتا بتابعين فلا يقطع بالسك ولو ان الاحتياط فيها

قلنا لان اعادة ما لبس عليه اولى من ترك ما عليه ومنها ان السجدة المؤداة في وقتها لا تحتاج الى النية والتي صارت
 بعمل القضاء لا بد لها من النية لانها اذا اديت في محلها اتناؤها نية أصل الصلاة فانها جعلت متناولاً لكل فعل
 في محله المتعين له ثم عا فاما ما وجد في غير محله فلم تتناول النية الحاصلة لاصل الصلاة ومنها ان الفعل
 متى دار بين السنة والبدعة كان ترك البدعة واجبا وتحصيل الواجب اولى من تحصيل السنة ومتى
 دار بين البدعة والفريضة كان التحصيل اولى لان ترك البدعة واجب والفريضة أهم من الواجب
 ولان ترك الفريضة يفسد الصلاة وتحصيل البدعة لا يفسدها فكان تحصيل الفريضة اولى ومنها ان المتروك
 متى دار بين سجدة وركعة يأتي بالسجدة ثم يشهد ثم يأتي بالركعة ثم يشهد ثم يسلم ويأتي بسجدة في السهو وانما
 يبدأ بالسجدة لان المتروك ان كان سجدة فقد تمت صلاته في تشهد وان كان المتروك ركعة لا يضره تحصيل زيادة
 السجدة وانما لا يبدأ بالركعة لان المتروك لو كان هو الركعة جازت صلاته ولو كان هو السجدة فاذا أتى بالركعة
 فقد زاد ركعة كاملة في خلال صلاته قبل تمام الصلاة فانه قد ترك الركعة تطوعا فصار منتقلا من الفريضة الى النفل
 قبل تمام الفريضة فيفسد فرضه واذا سجد بعد ذلك لان المتروك لو كان سجدة تمت صلاته وانقضت القعدة ولو صلى
 ركعة قبل التشهد تفسد صلاته لانه يصير منتقلا من الفريضة الى النفل قبل تمام الفريضة ولو كان المتروك هو
 الركعة لا يضره تحصيل السجدة والقعدة وقد دارت بين الفريضة والبدعة فكان التحصيل اولى ومنها ان زيادة ما دون
 الركعة قبل اكتمال الفريضة لا يوجب فساد الفريضة بان زاد ركوعا وسجودا او قياما او قعودا الا على رواية عن
 محمد ان زيادة السجدة الواحدة ففسدت زيادة الركعة الكاملة قبل اكتمال الفريضة يفسدها وذلك بان يقيد الركعة
 بالسجدة لما مر من الفقه ومنها ان الترتيب في افعال الصلاة الواحدة لا يكون ركوعا وتركها لا يفسد الصلاة عمدا كان
 أو سهوا وعندنا صحابنا الثلاثة لما ذكرنا فاجبا تقدم ومنها ان القعدة الاولى في ذوات الأربع أو الثلاث من المكتوبات
 ليست بفريضة والقعدة الاخيرة فريضة لما مر أيضا ومنها ان سلام السهو لا يفسد الصلاة وان سجد في السهو
 تجب بتأخير ركن عن محله وتؤدى بعد السلام عندنا وقد مر هذا أيضا ومنها ان ينظر في تخرج المسائل الى المؤديات
 من السجدة والى المتروكات فتخرج على الاقل لانه أسهل وعندنا ستواهما يجزئ لستوا الأمرين والله أعلم
 واذا عرفت الأصول فنقول وبالله التوفيق اذا ترك سجدة من هذه الصلوات فالمتروك منه امان كان صلاة
 الفجر واما ان كان صلاة الظهر والعصر والعشاء واما ان كان صلاة المغرب والمصلي لا يجتنب ان يكون زاد على
 ركعات هذه الصلوات أو لم يزد فان كان المتروك منه صلاة الغداة ولم يزد على ركعاتها فترك منها سجدة ثم تذكرها
 قبل أن يسلم أو بعد ما سلم قبل أن يتكلم بسجدها سواء علم انه تركها من الركعة الاولى أو من الثانية أو لم يعلم لانها
 فانت عن محلها ولم تفسد الصلاة بقواتها فلا بد من قضائها لانها ركن ولو لم يقض حتى خرج عن الصلاة فسدت
 صلاته كالقراءة في الايام اذا فانت عنهما تنقضي في الاخرين لانها ركن ولو لم تقض حتى خرج عن الصلاة فسدت
 صلاته فلا بد من القضاء وان فانت عن محلها الاصل لوجود محل لقيام الصلوة كذا هذا ونوى القضاء عند تحصيل
 هذه السجدة لانها ان كانت من الركعة الاولى تحتاج الى النية لدخولها تحت القضاء وان كانت من الركعة الثانية
 لا تحتاج لان نية أصل الصلاة تناولته فعند الاشتباه يأتي بالنية احتياطاً وقبل نوى ما عليه من السجدة في هذه
 الصلاة وكذلك كل سجدة متروكة بسجدها في هذا الكتاب ويشهد عقيب السجدة لان العود الى السجدة الصلبية
 يرفع التشهد لانه تبين انه وقع في غير محله فلا بد من التشهد ولو تركه لا تجوز صلاته لان القعدة الاخيرة فرض
 فيشهد ويسلم ثم يسجد للسهو ثم يشهد ثم يسلم لما مر وان ترك منها سجدة تبين فان علم انه تركها من ركعتين أو من
 الركعة الثانية فانه يسجد لهما ويشهد ويسلم ثم يسجد للسهو ويشهد ويسلم لانه اذا تركها من ركعتين فقد تقيد كل
 ركعة بسجدة ونوى تمامها على سجدة فيسجد بسجدة من على وجه القضاء فيتم صلاته واذا تركها من الركعة
 الثانية فيسجد بسجدة من على وجه الأداء لوجودها في محلها وان علم انه تركها من الركعة الاولى صلى ركعة

واحدة لانه لما ركع ولم يسجد حتى رفع رأسه وقرأ وركع وسجد وسجد من صار منه لمباركة واحدة لان الركوع وقع
مكررا فلا بد وأن بلغوا أحدهما لان ما وجد من السجدين عقيب الركعة الثانية يلتصقان بأحد الركوعين لانهما
يلتصقان بالاول أو بالآخر ينظر في ذلك ان كان الركوع قبل القراءة يلتصقان بالركوع الثاني وبلغوا الاول لانه
وقع قبل أو انه اذا وانه بعد القراءة ولم يوجد فلا يمتد به والركوع الثاني وقع في أو انه فكان معتبرا حتى ان من أدرك
الركوع الثاني كان مدركاللركعة كلها ولو أدرك الاول لا يكون مدركاللركعة وان كان الركوع الاول بعد
القراءة والثاني كذلك فكذلك الجواب في رواية باب السهو وفي رواية باب الحدث المعتبر هو الاول و يضم السجدين
للسهو وبلغوا الثاني ومن أدرك الركوع الثاني دون الاول لم يكن مدركاللركعة وان لم يعلم سجدا وسجدا ثم
صلى ركعة كاملة لانه ان كان ترك احدى السجدين من الاولى والاخرى من الثانية فان صلاته تم بسجدين لان
كل ركعة تقيدت بالسجدة فيلحق بكل ركعة سجدة فتم صلته وتكون السجدة على وجه القضاء لقواهما عن
محلها وان كان تركهما من الركعة الاخيرة فليس عليه الا السجدة ان أيضا لانه اذا سجد سجدا فقد حصلت
السجدة على وجه الاداء لمصلحة ولهما بعد ما عقيب هذه الركعة فيحكم بجواز الصلاة ولا ركعة عليه في هذين
الوجهين وان كان تركهما من الركعة الاولى صلى ركعة ثم ما وجد من السجدين عقيب الركعة الثانية يلتصقان
بالركوع الاول ان كان الركوع بعد القراءة على رواية باب الحدث وحصل القيام والركوع مكررا فلم يكن معا عبرة
فتحصل له ركعة واحدة فالواجب عليه قضاء ركعة وعلى رواية باب السهو تنصرف السجدة الى الركوع الثاني
لقر به ما منه فعلا على ما هو يرتفع الركوع الاول والقيام قبله وبلغوا فعلى الرويتين جميعا في هذه الحالة تلزمه
ركعة في حالتين يجب سجدة وان وفي حالة ركعة فيجمع بين الكل ويبدأ بالسجدة لان المحالة لان المتروك ان كان
سجدة تم صلته بهما وبالشهد بعدهما فالركعة بعد تمام الفرض لا تنصرف وان كان المتروك ركعة فزيادة السجدة
وقعدة لا تنصرف ايضا ولو بدأ بالركعة قبل السجدة بنفسه لانه ان كان ركعة فقد تمت صلته بهما وان
كان سجدة فزيادة الركعة قبل اكمال الفرض تفسد الفرض للمأمر ويقعد بين السجدة لما ذكرنا ان ذلك آخر
صلاته على بعض الوجوه وينبغي أن ينوي بالسجدة قضاء وان كان ذلك مترددا أخذ بالاحتياط ولو ترك
ثلاث سجدة فان وقع تحريمه على شيء يعمل به وان لم يقع تحريمه على شيء يسجد سجدة ويصلى ركعة لان المؤدى
أقل فيعتبر ذلك فتقول لا يتقيد بسجدة واحدة الاركعة واحدة فعليه سجدة واحدة تكفي لثلاث الركعة ولا يشهد
ههنا لان يحصل ركعة لا يتوهم تمام الصلاة ليشهد بل عليه أن يصلى ركعة أخرى ثم يشهد ويسلم ويسجد
للسهو الا أنه ينبغي أن ينوي بالسجدة قضاء المتركة لجواز أنه انما أتى بسجدة بعد الركوع الاول فاذا لم ينو بهذه
السجدة القضاء تتقدم الركعة الثانية فاذا قام بعدها صلى ركعة كان متفلا بها قبل اكمال الفريضة تفسد
صلاته واذا نوى بها القضاء التعمت بمحلها وانقض الركوع المؤدى بعدها لان ما دون الركعة يحتمل النقص
فلهذا ينوي بها القضاء ولم يذكر محمد رحمه الله انه لو ترك أربع سجدة ماذا يفعل وقيل انه يسجد سجدة ثم
يقوم فيصلى ركعة من غير تشهد بين السجدين والركعة لانه في الحقيقة قام وركع مرتين فيسجد سجدة يلتصق
بأحد الركوعين على اختلاف الرويتين وبلغوا الركوع الاخر وقيامه ويحصل له ركعة وبعد ذلك ان صلى ركعة
تمت صلته والله تعالى أعلم وان ترك من الظهر أو من العصر أو من العشاء سجدة فيسجد سجدة ويشهد على ما ذكرنا
في الفجر ولو ترك سجدة بين سجدة وسجدة ويصلى ركعة وعليه سجدة بالسهو لانه ان تركهما من ركعتين أيتهما
كانتا فعليه سجدة وان وكذا لو تركهما من الركعة الاخيرة ولو تركهما من احدى الثلاث الاول فعليه ركعة لان قياما
وركوعا لرفعها على اختلاف الرويتين فاذا كان يجب في حال ركعة وفي حال سجدة ان يجمع بين الكل احتياط واذا
سجد سجدة بقعدة لجواز أنه آخر صلته والقعدة الاخيرة فرض وينوي بالسجدة ما عليه لجواز ان تركهما من
تنتين قبل الاخيرة أو من ركعة قبلها ويبدأ بالسجدة احتياط لما بينا ولو ترك ثلاث سجدة ثلاث سجدة

ويصلي ركعة لان من الجائز انه ترك ثلاث سجدة من الثلاث الاول فيتم بكل ركعة بسجدة فعليه ثلاث سجدة
ومن الجائز انه ترك سجدة من احدي الثلاث الاول وسجدة من الرابعة فبتم الرابعة بسجدة وتين ويلتحق بسجدة
بعملها ومن الجائز انه ترك سجدة من ركعة من الثلاث الاول وسجدة من ركعة فيلغو قيام وركوع على اختلاف
الروايتين فعليه سجدة لتنضم الى تلك الركعة التي سجدها بسجدة وركعة فعليه ثلاث سجدة في حالتين وركعة في
حال فيجمع بين الكل ويقدم السجدة على الركعة لما بيننا وبنوي بالسجدة الثلاث ما عليه لما امر ويجلس بين
السجدة والركعة لما امر فان ترك أربع سجدة بسجدة أربع سجدة ويصلي ركعتين لانه لو ترك أربع سجدة
من أربع ركعات فعليه أربع سجدة ولو ترك سجدة من ركعتين من الثلاث الاول وسجدة من الرابعة فعليه
أربع سجدة ولو ترك الأربع كلها من الركعتين من الثلاث الاول وسجدة من ركعة منها وسجدة من ركعة
الرابعة فقد لغا قياما وركوعا ان كان الواجب عليه ركعتان ولو ترك سجدة من ركعة من احدي الثلاث الاول
وسجدة من ركعتين من الثلاث فعليه ركعة وسجدة فيجمع بين الكل احتياطا فيسجد أربع سجدة
سجدة ويصلي ركعتين ويقدم السجدة على الركعتين لان تقديمها لا يضر وتقديم الركعتين يفسد الفرض
على بعض الوجوه لما بيننا والصلاة اذا فسدت من وجه يحكم بفسادها احتياطا لما امر وبنوي في ثلاث
سجدة ما عليه لان تبتين فيها قضاء لا محالة والرابعة ليست بقضاء لا محالة لانها امان كانت زائدة او من الرابعة
فلا بنوي فيها والثالثة محتملة بحتمل انها من الرابعة ويحتمل انها من احدي الثلاث الاول فينوي احتياطا
واذا سجدة أربع سجدة يشهد لاحتمال ان ذلك آخر صلواته والقعدة الاخيرة فريضة ثم يقوم فيصلي
ركعة ثم يشهد لان من الجائز ان عليه ركعة وسجدة فيكون ما بعد الركعة آخر صلواته فلا بد من القعدة فيقعد ثم
يقوم ويصلي ركعة أخرى ويقعد ويسلم ثم يسجد بسجدة السهو ويقعد ويسلم وان ترك خمس سجدة بسجدة
ثلاث سجدة ويصلي ركعتين وههنا يعتبر المؤدى لانه أقل فهذا رجل سجدة ثلاث سجدة فان سجدها في
ثلاث ركعات تقيدت ثلاث ركعات فعليه ثلاث سجدة وركعة ولو سجدها بسجدة في ركعة وسجدة في ركعة
فعليه سجدة وركعتان ففي حال عليه ثلاث سجدة وركعة وفي حال ركعتان وسجدة فيجمع بين الكل
احتياطا فيسجد ثلاث سجدة ويصلي ركعتين ويقدم السجدة على الركعتين لما بيننا واذا سجدة ثلاث سجدة
فهو يتعد قبل ان يصلي الركعتين عند عامة المشايخ لا يقعد لانه لو كان سجدة ثلاث سجدة في ثلاث ركعات فاذا سجده
ثلاث سجدة فقد الصقت بكل ركعة سجدة فتمت له الثلاث والقعدة على رأس الثالثة بدعة ولو كان سجده
سجدة في ركعة وسجدة في ركعة فاذا سجدة ثلاث سجدة فقد تمت له ركعتان وسجدة ان الا ان السجدة تين لغنا
والقعدة على رأس الركعتين عند بعض مشايخنا سنة فدارت القعدة بين السنة والبدعة فكان ترك البدعة أولى
وعند بعض مشايخنا وان كانت واجبة لكن ترك البدعة فرض وهو أهم من الواجب فكان ترك البدعة أولى وعند
بعض مشايخنا انه يقعد بعد السجدة الثلاث لان القعدة ما دارت بين الواجب وترك البدعة كان تحصيل الواجب
مستحباً انما لو يقعد ههنا قعدة مستحبة لاستحقة لان الواجب ملحق بالفرض في حق العمل ثم بعد ذلك يصلي ركعة
ويقعد لان هذه رابعته من وجه بان كان أدى السجدة الثلاث في ثلاث ركعات فاذا سجدة ثلاث سجدة تمت له
ثلاث ركعات واذا صلى ركعة فهذه رابعته والقعدة بعدها فرض وهي ثلثته من وجه بان أدى السجدة من ركعة
وسجدة من ركعة فاذا سجدة ثلاث سجدة الصقت سجدة بالركعة التي سجدها بسجدة وتمت له ركعة فكانت
هذه ثلثته والقعدة بعدها بدعة فدارت بين الفرض والبدعة فيقلب الفرض لان ترك البدعة وان كان فرضاً
واستوى من هذا الوجه لكن ترجحت جهة الفرض لما في ترك الفرض من ضرر وجوب القضاء ثم بعد التشهد يقوم
فيصلي ركعة أخرى ثم يشهد ويسلم ويسجد بسجدة السهو ثم يشهد ثم يسلم ولو ترك ست سجدة بسجدة سجدة
ويصلي ثلاث ركعات لانه ما سجده الا بسجدة تين فان سجدها في ركعة فعليه ثلاث ركعات وان سجدها في ركعتين

فعليه سجدتان تتم الركعتان وركتان أخرتاوان فيجمع بين الكل احتياطا ويقدم السجدين لما قلنا وبعد
 السجدين هل يجلس أم لا على ما ذكرنا من اختلاف المشايخ لان القعدة دائنة بينهما بعد ركعة أم بعد ركعتين لانه
 ان كان سجدا السجدين في ركعة كانت القعدة بعد ركعة وان كان سجدهما في ركعتين كانت القعدة بين الركعتين
 وبعد ركعة بدعة وبعدهما عند بعضهم سنة وعند بعضهم واجبة وكذا هذا الاختلاف فيما اذا صلى بعد
 السجدين ركعة واحدة لكون الركعة دائنة بين كونها ثانية وبين كونها ثالثة لانه ان كان سجدا السجدين في ركعة
 كانت هذه الركعة ثانية وان كان سجدهما في ركعتين كانت هذه الركعة ثالثة واذا صلى ركعة أخرى يجلس بالاتفاق
 لكونها دائنة بين كونها رابعة وبين كونها ثالثة فافهم ولو ترك سبع سجديات بسجدة وسجدتين بصلى ثلاث ركعات
 لانه ما سجدا لا سجدة واحدة فلم تقيد الا ركعة فعليه سجدة لتتم هذه الركعة وثلاث ركعات لتتم الأربع ولو
 ترك ثمان سجديات بسجدة وسجدين وبصلى ثلاث ركعات لانه أتى بأربع ركعات فاذا أتى بسجدين يلتفتان
 ركوع واحد ويرتفع الباقي على اختلاف الروايتين فيصير مصليا ركعة فيكون عليه ثلاث ركعات لتتم
 الأربع ولو ترك من المغرب سجدة سجدها لا غير لما مروا وان ترك سجدين بسجدة وسجدين وبصلى ركعة لما
 يتناول بعد سجدة وسجدة بل جواز ان فرضه ثم بأن ركعاه من ركعتين والركعة تكون تطوعا فلا بد من التعمد وان
 ترك ثلاث سجديات بسجدة ثلاث سجديات وبصلى ركعة لانه ان ترك ثلاث سجديات من ثلاث ركعات
 فاذا سجدها فقد تمت صلاته فينتهد وان ترك سجدة من إحدى الأوليين وسجدة من الثانية فعليه ثلاث
 سجديات وان ترك سجدة من إحدى الأوليين فعليه سجدة وركعة فيجمع بين الكل ولو ترك أربع سجديات
 بسجدة وسجدين وبصلى ركعتين والعبرة في هذا للمؤداة لانها أقل فهذا رجل سجدة وسجدة فان
 سجدهما في ركعة فقد صلى ركعة فصلى ركعتين أخرتاوان وان سجدهما في ركعتين فقد تقيد بكل سجدة ركعة
 فعليه سجدتان ليتما تم بصلى ركعة في حال عليه ركعتان وفي حال سجدة وان ركعة فيجمع بين الكل احتياطا
 وسجدة وسجدين وبصلى ركعتين وبعد السجدة من الجلدة مختلف فيها وأكثرهم على أنه لا يقعد على ما مروا وبين
 الركعتين يجلس لامحالة لجواز انها ثالثة وان ترك خمس سجديات بسجدة وسجدة وبصلى ركعتين لکن ينبغي أن
 ينوي بهذه السجدة عن الركعة التي قيسها بالسجدة لانه لو لم ينو وقد كان قيد الركعة الأولى بالسجدة لالتفت
 هذه السجدة بالركوع الثاني أو الثالث على اختلاف الروايتين فيتقبله ركعتان يتوقفان على سجدين فاذا صلى
 ركعتين قبل أدلتها بين السجدين التين تتم بها الركعتان المقيدتان فسدت فرضية صلاته فاذا نوى بهذه السجدة
 عن الركعة التي تقيدت بتلك السجدة تمت به فبعد ذلك يصلى ركعتين ويقعد بين الركعتين لان هذه ثانيته بيقين فلم
 يكن في القعدة شبهة البدعة ولو ترك ست سجديات بسجدة وسجدين وبصلى ركعتين لانه أتى بثلاث ركعات فسجد
 سجدين لتلك الركعة ركوع منها على اختلاف الروايتين فتم له ركعة ثم يصلى ركعة ويقعد اعدم شبهة البدعة ثم أخرى
 ويقعد فرضا هذا اذا كان لم يزد على عدد ركعات صلاته فاما اذا زاد بان صلى القعدة ثلاث ركعات فان ترك منها سجدة
 فسدت صلاته وكذلك اذا ترك سجدين وثلاثا وان ترك أربعاً لم تقسد والأصل في هذه المسائل ان الصلاة متى دارت
 بين الجواز والفساد تحكم بفسادها احتياطا وان من انتقل من الفرض الى النفل وقيد النفل بالسجدة قبل ان تمام
 الفرض بأن بنى عليه القعدة الاخيرة أو بنى عليه سجدة فسدت صلاته لما مروا من ضرورة دخوله في النفل خروجه
 عن الفرض وقد بنى عليه ركن فيفسد فرضه كالأشغل بعمل آخر قبل تمام الفرض وأصل آخر انه اذا زاد على
 ركعات الفرض ركعة يضم الركعة الزائدة الى الركعات الاصلية وينظر الى عددها ثم ينظر الى سجديات عددها
 فتكون سجديات الفجر بالمرز يدست لانها مع الركعة الزائدة ثلاث ركعات ولكل ركعة سجدة وان وسجديات الظهر
 بالمرز يد عشر وسجديات المغرب بالمرز يد ثمانيا ثم ينظر ان كان المنزول أقل من النصف أو النصف يحكم بفساد
 صلاته لان من الجزائه أتى في كل ركعة بسجدة فتقبل ركعات الفرض كلها ثم انتقل منها الى الركعة الزائدة

وهي أطوع قبل أداء تلك السجدة فتفسد صلاته وان كان المتروك أكثر من النصف يعلم بقينا أن المفروض مع الزيادة بتقيد الكل فان العجز مع الزيادة بتقيد سجدة بسجدة بل لو تقيد بتقيد ركعتان لا غير لان ثلاث ركعات لا يتصور أن تقيد بسجدة بل لم يوجد الانتقال الى النفل بعد وكذا خمس ركعات في الظهر لا يتصور أن تقيد بأربع سجدة ولا المغرب مع الزيادة بثلاث سجدة فلا يتحقق الانتقال الى النفل ثم في كل موضع لم تفسد فتكون المؤديات أقل لا محالة فينظر الى المؤديات في ذلك الفرض ثم يتم الفرض على ما بينا واذا عرفت هذه الاصول فنقول اذا صلى الغداة ثلاث ركعات وترك منها سجدة فسدت صلاته لانه ان تركها من الاولى او من الثانية فسدت لانها قيد الثالثة بسجدة فقد انعقدت نفلا فصار خارجا من الفرض ضرورة دخوله في النفل فخرج من الفرض وقد بقي عليه منه سجدة فقد فرضه كالوصلي الفجر ركعتين وترك منها سجدة فلم يسجدها حتى قام وذهب وان تركها من الثالثة لا تفسد صلاته بين الجواز والفساد فحكم بالفساد فان ترك سجدة من سجدة من الاولى وسجدة من الثانية فسدت صلاته لتقيد كل واحدة من ركعتي الفرض بسجدة ثم دخل في النفل قبل انقراض من الفرض وكذلك ترك سجدة من احدى الاولين وسجدة من الثالثة لان ترك سجدة من الاولين يعني افساد الفرض لما قلنا وان تركها من الثالثة لا يفسد فرضه لانه قد صلى ركعتين كل ركعة بسجدة في حالين تفسد وفي حال تجوز ولو كانت تجوز في حالين وتفسد في حال الملزم الفساد فهناك اولى وذو كرم في الأصل في هذه المسئلة قولين اما أحدهما فتنفسد صلاته والقول الآخر لا تفسد صلاته وان أراد بالقولين الوجهين اللذين يحتمل أحدهما الجواز والآخر الفساد على ما بينا فحكم بالفساد ومن المشايخ من حقق القولين فقال في قول تفسد لما قلنا في قول لا تفسد لانه يجعل على ان السجدة من المتروكتين من الثالثة تحريرا بالجواز وهذا غير سديد لانه لو كان كذلك لوجب أن يكون فيما اذا ترك سجدة واحدة قولان في قول لا تفسد لانه يجعل على انه تركها من الثالثة تحريرا للجواز وكذلك لو ترك ثلاث سجدة تفسد لما قلنا ولو ترك أربع سجدة لا تفسد لان المتروك أكثر من النصف فهذا الرجل ما سجد الا سجدة من سجدة في ركعتين أو في ركعة واحدة فلم يصبر بذلك خارجا من الفرض الى النفل لان الزائد على الركعتين أقل من ركعة فلم يصبر منتقلا الى النفل بعد فلا يفسد فرضه وعليه أن يسجد بسجدة من ويتشهد ولا يسلم ثم يقوم ويصلي ركعة كاملة لانه قد أتى بسجدة فان كان أتى بها في ركعتين فعليه سجدة ثان لا غير وان كان أتى بها في ركعة واحدة فعليه ركعة كاملة فيجمع بين الكل احتياطا ويسجد بسجدة من أوله ويتشهد ثم يقوم ويصلي ركعة اذا كرنا فيما تقدم وصار هذا كما لو صلى الغداة ركعتين وترك منها سجدة من وجوابه ما ذكرنا كذا هذا وكذلك لو ترك خمس سجدة لا تفسد لان هذا الرجل ما صلى الا ركعة واحدة فيسجد بسجدة أخرى لتتم الركعة ثم يصلي ركعة أخرى كما اذا صلى الغداة ركعتين وترك منها ثلاث سجدة والجواب فيه ما ذكرنا فكذا هذا وكذلك لو ترك ست سجدة لانه لم يسجد شيئا وانما ركع ثلاث ركعات فيأتي بسجدة حتى يصبر لركعة كاملة ثم يصلي ركعة أخرى كما اذا صلى الفجر ركعتين وترك منها أربع سجدة وعلى هذا اذا صلى الظهر والعصر أو العشاء خمساً وترك منها سجدة ثم قام ولو ترك منها سجدة من الثلاث فكذلك الجواب ان تركها من الأربع الأول وكذلك ان ترك ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً لا يحتمل ان تفسد لان المتروك ههنا أكثر لانه ما سجد الا أربع سجدة فيسجد أربع سجدة أخرى ثم يقوم ويصلي ركعتين ويكون كما اذا صلى أربع ركعات وترك منها أربع سجدة والجواب والمعنى فيه ما ذكرنا ههنا وكذلك ان ترك منها سبعة أو ثمانية أو تسعة أو عشر فالجواب فيه كالجواب فيما اذا صلى أربعاً وترك ثلاث سجدة أو سجدة أو لم يسجد رأساً لا يختلف الجواب ولا المعنى وقد مر ذلك كله وكذلك لو صلى المغرب أربع ركعات وترك منها سجدة أو سجدة أو ثلاثاً أو أربعاً فسدت صلاته لما ذكرنا في الظهر والعصر والعشاء اذا صلاها ثم ترك منها خمس سجدة أو أقل وان ترك منها

خمس سجدة أو سنا أو سبعا لا تقسو و ينظر الى المؤدى و يكون حكمه حكم ما ذاصلى المغرب ثلاثا وترك منها ثلاث
 سجدة أو أربع أو نحوها هناك ينظر الى المؤدى من السجدة فيضم الى كل سجدة أداها سجدة ثم يتم صلاته
 على نحو ما ذكرناه هناك كذا هيئنا ولو كبر رجل خلف الامام ثم نام فصلى امامه أربع ركعات وترك من كل ركعة
 سجدة ثم أحدث فقدم النائم بعد ما انتبه فانه يشير اليهم حتى لا يتبعوه فيصلى ركعة وسجدة ثم يسجد فيتبعه القوم
 في السجدة الثانية وكذا يصلى الثانية والثالثة والرابعة والامام مسي بتدبيره النائم ينسب له ان يقدم من أدرك
 أول صلاته وكذا لو لم يتم ولكنه أحدث فتوضأ ثم جاء فقدمه فهذا حكمه مسافرا كان أو مقبلا لا ينسب للامام ان
 يقدمه ولا له ان يتقدم لانه لا يقدر على اتمام الصلاة على الوجه لانه ان اشتغل بقضاء السجدة كما وجب على
 الامام الأول لصار من تكبأ أمرا مكروها لانه مدرك والمدرك يأتي بالأول فالأول وان ابتدأ الأول فالأول فقد
 ألجأ القوم الى زيادة مكث في الصلاة فانه يحتاج الى أن يشير للايتبعوه في كل ركعة مع سجدة فاذا سجد السجدة
 الثانية يتابعونه لانهم صلوا الركعات فليس لهم أن يصلوا ثانيا فلما كان تقدمه يؤدى الى أحد أمرين مكروهين
 لا ينسب للامام أن يقدمه ولا أن يتقدم هو ولو تقدم مع هذا واشتغل بالمتروكات ولا يتابعه القوم جاز لكونه خليفة
 الامام الاول ثم وان كانت هذه السجدة لا تحسب من صلاته لا بصير اقتداء المقترض بالمتفل لان هذا يعد منه
 تغلب هو في أداء هذه الاعمال قائم مقام الاول وجعل كانه يؤدى الفرض نظيره ما ذكرنا فيما تقدم ان اماما لو رفع
 رأسه من الركوع فسبقه الحدث فقدم رجلا جاء ساءت فقدم انه يتم صلاة الامام فيسجد سجدة ثم يقوم الى
 الركعة الثانية وان كانت السجدة ثان غير محسوبة بين في حقه فان الواجب عليه أن يقضى الركعة التي سبق بها
 بسجدة ثم ومع ذلك جازت امامته لان السجدة ثان فرضان على الامام الاول وهو قائم مقامه ولو بدأ بالاول فالاول
 يصلى ركعة ويشير الى القوم لئلا يتبعوه لانهم صلوا هذه الركعة بسجدة فاذا سجد السجدة الثانية تابعه القوم لانهم
 لم يسجدوا هذه السجدة هكذا في الركعات كلها واذا فعل هكذا جازت صلاته وصلاة القوم عنده بعض مشايخنا وعند
 بعضهم تفسد صلاة الكل وانما وقع الاختلاف بينهم لان محمد اقال في الكتاب بعد ما حكى جواب أبي حنيفة انه
 يصلى الاول فالاول والقوم لا يتابعونه في كل ركعة فاذا انتهى الى السجدة تابعوه حتى محمد رحمه الله هذا ثم قال قلت
 أما تفسد عليه قال فماذا قلت ان الامام مرة يصير اماما للقوم وغير امام مرة وهذا صحيح ولو كان هذا ركعة استحسن
 في ركعة ذكر محمد سؤاله هذا ولم يذكر جواب أبي حنيفة فن مشايخنا من جعل حكاية هذا السؤال مع ترك الجواب
 اخبارا عن الرجوع وقال تفسد صلاته واعقد على ما حكي به محمد وتقرر به ان الاستخلاف ينسب ان لا يجوز لان
 المؤتم بصير اماما بين كونه مؤتمما تابعا وبين كونه اماما متبوعا منافاة والصلاة في نفسها لا تنجز احكاما فان كان في
 بعض تابعا لا يجوز أن يصير متبوعا في شئ منها لان صيرورته تابعا في شئ بمنزلة صيرورته تابعا في الكل اضرورة عدم
 التجزئ وكذا صيرورته متبوعا في بعض يصير بمنزلة صيرورته متبوعا في الكل لعدم التجزئ فاذا كان في بعضها حسا
 تابعا في بعضها متبوعا كانه في الكل تابع وفي الكل متبوع حكما لعدم التجزئ حكما وهذا لا يجوز الا أن يجوزنا
 الاستخلاف بالنص فيقدر الجواز بقدر ما ورد فيه النص والنص ما ورد فيها بصير اماما امرار ثم يصير مؤتمما وهذا
 في كل ركعة يؤدونها مؤتمما فاذا انتهى الى السجدة المتروكة من كل ركعة بصير اماما فبقى على أصل ما يقتضيه الله لائل
 وقول محمد استحسن هذا في ركعة واحدة أراد بذلك ان الامام لو ترك سجدة لا غير من ركعة فاستخاف هذا النائم
 وابتدأ الاول فالاول والقوم يتربصون بلوغه تلك السجدة فاذا سجدها سجدوا معه ثم بعده يصير مؤتمما في هذا القياس
 ان تفسد لانه يصير اماما مرة ومؤتمما مرتين الا ان استحسننا قلنا انه يجوز لان مثل هذا في الجملة جائز فان الامام اذا
 سبقه الحدث فقدم مسبوقا يجوز وقبل الاستخلاف كان مؤتمما وبعده الاستخلاف الى تمام صلاة الامام كان اماما
 ثم اذا تأخر وقدم غيره حتى سلم وقام المسبوق الى قضاء ما سبق عاد مؤتمما من وجه بدليل انه لو اقتدى به غيره لم يجز اما
 في مسئلتنا يصير مؤتمما وامام امرارا الا أن أكثر مشايخنا يجوزوا وقالوا لا تفسد صلاته ولا يجعل هذا رجوعا من

أبي حنيفة مع عدم النص على الرجوع ويحتمل أنه أجاب أبو حنيفة ومحمد لم يذكر الجواب ووجه ذلك أن جواز الاستخلاف أن ثبت نصا لكونه معقول المعنى وهو الحاجة إلى إصلاح الصلاة على ما ينافيها تقدم والحاجة ههنا متحققه فيجوز وقوله أن بين كون الشخص الواحد تابعا ومتبوعا منافاة قلنا في شيء واحد مسلم أماني شينين فلا والصلاة أفعال متغايرة حقيقة لجاز أن يكون الشخص الواحد تابعا في بعضها ومتبوعا في بعض وبه تبين أن الصلاة منجزنة حقيقة لأنها أفعال متغايرة الأفي - في الجواز والفساد وهذا لأن البعض موجود حقيقة فارفعه يكون بخلاف الحقيقة فلا يثبت إلا بالشرع وفي حق الجواز والفساد قالم الدليل بخلاف الحقيقة فغيرها لم يبق متبعضة منجزنة في حقهما فاما في حق التبعية والمتبوعية في غير أو أن الحاجة العقد الإجماع وفي أو أن الحاجة لا إجماع والحقائق تتبدل بقدر الدليل الموجب للتغير والتبدل ولا دليل في هذه الحالة بل ورد الشرع بتقرير هذه الحقيقة حيث جاز الاستخلاف فعلم أن الاستخلاف عند الحاجة جائز وكون الإنسان مرة تابعا ومرة متبوعا غير مانع وينظر إلى الحاجة لا إلى ورود الشرع في كل حالة من أحوال الحاجة الأخرى ان في الركعة الواحدة التي استغن محمد لم يرد الشرع الخاص وما استدله من مسألة المسبوق لم يرد الشرع الخاص فيه وانما جاز لما ذكرنا من اعتبار الحقيقة في موضع لم يرد الشرع بتغيرها ومن جعل ورود الشرع بالجواز لذى الحاجة ورودا في كل محل تحققت الحاجة الأخرى ان الشرع لم يرد بصلاة واحدة بالانحة الخمسة ومع ذلك جاز عند الحاجة وكذا الواحد اذا تم فسبق الامام الحدث تبين هذا الواحد للإمامة فاذا جاء الأول صار مقتديا به ثم لو سبق الثاني حدث تبين الأول للإمامة ثم اذا جاء هذا الثاني وسبق الأول حدث تبين هذا الثاني للإمامة هكذا مرار الكن لما تحققت الحاجة جواز جعل النص الوارد في الاستخلاف وارد في كل محل تحققت الحاجة فيه فكذا هذا والله أعلم

فصل في الصلاة الجمعة فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان فرضيتها وفي بيان كيفية الفريضة وفي بيان شرائطها وفي بيان قدرها وفي بيان ما يفسدها وفي بيان حكمها اذا فسدت وأخرج وقتها وفي بيان ما يستحب في يوم الجمعة وما يكره فيه أما الأول فالجمعة فرض لا يسع تركها ويكفر جاحدها والدليل على فرضية الجمعة الكتاب والسنة وإجماع الأمة أما الكتاب فقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله قيل ذكر الله هو صلاة الجمعة وقيل هو الخطبة وكل ذلك حجة لان السعي إلى الخطبة انما يجب لأجل الصلاة بدليل ان من سقطت عنه الصلاة لا يجب عليه السعي إلى الخطبة فكان فرض السعي إلى الخطبة فرضا للصلاة ولان ذكر الله يتناول الصلاة ويتناول الخطبة من حيثان كل واحد منهما ذكر الله تعالى وأما السنة فالحديث المشهور وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى فرض عليكم الجمعة في مقابى هذا في يومى هذا في شهرى هذا في سنتى هذه فمن تركها في حياتى أو بعد مماتى استخفا فإما هو بخودها عليها وتمهونا بحقها وله امام عادل أو جائر فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره إلا لصلاته إلا لا زكاته إلا لا حج له إلا لا صوم له إلا أن يشوب فن تاب الله عليه وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من ترك ثلاث جمع تمها وناطع الله على قلبه ومثل هذا الوعيد لا يلحق الا بترك القرض وعليه إجماع الأمة

فصل في الصلاة الجمعة فقد اختلف فيها قال أبو حنيفة وأبو يوسف ان فرض الوقت هو الظهر في حق المعذور وغير المعذور لكن غير المعذور وهو الصحيح المقيم الحرم أو مورا باسقاطه بأداء الجمعة - كما والمعذور ما مور باسقاطه على سبيل الرخصة حتى لو أدى الجمعة بسقط عنه الظهر وتقع الجمعة فرضا وان ترك الترخيص يعود الأمر إلى العزيمة ويكون القرض هو الظهر لا غير وعن محمد بن ولان في قول قال فرض الوقت هو الجمعة ولكن له أن يسقطه بالظهور رخصة وفي قول قال القرض احدهما غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا فإما جعل تبين انه هو القرض وقال زفر وقت القرض هو الجمعة والظهور بدل عنها وهذا كله قول أصحابنا وقال الشافعي الجمعة ظهر قاصر وعندنا هي صلاة مبتدأة غير صلاة الظهر وفائدة الاختلاف في بناء الظهور على تحريمه الجمعة بأن خرج

وقت الظهر وهو في صلاة الجمعة فعند أصحابنا يستقبل الظهر وعنده يتهافتها أما الكلام مع الشافعي فانه احتج
بما روى عن عمرو عائشة رضي الله عنهما انها قالتا انما قصرت الجمعة لاجل الخطبة ولان الوقت سبب لوجوب
الظهر والوقت متى جعل سبب لوجوب صلاة كان سبب لوجوبها في كل يوم كسائر اوقات الصلاة ثم اذا وجد سبب
القصر تقصر كما تقصر بعد السفر وههنا وجد سبب القصر وهو الخطبة وشقة قطع المسافة الى الجامع ولنا ان
الجمعة مع الظهر صلاتان متغايرتان لانهما مختلفتان بشرطهما نذرا اختصاص الجمعة بشرط لبث للظهر
والفرض الواحد لا تختلف شرطه بالتقصر فكانا غيرين فلا يصح بنا، أحدهما على الاثر كبناء العصر على الظهر
بعد خروج وقت الظهر وأما حديث عمرو عائشة رضي الله عنهما ففيه بيان على القصر أما ليس فيه أن المقصور ظهر
وما ذكره من المعنى غير سديد لأن الوقت قد يخلو عن فرضه اداء العذر من الاعذار كوقت العصر عن العصر يوم
عرفة بعرفة ووقت المغرب عن المغرب ليلة المزدلفة فكذلكها هنا جاز أن يخلو وقت الظهر عن الظهر اداء ان كان لا
يخلو عنه وجوبه بالكنه يسقط عنه باداء الجمعة على ما نذكر وأما الخلاف بين أصحابنا رحمهم الله فينا على الخلاف في
كيفية العمل بالا حاديث المشهورة المتعارضة من حيث الظاهر فاه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
وأول وقت الظهر حين زول الشمس ويحذف ذلك من الاحاديث من غير فصل بين الجمعة وغيره وقد وردت الاحاديث
المشهورة في فرضية صلاة الجمعة في هذا الوقت بعينه على ما ذكرنا والجمع بينهما فلا غير مشروع بخلاف بين الاثمة
ثم حذر رحمه الله على أحد قوليه عمل بطريق التناسخ فجعل الاثر هو حديث الجمعة ناسخا للاول على ما هو الاصل
عند معرفة التاريخ الا أنه رخص له أن يسقط الجمعة بالظهر وعلى القول الاثر قال انه قام دليل فرضية كل واحدة
من الصلاتين ولا سبيل الى القول بفرضيتهما على الجمع ولهذا لو فصل احدهما أيتهما كانت سقطت الفرض
عنه فكان الفرض احدهما غير عين وانما يتعين بفعله وأبو حنيفة وأبو يوسف عملا بالا حاديث بطريق التوفيق
اذا العمل بالحديثين أولى من نسخ أحدهما فقالا ان فرض الوقت هو الظهر لكن أمر باسقاط الظهر بالجمعة
ليكون عملا بالدليلين بقدر الامكان ولهذا يجب قضاء الظهر بعد فوات الجمعة وخروج الوقت والقضاء خلف عن
الاداء دل أن الظهر هو الاصل اذا لم يربح لا يصلح أن تكون خلفا عن ركعتين وزفر يقول لما انتسخ الظهر بالجمعة
دل أن الجمعة اصل وما يجب القضاء بعد خروج الوقت باء الظهر دل أنه بدل عن الجمعة اذا عرف هذا الاصل
تخرج عليه المسائل فنقول من يصلي الظهر يوم الجمعة وهو غير مذكور قبل صلاة الجمعة ولم يحضر الجمعة بعد ذلك
ولم يؤد ما يقع فرضا عند علمائنا الثلاثة حتى لا يلزمه الاعادة خلافا لفرأ ما عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلا نه أدى
فرض الوقت لأن فرض الوقت هو الظهر عندهما ولكنه أمر باسقاطه باء الجمعة فاذا لم يؤد الجمعة بقى الفرض
ذلك فاذا أداء فقد أدى فرض الوقت فلا يلزمه الاعادة وأما عند محمد فعلى أحد قوليه الفرض أحدهما غير عين
ويتعين بفعله فاذا صلى الظهر تعين فرضا من الاصل وعلى قوله الاخر فرض الوقت وان كان هو الجمعة وهي العزيمة
لكن له أن يسقطها بالظهر رخصة وقد ترخص بالظهر وفي قول زفر لما كان الظهر بدلا عن الجمعة وانما يجوز
البدل عند العجز عن الاصل كفى التراب مع الماء وههنا هو قادر على الاصل فلا يجوز به البدل فتلزمه الاعادة
وعلى هذا يخرج المعذور كالمريض والمسافر اذا صلى الظهر في بيته وحده أنه يقع فرضا في قول أصحابنا جميعا
على اختلاف طرفهم أما عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلأن فرض الوقت هو الظهر الا أن غير المعذور
مامور باسقاطه بالجمعة على طريق الحتم والمعذور مامور باسقاطه بالجمعة بطريق الرخصة ولم يترخص
فيقت العزيمة وهي الظهر وقد اداها فتقع فرضا وأما عند محمد فلان الجمعة فرض عليه على طريق العزيمة
لكن مع رخصة الترك وقد ترخص بتركها بالظهر وأما على قول زفر فلأن المقروض عليه الظهر بدلا عن
الجمعة بعذر المرض والسفر وعلى هذا يخرج المعذور اذا صلى الظهر في بيته ثم شهد الجمعة وصلها مع الامام أنه
يرتفع ظهره وبصيرت طوعا وفرضه الجمعة في قول أصحابنا الثلاثة لان القادر مامور باسقاط الظهر بالجمعة

وقد قدر إذا أدى العقدت جمعته فرضا ولا تنعقد فرضا إلا بعد ارتقاس الظهر لان اجتماع فرضي الوقت لا يتصور فيرتفض ظهره ضرورة انعقاد الجمعة فرضا وعند زفر لا يرتفض ظهره لان الظهر عنده خلاف عن الجمعة فكان شرطه العجز عن الاصل وقد تحقق عند الاداء فصح الخلف فانقدرة على الاصل بعد ذلك لا تبطله وأما غير المعذور اذا صلى الظهر في بيته ثم خرج الى الجمعة فهذا على أربعة أوجه أحدها اذا خرج من بيته وكان الامام قد فرغ من الجمعة حين خرج لا يرتفض ظهره بالاجماع والثاني اذا حضر الجوامع وشرع في الجمعة وآتاهم الامام يرتفض ظهره عند علمنا اننا لثلاثة لما ذكرنا وأما عند زفر فلا يقع ظهره فرضا أصلا لانه خلاف فيشترط له العجز عن الاصل ولم يوجد والثالث اذا شرع في الجمعة ثم تكلم قبل انعام الجمعة مع الامام يرتفض ظهره في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يرتفض كذا ذكر الحسن بن زياد الاختلاف في كتاب صلاته والرابع اذا حضر الجوامع وقد كان فرغ الامام من الجمعة وحين خرج من البيت كان لم يفرغ فهو على هذا الاختلاف وحاصل الاختلاف أن عند أبي حنيفة باءاء بعض الجمعة يرتفض ظهره وكذا يوجد ما هو من خصائص الجمعة وهو السبي وعند هبلا يرتفض وجه قولهما في المسئلتين أن ارتقاس الظهر لضرورة صيرورة الجمعة فرضا لان اجتماع فرضي الوقت لا يتحقق ولم يوجد فلم يرتفض الظهر وهذا لان الحكم يبطلان ما صح وفرغ منه من حيث الظاهر لا يكون الا عن ضرورة ولا ضرورة قبل تمام الجمعة ووقوعها فرضا ولا يبي حنيفة أن ما أدى من البعض انعقد فرضا ولم ينعقد العمل من الجمعة مع بقاء الظهر فرضا فكان من ضرورة انعقاد هذا الجزء من الجمعة فرضا ارتقاس الظهر وكذا السبي الى الجمعة من خصائص الجمعة فكان ملحقا بها وان انعقد فرضا مع بقاء الظهر فرضا وكان من ضرورة وقوعه فرضا ارتقاس الظهر به علل الشيخ أبو منصور الماتريدي وعلى هذا اذا شرع الرجل في صلاة الجمعة ثم تذكر ان عليه الفجر فهذا على ثلاثة أوجه ان كان بحال لو اشتغل بالفجر لا تقوته الجمعة فعليه أن يقطع الجمعة ويبدأ بالفجر ثم بالجمعة مراعاة للترتيب فانه واجب عندنا وان كان بحال لو اشتغل بالفجر تقوته الجمعة والظهر عن الوقت بعضي فيها ولا يقطع بالاجماع لان الترتيب ساقط عنه لضيق الوقت وان كان بحال لو اشتغل بالفجر تقوته الجمعة ولكن لا يقوته الظهر فعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف يصلي الفجر ثم يصلي الظهر ولا يجزئه الجمعة وعلى قول محمد بعضي في الجمعة ولا يقطع لان عنده فرض الوقت هو الجمعة وهو يخاف فوتها لو اشتغل بالفجر فيسقط عنه الترتيب كما لو تذكر العشاء في صلاة الفجر وهو يخاف طلوع الشمس لو اشتغل بالعشاء وعندهما فرض الوقت هو الظهر وأنه لا يقوت بالاشتغال بالفاتنة فلا يسقط الترتيب والله أعلم

فصل وأما بيان شرائط الجمعة فالجمعة شرائط بعضها يرجع الى المصلي وبعضها يرجع الى غيره أما الذي يرجع الى المصلي فستة العسقل والبوغ والحربة والذكورة والأقامة وصحة البدن فلا تجب الجمعة على المجانين والصبيان والعبيد إلا باذن مولاهم والمسافر بن والزمني والمرضى أما العقل والبوغ فلان صلاة الجمعة اختصت بشرائط لم تشترط في سائر الصلوات ثم لما كان شرطها الوجوب سائر الصلوات فلان يكونا شرطها الوجوب هذه الصلاة أولى وأما الحربة فلان منافع العبد مملوكا كملوا لا فيما استثنى وهو اداء الصلوات الخمس على طريق الانفراد دون الجماعة لما في الحضور الى الجماعة وانتظار الامام والقوم من تعطيل كثير من المنافع على المولى ولهذا لا يجب عليه الحج والجهاد وهذا المعنى موجود في السبي الى الجمعة وانتظار الامام والقوم فسقطت عنه الجمعة وأما الأقامة فلان المسافر يحتاج الى دخول المصر وانتظار الامام والقوم فيختلف عن القافلة فيأحقه الحرج وأما المرض فلانه عاجز عن الحضور أو بأحقه الحرج في الحضور وأما المرأة لانها مشغولة بخدمة الزوج ممنوعة عن الخروج الى محافل الرجال لكون الخروج سببا للفتنة ولهذا لا جماعة عليهم ولا الجمعة عليهم أيضا والدليل على أنه لا الجمعة على هؤلاء ما روى عن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة الا

مسافر أو مملوك أو صبيا أو امرأة أو مريض يضافن استغنى عنها بل هو أو تجارة استغنى الله عنه والله غني حميدا أما الأعمى
 فهل تجب عليه اجعوا على أنه إذا لم يجد قائد إلا تجب عليه كالأعمى على الزمن وإن وجد من يحمله وأما إذا وجد
 قائدًا ما بطريق التبرع أو كان له مال يمكنه أن يستأجر قائدًا فكذلك في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد
 يجب وهو على الاختلاف في الحج إذا كان له زاد وراحلة أو ما يمكنه أن يستأجر قائدًا أو وعد له إنسان أن يقوده إلى مكة
 ذاهبًا وجائيا لا يجب عليه الحج عند أبي حنيفة وعندهما يجب والمسئلة تذكرها في كتاب الحج إن شاء الله تعالى ثم
 هؤلاء الذين لا جعة عليهم إذا حضر والجامع وأدوا الجمعة فمن لم يكن من أهل الوجوب كالصبي والمجنون فصلاة
 الصبي تكون تطوعا ولا صلاة للمجنون رأسا ومن هو من أهل الوجوب كالمرضى والمسافر والعبد والمرأة وغيرهم
 تجزئهم ويقتطعونهم الظاهر لأن امتناع الوجوب عليهم لما ذكرنا من الاعتذار وقد زالت وصار الأذن من المولى
 موجودا دلالة وقد روى عن الحسن البصري أنه قال كن النساء يجعن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال
 لمن لا يخرج من الإفلات غير منطليات وقرئ بين هذا وبين الحج في العبد فانه لو أدى الحج مع مولاه لا يحكم بجوازه
 حتى يؤخذ بحجة الإسلام بعد الحرية والفرق أن المنع من الجمعة كان نظرا الأولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز
 لا بالنول تجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظاهر فتعطل عليه منافعه ثانياً فينتاب النظر ضررا
 وذلك بحكمة فتبين في الآخرة أن النظر في الحكم بالجواز فصار ما ذكروا دلالة كالعبد المحجور عليه إذا أجر نفسه أنه
 لا يجوز ولو سلم نفسه للعمل بجوز ويجب كمال الأجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فان هناك لا يبين أن النظر
 لمولى في الحكم بالجواز لأنه لا يزال الحال بشئ آخر إذا لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الإسلام بعد الحرية فلا
 يتعطل على المولى منافعه فهو التفرق وأما الشرائط التي ترجع إلى غير المصلي الخمسة في ظاهر الروايات المصر
 الجامع والبطان والخطبة والجماعة والوقت أما المصير بالجامع فشرط وجوب الجمعة وشرط صحة أداؤها
 عند أصحابنا حتى لا تجب الجمعة الأعلى أهل المصر ومن كان ساكنا في توابعه وكذا لا يصح أداء الجمعة إلا
 في المصر وتوابعه فلا تجب على أهل القرى التي ليست من توابع المصر ولا يصح أداء الجمعة فيها وقال
 الشافعي المصر ليس بشرط للوجوب ولا لصحة الأداء فكل قرية يسكنها أربعون رجلا من الأحرار المقيمين
 لا يفتنون عنها شتاء ولا صيفا تجب عليهم الجمعة ويقام بها الجمعة واحتج عاروي عن ابن عباس رضي الله عنهما
 أنه قال أول جمعة جمعت في الإسلام بعد الجمعة بالمدينة لجمعة جمعت بجوفاني وهي قرية من قرى عبد القيس بالبصرين
 وروى عن أبي هريرة أنه كتب إلى عمر يسأله عن الجمعة بجوفاني فكتب إليه أن اجتمع بها رؤيت ما كنت ولان جواز
 الصلاة مما لا يختص بمكان دون مكان كسائر الصلوات ولما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا جعة
 ولا تشريق إلا في مصر جامع وعن علي رضي الله تعالى عنه لا الجمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحية إلا في مصر جامع
 وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يقيم الجمعة بالمدينة وما روى الأقالسة حولها وكذا الصحابة رضي الله
 تعالى عنهم فتحصوا البلاد وما نصبوا المنابر إلا في الأمصار فكان ذلكنا جماعا منهم على أن المصر شرط ولأن
 الظاهر فرضة فلا يترك إلا بنص قاطع والنص ورد بتركها إلا الجمعة في الأمصار ولهذا لا تردى الجمعة في البراري
 ولأن الجمعة من أعظم شعائرها فتعنى كان أظهار الشعائر وهو المصر وأما الحديث فنقد قيل إن جوفاني مصر
 بالبصرين واسم القرية ينطلق على البلدة المنظمة لانهم لما اجتمع فيها من البيوت قال تعالى واستل القرية التي كنا
 فيها وهي مصر وقال وكان من قرية هي أشد قوة من قريتنا إلى آخره فتدل على أنها مكة وما ذكر من المعنى
 غير سديد لأنه يطل بالبراري ثم لا بد من معرفة حد المصر الجامع ومعرفة ما هو من توابعه أما المصر الجامع فقد
 اختلفت الأقوال بل في تعدده ذكر الكرخي أن المصر الجامع ما أقيمت فيه الحدود ونفذت فيه الأحكام وعن أبي
 يوسف رواية ذكر في الأملاء كل مصر فيه تبروقاض بنفذ الأحكام ويقوم الحدود فهو مصر جامع تجب على
 أهل الجمعة وفي رواية قال إذا اجتمع في قرية من لا يسعهم مسجد واحد بنى لهم الإمام جامعاً ونصب لهم من يصلي

بهم الجمعة وفي رواية لو كان في القرية عشرة آلاف أو أكثر أمرتهم بأقامة الجمعة فيها وقال بعض أصحابنا المصر
 الجامع ما يتعش فيه كل محترف بحرفته من سنة إلى سنة من غير أن يحتاج إلى الانتقال إلى سرفة أخرى وعن
 أبي عبد الله الباقي أنه قال أحسن ما قبل فيه إذا كانوا يحملوا اجتماعاً في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك
 حتى احتاجوا إلى بناء مسجد الجمعة فهذا مصر تمام فيه الجمعة وقال سفيان الثوري المصر الجامع ما بعده الناس
 مصر عند ذكر الامصار المطابقة وسئل أبو القاسم الصفار عن حد المصر الذي تجوز فيه الجمعة فقال إن تكون لهم
 منعة لوجاههم عدو قدروا على دفعه فحينئذ جازان بمصر ومصره أن ينصب فيه حاكم عدل يجري فيه حكماً من
 الاحكام وهو أن يتقدم إليه خصمان فيحكم بينهما روي عن أبي حنيفة أنه بلدة كبيرة فيها سلك وأسواق ولها
 رساتيق وفيها واليقدر على انصاف المظالم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون إليه في
 الحوادث وهو الاصح وأما تسمية توابيع المصر فقد اختلفت وفيها روي عن أبي يوسف ان الاعتبار فيه سماح النداء
 ان كان موضعاً يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابيع المصر والافلا وقال الكافي إذا كان في القرية أقل من
 أربعين فليهم دخول المصر إذا سمعوا النداء وروي ابن سميعة عن أبي يوسف كل قرية تمتص لغيره من بعض المصر
 فهي من توابيعه وان لم تكن متصفاً بالبر فليست من توابيع المصر وقال بعضهم ما كان خارجاً عن عمران
 المصر فلاس من توابيعه وقال بعضهم المعتبر فيه قدر ميل وهو ثلاث فراسخ وقال بعضهم ان كان قدر ميل أو
 ميلين فهو من توابيع المصر والافلاو بعضهم قدره بستة أميال ومالك قدره بثلاثة أميال وعن أبي يوسف انها
 تجب في ثلاث فراسخ وعن الحسن البصري انها تجب في أربع فراسخ وقال بعضهم ان يمكنه ان يحضر الجمعة
 ويبت باهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والافلا وهذا حسن ويتصل بهذا اقامة الجمعة في أيام الموسم
 يعني قال أبو حنيفة وأبو يوسف من تجوز اقامة الجمعة بها إذا كان المصلي بهم الجمعة هو الخليفة أو أمير العراق أو أمير
 الحجاز أو أمير مكة سواء كانوا مقيمين أو مسافرين أو رجلاً أو ذواتاً من جهتهم ولو كان المصلي بهم الجمعة أمير
 الموسم وهو الذي أمر ببناء أمور الحاج لا غير لا يجوز سواء كان مقيماً أو مسافراً لأنه غير مأثور باقامة الجمعة
 الا إذا كان مأثوراً من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقيل ان كان مقيماً يجوز وان كان مسافراً لا يجوز
 والصحيح هو الاول وقال محمد لا تجوز الجمعة على واجمعوا على انه لا تجوز الجمعة بعرفات وان أقامها أمير العراق
 أو الخليفة نفسه وقال بعض مشايخنا ان الخلاف بين أصحابنا في هذا بناء على أن من توابيع مكة عندهما
 وعند محمد ليس من توابيعها وهذا غير سديد لأن بينهما أربعة فراسخ وهذا قول بعض الناس في تقدير التوابيع
 فاما عندنا فبإضافة على ما مر والصحيح ان الخلاف فيه بناء على أن المصر الجامع شرط عندنا الا أن محمد يقول
 ان من ليس بمصر جامع بل هو قرية فلا تجوز الجمعة بها كالأجوز بعرفات وهذا يقولون انها تنقصر في أيام
 الموسم لان لها بناء وينقل اليها الاسواق ويحضرها والقيم الحدود وبهذا الاحكام فالعق يسائر الامصار
 بخلاف عرفات فانها فائزة فلا تنقصر باجماع الناس وضرورة السلطان وهل تجوز صلاة الجمعة خارج المصر
 منقطعاً عن عمران أم لا ذكر في الفتاوى رواية عن أبي يوسف ان الامام اذا خرج يوم الجمعة مقصدار ميل أو
 ميلين خضرت الصلاة فصلى جاز وقال بعضهم لا تجوز الجمعة خارج المصر منقطعاً عن عمران وقال بعضهم على
 قول أبي حنيفة وأبي يوسف يجوز وعلى قول محمد لا يجوز كما اختلفوا في الجمعة على وأما اقامة الجمعة في مصر واحد
 في موضعين فقد ذكر الكرخي انه لا بأس بان يجتمعوا في موضعين أو ثلاثة عند محمد هكذا ذكره عن أبي يوسف
 رواية ان في رواية قال لا يجوز الا إذا كان بين موضعين الاقامة شهر عظيم كدجلة أو نحوها فيصير بمنزلة مصر بن
 وقيل انما يجوز على قوله إذا كان لا يسر على انهر فاما إذا كان عليه جسر فلا لانه حكم مصر واحد وكان
 يا مصر بقطع الجسر يوم الجمعة حتى ينقطع القصل وفي رواية قال يجوز في موضعين إذا كان المصر عظيماً ولم يجز في
 الثلاث وان كان بينهما شهر صغير لا يجوز ان أدوها في موضعين فالجمعة لمن سبق منهما وعلى الآخر من بعدهما

الظاهر وان أدوها معاً وكان لا يدري كيف كان لا تجوز صلواتهم وروى محمد عن أبي حنيفة انه يجوز الجمع في موضعين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك وذكر محمد في نوادر الصلاة وقال لو أن أميراً أمر انساناً أن يصلي بالناس الجمعة في المسجد الجامع وانطلق هو إلى حاجة له ثم دخل المصر في بعض المساجد وصلى الجمعة قال تجزئ أهل المصر الجامع ولا تجزئ إلا أن يكون أعلم الناس بذلك فيصير وهذا كجمعة في موضعين وقال أبو عبد الله يخرج الامام يوم الجمعة للامة تسقاه يدعو ويخرج معه ناس كثير وخطب انساناً يصلي بهم في المسجد الجامع فلما حضرت الصلاة صلى بهم الجمعة في الجبائنة وهي على قدر غلوة من مصره وصلى خلفه في المصر في المسجد الجامع قال تجزئهما جميعاً فهذا يدل على أن الجمعة تجوز في موضعين في ظاهر الرواية وعليه الاعتقاد انه تجوز في موضعين ولا تجوز في أكثر من ذلك فانه روى عن علي رضي الله عنه انه كان يخرج إلى الجبائنة في العبد ويستخلف في المصر من يصلي بضعفة الناس وذلك بحضور من الصحابة رضي الله عنهم ولم يجاز هذا في صلاة العيد فكذلك في صلاة الجمعة لانها في اختصاصها بالمصريين ولان الخرج يندفع عند كثرة الزحام بموضعين غالباً فلا يجوز أكثر من ذلك وما روى عن محمد من الاطلاق في ثلاث مواضع محمول على موضع الحاجة والضرورة وأما السلطان فشرط أداء الجمعة عندنا حتى لا يجوز اقامتها بدون حضرته أو حضرته نائبه وقال الشافعي السلطان ليس بشرط لان هذه صلاة مكوبة فلا يشترط لاقامتها السلطان كسائر الصلوات ولنا أن النبي صلى الله عليه وسلم شرط الامام لالحاق الوعيد بترك الجمعة بقوله في ذلك الحديث وله امام عادل أو جائر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أربيع إلى الولاية وعدم حملتها الجمعة ولانه لو لم يشترط السلطان لادى الفتنة لان هذه صلاة تؤدي بجمع عظيم والتقدم على جميع أهل المصر يمد من باب الشرف وأسباب العلو والرفعة فيتسارع إلى ذلك كل من جبل على علو الهمة والميل إلى الرئاسة فيقع بينهم التصادم والتنازع وذلك يؤدي إلى الثقاتل والتفالي ففوض ذلك إلى الوالي ليقوم به أو ينصب من رآه أهلاً له فبمقتضى غيره من الناس عن المازعة لمباري من طاعة الوالي أو خوفاً من عقوبته ولانه لو لم يفوض إلى السلطان لا يجزئ الوالي ما أن تؤدي كل طائفة حضرته الجامع فيؤدي إلى تفرقت فائدة الجمعة وهي اجتماع الناس لاسراز الفضيلة على الكمال وما أن لا تؤدي الامرة واحدة فكانت الجمعة للاولين وتفوت عن الباقيين فاقضت الحكمة ان تكون اقامتها متوجهة إلى السلطان ليقبها بنفسه أو بنائبه عند حضور عامة أهل الامة مع مراعاة الوقت المنع والتمتع والله أعلم بهذا اذا كان السلطان أو نائبه حاضر اقاماً اذا لم يكن اماماً بسبب الفتنة أو بسبب الموت ولم يحضر وال آخر بعد حتى حضرت الجمعة ذكر الكرخي أنه لا بأس أن يجمع الناس على رجل حتى يصلي بهم الجمعة وهكذا روى عن محمد ذكره في العيون لما روى عن عثمان رضي الله عنه أنه لما حوضر قدم الناس على ارضي الله عنه فصلى بهم الجمعة وروى في العيون عن أبي حنيفة في والي مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى حضرت الجمعة فان صلى بهم خليفة الميت أو صاحب الشرط والقاضي أجزأهم وان قدم العامة رجلاً لم يجز لان هؤلاء قائمون مقام الاول في الصلاة حال حياته فكذلك بعد وفاته ما لم يفوض الخليفة الولاية إلى غيره وذكر في نوادر الصلاة أن السلطان اذا كان يخاطب جماعة من اصحابه امره أن يتم الخطبة ويجوز ان يكون ذلك القدر خطبة ويجوز له أن يصلي بهم الجمعة لانه خطب بأمره فصارت نائباً عنه وان لم يأمره بالانعام ولكنه سكت حتى أتت الاول خطبته فأراد الثاني أن يصلي بتلك الخطبة لا تجوز الجمعة وله أن يصلي الظاهر لان سكوتة محقق بحقل أن يكون أمراً ومحقق أن لا يكون أمراً فلا يعتبر مع الاحتمال وكذلك اذا حضر الثاني وقد فرغ الاول من خطبته فصلى الثاني بتلك الخطبة لا يجوز لانها خطبة امام معزول ولم توجد الخطبة من الثاني والخطبة شرط هذا كله اذا علم الاول بحضور الثاني وان لم يعلم بخطب وصلى والثاني ساكت يجوز لانه لا يصير معزولاً الا بالعلم كالوكيل الا اذا كتب اليه كتاب العزل أو أرسل اليه رسولا فصار معزولاً وأما العبد اذا كان سلطاناً فجمع بالناس أو أمر غيره جاز وكذا اذا كان حراً مسافراً وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر شرط صحة الجمعة هو الامام الذي هو حرم مقم

حتى اذا كان بعد او مسافر الاصح منه اقامة الجمعة ووجه قول زفرانه لاجمة على العبد والمسافر قال النبي صلى الله عليه وسلم اربعة اربعة لاجمة عليهم المسافر والمراد بالمرأة فلوجع بالناس كان متطوعا في اداء الجمعة واقتداء المفترض بالمتنقل لا يجوز وانما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى الجمعة بالناس عام ففتح مكة وكان مسافرا حتى قال لهم في صلاة الظهر بعد ما صلى ركعتين وسلم اعموا صلاتكم يا اهل مكة فانما قوم سفروا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اطيعوا السلطان ولو امر ابيكم عبد حبشي اجدع ولو لم يصلح امامكم ففرض طاعته ولا هم امن اهل الوجوب الا انه رخص لهم التخلف عنها والاشتغال بغيره لأسباب السفر وخدمة المولى نظرا فاذا حضر الجامع لم يسلك طريقه الترخص واختار العزيمة فيعود بحكم العزيمة ويلتحق بالاحرار المتقين كما سافر اذا صام رمضان فصح الاقتداء به وبه تبين ان هذا اقتداء بالمفترض بالمتطوع فصح واما المرأة والصبي العاقل فلا يصح منهما اقامة الجمعة لانهم لا يصلحان للامامة في سائر الصلوات في الجمعة اولى الا ان المرأة اذا كانت سلطانا فامرت رجلا صالحا للامامة حتى صلى بهم الجمعة جازلان المرأة تصاح سلطانا او قاضيا في الجمعة فتصح امامتها واما الخطبة فالكلام في الخطبة في مواضع في بيان كونها شرط الجواز الجمعة وفي بيان وقت الخطبة وفي بيان كيفية الخطبة ومقدارها وفي بيان ما هو المستنون في الخطبة وفي بيان محظورات الخطبة اما الاول فانه ايل على كونها شرط قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والخطبة ذكر الله فندخل في الامر بالسعي لها من حيث هي ذكر الله او المراد من الذكر الخطبة وقد امر بالسعي الى الخطبة فدل على وجوبها وكونها شرط الاقامة بالجمعة وعن عمر وعائشة رضي الله عنهما انهما قالوا لانما قصرت الصلاة لاجل الخطبة اخبر ان شرط الصلاة سقط لاجل الخطبة وشرط الصلاة كان فرضا فلا يسقط الا لتحصيل ما هو فرض ولان ترك الظهر بالجمعة عرف بالنص والنص ورد بهذه الهيئة وهي وجوب الخطبة ثم هي وان كانت فائقة مقام ركعتين شرط وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من اركانها واما وقت الخطبة فوقت الجمعة وهو وقت الظهر لكن قبل صلاة الجمعة لما ذكرنا ان شرط الجمعة وشرط النبي يكون سابقا عليه وهكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقت الخطبة بعرفة قبل الصلاة ايضا لكنها كانت لتعليم المناسك واما الخطبة في العيدين فوقها بعد الصلاة وهي سنة لما تذكروا ان شاء الله تعالى واما كيفية الخطبة ومقدارها فقد قال ابو حنيفة ان الشرط ان يذكر الله تعالى على قصد الخطبة كذا نقل عنه في الامالي مفسرا قل الذكر اتم كتر حتى لو سبح او هال او حمد الله تعالى على قصد الخطبة اجزاء وقال ابو يوسف ومحمد الشرط ان يأتي بكلام يسمى خطبة في العرف وقال الشافعي الشرط ان يأتي بخطبتين بينهما جلسة لان الله تعالى قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا كرجل ففسره النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وتبين ان الله تعالى امر بخطبتين ولهما ان المشروط هو الخطبة والخطبة في المتعارف اسم لما يشق على تحميد الله والثناء عليه والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم والثناء للمسلمين والوعظ والتذكير لهم فيمنصرف المطلق الى المتعارف ولا في حقيقة طريقتان أحدهما ان الواجب هو مطلق ذكر الله لقوله فاسعوا الى ذكر الله وذكر الله تعالى معلوم لاجله فيه فلم يكن محجولا لانه تطوع العمل من غير بيان يقترن به فتقيده بذكر يسمى خطبة او بذكر طويلا لا يجوز الا بدليل والثاني ان يقيد ذكر الله تعالى بما يسمى خطبة لكن اسم الخطبة في حقيقة اللغة يقع على ما قلنا فانه روى عن عثمان رضي الله عنه انه لما استخلف خطب في اول جمعة فلما قال الحمد لله اخرج عليه فقال اتم الى امام فعال اخرج منكم الى امام قوال وان ابا بكر وعمر كانا بعدان لهذا المكان مالا وستايتكم الخطيب من بعدواستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم الجمعة وكان ذلك بحضور من المهاجرين والانصار وصلوا خلفه وما انكروا عليه ضيقه مع انهم كانوا موصوفين بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فكان هذا الجماع من الصحابة رضي الله عنهم على ان الشرط هو مطلق ذكر الله تعالى ومطلق ذكر الله تعالى مما يطلق عليه اسم الخطبة لغة وان كان لا ينطلق عليه عرفا وتبين بهذا ان الواجب هو الذكر لغة وعرفا وقد وجدنا وذكر هو خطبة لغة وان لم يسم خطبة في العرف وقد أتى به هذا لان العرف انما يتبرق

معاملات الناس فيكون دلالة على غرضهم وأما في أمر بين العبد وبينه فيعترف به حقيقة اللفظ لغة وقد وجد على ان هذا تقدم من الكلام به هي خطبة في المنعاري الأثرى الى ماروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للذي قال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن عصاهما فقد دغى بس الخطيب انت سماه خطيباً بهذا القدر من الكلام وأما سن الخطبة فمن أن بخطب خطبتين على ماروي عن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه قال ينبغي أن بخطب خطبة خفيفة يفتح فيها بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويشهد و يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويخطب ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى بحمد الله تعالى ويثنى عليه و يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات ويكون قدر الخطبة قدر سورة من طوال المفضل لما روي عن جابر بن سمرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخطب خطبتين قائماً يجلس فيما بينهما جلسة خفيفة ويتلو آيات من القرآن وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل البزازي يستحب أن يقرأ الخطيب في خطبته يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً ثم التعمدة بين الخطبتين سنة عندنا وكذا القراءة في الخطبة وعندنا في شرط والصحيح مذهبا لان الله تعالى أمر بالذكر مطلقاً عن قيد القعدة والقراءة فلا يجعل شرطاً بخبر الواحد لانه يصير ناسخاً للحكم الكتاب وان لا يصلح ناسخه ولكن يصلح مكمل له فقلنا ان قدر ما ثبت بالكتاب يكون فرضاً وما ثبت بخبر الواحد يكون سنة عملها بقدر الامكان وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان يخطب خطبة واحدة فلما نقل أي أسن جعلها خطبتين وقدم بينهما في دليل على ان التعمدة للاستراحة لانه شرط لازم ومنها الطهارة في حالة الخطبة فهي سنة عندنا وليست بشرط حتى ان الامام اذا خطب وهو جنب أو محدث فانه يمتثل بشرطاً لجواز الجمعة وعند أبي يوسف لا يجوز وهو قول الشافعي لان الخطبة بمنزلة شرط الصلاة لم يذكرنا من الاثر ولهذا لا يجوز في غير وقت الصلاة فيشترط لها الطهارة كما اشترط للصلاة ولنا انه ليس في ظاهر الرواية بشرط الطهارة ولا من باب الذكر والمحدث والجنب لا يمنعان من ذكر الله تعالى والاعتبار بالصلاة غير سديد الأثرى انه يؤدى مستدبر القبلة ولا يفسدها الكلام بخلاف الصلاة ثم لم يذكر إعادة الخطبة ههنا وذكر في اذان الجنب انه يعاد والفرق ان الاذان تحلى بحماية الصلاة وهي استقبال القبلة بخلاف الخطبة فكان الخلل المتفكر في الاذان أشد وكثير النقص مستحق الرفع دون قبلة كما يجزى نقص ترك الواجب بسجدة السهود وترك السنن ويحتمل أن تكون إعادة مستحبة في الموضوعين كذا ذكر في نوادر أبي يوسف انه يعيدها وان لم يعدها جاز لانه ليس من شرطها استقبال القبلة هكذا ذكر اشار الى انها ليست نظير الصلاة فلا تشترط لها الطهارة الا انها سنة لان السنة هي الوصل بين الخطبة والصلاة ولا يمكن من اقامة هذه السنة الا بالطهارة ومنها أن يخطب قائماً فالقيام سنة وليس بشرط حتى لو خطب قائماً يجوز عندنا لظاهر النص وكذا روي عن عثمان انه كان يخطب قائماً حين كبر واسن ولم ينكر عليه أحد من الصحابة الا انه مسنون في حال الاختيار لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب قائماً وروي ان رجلاً سأل ابن مسعود رضى الله عنه أن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب قائماً وقاعد فقال ألسنت نقرأ قوله تعالى وتركوك قائماً ومنها أن يستقبل القوم بوجهه ويستدبر القبلة لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا كان يخطب وكذا السنة في حق القوم أن يستقبلوه بوجههم لان الاستماع والاستماع واجب للخطبة وذلك لا يتكامل الا بالمقابلة وروي عن أبي حنيفة انه كان لا يستقبل الامام بوجهه حتى يفرغ المؤذن من الاذان فاذا أخذ الامام في الخطبة انصرف بوجهه اليه ومنها أن لا يطول الخطبة لان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقصر الخطب وعن عمر رضى الله عنه انه قال طولوا الصلاة وقصروا الخطبة وقال ابن مسعود طولوا الصلاة وقصروا الخطبة من فقه الرجل أي أن هذا مما يستدل به على فقه الرجل وأما محظورات الخطبة فمنها انه يكره الكلام حاله الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وقال الشافعي اذا دخل الجامع والامام في الخطبة ينبغي أن يصلى ركعتين خفيفتين تحية المسجد استج الشافعي بما روي عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه انه قال دخل سبيل الفيلاني يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له

أصليت قال لا قال فصل ركعتين فقد أمره بتصية المسجد حالة الخطبة ولنا قوله تعالى فاستمعوا له وأنصتوا
 والصلاة تفوت الاستماع والانصات فلا يجوز ترك الفرض لأفامة السنة والحديث. ونسوخ كان ذلك قبل وجود
 الاستماع ونزول قوله تعالى واذقري القرآن فاستمعوا له وأنصتوا دل عليه ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما
 أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر سايكا أن يركع ركعتين ثم نهي الناس أن يصلوا والامام يخاطب نصار
 منسوخا وكان سايكا مخصوصا بذلك والله أعلم وكذا كل ما شغل عن سماع الخطبة من التسييح والتهليل
 والكتابة ونحوها بل يجب عليه أن يستمع ويسكت وأصله قوله تعالى واذقري القرآن فاستمعوا له وأنصتوا
 قيل نزلت الآية في شأن الخطبة أمر بالاستماع والانصات ومطلق الأمر للوجوب وروى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم أنه قال من قال لصاحبه والامام يخاطب انصت فقد لغا ومن لغا فلا صلاة له ثم ما ذكرنا من وجوب
 الاستماع والسكوت في حق القريب من الخطيب فاما البعيد منه اذا لم يسمع الخطبة كيف يصنع اختلف المشايخ
 فيه قال محمد بن سلمة البلخي الانصات له أولى من قراءة القرآن وهكذا روى المعلى عن أبي يوسف وهو اختيار
 الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل البغاري ووجهه ما روى عن عمر وعثمان انهما قالوا ان أجز المنصت
 الذي لا يسمع مثل أجز المنصت السامع ولانه في حال قربه من الامام كان مأمورا بشئين الاستماع والانصات
 وبالبعدان يحجز عن الاستماع لم يحجز عن الانصات فيجب عليه وعن نصير بن يحيى انه أجاز له قراءة القرآن سرا
 وكان الحكم بن زهير من أصحابنا ينظر في كتب الفقه ووجهه ان الاستماع والانصات انما واجب عند التقرب ليشتركا
 في عمرات الخطبة بالتأمل والتفكير فيها وهذا لا يتحقق من البعيد عن الامام فليحذر لنفسه ثواب قراءة القرآن
 ودراسة كتب العلم ولان الانصات لم يكن مقصودا بل ليتوصل به الى الاستماع فاذا سقط عنه فرض الاستماع
 سقط عنه الانصات أيضا والله أعلم ويكره تسميت العاطس ورد السلام عندنا وعند الشافعي لا يكره وهو رواية
 عن أبي يوسف لان رد السلام فرض ولنا انه ترك الاستماع المفروض والانصات وتسميت العاطس ليس بفرض
 فلا يجوز ترك الفرض لاجله وكذا رد السلام في هذه الحالة ليس بفرض لانه يرتكب بسلامه ما تمعنا فلا يجب الرد
 عليه كافي حالة الصلاة ولان السلام في حالة الخطبة لم يقع تحية فلا يستحق الرد ولان رد السلام مما يمكن تحصيله في كل
 حالة أما سماع الخطبة لا يتصور الا في هذه الحالة فكان أقامته أحق ونظيره ما قال أصحابنا ان الطواف تطوعا يمكنه في
 حتى الا فاق أفضل من صلاة التطوع والصلاة في حق المسكي أفضل من الطواف لما قلنا وعلى هذا قال أبو حنيفة
 ان سماع الخطبة أفضل من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فينبغي ان يستمع ولا يصل عليه عند سماع اسمه
 في الخطبة لما ان احراز فضيلة الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مما يمكن في كل وقت واحراز ثواب سماع
 الخطبة يختص بهذه الحالة فكان السماع أفضل وروى عن أبي يوسف انه ينبغي ان يصل على النبي صلى الله عليه
 وسلم في نفسه عند سماع اسمه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان احراز الفضيلتين أحق واما اطاس
 فهل يحمد الله تعالى فالصحيح انه يقول ذلك في نفسه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة وكذا السلام حالة الخطبة
 مكروه لما قلنا هذا الذي ذكرنا في حال الخطبة فاما عند الاذان الاخير حين خرج الامام الى الخطبة وبدا القراع
 من الخطبة حين أخذ المؤذن في الاقامة الى أن يفرغ هل يكره ما يكره في حال الخطبة على قول أبي حنيفة يكره
 وعلى قولهما لا يكره الكلام وتكره الصلاة واحتجاب بما روى في الحديث خروج الامام بقطع الصلاة وكلامه بقطع
 الكلام جعل الفاطم للكلام هو الخطبة فلا يكره قبل وجودها ولان النهي عن الكلام لوجوب استماع الخطبة
 وانما يجب حالة الخطبة بخلاف الصلاة لانها عند غالبها فيفوت الاستماع وتكبيره الافتتاح ولا في حنيفة ما روى
 عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما موقوف عليهما ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
 اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة
 على أبواب المساجد يكتبون الناس الاول فالاول فاذا خرج الامام طووا الصحف وجازوا يستمعون الذكرفقد

أخبر عن طي الصنف عند خروج الامام وانما يطوون الصحف اذا طوى الناس الكلام لانهم اذا تكلموا يكتبونه عليهم لقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ولانه اذا خرج للخطبة كان مستعدا لها والمستعد للشي كالشارع فيه ولهذا الحق الاستعداد بالشروع في كراهة الصلاة فكذا في كراهة الكلام واما الحديث فليس فيه ان غير الكلام يقطع الكلام فكان عسكاب السكوت وأنه لا يصح ويكره للخطيب أن يسلك في حالة الخطبة ولو فعل لافسد الخطبة لانها ليست بصلاة فلا يفسدها كلام الناس لكنه يكره لانها شرعت منظومة كالاذان والكلام يقطع الخطبة الا اذا كان الكلام أمر بالمعروف فلا يكره لما روى عن عمر انه كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له آية ساعة هذه فقال ما زدت حين سمعت النداء يا أمير المؤمنين على أن نوضأ فقال والوضوء أيضا وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالاعتسال وهذا ان الامر بالمعروف يلتحق بالخطبة لان الخطبة فيها وعظ فلم يبق مكرها ولو أحدث الامام بعد الخطبة قبل الشروع في الصلاة فقدم رجلا يصلي بالناس ان كان ممن شهد الخطبة أو شيئا منها جاز وان لم يشهد شيئا من الخطبة لم يجز ويصلي بهم الظهر أما اذا شهد الخطبة فلان الثاني قام مقام الاول والاو يقيم الجمعة فكذا الثاني وكذا اذا شهد شيئا منها لان ذلك القدر لو وجد وحده وقع معتمدا به فكذا اذا وجد مع غيره ويستوى الجواب بين ما اذا كان الامام مأذونا في الاستخلاف أو لم يكن بخلاف القاضي فانه لا يملك الاستخلاف اذا لم يكن مأذونا فيه والفرق أن الجمعة مؤقته نفوت بتأخيرها عند العذر اذا لم يستخلف فالامر باقامتها مع علم الوالي انه قد يعرض له عارض يمنع من الاقامة يكون اذنا بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضي لان القضاء غير مؤقت لا يقوت بتأخيرها عند العذر فانه عدم الاذن نصا ودلالة فهو الفرق وأما اذا لم يشهد الخطبة فلانه منثى للجمعة وليس بان تحرر عنه على تحرر عمة الامام والخطبة شرط انشاء الجمعة ولم توجد ولو شرع الامام في الصلاة ثم أحدث تقدم رجلا جاء ساعتها لم يشهد الخطبة جاز وصلى بهم الجمعة لان تحرر عمة الاول انعقدت للجمعة لوجود شرطها وهو الخطبة والثاني بنى تحرر عنه على تحرر عمة الامام والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريم في الجمعة لافي حق من ينشئ تحرر عنه على تحرر عمة غيره بدليل أن المعتدي بالامام تصح جمعه وان لم يدرك الخطبة لهذا المعنى فكذا هذا ولو تكلم الخليفة بعد ما شرع الامام في الصلاة فانه يستقبل بهم الجمعة ان كان ممن شهد الخطبة وان كان لم يشهد الخطبة فالقياس ان يصلي بهم الظهر وفي الاستحسان يصلي بهم الجمعة وجه القياس ظاهر لانه ينشئ التحريم في الجمعة والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق المنشئ التحريم في الجمعة وجه الاستحسان انه لما قام مقام الاول الحق به حكما ولو تكلم الاول استقبل بهم الجمعة فكذا الثاني وذو الحكم في المختصر ان الامام اذا أحدث وتقدم رجلا لم يشهد الخطبة فأحدث قبل الشروع لم يجز ولو قدم هذا الرجل محدثا آخر قد شهد الخطبة لم يجز لانه ليس من أهل اقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف وبمثل لو قدم جنبا قد شهد الخطبة فقدم هذا الجنب ربه الاطاهر اقد شهد الخطبة جاز لان الجنب الذي شهد الخطبة من أهل الاقامة بواسطة الاغتسال فيصح منه الاستخلاف ولو كان المقدم صبيا أو معتوها أو امرأة أو كافرا تقدم غيره ممن شهد الخطبة لم يجز تقديمه بخلاف الجنب والفرق ان الجنب أهل لاداء الجمعة لانه قادر على اكتساب أهلية الاداء بازالة الجنابة والحديث عن نفسه فكان هذا استخلافا لمن له قدرة القيام بما استخلف عليه فصح كإني سائر المواضع التي يستخلف فيها فاذا قدم هو غيره صح لانه استخلفه بعد ما صار خليفة فكان له ولاية الاستخلاف بخلاف الصبي والمعتوه والمرأة فان الصبي والمعتوه ليسا من أهل اداء الجمعة والمرأة ليست من أهل امامة الرجال ولا قدرة لهم على اكتساب شرط الأهلية فلم يصح استخلافهم اذا الاستخلاف شرع ابقاء للصلاة على الصحة واستخلاف من لا قدرة له على اكتساب الأهلية غير مقيد فلم يصح واذا لم يصح استخلافهم كيف يصح منهم استخلاف ذلك الغير فاذا تقدم ذلك الغير فكانه تقدم بنفسه لانهما تقدمهم بالعدم شرعا ولو تقدم بنفسه في هذه الصلاة لا يجوز بخلاف سائر الصلوات حيث لا يحتاج فيها الى التقديم والفرق ان اقامة الجمعة متعلقة بالامام

والمقدم ليس بأمور من جهة السلطان أو نائبه فلم يجز تقديمه فاما سائر الصلوات فاقامها غير متعلقة بالامام
 وبخلاف ما اذا استخلف الكافر مسلما فأدى الجمعة لا يجوز وان كان الكافر قادرا على اكتساب الاهلية
 بالاسلام لان هذا من أمور الدين وهو بهتمد ولاية السلطنة ولا يجوز ان يثبت للكافر ولاية السلطنة على
 المسلمين فلم يصح استخلافه بخلاف المحدث والجنب والله أعلم ولو قدم مسافرا أو عبدا أو مكاتباً وصلى بهم
 الجمعة جاز عندنا خلافا لغير لان هؤلاء من أهل اقامة الجمعة على ما بينا هنا اذا قدم الامام أحدا فان لم يقدم
 وتقدم صاحب الشرط أو القاضي جاز لان هذا من أمور العامة وقد قلدهما الامام ما هو من أمور العامة فتر لا منزلة
 الامام ولان الحاجة الى الامام لدفع التنازع في التقدم وذبحصل بتقدمه الوجود دليل اختصاصهما من بين سائر
 الناس وهو كون كل واحد منهما نائبا للسلطان وطاملا من عماله وكذا لو قدم أحدهما رجلا قد شهد الخطبة جاز لانه
 ثبت لكل واحد منهما ولاية التقدم على ما مر فثبت ولاية التقديم لان كل من عمك اقامة الصلاة عمك اقامة غيره
 مقلده وأما الجماعة فالكلام في الجماعة في مواضع في بيان كونها شرط للجمعة وفي بيان كيفية هذا الشرط
 وفي بيان مقدارها وفي بيان صفة التقوم الذين تتقدمهم الجمعة اما الاول فالدليل على انها شرط ان هذه الصلاة
 تسمى جمعة فلا بد من لزوم معنى الجمعة في اعتبار المعنى الذي أخذنا اللفظ منه من حيث اللغة كما في الصرف والسلم
 والرهن ونحو ذلك ولان ترك الظهور ثبت بهذه الشريعة على ما مر ولهذا لم يؤد رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمعة
 الا بجماعة وعليه اجماع العلماء وأما بيان كيفية هذا الشرط فنقول لا خلاف في أن الجماعة شرط لانعقاد الجمعة
 حتى لا تتعقد الجمعة بدونها حتى ان الامام اذا فرغ من الخطبة ثم نفر الناس عنه الا واحدا يصلى بهم الظهور دون
 الجمعة وكذا لو نفر واقبل ان يخاطب الامام بخطب الامام وحده ثم حضر واصلى بهم الجمعة لا يجوز لان الجماعة
 كما هي شرط انعقاد الجمعة حال الشروع في الصلاة فهي شرط حال سماع الخطبة لان الخطبة بمنزلة شفع من الصلاة
 قالت عائشة رضي الله عنها انما قصرت الجمعة لاجل الخطبة فتشترط الجماعة حال سماعها كما تشترط حال الشروع
 في الصلاة واختلفوا في ان اهل هي شرط بقائها معتقدة الى آخر الصلاة قال أصحابنا الثلاثة انهم ليست بشرط وقال
 زفرانهم بشرط للانعقاد والبقاء جميعا بشرط دوامها من اول الصلاة الى آخرها كالطهارة وسر العورة واستقبال
 القبلة ونحوها حتى انهم لو نفر وابتعد ما قيد الركعة بالسجدة له ان يتم الجمعة عندنا وعند زفران اذا نفر واقبل ان يعقد
 الامام قدر الشهادة فسدت الجمعة وعليه ان يستقبل الظهور وجه قوله ان الجماعة شرط لهذه الصلاة فكانت شرط
 الانعقاد والبقاء كسائر الشروط من الوقت وسر العورة واستقبال القبلة وهذا لان الأصل فيما جعل شرط العبادة
 ان يكون شرط الجميع اجزائها تاوى اجزاء العبادة الا اذا كان شرط الا يمكن قرانه بجميع الاجزاء لمعنى ذلك أو
 لمسايقه من الحرج كالنية فتجعل شرط الانعقاد وهذا لا يخرج في اشتراط دوام الجماعة الى آخر الصلاة في حق الامام
 لان فوات هذا الشرط قبل تمام الصلاة في غاية الندرة فكان شرط الاداء كما هو شرط الانعقاد ولهذا شرط أبو
 حنيفة دوام هذا الشرط ركعة كاملة وهذا لا يشترط في شرط الانعقاد بخلاف المتقدم لان استدامة هذا الشرط
 في حق المتقدم بوقوعه في الحرج لانه كثير ما يسبق ركعة أو ركعتين فجعل في حقه شرط الانعقاد لا غير وجه قول
 أصحابنا الثلاثة ان المعنى يقتضى أن لا تكون الجماعة شرطا أصلا لا بشرط الانعقاد ولا بشرط البقاء لان الأصل أن
 يكون شرط العبادة شيئا يدخل تحت قدرة المكلف تحصيله ليكون التكليف بقدر الواسع الا اذا كان شرطها هو كان
 لا محالة كالوقت لانه اذا لم يكن كائنا لا محالة لم يكن للمكلف بد من تحصيله لئلا يتمكن من الاداء ولا ولاية لكل
 مكلف على غيره فلم يكن قادرا على تحصيل شرط الجماعة فكان ينبغي أن لا تكون الجماعة شرطا أصلا الا ان جعلناها
 شرطا بالشروع فتجعل شرطها بقدر ما يحصل قبول حكم الشروع وذلك يحصل بجمعه شرط الانعقاد فلا حاجة الى
 جعله شرط البقاء وصار كالنية بل أولى لان في وسع المكلف تحصيل النية لسكن لما كان في استدامتها حرج جعل
 شرط الانعقاد دون البقاء دفعا للحرج فالشرط الذي لا يدخل تحت ولاية العبادة أصلا أولى أن لا يجعل شرط البقاء

يجعل شرط انعقادها لهذا كان من شرائط الانعقاد دون البقاء في حق المقتدى بالاجماع فكذا في حق الامام ثم
 اختلف اصحابنا الثلاثة فيما بينهم فقال ابو حنيفة ان الجماعة في حق الامام شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد
 الصلوة وقال ابو يوسف ومحمد ان شرط انعقاد الصلوة حتى انهم لو نفر وابتعدوا بجمعة قبل تبييد الركعة
 بسجدة فسدت الجماعة ويستقبل الظهر عنده كقوله زفر وعندهما يتم الجماعة وجه قولهما ان الجماعة شرط انعقاد
 الصلوة في حق المقتدى فكذا في حق الامام والجامع ان الصلوة بجمعة الجماعة اذا صحت صح بناء الجماعة عليها ولهذا اوردت
 انسان في التمهيد على الجماعة ركعتين عنده وهو قول ابو يوسف الا ان محمد اترك القياس هناك بالنص لما يذكر
 ولا في حنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد الصلوة لادى الى الخرج لان نجر عنه حينئذ
 لا تعتقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها واذ لا يحصل الا وان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبيره الامام وانه مما يتعذر
 مراعاته بالاجماع ليس بشرط فانهم لو كانوا حضورا وكبر الامام ثم كبروا صبح تكبيره وصار شارعا في الصلاة
 وصحت مشاركتهم اياه فلم يجعل شرط انعقاد الصلوة لعدم الامكان جعلت شرط انعقاد الاداء بخلاف القوم فانه
 يمكن ان يجعل في قهـم شرط انعقاد الصلوة لانه يحصل مشاركتهم اياه في الصلوة لا بحالة وان سبقهم الامام
 بالتكبير وان ثبت ان الجماعة في حق الامام شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد الصلوة فانه قد اداء بتقيد
 الركعة بسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل اداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والفرادة
 والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فمالم يقيد الركعة بالسجدة لا يبحث فاذا لم يقيد الركعة بالسجدة
 لم يوجد الاداء فلم تعتقد بشرط وام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولو افتتحت الجماعة وخلقه قوم
 ونفروا منه وفي الامام وحده فسدت صلاته ويستقبل الظهر لان الجماعة شرط انعقاد الجماعة ولم توجد ولو جاء قوم
 آخرون فوقوا وخلقه ثم نفر الا ولون فان الامام غرض على صلاته لوجود الشرط هذا الذي ذكرنا اشتراط المشاركة في
 حق الامام واما المشاركة في حق المقتدى لا خلاف في انه لا يشترط المشاركة في جميع الصلاة ثم اختلفوا به مسد ذلك
 فقال ابو حنيفة وابو يوسف المشاركة في الصلوة بجمعة كافية وعن محمد وايتان في رواية لا بد من المشاركة في ركعة واحدة
 وفي رواية المشاركة في ركن منها كافية وهو قول زفر حتى ان المسبوق اذا ادرك الامام في الجماعة ان ادرك في الركعة الاولى
 او الثانية او كان في ركوعها يصير مدركا للجمعة بلا خلاف واما اذا ادرك في سجود الركعة الثانية او في التشهد كان
 مدركا للجمعة عند ابو حنيفة وابو يوسف لوجود المشاركة في الصلوة وعند محمد لا يصير مدركا في رواية لعدم
 المشاركة في ركعة وفي رواية يصير مدركا لوجود المشاركة في بعض اركان الصلاة وهو قول زفر واما اذا ادرك بعد ما تعد
 قدر التشهد قبل السلام او بعد ما سلم وعليه سجدة السهو وعاد اليها فمقتدى ابو حنيفة وابو يوسف يكون مدركا
 للجمعة لوقوع المشاركة في الصلوة وعند زفر لا يكون مدركا لعدم المشاركة في شيء من اركان الصلاة ويصلي اربعا
 ولا تكون الاربع عند محمد ظهر المحض حتى قال يقرأ في الاربع كلها وعنه في افتراض القعدة الاولى روايتان في رواية
 الطحاوي عنه فرض وفي رواية لم يعل عليه لست بفرض فكان محمد رحمه الله سلك طريقا الاحتياط تعارض
 الادلة عليه فالوجوب ما يخرج عن الفرض يبين جمعة كان الفرض او ظهر او قبل على قول الشافعي الاربع ظهر
 محض حتى لو ترك القعدة الاولى لا يوجب فساد الصلاة واحتجوا في المسئلة بما روى عن الزهري باسناده عن ابي
 هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ادرك ركعة من الجماعة فقد ادركها وايضا في غيرها وان ادركهم
 جالوسا صلى اربعا وفي بعض الروايات صلى الظهر اربعا وهذا نص في الباب ولان اقامة الجماعة بمقام الظهر عرف
 بنص الشرع بشرائط الجماعة والسلطان ولم توجد في حق المقتدى فكان ينبغي ان يقضى كل مسبوق
 اربعا ركعات الا ان مدركا الركعة يقضى ركعة بالنص ولا نص في المتنازع فيه ثم مع هذه الأدلة بسلك محمد رحمه
 الله تعالى مسائل الاحتياط لتعارض الأدلة واحتج ابو حنيفة وابو يوسف بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتوا من المسبوق بقضاء ما فاتته وانما فاتته صلاة الامام وهي ركعتان والحديث
 في حد الشبهة وروى ابو الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ادرك الامام في التشهد يوم الجمعة فقد

أدرك الجمعة ولأن سبب اللزوم هو الضرعية وقد شاركه الإمام في الأمر بجمعة وبني نحر بحته على نحر بعة الإمام
 فيلزمه ما لزم الإمام كافي سائر الصلوات وتعلقه به بحديث الزهري غير صحيح فان الثقات من أصحاب الزهري كعمير
 والأوزاعي ومالك ورواؤه قال من أدرك ركعة من صلاة فقد أدركها فاما ذكر الجمعة فهذه الزيادة أو من أدركهم
 جالساً على أربع رواه ضعفاً أصحابه هكذا قال الحاكم الشهيد ولئن ثبتت الزيادة فثأ ويلها وان أدركهم جالساً قد
 سلموا وأعمالاً بالدين بقدر الامكان وما ذكره وامن المعنى يبطل عما إذا أدرك ركعة وقولهم هناك بقضى ركعة بالنص قلنا
 وههنا أيضاً بقضى ركعتين بالنص الذي روينا وما ذكره وامن الاحتياط غير سديد لان الأربع ان كانت ظهر افلا
 يمكن اؤها على نحر بعة عقده للجمعة الأبرى انه لو أدركه في التشهد ونوى الظهر لم يصح اقتداؤه به وان كانت
 جمعة فالجمعة كيف تكون أربع ركعات على انه لا احتياط عند ظهوره فساد أدلة الخصوم وصحة دليلنا والله تعالى
 أعلم وأما الكلام في مقدار الجماعة فقد قال أبو حنيفة ومحمد أدناه ثلاثة سوى الإمام وقال أبو يوسف اثنان
 سوى الإمام وقال الشافعي لا تنعقد الجمعة الا بأربعين سوى الإمام أما الكلام مع الشافعي فهو يخرج عاروي عن
 عبد الرحمن بن كعب بن مالك انه قال كنت قائماً أبي حين كب بصره فكان اذا سمع النداء يوم الجمعة استغفر الله
 لابي أمامة أسعد بن زرارة فقلت لاسأله عن استغفاره لابي أمامة فيبدا أنا أو وده في جمعة اذا سمع النداء
 فاستغفر الله لابي أمامة فقلت يا أبت أرايت استغفارك لابي أمامة أسعد بن زرارة فقال ان أول من جمع بنا
 بالمدينة أسعد فقلت ولم كنت يومئذ فقال كنا أربعين رجلاً ولان ترك الظهر الى الجمعة يكون بالنص ولم ينقل انه
 عليه الصلاة والسلام أقام الجمعة بثلاثة (ولنا) ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجلب قدمه عبر تحمل
 الطعام فانقضوا اليها وتركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً وليس معه الا اثني عشر رجلاً منهم أبو بكر
 وعمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى عنهم أجمعين وقد أقام الجمعة بهم وروى ان مصعب بن عمير قد أقام
 الجمعة بالمدينة مع اثني عشر رجلاً ولان الثلاثة تساوي ما رواه في كونها جمعاً فلامعنى لا شرط جمع
 الأربعة بين بخلاف الاثنين فانه ليس بالجمع ولا حجة له في حديث أسعد بن زرارة لان الإقامة بالأربعة بين وقوع
 اتفاقاً الأبرى انه روى ان أسعد أقامها بسبعة عشر رجلاً ورسول الله صلى الله عليه وسلم أقامها باثني عشر
 رجلاً حين انقضوا الى التجارة وتركوه قائماً وأما الكلام مع أصحابنا فوجه قول أبي يوسف ان الشرط أداء
 الجمعة بجماعة وقد وجد لانهم مع الإمام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمها الإمام ويصطفان
 خلفه وهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم
 ينبغي أن يكون سواء فيحصل هذا الشرط ثم يصلى ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الإمام ثلاثة
 اذ لو كان مع الإمام ثلاثة لا يوجد في حق كل واحد منهم الا اثنان والمثني ليس بجمع مطلق وهذا بخلاف سائر
 الصلوات لان الجماعة هناك ليست بشرط لا يجوز حتى يجب على كل واحد تحصيل هذا الشرط غير انها
 يصطفان خلف الإمام لان المقنن تابع لإمامه فكان ينبغي أن يقوم خلفه لظهور معنى التبعية غير انه ان كان
 واحداً لا يقوم خلفه لئلا يصير منبذاً خلف الصفوف فيصير من تكبالتنهي فاذا صار اثنين زال هذا المعنى فقاما خلفه
 والله تعالى أعلم وأما صفة القوم الذين تقدمهم الجمعة فعندنا ان كل من يصلح اماماً للرجال في الصلوات المكتوبات
 تقدمهم الجمعة بشرط صفة الذكورة والعقل والبلوغ لا غير ولا تشترط الحرية والإقامة حتى تنعقد الجمعة
 بقوم عبيد أو مسافرين ولا تنعقد بالصبيان والمجانين والنساء على الانفراد وقال الشافعي يشترط الحرية والإقامة
 في صفة القوم فلا تنعقد بالعبيد والمسافرين وجه قوله انه لا جمعة عليهم فلا تقدمهم كالنساء والصبيان (ولنا)
 ان درجة الإمام أعلى من صفة الحرية والإقامة ليست بشرط في الإمام لما روي ان لا تشترط في القوم أولى وانما
 لا تجب الجمعة على العبيد والمسافرين اذا لم يحضروا فاما اذا حضر وانما لان المنع من الوجوب قد زال
 بخلاف الصبيان والنساء على ما ذكرنا فيما تقدم والله تعالى أعلم وأما لوقت فن شرائط الجمعة وهو وقت
 الظهر حتى لا يجوز تقديمها على زوال الشمس لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما بعث مصعب

ابن عمير الى المدينة قال له اذا ماتت الشمس فصل بالناس الجمعة وروى أنه كتب الى أسعد بن زرارة اذا زالت الشمس من اليوم الذي تجهز فيه اليهود لسيئتها فاذلغ الى الله تعالى ركعتين وما روى أن ابن مسعود أقام الجمعة ضحى يعني بالتقريب منه وما راوى أنه ما أخرها بعد الزوال فان لم يؤدها حتى دخل وقت العصر تسقط الجمعة لانها لا تقضى لما نذكر وقال مالك تجوز إقامة الجمعة في وقت العصر وهو فاسد لان ما أقبت مقام الظهر بالنص فيصير وقت الظهر وقتا للجمعة وما أقبت مقام غير الظهر من الصلوات فلم تكن مشروعة في غير وقته والله أعلم هذا الذي ذكرنا من الشرائط مذكورة في ظاهرها رواية وذكري في النوادر شرط آخر لم يذكره في ظاهرها رواية وهو أداء الجمعة بطريق الاشتراك حتى ان أمير الوجود جمع في الحصى وأغلق الابواب وصلى بهم الجمعة لا يجزئهم كذا ذكر في النوادر فانه قال السلطان اذا صلى في هندية والقوم مع أمراء السلطان في المسجد الجامع قال ان فتح باب داره وأذن للامة بالدخول في هندية جاز وتكون الصلاة في موضعين ولو لم يأذن للامة وصلى مع جيشه لا تجوز صلاة السلطان ونحو صلاة العامة وانما كان هذا شرط لان الله تعالى شرع النداء للصلاة الجمعة بقوله يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله والنداء للاشهاد والنداء لاجتماع الجماعة فيها فاقضى أن تكون الجماعات كلها ما ذوبين بالحضور اذا ما تحققوا معنى الاسم والله أعلم

فصل وأما بيان مقدارها فمدارها ركعتان عرفنا ذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم من بعده وعليه اجماع الامة وبني الامام أن يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر وقد ذكرنا ولو قرأ في الركعة الاولى بفاتحة الكتاب وسورة الجمعة وفي الثانية بفاتحة الكتاب وسورة المنافقين يركب بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبر فانه روى أنه كان يقرأهما في صلاة الجمعة وروى أنه قرأ في صلاة العبدین والجمعة سبع اسماء ربنا العلى والغاشية فان ترك بفعله صلى الله عليه وسلم وقرأ هذه السورة في أكثر الاوقات فنعيم مانع ولكن لا يواطى على قراءتها بل يقرأ غيرها في بعض الاوقات حتى لا يؤدى الى هجر بعض القرآن ولتلاظنه العامة حقا ويجهر بالقراءة فيها للورد الا ترى بالجمهور وهو ما روى عن ابن عباس أنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في صلاة الجمعة في الركعة الاولى سورة الجمعة وفي الثانية سورة المنافقين ولو لم يجهر لم يسمع وكذا الامة توارثت ذلك ولان الناس يوم الجمعة فرغوا لولهم عن الاهتمام لامور التجارة لعظم ذلك الجمع فيناملون قراءة الامام فحصل لهم عمات القراءة فيجهر بها كما في صلاة الليل

فصل وأما بيان ما يفسدها وبيان حكمها اذا فسدت أو فأتت عن وقتها فتقول انه يفسد الجمعة ما يفسد سائر الصلوات وقد بينا ذلك في موضعه والذي يفسدها على الخصوص أشياء منها خروج وقت الظهر في خلال الصلاة عند عامة المشايخ وعند مالك لا يفسدها بناء على أن الجمعة فرض مؤقت بوقت الظهر عند العامة حتى لا يجوز ادائها في وقت العصر وعند مجوز وقدم الكلام فيه وكذا خروج الوقت بعدما فقدت الشهادة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يفسدها من المسائل الاثني عشرية وقد مررت ومنها فوت الجماعة الجمعة قبل أن يقيد الامام الركعة بالسجدة بان يقرأ الناس عنه عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما لا يفسد وأما فوتها بعد تعيين الركعة بالسجدة فلا يفسد عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يفسد وقد ذكرنا هذه المسائل وأما حكم فسادها فان فسدت بخروج الوقت أو بفوت الجماعة يستقبل الظهر وان فسدت بما تسد به عامة الصلوات من الحدث العمد والكلام وغير ذلك يستقبل الجمعة عند وجود شرائطها وأما اذا فاتت عن وقتها وهو وقت الظهر سقطت عند عامة العلماء لان صلاة الجمعة لا تقضى لان القضاء على حسب الأداء والاداءات بشرائط مخصوصة بتعذر تحصيلها على كل فرد فتسقط بخلاف سائر المكتوبات اذا فاتت عن وقتها والله أعلم

فصل وأما بيان ما يستحب في يوم الجمعة وما يكره فيه فالسحب في يوم الجمعة لمن يحضر الجمعة أن يذهب ويمس طيبا ويلبس أحسن ثيابه ان كان عنده ذلك ويفضل لان الجمعة من أعظم شعائر الاسلام فيستحب أن

يكون المقيم لها على أحسن وصف وقال مالك غسل يوم الجمعة مرة بوضوء واحتج عماري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم أو قال حتى على كل محتلم واما ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من توضأ يوم الجمعة فيها وندمت ومن اغتسل فهو أفضل وماري من الحديث فتأويله مروى عن ابن عباس وعائشة أنهما قالوا كان الناس همال أنفسهم وكانوا يلبسون الصوف ويمر قون فيه والمسجد قريب السهل فكان يتأذى بعضهم رائحة بعض فأمر وبالأغتسال لهذا ثم اتسوخ هذا حين لبسوا وغير الصوف وتركوا العمل بأيديهم ثم غسل يوم الجمعة لصلاة الجمعة أم ليوم الجمعة قال الحسن بن زياد ليوم الجمعة اظهار الغضبية قال النبي صلى الله عليه وسلم سيد الأيام يوم الجمعة وقال أبو يوسف لصلاة الجمعة لانها مؤداة بشرائط ليست لقبيرها فاهان الفضيلة ما لبس الغيرها وفائدة الاختلاف أن من اغتسل يوم الجمعة قبل صلاة الجمعة ثم أحدث فتوضأ وصلى به الجمعة فمندأبى يوسف لا يصير مدر كالفضيلة الغسل وعند الحسن يصير مدر كها وكذا اذا توضأ وصلى به الجمعة ثم اغتسل فهو على هذا الاختلاف فاما اذا اغتسل يوم الجمعة وصلى به الجمعة فانه ينال فضيلة الغسل بالاجماع على اختلاف الاصليين لوجود الاغتسال والصلاة به والله أعلم وأما ما يكره في يوم الجمعة فنقول نكره صلاة الظهر يوم الجمعة بجماعة في المصر في صبح او غير صبح هكذا روى عن علي رضي الله عنه وهكذا جرى التوارث باغلاق أبواب المساجد في وقت الظهر يوم الجمعة في الامصار فدل ذلك على كراهة الجماعة فيها في حق الكل ولا نالوا طلقنا المعذور اقامة الظهر بالجماعة في المصر فر بما يقتدى به غير المعذور فيؤدى الى تقليل جمع الجمعة وهذا لا يجوز ولان ساكن المصر ما مور بشيئين في هذا الوقت ترك الجماعات وشهود الجمعة والمعذور قدر على أحدهما وهو ترك الجماعات فيؤمر بالترك وأما أهل القرى فانهم يصلون الظهر بجماعة باذان واقامة لانه ليس عليهم شهود الجمعة ولان في اقامة الجماعة فيها تقليل جمع الجمعة فكان هذا اليوم في حقهم كسائر الايام وكذا يكره البيع والشراء يوم الجمعة اذا صدق الامام المنبر واذن المؤذنون بين يديه لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والامر بالترك البيع يكون نهياً عن مباشرته وأدنى درجات النهي الكراهة ولو باع يجوز لان الامر بالترك البيع ليس لعين البيع بل لترك استماع الخطبة

﴿فصل﴾ وأما فرض الكفاية فصلاة الجنائز ونذكرها في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى

﴿فصل﴾ وأما الصلاة الواجبة فنوعان صلاة الوتر وصلاة العيدين (أما صلاة الوتر) فالكلام في الوتر يقع في مواضع في بيان صفة الوتر أنه واجب أم سنة وفي بيان من يجب عليه وفي بيان مقداره وفي بيان وقته وفي بيان صفة القراءة التي فيه ومقدارها وفي بيان ما يفسده وفي بيان حكمه اذا فسد أوقات عن وقته وفي بيان القنوت أما الاول فعند أبي حنيفة فيه ثلاث روايات روى حماد بن زيد عنه أنه فرض وروى يوسف بن خالد السهتي أنه واجب وروى نوح بن أبي مريم المروزي في الجامع عنه أنه سنة وبه أخذ أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله وقالوا انه سنة مؤكدة أكد من سائر السنن المؤقتة وانجبروا بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ثلاث كتبت على ولم تكتب عليكم الوتر والضحي والاضحى وفي رواية ثلاث كتبت على وهي لكم سنة الوتر والضحي والاضحى وعن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله كتب عليكم في كل يوم وليلة خمس صلوات وقال صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع صلوا خمسكم وكذا المروى في حديث معاذ أنه لما بعثته الى اليمن قال له اعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة ولو كان الوتر واجبا لصار المفروض ست صلوات في كل يوم وليلة ولان زيادة الوتر على الخمس المكتوبات نسخ لها لان الخمس قبل الزيادة كانت على وتليفة اليوم والليلية وبعد الزيادة تصير بعض الوظيفة فينسخ وصف الكلية بها ولا يجوز نسخ الكتاب والمشاهير من الاحاديث بالاحاد ولان علامات السنن فيها ظاهرة فانها تؤدى بعمل العشاء والغرض ما لا يكون تابعاً للفرض آخر وليس لها وقت ولا اذان ولا اقامة ولا جماعة ولقرايض الصلوات أوقات واذان واقامة وجماعة ولذا يقرأ في الثلاث

كلها واذ من امارات السنن ولا في حنيفة ماروي خارجة بن حدافة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر والاستدلال به من وجهين أحدهما أنه أمرهم او مطلق الامر للوجوب والثاني انه سماها از يادة والزياة على النبي لا تتصور الا من جنسه فأما اذا كان غيره فانه يكون قرانا لا زيادة ولان الزيادة انما تتصور على المقدر وهو الفرض فاما النفل فليس بمقدر فلا تنصق الزيادة عليه ولا يقال انها زيادة على الفرض لكن في الفعل لا في الوجوب لانهم كانوا يفعلونها قبل ذلك الا ترى أنه قال الا وهي الوتر ذكرها معرفة بحرف التعريف ومثل هذا التعريف لا يحصل الا بالعهد ولذا لم يستفسر وهو لو لم يكن فعلها معهودا لاستفسر واقل أن ذلك في الوجوب لا في الفعل ولا يقال انها زيادة على السنن لانها كانت تؤدي قبل ذلك بطريق السنة وروى عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أوتروا يا أهل القران فمن لم يوتر فليس منا ومطلق الامر للوجوب وكذا النوع على انترك دليل الوجوب وروى أبو بكر أحمد بن علي الرازي باسناده عن أبي سليمان بن أبي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وهذا نص في الباب وعن الحسن البصري انه قال اجمع المسلمون على أن الوتر حق واجب وكذا حكى الطحاوي فيه اجماع السلف ومثلها لا يكذب ولانه اذا فات عن وقته يقضى عندهما وهو احد قول الشافعي ووجوب القضاء عن الفوات لا عن عذر يدل على وجوب الاداء ولذا لا يؤدي على الراحلة بالا لاجماع عند التسدرة على التزول وبعينه ورد الحديث واذ من امارات الوجوب والفرضية ولانها مقدره بالثلاث والتنفل بالثلاث ليس بمشروع وأما الاحاديث اما الاول ففيه نفي الفرضية دون الوجوب لان الكتابة عبارة عن الفرضية ونحن به نقول انها ليست بفرض ولكنها واجبة وهي آخر اقوال أبي حنيفة والرواية الاخرى محمولة على ما قبل الوجوب ولا حجة لهم في الاحاديث الاخرى لانها تدل على فرضية الخمس والوتر عندنا ليست بفرض بل هي واجبة وفي هذا كناية وهو ماروي ان يوسف بن خالد السعفي سأل ابا حنيفة عن الوتر فقال هي واجبة فقال يوسف كبرت يا ابا حنيفة وكان ذلك قبل أن يتلمذ عليه كانه فهم من قول أبي حنيفة انه يقول انها فرضية فزعم انه زاد على الفرائض الخمس فقال أبو حنيفة ليوسف أي هو لي اكنافرك اباي وأنا اعرف الفرق بين الواجب والفرض كعرف ما بين السماء والارض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه وجلس عنده لتعلم بعد أن كان من أعيان فقهاة البصرة واذ لم يكن فرضا لم تصير الفرائض الخمس ستا بزياة الوتر عليها او بتعيين ان زيادة الوتر على الخمس ليست تمنعها لانها بقيت بعد الزيادة ككل وظيفة اليوم والليلية فرضا اما قولهم انه لا وقت لها ليس كذلك بل لها وقت وهو وقت العشاء الا ان تقديم العشاء عليها مشروط عند التذكرة واذ لا يدل على التبعية كتقديم كل فرض على ما يقبضه من الفرائض ولهذا اختص بوقت استصحابها فان تأخيرها الى آخر الليل مستحب وتأخير العشاء الى آخر الليل يكره أشد الكراهة وذا امارة الاصاله اذ لو كانت تابعة للعشاء لتبعية في الكراهة والاستحباب جميعا وأما الجماعه والاذان والاقامة فلانها من شعائر الاسلام فنختص بالفرائض المماثلة ولهذا لا مدخل لها في صلاة النساء وصلاة العيدين والسكوف وأما القراءة في الركعات كلها فلما ضرب احتياط عندنا عند الادلة عن ادخالها تحت الفرائض المطلقة على ما نذكر

فصل وأما بيان من يجب عليه فوجوبه لا يختص بالبعض دون البعض كالجمعة وصلاة العيدين بل يعم الناس اجمع من الحر والعبد والذكر والانثى بعد أن كان أهلا للوجوب لان ما ذكرنا من دلائل الوجوب لا يوجب الفصل

فصل وأما الكلام في مقداره فقد اختلف العلماء فيه قال أصحابنا الوتر ثلاث ركعات بتسليمه واحدة في الاوقات كلها وقال الشافعي هو بالخيار ان شاء أو تر بركعة أو ثلاث أو خمس أو سبع أو تسع أو واحد عشر في الاوقات كلها وقال الزهري في شهر رمضان ثلاث ركعات وفي غيره ركعة احتج الشافعي بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من شاء أوتر بركعة ومن شاء أوتر بثلاث أو بخمسة ولنا ماروي عن ابن مسعود وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم انهم قالوا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث ركعات وعن الحسن قال اجمع

المسلمون على ان الوتر ثلاث لا سلام الا في آخرهن ومثله لا يكذب ولان الوتر نقل عنده والنوافل اتباع الفرائض
فيجب أن يكون لها نظير من الاصول والركعة الواحدة غير معهودة فرضا وحديث التغيير محمول على ما قبل
استقرار امر الوتر بدليل ما روينا

فصل في ما بين وقته والكلام فيه في موضعين أحدهما في بيان أصل الوقت وفي بيان الوقت المستحب
أما أصل الوقت فوقت العشاء عند أبي حنيفة الا انه شرع مرتبا عليه حتى لا يجوز أدائه قبل صلاة العشاء
مع انه وقته لعدم شرطه وهو الترتيب الا اذا كان ناسيا كوقت أداء التوقيتية وهو وقت الغائبة لكنه شرع مرتبا
عليه وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي وقته بعد أداء صلاة العشاء وهذا بناء على ما ذكرنا ان الوتر واجب
عند أبي حنيفة وعندهم سنة ويبنى على هذا الاصل مستلذان احدهما ان من صلى العشاء على غير وضوء وهو لا
يعلم ثم توضع فوتر ثم تذكرا عدا صلاة العشاء بالاتفاق ولا يعيد الوتر في قول أبي حنيفة وعندهما يعيد ووجه البناء على
هذا الاصل انه لما كان واجبا عند أبي حنيفة كان أصلا بنفسه في حق الوقت لا تبع للعشاء فكأن باب الشق دخل
وقته كدخول وقت العشاء الا ان وقته بعد فعل العشاء الا ان تقر به أحدهما على الآخر واجب حالة التذكرة فعند
السيان يسقط كافي العصر والظهر التي لم يؤدها حتى دخل وقت العصر يجب ترتيب العصر على الظهر عند التذكرة
ثم يجوز تقديم العصر على الظهر عند التسيان كذا هذا والدليل على ان وقته ما ذكرنا لا ما بعد فعل العشاء انه لو لم
يصل العشاء حتى طلع الفجر لم يسه قضاء الوتر كإلزامه قضاء العشاء ولو كان وقتها ذلك لما وجب قضاؤها اذ لم يتحقق
وقم الاستحالة تحقق ما بعد فعل العشاء بدون فعل العشاء هذا هو تخريج قول أبي حنيفة على هذا الاصل وأما
تخريج قولهما انما كان سنة كان وقته ما بعد وقت العشاء لكونه تبع للعشاء كوقت ركعتي الفجر ولهذا قال النبي
صلى الله عليه وسلم في ذلك الحديث زادكم صلاة وجعلها لكم ما بين العشاء الى طلوع الفجر ووجود ما بين شيئين
سابقا على وجودهما محال والجواب أن اطلاق الفعل بعد العشاء لا يبنى الاطلاق قبله وعلى هذا الاختلاف اذا صلى
الوتر على ظن انه صلى العشاء ثم تبين أنه لم يصل العشاء يصل العشاء بالاجماع ولا يعيد الوتر عنده وعندهما يعيد
والمسئلة الثانية مسألة الجامع الصغير وهو أن من صلى الفجر وهوذا كان لم يوتر في الوقت ساعة لا يجوز عنده
لان الواجب ملحق بالفرض في العجل فيجب مراعاة الترتيب بينهما وبين الفرض وعندهما يجوز لان مراعاة
الترتيب بين السنة والمسكتوبة غير واجبة ولو ترك الوتر عند وقته حتى طلع الفجر يجب عليه القضاء عند أصحابنا
خلافا للشافعي أما عند أبي حنيفة فلا يشك لانه واجب فكان مضموما بالقضاء كالفرض وعدم وجوب القضاء عند
الشافعي لا يشك أيضا لانه سنة عندهما وكذا القياس عندهما أن لا يقضى وهكذا روى عنهما في غير رواية
الاصول لكنهما استحسنوا في القضاء بالآثار وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن وتر أو نسيه فليصله اذا
ذكره فان ذلك وقته ولم يفصل بين ما اذا تذكر في الوقت أو بعده ولانه محتمل الاجتهاد فوجب القضاء احتياطاً وأما
الوقت المستحب للوتر فهو آخر الليل لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها سألت عن وتر رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقالت تارة كان يوتر في أول الليل وتارة في وسط الليل وتارة في آخر الليل ثم صار وتره في آخر عمره في آخر
الليل وقال النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مني مني فاذا خشيت الصبح فوتر ركعة وهذا اذا كان لا يخاف
فوته فان كان يخاف فوته يجب أن لا ينام الا عن وتر أو أبو بكر رضي الله عنه كان يوتر في أول الليل وعمر كان يوتر في
آخر الليل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتركها بالثقة وقال لعمر أخطت بفضل القوة

فصل في ما صفة القراءة فيه فالقراءة فيه فرض في الركعات كلها أما عندهم فلا يشك لانه نقل وعند أبي
حنيفة وان كان واجبا لکن الواجب ما يحتمل انه فرض ويحتمل انه نقل لكن يرجح جهة الفرضية فيه بدليل
فيه شبهة فيجعل واجبا مع احتمال التولية فان كان فرضا يكتفى بالقراءة في ركعتين منه كافي المغرب وان كان نقل
يشترط في الركعات كلها كافي النوافل فكان الاحتياط في وجوبها في الشكل لم يذكر الكرخي في مختصره قدر

القراءة في الوتر ذكر محمد في الاصل وقال وما قرأ في الوتر فهو حسن و باغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قرأ في الوتر في الركعة الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا أيها الكافرون وفي الثالثة بقل هو الله أحد ولا ينبغي أن يؤقت شيئا من القرآن في الوتر لما روي ولو قرأ في الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد اتباعا للنبي صلى الله عليه وسلم كان حسنا سكن لا يواطىء عليه كيلا يظننه الجهال حقا ثم اذا فرغ من القراءة في الركعة الثانية كبر ورفع يديه حذاء أذنيه ثم أرسلهما ثم يقنت أما التكبير فلما روى عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا أراد أن يقنت كبر وقت وأمر رفع اليدين فاقول النبي صلى الله عليه وسلم لا ترفع اليدين الا في سبعة مواطن وذكر من جعلها القنوت وأما الارسال فقد ذكرنا تفسيره فيما تقدم والله الموفق

فصل وأما القنوت فالكلام فيه في مواضع في صفة القنوت ومحل أدائه ومدة داره ودعائه وحكمه اذا قانت عن محله أما الاول فالقنوت واجب عند أبي حنيفة وعندهما سنة والكلام فيه كالكلام في أصل الوتر وأما محل أدائه فالوتر في جميع السنة قبل الركوع عندنا وقد خالفنا الشافعي في المواضع الثلاثة فقال يقنت في صلاة الفجر في الركعة الثانية بعد الركوع ولا يقنت في الوتر الا في النصف الاخير من رمضان بعد الركوع واحتج في المسئلة الاولى بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقنت في صلاة الفجر وكان يدعو على قبائل ولنا ما روى ابن مسعود وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في صلاة الفجر شهرا كان يدعو في قنوته على رعل وذكوان ويقول اللهم اشد وطأناك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف ثم تركه فكان منسوخا دل عليه انه روى انه صلى الله عليه وسلم كان يقنت في صلاة المغرب كما في صلاة الفجر وذلك منسوخ بالاجماع وقال أبو عثمان النهدي صليت خلف أبي بكر وخلف عمر كذلك فلم أر أحدا منهم يقنت في صلاة الفجر واحتج في المسئلة الثانية بما روى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما أمر أبي بن كعب بالامامة في ليالي رمضان أمره بالقنوت في النصف الاخير منه ولنا ما روى عن عمرو بن علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم أنهم قالوا رأينا صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل قنت قبل الركوع ولم يذكر او قنت في السنة زنا ويل ما رواه الشافعي انه طول القيام بالقراءة وطول القيام يسمى قنونا لانه أراد به القنوت في الوتر وانما جعلناه على هذا لان امامة أبي بن كعب كانت بحضور من الصحابة ولا يجزئ عليهم حابه وقدروا بنا عنهم بخلافه واستدل في المسئلة الثالثة بصلاة الفجر ثم قد صح في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقنت في صلاة الفجر بعد الركوع فقام عليه القنوت في الوتر ولنا ما روى جماعة من الصحابة رضي الله عنهم قنوت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوتر قبل الركوع واستدل له بصلاة الفجر غير سديد لانه استدلال بالمنسوخ على ما مر وأما مقدار القنوت فقد ذكر الكرخي ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا الدعاء انشقت وكذا ذكر في الاصل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقراء في القنوت اللهم اننا نستعينك اللهم اهدنا فحين هديت وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى انه صلى الله عليه وسلم كان لا يطول في دعاء القنوت وأما دعاء القنوت فليس في القنوت دعاء موقت كذا ذكر الكرخي في كتاب الصلاة لانه روى عن الصحابة ادعية مختلفة في حال القنوت ولان الموقت من الدعاء يجزئ على لسان الداعي من غير احتياجه الى احضار قلبه وصدق الرغبة منه الى الله تعالى فيبعد عن الاجابة ولانه لا توقيت في القراءة لثي من الصلوات في دعاء القنوت اولى وقد روى عن محمد بنه قال التوقيت في الدعاء يذهب رقة القلب وقال بعض مشايخنا المراد من قوله ليس في القنوت دعاء موقت ما سوى قوله اللهم انا نستعينك لان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على هذا في القنوت فالأولى أن يقرأه ولو قرأ غيره جاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا والاولى أن يقرأ بعده ما علم رسول صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي رضي الله عنهما في قنوته اللهم اهدنا فحين هديت الى آخره وقال بعضهم الأفضل في الوتر أن يكون فيه دعاء موقت لان الامام ربما

يكون جامعاً فيأتي بدعاء يشبه كلام الناس فتمت الصلاة وما روى عن محمد بن أبي بكر في الدعاء يذهب رقة القلب
محمول على أدعية المناسك دون الصلاة لما ذكرنا وأما صفة دعاء القنوت من الجهر والمخافتة فقد ذكر القاضي
في شرحه مختصر الطحاوي أنه إن كان منفرداً فهو بالخيار إن شاء جهر وأسمع غيره وإن شاء جهر وأسمع نفسه
وإن شاء أسر كإتي القراءة وإن كان اماماً يجهر بالقنوت لكن دون الجهر بالقراءة في الصلاة والقوم يتابعونه هكذا
إلى قوله إن عذاب الكفار ملحق وإذا دعا الامام بعد ذلك هل يتابعه القوم ذكر في الفتاوى اختلاف بين أبي يوسف
ومحمد في قول أبي يوسف يتابعونه ويقرؤون وفي قول محمد لا يقرؤون ولكن يؤمنون وقال بعضهم إن شاء
القوم يكتبوا أما الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت فقد قال أبو القاسم الصفار لا يفعل لأن
هذا ليس موضعها وقال الفقيه أبو الليث يأتي بها لأن القنوت دعاء فلا فضل أن يكون فيه الصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم ذكره في الفتاوى هذا كله مذكور في شرح القاضي مختصر الطحاوي واختار مشايخنا
وراءه التمسك بالأخفاء في دعاء القنوت في حق الامام والقوم جميعاً لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخفية وقول
النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وأما حكم القنوت إذا فات عن محله فنقول إذا نسي القنوت حتى ركع ثم تذكر
بعد ما رفع رأسه من الركوع لا يعود يسقط عنه القنوت وإن كان في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية وروى عن
أبي يوسف في غير رواية الاصول أنه يعود إلى القنوت لأن له شبهة بالقراءة فيعود كالوترك المأتمنة أو
السورة ولو تذكر في الركوع أو بعد ما رفع رأسه منه أنه ترك الفاتحة أو السورة يعود وينقض ركوعه كذا هي هنا
ووجه الفرق على ظاهر الرواية أن الركوع يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لأن الركوع لا ينتهي بدون القراءة
أصلاً فيتكامل بتكامل القراءة وقراءة الفاتحة والسورة على التعيين واجبة فيتنقض الركوع بتركها فكان تقض
الركوع ثلاثاً على الوجه الاكمل والاحسن فكان مشروعا فاما القنوت فليس مما يتكامل به الركوع الا ترى أنه
لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلم يكن التقض للتكامل لسكوله في نفسه ولو تقض كان التقض
لاداء القنوت الواجب ولا يجوز تقض الفرض لتحصيل الواجب فهو الفرق ولا يلتفت في الركوع أيضاً بخلاف
تكبيرات العبد إذا تذكرها في حال الركوع حيث يكبر فيه والفرق أن تكبيرات العبد لا تختص بالقيام المحض الا ترى
أن تكبيرة الركوع يؤتى بها في حال الانحطاط وهي محسوبة بمن تكبيرات العبد باجماع الصحابة فإذا جاز اداء
واحدة منها في غير محض القيام من غير هذا جاز اداء الباقي مع قيام العبد بطريق الاولى فاما القنوت فلم يشرع
الا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى إلى الركوع الذي هو قيام من وجهه ولو أنه عاد إلى القيام وقت
ينبغي أن لا يتنقض ركوعه على قياس ظاهر الرواية بخلاف ما اذا عاد إلى قراءة الفاتحة أو السورة حيث يتنقض
ركوعه والفرق أن محل القراءة قائم ما لم يقيد الركعة بالسجدة الا ترى أنه يعود إذا عاد وقراً الفاتحة أو السورة
وقع الكل فرضاً فيجب مراعاة الترتيب بين الفرائض ولا يتحقق ذلك إلا بتقض الركوع بخلاف القنوت لأن محله
قد فات الا ترى أنه لا يعود إذا عاد فقد قصده تقض الفرض لتحصيل واجبه فالتقض عليه فلا يملك ذلك ولو عاد إلى
قراءة الفاتحة أو السورة فقرأها مرة أخرى فذكر ركعاً في الركوع الثاني كان مدركالاً للركعة ولو كان أتم
قراءةً وتذكر فكان أنه لم يقرأ فرفع رأسه منه يعود فيقرأ أو يمد القنوت والركوع وهذا ظاهر لأن الركوع هنا
حصل قبل القراءة فلم يعتبر أصلاً ولو حصل قبل قراءة الفاتحة أو السورة يعود ويمد الركوع فهنا أولى

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يفسده وبيان حكمه إذا فسد وأوقات عن وقته أما ما يفسده وحكمه إذا فسد فاذكرنا في
الصلوات المكتوبات وإذا فات عن وقته يتنقض على اختلاف الاقوال على ما بينا والله تعالى أعلم

﴿فصل﴾ وأما صلاة العيدين ﴿فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان أنها واجبة أم سنة وفي بيان شرائط وجوبها
وجوازها وفي بيان وقت ادائها وفي بيان فسدها وحكمه فيفسدها وفي بيان حكمها
إذا فسدت أو فاتت عن وقتها وفي بيان ما يذهب في يوم العيد أما الاول فقد نال الكرخي على الوجوب فقال

وتجب صلاة العيدين على أهل الامصار كما تجب الجمعة وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة أنه تجب صلاة العيدين على من تجب عليه صلاة الجمعة وذكر في الاصل ما يدل على الوجوب فإنه قال لا يبلى التطوع بالجماعة ما خلا قيام رمضان وكسوف الشمس وصلاة العيدين تؤدى بجماعة فلو كانت سنة ولم تكن واجبة لاستثنائها كما استثنى التراويح وصلاة الكسوف وسماه سنة في الجامع الصغير فإنه قال في العيدين اجتمعا في يوم واحد فالاول سنة وهذا اختلاف من حيث العبارة فتأمل ما ذكره في الجامع الصغير أنها واجبة بالسنة أم هي سنة مؤكدة وانها في معنى الواجب على أن اطلاق اسم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على وجوبها ذكر أبو موسى الضرير في مختصره أنها فرض كفاية والصحيح انها واجبة وهذا قول أصحابنا وقال الشافعي انها سنة وابست بواجبة وجه قوله أنها يدل صلاة الضحى وتلك سنة فكذا هذه لأن البديل لا يخالف الاصل ولنا قوله تعالى فصل لر بئذ وانحر قيل في التفسير صل صلاة العيدين وانحر الجزور ومطلق الامر للوجوب وقوله تعالى ولتسكبوا الله على ما هذاكم قيل المراد منه صلاة العيدين وانما من شعائر الاسلام فلو كانت سنة فر بما اجتمع الناس على تركها فيقول ما هو من شعائر الاسلام فكانت واجبة صيانة لما هو من شعائر الاسلام عن القوت

﴿فصل﴾ وأما شرائط وجوبها وجوازها فكل ما هو شرط وجوب الجمعة وجوازها فهو شرط وجوب صلاة العيدين وجوازها من الامام والمصر والجماعة والوقت الا الخطبة فانها سنة بعد الصلاة ولو تركها جازت صلاة العيدين اما الامام فشرط عندنا لما ذكرنا في صلاة الجمعة وكذا المصنوعين وبتناعن على رضى الله عنه أنه قال لا الجمعة ولا التمرين ولا الفلر ولا الضحى الا في مصر جامع ولم يرد بذلك نفس الفطر ونفس الاضحى ونفس التمرين لان ذلك مما يوجد في كل موضع بل المراد من لفظ الفطر والضحى صلاة العيدين ولانها ما ثبتت بالتوارث من الصدر الاول الا في الامصار ويجوز ادائها في موضعين لما ذكرنا في الجمعة والجماعة شرط لانها ما أدت الا بجماعة والوقت شرط فانها لا تؤدى الا في وقت مخصوص به جرى التوارث وكذا المذكورة والعقل والبلوغ والحريّة وصحة البدن والاقامة من شرائط وجوبها كإحدى من شرائط وجوب الجمعة حتى لا تجب على التسوان والصبيان والمجانين والعيدين واذن مواليهم والزمنى والمرضى والمسافرين كما لا تجب عليهم لما ذكرنا في صلاة الجمعة ولأن هذه الاعذار لما أثرت في اسقاط الفرض فلان أثر في اسقاط الواجب أولى ولولى أن يمنع عبده عن حضور العيدين كما منعه عن حضور الجمعة لما ذكرنا هناك وأما التسوية فهل يرخص لمن أن يخرج من العيدين أجمعوا على أنه لا يرخص للشواب منهم الخروج في الجمعة والعيدين ومضى من الصلاة لقوله تعالى وقرن في بيوتكن والامر بالقرار نهي عن الانتقال ولان خروجهن سبب الفتنة بالاشك والفتنة حرام وما أدى الى الحرام فهو حرام وأما المجانز فلا خلاف في أنه يرخص لمن الخروج في الفجر والمغرب والعشاء والعيدين واختلغوا في الظهر والعصر والجمعة قال أبو حنيفة لا يرخص لمن في ذلك وقال أبو يوسف ومحمد يرخص لمن في ذلك وجه قولهما أن المنع بخوف الفتنة بسبب خروجهن وهذا لا يتحقق في المجانز ولهذا اباح أبو حنيفة خروجهن في غيرهما من الصلوات ولأن حنيفة أن وقت الظهر والعصر وقت انتشار الفساق في المجال والطرفات فر بما يقع من صدقت رغبته في النساء في الفتنة بسببهن أو يقعن هن في الفتنة لبقا رغبتهن في الرجال وان كبرن فاما في الفجر والمغرب والعشاء فالهواء مظلم والظلمة تحول بينهن وبين نظر الرجال وكذا الفساق لا يكونون في الطرفات في هذه الاوقات فلا يؤدي الى الوقوع في الفتنة وفي الاعياد وان كان تكثر الفساق تكثر الصلحاء أيضا تمنع هيئة الصلحاء والهدايا اياها عن الوقوع في المنام والجمعة في المصر فر بما تصدم أو تصدم اكثر الزحام وفي ذلك نية وأما صلاة العيدين فانها تؤدى في الجماعة فيمكنها أن تعزل ناحية عن الرجال كيلا تصدم فرخص لمن الخروج والله أعلم ثم هذا الخلاف في الرخصة والاباحة فاما ما خلا في أن الافضل ان لا يخرج من صلاة للاروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال صلاة المرأة في دارها أفضل من صلاتها في مسجدها وصلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في دارها وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في

بينهم اذ اخرج في صلاة العيدين يصلون روى الحسن عن ابي حنيفة يصلون لان المقصود بالخروج هو الصلاة
قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تمنعوا امام الله مساجد الله ولخرجن اذا خرجن تغلث اي غير منطليات وروى
المصلي عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا يصلون العيدين مع الامام لان خروجهن لتكثير سواد المسلمين لحديث
أم عطية رضي الله عنها كمن النساء يخرجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ذوات الخدور والحبيض ومعلوم
أن الحائض لا تصلى فعلم أن خروجهن كان لتكثير سواد المسلمين فكذلك في زماننا وأما العبد اذا حضر مع مولاه
العيدين والجمعة ليحفظ دابته هل له أن يصلي بغير رضاه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ليس له ذلك الا اذا كان
لا يجمل بحق مولاه في امالك دابته وأما الخطبة فليست بشرط لانها تؤدى بعد الصلاة بشرط الشيء يكون
سابقا عليه أو مقارنا له والدليل على انها تؤدى بعد الصلاة ما روى عن ابن عمر أنه قال صليت خلف رسول الله
صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يبدؤن بالصلاة قبل الخطبة وكذا روى عن ابن
عباس رضي الله عنهما أنه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فبدأوا
بالصلاة قبل الخطبة ولم يؤذوا ولم يقيموا ولا يأمروا ولا ينهاؤنها وجبت لتعليم ما يجب اقامته يوم العيدين والوعظ والتكبير فكان
التأخير أولى ليكون الامتثال أقرب الى زمان التعليم والدليل على انها بعد صلاة العيدين ما روى أن مروان لما خطب
العيدين قبل الصلاة قام رجل فقال أخرجت المنبر يا مروان ولم يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخطبت قبل
الصلاة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب بعد الصلاة فقال مروان ذلك شيء قد ترك فقال أبو سعيد
الخدري أما هذا فقد قضى ما عليه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان
لم يستطع فليساها فان لم يستطع فليقلبه وذلك أضعف الايمان أى أقل شرائع الايمان وانما أخذت بتوامية الخطبة قبل
الصلاة لانهم كانوا يتكلمون في خطبتهم مما لا يجمل وكان الناس لا يجلسون بعد الصلاة لسماعها فاحدثوا قبل
الصلاة ليسمعوها الناس فان خطب أولاً ثم صلى أجزاءهم لانه لو ترك الخطبة أصلاً جزأهم فهذا أولى وكيفية
الخطبة في العيدين كهي في الجمعة فيخطب خطبتين يجلس بينهما جلسة خفيفة ويقرأ فيها سورة من القرآن ويستمع
لها القوم وينصتوا لانه يملهم الشرائع ويعظهم وانما يتبعهم ذلك اذا استمعوا وليس في العيدين أذان ولا اقامة
لمارو بنان من حديث ابن عباس وروى عن جابر بن سمرة انه قال صليت العيدين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
غير مرة ولا مرتين بغير أذان ولا اقامة وهكذا جرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
ولانهم اشترعوا على المكتوبة وهذه ليست بمكتوبة

فصل وأما بيان وقت أدائها فقد ذكرنا كرخي وقت صلاة العيدين حين تبيض الشمس الى أن تزول لما
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي العيدين والنهس على قدر رمح أو رمحين وروى ان قوما شهدوا
برؤية الهلال في آخر يوم من رمضان فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج الى المصلى من العبد ولو جاز الاداء
بعد الزوال لم يكن لئلا خير معنى ولان المتوارث في الامة فيجب اتباعهم فان تركها في اليوم الاول في عيد القطر بغير
عذر حتى زالت الشمس سقطت أصلاً سواء تركها العذر أو لغير عذر وأما في عيد الاضحية فان تركها في اليوم
الاول لعذر أو لغير عذر صلى في اليوم الثاني فان لم يفعل في اليوم الثالث سواء كان لعذر أو لغير عذر غير ان
التأخير اذا كان لغير عذر تلحقه الاساءة وان كان لعذر لا تلحقه الاساءة وهذا لان القياس ان لا تؤدى الا في يوم
عيد لانها عرفت بالعيدية قال صلاة العيدين الا أنها جازنا الاداء في اليوم الثاني في عيد القطر بالنص الذي روينا
والنص الذي ورد في حالة العذر فبقى ما رواه على أصل القياس وانما جازنا الاداء في اليوم الثاني والثالث في عيد
الاضحية استدلالاً بالاضحية فانها جائزة في اليوم الثاني والثالث فكذلك صلاة العيدين معروفة بوقت الاضحية
فتتقيد بايامها وأيام النحر ثلاثة وأيام النحر بقى ثلاثة وبعض ذلك كانه في أربعة أيام فاليوم العاشر من ذي الحجة
للنحر خاصة واليوم الثالث عشر للنحر بقى خاصة واليومان فيها بينهما للنحر والنحر بقى جميعاً

﴿فصل﴾ وأما بيان قدر صلاة العبد بن وكيفية أدائها فنقول يصلي الامام ركعتين فيكبر تكبيرة الافتتاح ثم يستفتح فيقول سبحانك اللهم ويحمدك الى آخره عند طاعة العلماء وعند ابن ابي ليلى يأتي بالثناء بعد التكبيرات وهذا غير سديد لان الاستفتاح كالمه وضع لافتتاح الصلاة فكان محله ابتداء الصلاة ثم يعود عند ابي يوسف ثم يكبر ثلاثا وعند محمد بن يوسف التعمود عن التكبيرات بناء على أن التعمود سنة الافتتاح أو سنة القراءة على ما ذكرنا ثم يقرأ ثم يكبر تكبيرة الركوع فاذا قام الى الثانية يقرأ أولا ثم يكبر ثلاثا ويركع بالارابعة فاصل الجواب ان عندنا يكبر في صلاة العبد بن تسع تكبيرات ستة من الزوائد وثلاث أصليات تكبيرة الافتتاح وتكبيرنا الركوع وبوالى بن القراءتين يقرأ في الركعة الاولى بعد التكبيرات وفي الثانية قبل التكبيرات وروى عن ابي يوسف انه يكبر اثنتي عشرة تكبيرة سبع في الاولى وخمس في الثانية فتكون الزوائد تسع في الاولى وأربع في الثانية وثلاث أصليات ويبدأ بالتكبيرات في كل واحدة من الركعتين وقال الشافعي يكبر اثنتي عشرة تكبيرة سبع في الاولى وخمس في الثانية سوى الاصليات وهو قول مالك ويبدأ بالتكبيرات قبل القراءة في الركعتين جميعا والمسئلة مختلفة بين الصحابة روى عن عمر وعبد الله بن مسعود وابي مسعود الانصاري وابي موسى الاشعري وحذيفة بن اليمان رضى الله عنهم انهم قالوا مثل قول أصحابنا وروى عن علي رضى الله عنه انه فرق بين الفطر والاضحى فقال في الفطر يكبر احدي عشرة تكبيرة ثلاث أصليات وثمان زوائد في كل ركة أربعة وفي الاضحى يكبر خمس تكبيرات ثلاث أصليات وتكبيرتان زائدتان وعندنا يقدم القراءة على التكبيرات في الركعتين جميعا وعن ابن عباس رضى الله عنهما ثلاث روايات روى عنه كقول ابن مسعود وانه شاذ والمشهور عن روايتان احدهما انه يكبر في العبد بن ثلاثة عشرة تكبيرة ثلاث أصليات وعشرة زوائد في كل ركة خمس تكبيرات والثانية انه يكبر اثني عشرة تكبيرة كما قال ابو يوسف ومن مذهبه انه لا يقدم القراءة على التكبيرات في الركعتين جميعا والمختار في المذهب عندنا مذهب ابن مسعود لاجتماع الصحابة عليه فانه روى ان الوايد بن عقبة أتاهم فقال غدا العيد فكيف تأمر وفي ان أفعل فقالوا لان مسعود علمه فعلمه هذه الصفة ووافقوه على ذلك وقيل انه مختار ابي بكر الصديق ولان رفع الصوت بالتكبيرات بدعة في الاصل فيقدر ما ثبت بالاجماع لم يبق بدعة يبقين وما دخل تحت الاختلاف كان توهم البدعة وانما الاخذ بالاقل اولى وأحوط الا ان رواية ابن عباس ظهر العسل باكثر بلادنا لان الخلافة في بني العباس في أمرهم ومما لهم بالعمل بمذهب جدهم وبيان هذه النصوص في الجامع الكبير ولم يبين في الاصل مقدار الفصل بين التكبيرات وقدر روى عن ابي حنيفة انه يسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات ويرفع يديه عند تكبيرات الزوائد وحكى ابو عصبه عن ابي يوسف انه لا يرفع يديه في شيء منها ما روى عن ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه في الصلاة الا في تكبيرة الافتتاح ولانها سنة فتلتحق بحسنها وهو تكبيرنا الركوع ولنا ما روى من الحديث المشهور لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذ كرم من جعلتها تكبيرات العبد ولان المفصود وهو اعلام الاصم لا يحصل الا بالرفع فيرفع كتكبيرة الافتتاح وتكبير القنوت بخلاف تكبيرتي الركوع لانه يؤتى بهما في حال الانتقال فيحصل المقصود بالرؤية فلا حاجة الى رفع اليد للاعلام وحديث ابن مسعود محمول على الصلاة المعهودة المكتوبة ويقرأ في الركعتين أى سورة شاء وقدر روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في صلاة العبد يسبح اسم ربنا الاعلى وهى آتاك حديث الغاشية فان تبركنا لاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في قراءة هاتين السورتين في أغلب الاحوال فحسن ولكن يكبر ان تصدبهما حقا لا يقرأ فيها غيرهما لما ذكرنا في الجمعة ويجهر بالقراءة كما ورد النقل المستفيض عن النبي صلى الله عليه وسلم بالجهر به وبه جرى التوارث من الصدر الاول الى يومنا هذا ثم المقتدى يتابع الامام في التكبيرات على رأيه وان كبر أكثر من تسع مالم يكبر تكبيرا يقل به أحد من الصحابة رضى الله عنهم لانه تبع لامامه فيجب عليه متابعتهم وترك رأيه برأى الامام لقول النبي صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به

فلا يجتنبوا وقوله صلى الله عليه وسلم تابع اماماً على أى حال وجدته مالم يظهر خطؤه بيقين كان اتباعه واجباً ولا يظهر ذلك في المنجندات فاما اذا خرج عن آقاو بل الصحابة فقد ظهر خطؤه بيقين فلا يجب اتباعه اذ لا متابعة في الخطا ولهذا لو اقتدى بمن يرفع يديه عند الركوع ورفع الرأس منه أو بمن يثنت في الفجر أو بمن يرى خمس تكبيرات في صلاة الجنائز لا يتابعه لظهور خطئه بيقين لان ذلك كله منسوخ تمامي كما يتابعه -ه اختلاف مشايخنا فيه قال عامتهم انه يتابعه الى ثلاث عشرة تكبيرة ثم يكسب بعد ذلك وقال به ضمه يتابعه الى ستة عشرة تكبيرة لان فعله الى هذا الموضع محقق للتأويل فلعل هذا القائل ذهب الى أن ابن عباس أراد بقوله ثلاث عشرة تكبيرة الزوائد فاذا ضمت اليها تكبيرة لا افتتاح وتكبيرتي الركوع صارت ستة عشرة تكبيرة لكن هذا اذا كان يقرب من الامام يسمع التكبيرات منه فاما اذا كان يبعده يسمع من المكبرين يأتي بجميع ما يسمع وان خرج عن آقاو بل الصحابة لجواز ان الغلط من المكبرين فلو ترك شيئاً من ركعاته كان المتركون ما أتى به الامام والمأتى به ما أخطأ فيه المكبرون فيتابعهم ليتأدى ما يأتيه الامام بيقين ولهذا قيل اذا كان المقتدى يبعده من الامام يسمع من المكبرين ينسب ان ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لجواز ان ما يسمع قبل هذه كان غلطاً من المنادي وانما كبر الامام للافتتاح الآن ولو شرع الامام في صلاة العيد بخارجي واقتدى به فان كان قبل التكبيرات الزوائد يتابع الامام على مذهبه ويترك رأيه لما قلنا وان أدركه بعدما كبر الامام الزوائد وشرع في القراءة فانه يكبر تكبيرة الافتتاح ويأتي بالزوائد برأى نفسه لا برأى الامام لانه مسبوق وان أدرك الامام في الركوع فان لم يخف فوت الركوع مع الامام يكبر للافتتاح قائماً ويأتي بالزوائد ثم يتابع الامام في الركوع وان كان الاشتغال بقضاء ما سبق به المصلي قبل الفراغ بما أدركه منسوخاً لان النسخ انما يثبت فيما يثبت من قضاؤه بعد فراغ الامام فاما لا يتمكن من قضاؤه بعد فراغ الامام فلم يثبت فيه النسخ ولانه لو تابع الامام لا يجزئ ما أتى به هذه التكبيرات أو لا يأتي بها فان كان لا يأتي بها فهذا تفويت الواجب وان كان يأتي بها فقد أدى الواجب فيها وهو محل له من وجه دون وجه فكان فيه تفويته عن محله من وجه ولا شأن أداء الواجب فيها وهو محل له من وجه أولى من تفويته رأساً وان خاف ان كبر يرفع الامام رأسه من الركوع كبر للافتتاح وكبر للركوع وركع لانه لو لم يركع يفوته الركوع فتفوته الركعة يفوته وتبين ان التكبيرات أيضاً فاته فيصير بنحوه التكبيرات مفوتاً لها ولغيره لمن أركان الركعة وهذا لا يجوز ثم اذا ركع يكبر تكبيرات العبد في الركوع عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكبر لانه فات عن محلها وهو القيام فيسقط كالتنويط ولهذا ان للركوع حكم القيام الا ترى ان مدركه يكون مدركا للركعة فكان محلها قائماً يأتي بها ولا يرفع يديه بخلاف القنوت لانه معنى القراءة فكان محله القيام المحض وقد فات ثم ان أمكنه الجمع بين التكبيرات والتسبيحات جمع بينهما وان لم يمكنه الجمع بينهما يأتي بالتكبيرات دون التسبيحات لان التكبيرات واجبة والتسبيحات سنة والاشتغال بالواجب أولى فان رفع الامام رأسه من الركوع قبل ان يقرأه رأسه لانه متابعة الامام واجبة وسقط عنه ما بقي من التكبيرات لانه فات محلها ولو ركع الامام بعد فراغه من القراءة في الركعة الاولى فتذكر انه لم يكبر فانه يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه ولا يعيد القراءة لانه يفرق بين الامام والمقتدى حيث أمر الامام بالعود الى القيام ولم يأمره باعادة التكبيرات في حالة الركوع وفي المسئلة المتقدمة أمر المقتدى بالتكبيرات في حالة الركوع والفرق ان محل التكبيرات في الاصل القيام المحض وانما الحلقا حالة الركوع بالقيام في حق المقتدى ضرورة وجوب المتابعة وهذه الضرورة لم تحقق في حق الامام فبقي محلها القيام المحض فأمر بالعود اليه ثم من ضرورة العود الى القيام ارتقاض الركوع كالتنويط كالفاتحة في الركوع انه يعود ويقرأ ويرفض ركوعه كذا ههنا ولا يبدأ القراءة لانه سمعت بالفراغ عنها والركن بعد تمامه والانتقال عنه غير قابل للنقض والابطال فبقيت على ما عت هذا اذا تذكر بعد الفراغ من القراءة فاما ان تذكر قبل الفراغ عنها بان قرأ الفاتحة دون السورة ترك القراءة ويأتي بالتكبيرات لانه اشتغل بالقراءة قبل أو انها غير كرها أو يأتي بما هو الاهم ليكون المحل محللاً ثم بعد القراءة

لان الركن متى ترك قبل تمامه ينتقض من الاصل لانه لا يجزأ في نفسه ومالا يجزأ في الحكم فوجوده معتبر بوجود الجزء الذي به تمامه في الحكم ونظيره من تذكر سجدة في الركوع خر لها وبعيد الركوع لماسر والله أعلم هذا اذا أدرك الامام في الركعة الاولى فان أدركه في الركعة الثانية كبر للافتتاح وابع امامه في الركعة الثانية يتبع فيها رأى امامه لما قلنا فاذا فرغ الامام من صلاته يقوم الى قضاء ما سبق به ثم ان كان رأيه يخالف رأى الامام يتبع رأى نفسه لانه منفرد فيها بقضى بخلاف اللاحق لانه في الحكم كانه خلف الامام وان كان رأيه موافقا رأى امامه بان كان امامه يرى رأى ابن مسعود وهو كذلك بدأ بالقراءة ثم بالتكبيرات كذا ذكر في الاصل والجامع والزبادات وفي نوادر أبي ساهان في أحد الموضوعين وقال في الموضوع الآخر يبدأ بالتكبير ثم بالقراءة ومن مشايخنا من قال ما ذكر في الاصل قول محمد لان عنده ما يقضى المسبوق آخر صلاته وعندنا في الركعة الثانية يقرأ ثم يكبر وما ذكر في النوادر قول أبي حنيفة وأبي يوسف لان عندهما ما يقضيه المسبوق اول صلاته وعندنا في الركعة الاولى يكبر ثم يقرأ ومنهم من قال لا خلاف في المسئلة بين أصحابنا بل فيها اختلاف الروايتين وجه رواية والنوادر ما ذكرنا ان ما يقضيه المسبوق اول صلاته لانه يقضى ما فاته فيقضيه كإفائه وقد فاته على وجه يقدم التكبير فيه على القراءة فيقضيه كذلك ووجه رواية الاصل ان المقضى وان كان اول صلاته حقيقة ولكنه الركعة الثانية صورة وفيها أدرك مع الامام قرأتهم كبر لانهما الثانية الامام فلو قدم ههنا ما يقضى أدى ذلك الى الموالاة بين التكبيرتين ولم يقل به أحد من الصحابة فلا يفعل كذلك احترازا عن مخالفة الاجماع بصورة هذا الفعل ولو بدأ بالقراءة لكان فيه تقديم القراءة في الركعتين لكن هذا مذهب على رضى الله عنه ولا شأن العمل بما قاله أحد من الصحابة أولى من العمل بما لم يقل به أحد وهو باطل بيقين

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يفسدها وبيان حكمها اذا فسدت أو فانت عن وقتها فكل ما يفسد سائر الصلوات وما يفسد الجمعة يفسد صلاة العيدين من خروج الوقت في خلال الصلاة أو بعد ما قد قدر التشهد وفوت الجماعة على التفصيل والاختلاف الذي ذكرنا في الجمعة غير انها ان فسدت بما يفسد به سائر الصلوات من الحدث العمدة وغير ذلك يستقبل الصلاة على شرائطها وان فسدت بخروج الوقت أو فانت عن وقتها مع الامام سقطت ولا يقضيها عندنا وقال الشافعي يصلها وحده كما يصلى الامام يكبر فيها تكبيران العيد والصحيح قولنا لان الصلاة بهذه الصفة ما عرفت قرينة الفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كالجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم ما فعلها الا بالجماعة كالجمعة فلا يجوز أداؤها الا بتلك الصفة ولانها مختصة بشرائط يتعذر تحصيلها في القضاء فلا تقضى كالجمعة ولكنه يصلى أربعا مثل صلاة الضحى ان شاء لانها اذا فانت لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل صلاة الضحى لينال الثواب كان حسنا لكن لا يجب لعدم دليل الوجوب وقد روى عن ابن مسعود انه قال من فاتته صلاة العيد صلى أربعا

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يستحب في يوم العيد فاستحب فيه أشياء منها ما قال أبو يوسف انه يستحب أن يستنكح ويغتسل ويغتم شيئا ويلبس أحسن ثيابه ويمس طيبا ويخرج فطرته قبل أن يخرج أما الاغتسال والاستنكاح ومس الطيب ولبس أحسن الثياب جديدا كان أو غسلا فما ذكرنا في الجمعة وأما اخراجه الفطرة قبل الخروج الى المصلى في عيد الفطر فماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج قبل أن يخرج الى المصلى ولانه مسارعة الى أداء الواجب فكان مندوبا اليه وأما الذوق فيه فلكون اليوم يوم فطر وأما في عيد الاضحى فان شاء ذاق وان شاء لم يذق والادب أنه لا يذوق شيئا الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناوله من القرابين ومنها أن يفسد الى المصلى جاهرا بالتكبير في عيد الاضحى فاذا انتهى الى المصلى ترك لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يكبر في الطريق وأما في عيد الفطر فلا يجهر بالتكبير عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يجهر وذكرا معاوى انه يجهر في العيدين جميعا واحتجوا بقوله تعالى وتسلموا للواحدة وتكبر والله على ما هداكم وليس بعدا كمال العدة الا

هذا التكبير ولا ي حنيفة ما روى عن ابن عباس انه سمعه قائده يوم الفطر فسمع الناس يكبرون فقال لفاثمه اكبر
 الامام قال لا قال اجن الناس ولو كان الجهر بالتكبير سنة لم يكن لهذا الانكار معنى ولان الاصل في الاذكار هو
 الاخفاء الا فيما ورد التصحيح فيه وقد ورد في عيد الاضحى فبقي الامر في عيد الفطر على الاصل واما الآية فقد
 قيل ان المراد منه صلاة العيد على ان الآية تتعرض لاصل التكبير وكلامنا في وصف التكبير من الجهر والاخفاء
 والاية ساكنة عن ذلك (ومنها) ان يتطوع بعد صلاة العيد أى بعد الفراغ من الخطبة لما روى عن علي رضي الله
 عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى بعد العيد أربع ركعات كتب الله له بكل نبت نبت وبكل
 ورقة حسنة وأما قبل صلاة العيد فلا يتطوع في المصلي ولا في بيته عند أكثر أصحابنا لما نزل في بيان الاوقات التي
 يكره فيها التطوع ان شاء الله تعالى (ومنها) انه يستحب للامام اذا خرج الى الجاية لصلاة العيد ان يخلف رجلا يصلي
 باصحاب العليل في المصراة العيد لما روى عن علي رضي الله عنه انه لما قدم الكوفة استخلف أبا موسى الأشعري
 ليصلي بالضعفة صلاة العيد في المسجد وخرج الى الجاية مع خمسين شيخا عثمى وعشرون ولان في هذا اعانة للضعفة
 على احراز الثواب فكان حسنا وان لم يفعل لا بأس بذلك لانه لم ينقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن
 الخلفاء الراشدين سوى علي رضي الله عنه ولانه لا صلاة على الضعفة ولكن لو خلف كان أفضل لما بينا ولا يخرج
 المنبر في العيدين لما روي بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك وقد صرح انه كان يخطف في العيدين على ناقته وبه
 جرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ولهذا اتخذوا في المصلي منبرا على حدة من اللبن
 والطين واتباع ما شتهر العمل به في الناس واجب

فصل وأما صلاة الكسوف والخسوف وأما صلاة الكسوف فالكلام في صلاة الكسوف في مواضع
 في بيان انها واجبة أم سنة وفي بيان قدرها وكيفيتها وفي بيان موضعها وفي بيان وقتها أما الاول فقد ذكر محمد رحمه
 الله تعالى في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلي نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف
 فاستثنى صلاة الكسوف من الصلوات النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فيدل على كونها نافلة وكذا روى
 الحسن بن زياد ما يدل عليه فانه روى عن أبي حنيفة انه قال في كسوف الشمس ان شأوا صلوا ركعتين وان شأوا
 صلوا أربعاً وان شأوا أكثر من ذلك والتخير يكون في النوافل لاني الواجبات وقال بعض ما يتخذهنما واجبة لما
 روى عن ابن مسعود انه قال كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم مات ابنه ابراهيم فقال
 الناس انما انكسفت لموت ابراهيم فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ألا ان الشمس والقمر آياتان
 من آيات الله تعالى لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياة فاذا رأيتن من هذا شيئا فاجدوا الله وكبروه وسبحوه
 وصلوا حتى تنجلي وفي رواية أبي مسعود الانصاري فاذا رأيتن ما فاقوه ما وصلوا ومطلق الامر للوجوب وعن أبي
 موسى الأشعري انه قال انكسفت الشمس في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام فزعا غشى أن تكون الساعة
 حتى أتى المسجد فقام فصلى فأطال القيام والركوع والسجود وقال ان هذه الايات ترسل لان تكون لموت أحد ولا
 لحياة ولكن الله تعالى يرسلها للضوف بها عباده فاذا رأيتن منها شيئا فارغبوا الى ذكر الله تعالى واستغفروه وفي بعض
 الروايات فانزعوا الى الله تعالى بالصلاة ونسبية محمد رحمه الله اياها نافلة لا يني الوجوب لان النافلة عبارة عن
 الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض المونظة ألا ترى انه قرنها بقيام رمضان وهو التراويح وانما سنة مؤكدة
 وهي في معنى الواجب ورواية الحسن لانتني الوجوب لان التفسير قد جرى بين الواجبات كما في قوله تعالى فكفارته
 اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم اوكسوتهم أو تحري بر رقبة

فصل وأما لكلام في قدرها وكيفيتها فيصلي ركعتين كل ركعة بر كوع وسجدتين كسائر الصلوات وهذا
 عندنا وعند الشافعي ركعتان كل ركعة بر كوعين وقومتين وسجدتين يقرأ ثم ركع ثم رفع رأسه ثم يقرأ ثم ركع
 واحتج بما روى عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما انهما قال كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله

عليه وسلم فقام قياما طويلا فاعتوا من سورة البقرة ثم ركع ركوعا طويلا ثم رفع رأسه فقام قياما طويلا وهو دون
القيام الاول ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الاول وهذا نص في الباب (ولنا) ما روى محمد باسناده عن أبي
بكرة انه قال كتفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يجر ثوبه
حتى دخل المسجد فصلى ركعتين فأطالهما حتى تجلعت الشمس وذلك حين مات ولده ابراهيم ثم قال ان الشمس
والقمر آيتان من آيات الله تعالى وانهما لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيتهم من هذه الافزاع شيئا فافزعوا
الى الصلاة والدعاء لينكشف ما بهم ومعلق اسم الصلاة ينصرف الى الصلاة المعهودة وفي رواية عن أبي بكرة ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين نحو صلاة أحدكم وروى الجصاص عن علي والنعمان بن بشير وعبد الله بن عمر
وسمرة بن جندب والمغيرة بن شعبة رضی الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في الكسوف ركعتين كهيئة
صلاتنا والحجاب عن تعلقه بجديث ابن عباس وعائشة رضی الله عنهما ان روايتهما قد تعارضت روى كما قلتم وروى
انه صلى أربع ركعات في أربع سجعات والمتعارض لا يصلح معارضا وتقول تعاضدا ما روي بنا بالاعتبار بسائر
الصلوات فكان العمل به أولى وأصح مما رويتم على أن النبي صلى الله عليه وسلم ركع فأطال الركوع كثيرا زيادة على
قدر ركوع سائر الصلوات لما روى انه عرض عليه الخبة والنار في تلك الصلاة فرفع أهل الصف الاول رؤسهم
ظنناهم انه صلى الله عليه وسلم رفع رأسه من الركوع فرفع من خلفهم رؤسهم فلما رأى أهل الصف
الاول رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعا ركعوا وركع من خلفهم فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم
رأسه من الركوع رفع القوم رؤسهم فمن كان خلف الصف الاول ظنوا انه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع
عندهم وعلم الصف الاول حقيقة الامر فقاموا على حسب ما علموه ومثل هذا الاشتباه قد يقع لمن كان في آخر
الصفوف وعائشة رضی الله عنها كانت واقفة في خير صفوف النساء وابن عباس في صف الصبيان في ذلك الوقت
فتلا كما وقع عندهما فيعمل على هذا وفي روايةين كذا وفي محمد رحمه الله في صلاة الاثرو وذكر الشيخ
أبو منصور ان اختلاف الروايات خرج التناسخ لا يخرج التغيير لا خلافا لا نعمة في ذلك ولو كان على التغيير
لما اختلفوا ثم يظهر أنه قد ظهر انتساخ زيادات كانت في الاشداء في الصلوات واستقرت الصلاة على الصلاة
المهودة اليوم عندنا فكان صرف التسخ الى ما ظهر انتساخه أولى من صرفه الى ما لم يظهر انه انتسخته غيره
وروى الشيخ أبو منصور عن أبي عبد الله البلخي أنه قال ان الزيادة ثبتت في صلاة الكسوف لا للكسوف بل
لأحوال اعترضت حتى روي انه صلى الله عليه وسلم تقدم في الركوع حتى كان كمن ياخذ شيئا ثم تأخر كمن ينفر عن
شيء فيجوز أن تكون الزيادة منه باعتبار تلك الأحوال فمن لا يعرفها لا يسمع التكليم فيها ويحتمل أن يكون فعل
ذلك لأنه سنة فلما أشكل الأمر لم يبدل عن المعتد عليه الا بيقين ثم هذه الصلاة تقام بالجماعة لأن رسول الله
صلى الله عليه وسلم أقامها بالجماعة ولا يقبها الا الامام اذ يصلي بالناس الجمعة والعيدين فاما أن يقبها كل
قوم في مسجدهم فلا وروى عن أبي حنيفة أنه قال ان كان لكل مسجد امام يصلي بجماعة لأن هذه الصلاة غير
متعلقة بالمصر فلا تكون متعلقة بالسلطان كغيرها من الصلوات والصحيح ظاهر الرواية لأن أداء هذه الصلاة
بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يقبها الا من هو قائم مقامه ولا نسلم عدم تعلقها بالمصر لان
مشايخنا قالوا انها متعلقة بالمصر فكانت متعلقة بالسلطان فان لم يقبها الا امام حينئذ صلى الناس فرادى ان شاؤا
ركعتين وان شاؤا أربع او الاربع أفضل ثم ان شاؤوا طولوا القراءة وان شاؤوا قصرها واشتغلوا بالدعاء حتى تجلجلى
الشمس لأن عليهم الاشتغال بالتضرع الى ان تجلجلى الشمس وذلك بالدعاء تارة وبالقرأة اخرى وقد صح في الحديث
ان قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركعة الاولى كان بقدر سورة البقرة وفي الركعة الثانية بقدر سورة
آل عمران فلا فضل تطويل القراءة فيها ولا يجهر بالقراءة في صلاة الجماعة في كسوف الشمس عند أبي حنيفة وعند
أبي يوسف يجهرها وقول محمد مضطرب ذكر في عامة الروايات قوله مع قول أبي حنيفة وجه قول من خالف أبا

حنيفة مروي عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف وجهر فيها بالقراءة
 لأنها صلاة تقام بجمع عظيم فيجهر بالقراءة فيها كالجمعة والعيدين ولأبي حنيفة حديث مغيرة بن جندب أن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم قام قياما طويلا لم يسمع له صوت وروى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال صليت
 مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الكسوف وكنت إلى جنبه فلم أسمع منه سرفا وقال صلى الله عليه وسلم لم
 صلاة النهار عجماء أي ليس فيها قراءة مسموعة ولأن القوم لا يقدرون على التأمل في القراءة لصغر القراءة
 مشتركة لا تشتغال قلوبهم بهذا الفزع كما لا يقدرون على التأمل في سائر الأيام في صلوات النهار لا تشتغال قلوبهم
 بالمكاسب وحديث عائشة تمارض بحديث ابن عباس فبقي لنا الاعتبار الذي ذكرنا مع ظواهر الأحاديث
 الآخر ونحمل ذلك على أنه جهر ببعضها اتفاقا كما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمع الآية والآيتين في
 صلاة الظهر أحيانا والله أعلم وليس في هذه الصلاة أذان ولا إقامة لأنهما من خواص المكتوبات ولا خطبة فيها
 عندنا وقال الشافعي بخطب خطبتين لحديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف
 الشمس ثم خطب فحمد الله وأتى عليه ولنا أن الخطبة لم تنقل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنى قولها
 خطب أي دعاء ولأنه احتاج إلى الخطبة رد القول للناس عما كسفت الشمس لموت إبراهيم للصلاة والله أعلم (وأما)
 خسوف القمر فالصلاة فيها أحسنه لما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا رأيت من هذه الأفراع شيئا
 فافزعوا إلى الصلاة وهي لا تصلي بجماعة عندنا وعند الشافعي تصلي بجماعة واحتج بما روى عن ابن عباس
 رضي الله عنهما أنه صلى بالناس في خسوف القمر وقال صليت كما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا أن الصلاة
 بجماعة في خسوف القمر لم تنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم مع أن خسوفه كان أكثر من كسوف الشمس ولأن
 الأصل أن غير المكتوبة لا تؤدى بجماعة قال النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الرجل في بيته أفضل المكتوبة إلا
 إذا ثبت بالدليل كإتي العيدين وقيام رمضان وكسوف الشمس ولأن الاجتماع بالليل متعذرا وسبب الوقوع
 في القسوة وحديث ابن عباس غير ما خوفه - كونه خيرا أحاديث محل الشهرة وكذا تصعب الصلاة في كل فرع كالربح
 الشديدة والزلزلة والظلمة والمطر الدائم لكونها من الأفراع والأحوال وقد روى عن ابن عباس رضي الله عنهما
 أنه صلى لرزلة بالبصرة وأما موضع الصلاة أمان في خسوف القمر فيصلون في منازلهم لأن السنة فيها أن يصلوا وحدها
 على ما بيننا وأما في كسوف الشمس فقد ذكر القاضي في شرحه مختصرا الطحاوي أنه يصلي في الموضع الذي يصلي فيه
 العيد والمسجد الجامع ولأنها من شعائر الإسلام فتؤدى في المكان المعد لاظهار الشعائر ولو واجهه في موضع آخر
 وصلوا بجماعة أبرزهم والأول أفضل للمسلم وأما وقتها فهو الوقت الذي يستحب فيه أداء سائر الصلوات دون
 الأوقات المكروهة ولأن هذه الصلاة كانت نافذة فالوقت في هذه الأوقات مكروهة وإن كانت لها أسباب عندنا
 ركعتي العبة وركعتي الطواف لما ذكر في موضعه وإن كانت واجبة فأداء الواجبات في هذه الأوقات مكروهة
 كسجدة التلاوة وغيرها والله الموفق

الفصل وأما صلاة الاستسقاء فظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه قال لا صلاة في الاستسقاء وانما فيه الدعاء وأراد
 بقوله لا صلاة في الاستسقاء الصلاة بجماعة أي لا صلاة فيه بجماعة بدليل ما روى عن أبي يوسف أنه قال سألت أبا
 حنيفة عن الاستسقاء هل فيه صلاة أو دعاء موقت أو خطبة فقال أما صلاة بجماعة فلا ولكن الدعاء والاستسقاء وإن
 صلوا وحدها فلا بأس به وهذا مذهب أبي حنيفة وقال محمد يصلي الإمام أو نائبه في الاستسقاء ركعتين بجماعة كإتي
 الجمعة ولم يذكر في ظاهر الرواية قول أبي يوسف وذكر في بعض المواضع قوله مع قول أبي حنيفة وذكر الطحاوي قوله
 مع قول محمد وهو الأصح واحتج بحديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بجماعة في الاستسقاء ركعتين
 والمروي في حديث عبد الله بن عامر بن ربيعة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ركعتين كصلاة العبد ولأبي
 حنيفة قوله تعالى فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا والمراد منه الاستغفار في الاستسقاء بدليل قوله يرسل السماء

عليكم مدراراً أمر بالاستغفار في الاستسقاء فن زاد عليه الصلاة فلا بد له من دليل وكذلك ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم في الروايات المشهورة أنه صلى في الاستسقاء فانه روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى الجمعة فقام رجل فقال يا رسول الله أجدت الأرض وهلكت المواشي فاستق لنا الغيث فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم بيديه إلى السماء ودعا ففاضم يديه حتى مطرت السماء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لله درأبي طالب لو كان في الأحياء لقرت عيناه فقال على رضى الله عنه تعنى يا رسول الله قوله

وأبيض ينسقي الغمام بوجهه • شمال البتاي عصمة للأرامل

فقال صلى الله عليه وسلم أجل وفي بعض الروايات قام ذلك الاعرابي وأشد فقال

أبتناك والعذراء يدي لباهما • وقد شغلت أم الصبي عن الطفل

وقال في آخره • وليس لنا إلا اليسر فرارنا • وليس فرار الناس إلا إلى الرسل

فبني النبي صلى الله عليه وسلم حتى اخضت لحيته الثمر يفة ثم سعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ورفع يديه إلى السماء وقال اللهم استقنا غيثاً مغنياً عذبا طيباً نافعاً غير ضار عاجلاً غير آجلاً فنادى رسول الله صلى الله عليه وسلم يده إلى صدره حتى مطرت السماء وجاء أهل البلد بصيحوهم العرق العرق يا رسول الله فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه فقال اللهم حوالمنا ولا علينا فانجبت السحابة حتى أحدثت بالمدينة كالا كليل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لله درأبي طالب لو كان حيا لقرت عيناه من نشدنا قوله فقام على رضى الله عنه وأشد البيت المتقدم أولاً وما روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى وعن عمر رضى الله عنه أنه خرج إلى الاستسقاء ولم يصل بجماعة بل سعد المنبر واستغفر الله وما زاد عليه فقالوا ما استسقيت يا أمير المؤمنين فقال لقد استسقيت بمجاديع السماء أتى بها ينزل الغيث وتلا قوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً وروى أنه خرج بالعباس فأجلسه على المنبر ووقف بجنبه يدعو ويقول اللهم اناتوسل اليك بعم نبيك ودعا بدعاء طويل فانزل عن المنبر حتى سقوا وعن علي أنه استسقى في دلم يصل وما روى أنه صلى الله عليه وسلم صلى بجماعة حديث شاذ ورد في محل الشهرة لان الاستسقاء يكون بعلامن الناس ومثل هذا الحديث يرح كذبه على صدقه أو وهمه على ضبطه فلا يكون مقبولاً مع ان هذا ما تم به البلوى في ديارهم وماتهم به البلوى ويحتاج الخصاص والعالم إلى معرفته لا يقبل فيه الشاذ والله أعلم ثم عنده ما يقرأ في الصلاة ما شاء بهراً كفي صلاة العيدين لكن الأفضل أن يقرأ اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث العاشية لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأهما في صلاة العيد ولا يكبر فيها في المشهور من الرواية عنهما وروى عن محمد انه يكبر وليس في الاستسقاء أذان ولا إقامة اما عند أبي حنيفة فلا يشك لانها ليس فيه صلاة بالجماعة وان شاذاً صلوفاً رادى وذلك في معنى الدعاء وعندهما ان كان فيه صلاة بالجماعة ولكمها البت بمكروبة والاذان والإقامة من خواص المكتوبات كصلاة العيد ثم بعد الفراغ من الصلاة يجتنب عندهما وعند أبي حنيفة لا يجتنب ولكن لو صلاوا وحداً ناشتغلون بالدعاء بعد الصلاة لان الخطبة من توابع الصلاة بجماعة والجماعة غير مستنونة في هذه الصلاة عنده وعندهما سنة فكذا الخطبة ثم عند محمد يجتنب خطبتين يفصل بينهما بالجلسة كفي صلاة العيد وعن أبي يوسف انه يجتنب خطبة واحدة لان المقصود منها الدعاء فلا يقطعها بالجلسة ولا يخرج المنبر في الاستسقاء ولا يصعد له لو كان في موضع الدعاء منبراً لأنه خلاف السنة وقد عاب الناس على مروان بن الحكم عند انراجه المنبر في العيدين ونسبوه إلى خلاف السنة على ما بينا ولكن يجتنب على الأرض معتقداً على قوس أو سيف وان نواك على عصا حسن لان خطبته تطول فيستعين بالأعتاد على عصا ويجتنب مقبلاً بوجهه إلى الناس وهم مقبلون عليه لان الاسماع والاستماع انما يتم عند المقابلة ويسمعون الخطبة ويتصتون لان الامام يعظهم فيها فلا بد من الانصات والاستماع واذا فرغ من الخطبة جعل ظهره إلى الناس ووجهه إلى القبلة ويشغل بدعاء الاستسقاء والناس قعوداً مستقبلياً بوجوههم إلى القبلة في الخطبة والدعاء لان الدعاء مستقبل

القبلة أقرب الى الاجابة فيسعد عو الله ويستغفر لزمين ويجددون التوبة ويستسقون وهل يقبل الامام رداه
 لا يقبل في قول أبي حنيفة وعندهما يقبل اذا مضى صدر من خطبته فاحجبا عاروي ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قلب رداه ولا في حنيفة ما روى انه عليه السلام استسقى يوم الجمعة ولم يقبل الرداء ولا في هذا دعاء فلامعنى
 لتغيير الثوب فيه كما في سائر الادعية وما روى انه قلب الرداء محقلا محقلا انه تغير عليه فأصلحه فظن الراوي انه قلب
 أو يحقلا انه عرف من طريق الوحي ان الحال يتقلب من الجذب الى الخصب متى قلب الرداء بطريق التفاضل ففعل
 وهذا لا يوجد في حق غيره وكيفية قلب الرداء عندهما انه كان مرعا جعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه وان كان
 مدورا جعل الجانب الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن وأما القوم فلا يلبون أردتهم عند عامة العلماء وعند
 مالك يقبلون أيضا واحج عاروي عن عبد الله بن زيد ان النبي صلى الله عليه وسلم حول رداه وحول الناس أردتهم
 وهما يقولان ان تحول الرداء في حق الامام أمر ثبت بخلاف القياس بالنص على ما ذكرنا فنقتصر على مورد النص
 وما روى من الحديث شاذ على انه يحقلا انه صلى الله عليه وسلم عرف ذلك فلم ينكر عليهم فيكون تقريره يحقلا
 انه لم يعرف لانه كان مستقبل القبلة مستدبر الهم فلا يكون حجة مع الاحقال ثم ان شاء رفع يديه نحو السماء عند
 الدعاء وان شاء أشار بأصبعه كذا روى عن أبي يوسف لان رفع اليد عند الدعاء سنة لما روى أن النبي صلى الله
 عليه وسلم كان يدعو بعرفات باسطا يديه كالمتطمع المسكين ثم المنصب أن يخرج الامام والناس الى الاستسقاء
 ثلاثة أيام متتابعة لان المقصود من الدعاء الاجابة والثلاثة سنة ضرورة لا يلبس الاعذار وان أمر الامام الناس
 بالخروج ولم يخرج بنفسه خرجوا لما روى ان قوم اشكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم التخط فأمرهم أن
 يخرجوا على الركب ولم يخرج بنفسه واذا خرجوا اشتغلوا بالدعاء ولم يصلوا بجماعة الا اذا أمر الامام انسانا أن يصلي
 بهم جماعة لان هذا دعاء فلا يشترط له حضور الامام وان خرجوا بغيره يراذنه جازا لانه دعاء فلا يشترط له اذن الامام
 ولا يمكن أهل الذمة من الخروج الى الاستسقاء عند عامة العلماء وقال مالك ان خرجوا لم ينعوا والصحيح قول
 العامة لان المسلمين يخرجهم الى الاستسقاء ينتظرون نزول الرحمة عليهم والكفار منازل اللعنة والسخطة فلا
 يمكنون من الخروج والله أعلم

فصل في الصلاة المسنونة فهي السنن المعهودة للصلاة المكتوبة والكلام فيها يقع في مواضع
 في بيان مواقيت هذه السنن ومقاديرها جملة وتفصيلا وفي بيان صفة القراءة فيها وفي بيان ما يكره فيها وفي بيان انها
 اذا فاتت عن وقتها هل تقضى أم لا اما الاول فوقت جلستها وقت المكتوبات لانها اوابع للمكتوبات فكانت تابعة
 لها في الوقت ومقدار جلستها اثنا عشر ركعة ركعتان وأربع وركعتان وركعتان في ظاهر الرواية وأمامة مقدار كل
 واحدة منها ووقتها على التفصيل فركعتان قبل الفجر وأربع قبل الظهر لا يعلم الا في آخرهن وركعتان بعدهم وركعتان
 بعد المغرب وركعتان بعد العشاء كذا ذكر محمد في الاصل وذكر في العصر والعشاء ان تطوع بأربع قبله حسن وذكر
 الكرخي هكذا الا انه قال في العصر وأربع قبل العصر وفي العشاء وأربع بعد العشاء وروى الحسن عن أبي حنيفة
 وركعتان قبل العصر والعمل فيما روي على المذكور في الاصل والاصل في السنن ما روى عن عائشة رضي الله عنها
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من نأبر على اثني عشرة ركعة في اليوم والليله نبي الله له بيتان في الجنة ركعتين
 قبل الفجر وأربع قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وقد اطلب رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عليها ولم يترك شيئا منها الا مرة أو مرتين لعذر وهذا تحسير السنة وأقوى السنن ركعتا الفجر لورود
 الشرع بالترغيب فيها ما لم يرد في غيرها فانه روى عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ركعتا
 الفجر خير من الدنيا وما فيها وعن ابن عباس في تأويل قوله تعالى وأدبار النجوم انه ركعتا الفجر وروى عن النبي صلى
 الله عليه وسلم انه قال صلوهما فان فيهما لرفائب وروى عنه انه قال صلوهما ولو طردتكم الخيل وروى جماعة من
 الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بعد الزوال في كل يوم أربع ركعات منهم أبو انصاري

رضي الله عنه وروى عنه أيضا قولاً على ما نذكره عن عبدة السهلي أنه قال ما سمعت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربيع قبل الظهر وتحريم نكاح الأخت في هذه الأخت ثم هذا الأربيع بتسليمة واحدة عندنا وعند الشافعي بتسليمتين واحتج بحديث ابن عمر رضي الله عنه أنه ذكر اثني عشر ركعة كذا ذكرت عائشة إلا أنه زاد وأربعاً قبل الظهر بتسليمتين ولنا حديث أبي أيوب الأنصاري أنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بعد الزوال أربع ركعات فقلت ما هذه الصلاة التي تداوم عليها يا رسول الله فقال هذه ساعة تنفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعدني فيها عمل صالح فقلت أفى كاهن قراءة قال نعم فقلت بتسليمة أم بتسليمتين فقال بتسليمة واحدة وهذا نص في الباب والتسليم في حديث ابن عمر عبارة عن التشهد لما فيه من السلام كافي من الشهادة على ما مر وانما ذكر في الأصل ان التطوع بالأربيع قبل العصر حسن لان كون الأربيع من السنن الزائدة غير ثابت لانهم لم يذكروا حديث عائشة ولم يروا أنه صلى الله عليه وسلم كان يواطئ على ذلك ولذا اختلفت الروايات في فصله اياها روى في بعضها انه صلى أربعاً في بعضهما ركعتين فان صلى أربعاً كان حسناً لحديث أم حبيبة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى أربع ركعات قبل العصر كانت له جنة من النار وذكروا في الأصل وان تطوع بعد المغرب بست ركعات كتب من الأوابين وتلا قوله تعالى انه كان للداوودين غفوراً وانما قال في الأصل ان التطوع بالأربيع قبل العشاء حسن لان التطوع به الميثب انه من السنن الزائدة ولو فعل ذلك غن لان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها ووجه رواية الكرخي في الأربيع بعد العشاء ما روى عن ابن عمر رضي الله عنه موقوفاً عليه ومرفوعاً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى بعد العشاء أربع ركعات كن له كمثل من ليلة القدر وروى عن عائشة انها سألت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليالي رمضان فقالت كان قيامه في رمضان وغيره سواء كان يصلي بعد العشاء أربعاً لا تسأل عن حسن وطولهن ثم أربعاً لا تسأل عن حسن وطولهن ثم كان يوتر بثلاث وأما السنة قبل الجمعة وبعدها فقد ذكر في الأصل وأربيع قبل الجمعة وأربعاً بعد العشاء وكذا ذكر الكرخي وذكر الطحاوي عن أبي يوسف انه قال يصلي بعدها ستاً وقبل هو مذهب علي رضي الله عنه وما ذكرنا انه كان يصلي أربعاً بعد العشاء بن مسعود وذكر محمد في كتاب الصوم ان المعتكف يكتفي بالمسجد الجامع مقدار ما يصلي أربع ركعات أو ست ركعات أما الأربيع قبل الجمعة فلما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتطوع قبل الجمعة بأربع ركعات ولان الجمعة نظير الظهر ثم التطوع قبل الظهر أربع ركعات كذا قبلها وأما بعد الجمعة فوجه قول أبي يوسف ان فيما قلنا جمعاً بين قول النبي صلى الله عليه وسلم وبين فعله فانه روى انه أمر بالأربيع بعد الجمعة وروى انه صلى ركعتين بعد الجمعة فجمعنا بين قوله وفعله قال أبو يوسف ينبغي أن يصلي أربعاً ثم ركعتين كذا روى عن علي رضي الله عنه كيلاً بصير متطوعاً بعد صلاة الفرض عملها ووجه ظاهر الرواية ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كان مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً وما روى من فعله صلى الله عليه وسلم فليس فيه ما يدل على المواظبة ونحوه لا يمنع من يصلي بعدها كم شاء غير اننا نقول السنة بعدها أربع ركعات لا غير لما روي بنا

فصل في وأما صفة القراءة فيها فالقراءة في السنن في الركعات كلها فرض لان السنة تطوع وكل شفيع من التطوع صلاة على حد ما نذكره في صلاة التطوع فكان كل شفيع منها بمنزلة الشفيع الاول من القرائن وقدر وينا في حديث أبي أيوب انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الأربيع قبل الظهر أفى كاهن قراءة قال نعم والله أعلم

فصل في وأما بيان ما يكره منها في كرهه للإمام أن يصلي شيئاً من السنن في المكان الذي صلى فيه المكتوب بما ذكرنا فيما تقدم وقدر وينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أجزأكم اذا صلى أن يتقدم أو يتأخر ولا يكره ذلك للأمام لان الكراهة في حق الإمام للاشبهاء وهذا لا يوجد في حق المأموم لكن يستحب له أن ينصي أيضاً حتى تنكسر الصفوف ويحول الاشبهاء على الداخل من كل وجه على ما مر ويكره أن

يصلي شيئا منها والناس في الصلاة أو أخذ المؤذن في الإقامة الاركتى الفجر فانه يصليها خارج المسجد
 وان فاتته ركعة من الفجر فان خاف ان يفوته الفجر تركها وما وجبته الكلام فيه ان الداخل اذا دخل
 المسجد للصلاة لا يدخلها وما ان كان يصلي المكتوبة واما ان كان لم يصل واما ان كان لم يصلها فلا يدخلها ما ان دخل
 المسجد وقد أخذ المؤذن في الإقامة أو دخل المسجد وشرع في الصلاة ثم أخذ المؤذن في الإقامة فان دخل وقد
 كان المؤذن أخذ في الإقامة بكرمه التطوع في المسجد سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما من التطوعات لانه يتهم
 بأنه لا يرى صلاة الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقف
 مواقب التهم واما خارج المسجد فكذلك في سائر التطوعات واما في ركعتي الفجر فلا امر فيه على التفصيل الذي
 ذكرنا لان ادراك فضيلة الافتتاح أولى من الاشتغال بالنقل قال النبي صلى الله عليه وسلم تكبيرة الافتتاح خير من
 الدنيا وما فيها وليست هذه المرتبة لسائر التوافل وفي الاشتغال باستدراكها فوات التوافل وفي الاشتغال باستدراك
 التوافل فونها وهي أعظم ثوابا فكان احراز فضيلتها أولى بخلاف ركعتي الفجر فان الترغيب فيها قد وجد حسبها
 وجد في تكبيرة الافتتاح قال صلى الله عليه وسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها فقد استويا في الدرجة واختلاف
 تخريج مشايخنا في ذلك منهم من قال موضوع المسئلة ان الرجل اذا انتهى الى الامام وقد سبقه بالركعة وشرع في
 قراءة السورة فباتي ركعتي الفجر لينال هذه الفضيلة عند فوات تلك الفضيلة لان ادراك تكبيرة الافتتاح غير
 موهوم فاذا عجز عن احراز احدي الفضيلتين يعجز عن الاخرى فاذا كان الامام لم يأت بتكبيرة الافتتاح بعد بث نغل
 باحرازها لانها عند المارض تأيدت بالانضمام الى فضيلة الجماعة فكان احرازها أولى غير ان موضوع المسئلة
 على خلاف هذا فان مجددا وضع المسئلة فيها اذا أخذ المؤذن في الإقامة ومع ذلك قال انه يستغل بالتطوع اذا كان
 يرجو ادراك ركعة واحدة وان استوى في الدرجة على ماهر والوجه فيه انه لو اشتغل باحراز فضيلة تكبيرة
 الافتتاح لفاتته فضيلة ركعتي الفجر أصلا ولو اشتغل بركعتي الفجر لما فاتته فضيلة تكبيرة الافتتاح من جميع
 الوجوه لانها باقية من كل وجه مادامت الصلاة باقية لان تكبيرة الافتتاح هي التصريحة وهي تبقى مادامت الاركان
 باقية فكانت تكبيرة الافتتاح باقية ببقاء التصريحة من وجه فصار مدركا من وجه وصار مدركا أيضا فضيلة الجماعة
 قال النبي صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الفجر فقد أدركها ولانه أدرك أكثر الصلاة لان الفاتت ركعة
 لا غير المستدرك ركعة وقعدة وللا كتر حرك الكل فكان الاشتغال بركعتي الفجر أولى بخلاف ما اذا كان يخاف
 فوات الركعتين جميعا لانها اذا فاتت لم يبق شيء من الاركان الاصلية ولو بقي شيء قليل لا عبرة له بمقابله ما فاتت
 لانه أقل والفاتت أكثر وللا كتر حرك الكل فجز عن احرازهما فبقتار تكبيرة الافتتاح لما انضم الى احرازها فضيلة
 الجماعة في الفرض والنبي صلى الله عليه وسلم يقول تنزل الصلاة بجماعة على صلاة الفذ بجمعة وعشرين درجة
 وفي رواية بسبع وعشرين درجة فكان هذا أولى والله أعلم اما اذا دخل المسجد وشرع في الصلاة ثم أخذ المؤذن
 في الإقامة فهذا أيضا على وجهين اما ان شرع في التطوع واما ان شرع في الفرض فان شرع في التطوع ثم
 أقيمت الصلاة أتم الشفع الذي هو فيه ولا يزيد عليه اما ان شرع في الفرض فلان صوته عن البطلان واجب وقد أمكنه ذلك
 ولا يزيد عليه لانه لا يلزمه بالشرع في التطوع زيادة على الشفع فكانت الزيادة عليه كابتداء تطوع آخر وقد ذكرنا
 ان ابتداء التطوع في المسجد بعد الإقامة مكروه واما اذا شرع في الفرض ثم أقيمت الصلاة فان كان في صلاة الفجر
 يقطعها ما لم يقيد الثانية بالسجدة لان القطع وان كان تقصا صورة وليس بنقص معنى لانه لا لاداء على وجهه الاكمل
 والهدم لبني اكل بعد اصلاحا لهدما لا ترى ان من هدم مسجدا لبني أحسن من الاول لا يأتى واذ يقيد الثانية
 بالسجدة لم يقطع لانه أتى بالا كتر وللا كتر حرك الكل والفرض بعد اتمامه لا يحتمل الانتعاض ولا يدخل في صلاة
 الامام لان التنقل بعد صلاة الفجر مكروه وان كان في صلاة الظهر فان كان صلى ركعة ضم اليها أخرى لانه يمكنه
 صون المؤدى واستدراك فضيلة الجماعة لان صلاة الرجل بالجماعة تزيد على صلاة الفذ بجمعة وعشرين درجة

على اسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وان صلى ركعتين تشهد وسلم لما قلنا وكذا اذا قام الى الثالثة قبل ان يقيدها بالسجدة يعود الى التشهد ويسلم ولا يسلم على حاله قائما لان ما أتى به من القعدة كانت سنة وقعدة الختم فرض فعلية أن يعود الى القعدة ثم يسلم ليكون متنفسا لركعتين فان كان قيدا الثالثة بالسجدة أعما لأنه أدى الاكثر فلا يمكنه القطع ويدخل مع الامام فيجعلها تطوعا لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صلى في مسجد الخيف فرأى رجلا خلف الصف فقال على يهما غيبيهما ثم بعد فرائضهما فقال ما لك لم تصليا معنا فقالا كنا صلينا في رحا لنا فقال صلى الله عليه وسلم اذا صليتما في رحا لينا ثم أتيتكما في الركعة الاولى ولم يقيدها بالسجدة لم يذكري في الكتاب والصحيح انه يقطعها ليدخل مع الامام فيعجز زوايا تكبيرة الافتتاح لان مادون الركعة ليس له حكم الصلاة الا ترى انه يعود من الركعة الثالثة ما يقيدها بالسجدة وكذا الجواب في العصر والعشاء لانه لا يدخل في العصر مع الامام لان التنفل بعده مكروه ويخرج من المسجد لان المخالفة في الخروج أقل منها في المكت وأما في المغرب فان صلى ركعة قطعها لانه لو ضم اليها أخرى لأدى الاكثر فلا يمكنه القطع ولو قطع كان به متنفسا لركعتين قبل المغرب وهو منهي عنه وان قيدا الثالثة بالسجدة مضى فيها لما قلنا ولا يدخل مع الامام لانه لا يجزوا ما أن يقتصر على الثلاث كما يضعه الامام والتنفل بالثلاث غير مشروع وأما ان يصلي ركعة فيصير مخالفا لمامه وعن أبي يوسف انه يدخل مع الامام فاذا فرغ الامام يصلي ركعة أخرى لتصير شفعا له وقال بشر المريسي يسلم مع الامام لان هذا التغيير بحكم الاقتداء وذلك جائز كالمسوق يدرك الامام في القعدة انه يقدمه وابتداء الصلاة لا يكون بالقعدة ثم جاز هذا التغيير بحكم الاقتداء كذا هذا فان دخل مع الامام صلى أربع ركعات قال أبو يوسف لان القيام الى الركعة الثانية صار ملتزمًا لركعتين لخروج الركعة الواحدة عن جواز التنفل بها قال ابن مسعود والله ما جرات ركعة قط فلذلك يتم أربعا لو دخل مع الامام هذا اذا كان لم يصل المكتوب به فان كان قد صلاها ثم دخل المسجد فان كان صلاة لا يكره التطوع بعدها شرع في صلاة الامام والا فلا

فصل واما بيان أن السنة اذا فاتت عن وقتها هل تقضى أم لا فنقول والله التوفيق لا خلاف بين أصحابنا في سائر السنن سوى ركعتي الفجر انما اذا فاتت عن وقتها لا تقضى سواء فاتت وحدها أو مع الفريضة وقال الشافعي في قول تقضى قيا ما على الوتر ولنا ما روي أم ساعدة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل حجرتي بعد العصر فصلى ركعتين فقلت يا رسول الله ما هاتان الركعتان التان لم تكن تصليهما من قبل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتان كنت أصليهما بعد الظهر وفي رواية ركعتا الظهر شغلتني عنهما لو فدفكرت ان أصليهما بحضرة الناس فيروني فقلت افا قضيهما اذا فاتتا فقال لا وهذا نص على ان القضاء غير واجب على الامة وانما هو شئ يختص به النبي صلى الله عليه وسلم ولا شركتنا في خصائصه وقياس هذا الحديث ان لا يجب قضاء ركعتي الفجر أصلا الا أنا استحسننا القضاء اذا فاتت مع الفرض لحديث ليلة التمر يس ولان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبارة عن طريقتيه وذلك بالفعل في وقت خاص على هيئة مخصوصة على ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم فالفعل في وقت آخر لا يكون سلوك طريقتيه فلا يكون سنة بل يكون تطوعا مطلقا وأما ركعتا الفجر اذا فاتتا مع الفرض فقد فعلهما النبي صلى الله عليه وسلم مع الفرض ليلة التمر يس فمن فعل ذلك لتسكون على طريقتيه وهذا بخلاف الوتر لانه واجب عند أبي حنيفة على ما ذكرنا والواجب ما حقي بالفرض في حق العمل وعندهما وان كان سنة مؤكدة لكانها معروفة وجوب القضاء بالنسبة التي رويها تقدمت واما سنة الفجر فان فاتت مع الفرض تقضى مع الفرض استحسننا الحديث ليلة التمر يس فان النبي صلى الله عليه وسلم لما نام في ذلك الوادي ثم استيقظ فجر الشمس فارتجعت منه ثم نزل وأمر بلالا فاذن فصلى ركعتي الفجر ثم أمره فاقام فصلى صلاة الفجر واما اذا فاتت وحدها لا تقضى عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد تقضى اذا ارتفعت الشمس قبل الزوال واحتج بحديث ليلة التمر يس انه صلى الله عليه وسلم قضاها بعد

طواع الشمس قبل الزوال فصار ذلك وقت قضاها ولهما ان السن شرعت نوابع للفرائض فلو قضيت في وقت لا أداء فيه للفرائض اصارت السن أصلاً وبطلت التبعية فلم تبق سنة مؤكدة لانها كانت سنة بوصف التبعية وليدة التعر يس فاتمام الفرض فقضيتان بالفرض ولا كلام فيه انما الخلاف فيما اذا فاتتا وحدهما ولا وجه الى قضاها وحدهما الما بينا ولهذا لا يقضى غيرهما من السن ولاهما بقضيان بعد الزوال وأما الذي هو سن الصحابة فصلاة التراويح في ليالي رمضان والكلام في صلاة التراويح في وارضع في بيان وقتها وفي بيان صحتها وفي بيان قدرها وفي سننها وفي بيان انها اذا فاتت عن وقتها هل تقضى أم لا أما صحتها فهي سنة كذا روى الحسن عن أبي حنيفة انه قال القيام في شهر رمضان سنة لا ينبغي تركها وكذا روى عن محمد انه قال التراويح سنة الا انها ليست بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما واطب عليه ولم يتركها الا مرة أو مرتين لمعنى من المعاني ورسول الله صلى الله عليه وسلم ما واطب عليها بل أقامها في بعض الليالي روى انه صلاها للبتين بجماعة ثم ترك وقال اخشى ان تكتب عليكم لكن الصحابة واطبوا عليها فكانت سنة الصحابة

فصل وأما قدرها فاعشرون ركعة في عشر تسليمات في خمس ترويعات كل تسليمين ترويعاً وهذا قول عامة العلماء وقال مالك في قول سنة وثلاثون ركعة وفي قول سنة وعشرون ركعة والصحيح قول العامة لما روى ان عمر رضى الله عنه جمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان على أبي بن كعب فصلى بهم في كل ليلة عشرين ركعة ولم يشكر عليه أحد فيكون اجماعاً منهم على ذلك وأما وقتها فقد اختلف مشايخنا فيه قال بعضهم وقتها ما بين العشاء والوتر فلا تجوز قبل العشاء ولا بعد الوتر وقال عامة من وقتها ما بعد العشاء الى طلوع الفجر فلا تجوز قبل العشاء لانها تتبع للعشاء ولا تجوز قبلها كسنة العشاء وذكر الناطق في امام صلى يقوم صلاة العشاء على غير وضوء ناسياً ثم صلى بهم امام آخر التراويح متوضاً ثم علم ان الاول كان على غير وضوء ان عليهم أن يعيدوا العشاء والتراويح جميعاً أما العشاء فلا شك فيها وأما التراويح فلا تسمى الى طلوع الفجر لان ذلك وقتها وهل يكره تأخيرها الى نصف الليل قال بعضهم يكره لانها تتبع للعشاء ويكره تأخير العشاء الى نصف الليل فكذلك تأخيرها والصحيح انه لا يكره لانها قيام الليل وقيام الليل في آخر الليل أفضل

فصل وأما سننها فمنها الجماعة والمسجد لان النبي صلى الله عليه وسلم قدر ما صلى من التراويح صلى بجماعة في المسجد فكذلك الصحابة رضى الله عنهم صالوا بجماعة في المسجد فكان أدؤها بالجماعة في المسجد سنة ثم اختلف المشايخ في كيفية سنة الجماعة والمسجد انها سنة عين أم سنة كفاية قال بعضهم انها سنة على سبيل الكفاية اذا قام بها بعض أهل المسجد في المسجد بجماعة سقط عن الباقي ولو ترك أهل المسجد كلهم أقامتها في المسجد بجماعة فقد أسأوا وأتوا من صلاتها في بيته وحده أو بجماعة لا يكون له نواب سنة التراويح لتركه نواب سنة الجماعة والمسجد ومنها سنة التراويح أو نية قيام رمضان أو نية سنة الوقت ولو نوى الصلاة مطلقاً أو نوى التطوع قال بعض المشايخ لا يجوز لانها سنة والسنة لا تنادى بنية مطلق الصلاة أو نية التطوع واستدلوا بما روى الحسن عن أبي حنيفة ان ركعتي الفجر لا تنادى الابنية السنة وقال عامة مشايخنا ان التراويح وسائر السن تنادى بطلق النية لانها وان كانت سنة لا تخرج عن كونها نافذة والنوافل تنادى بطلق النية الا أن الاحتياط ان يدعى التراويح أو سنة الوقت أو قيام رمضان احترازاً عن موضع الخلاف ولو اقتدى من يصلى التراويح عن يصلى المكتوبة أو النافلة قبل يصح اقتداؤه ويكون مؤدياً للتراويح وقيل لا يصح اقتداؤه به وهو الصحيح لانه مكروه لكونه مخالفاً لعمل السلف ولو اقتدى من يصلى التسليمة الاولى عن يصلى التسليمة الثانية قبل لا يجوز اقتداؤه وقيل يجوز وهو الصحيح لان الصلاة متعددة فكان نية الاولى والثانية لغوا وهذا صحيح اقتداء مصلى الركعتين بمصلى الاربع قبله فكذلك هذا ومنها ان الامام بعد تكبيرة الافتتاح يأتي بالتسليمة الاولى والثانية التسليمة في الركعة الاولى والمقتدى أيضاً يأتي بالتسليمة وفي التعمد خلاف معروف بناء على أن التعمد ذنب التسليمة أو تبسيع القراءة على ما ذكرنا

في موضعه ولا يزيد الامام على قدر التشهد ان علم انه يتقبل على القوم وان علم انه لا يتقبل على القوم يزيد عليه
ويأتي بالدعوات المشهورة ومنها ان يقرأ في كل ركعة عشر آيات كداروي الحسن عن ابي حنيفة وقيل يقرأ فيها
كما يقرأ في اخف المكتوبات وهي المغرب وقيل يقرأ كما يقرأ في العشاء لانما اتبع للعشاء وقيل يقرأ في كل ركعة
من عشرين الى ثلاثين لانه روى ان عمر رضي الله عنه دعا بثلاثة من الائمة فاستقرأهم وامرهم ان يقرأ في كل
ركعة بثلاثين آية وامر الثاني ان يقرأ في كل ركعة خمسة وعشرين آية وامر الثالث ان يقرأ في كل ركعة عشرين
آية وما قاله ابو حنيفة سنة اذ السنة ان يجتم القرآن مرة في التراويح وذلك فيما قاله ابو حنيفة وما امر به عمر فهو من
باب الفضيلة وهو ان يجتم القرآن مرتين او ثلاثا وهذا في زمانهم واما في زماننا فلا فضل ان يقرأ الامام على حسب
حال القوم من الرغبة والكسل فيقرأ قدر ما لا يوجب ثمة من القوم عن الجماعة لان تكثر الجماعة افضل من
تطول القراءة والافضل تعديل القراءة في التراويح كلها وان لم يبدل فلا بأس به وكذا الافضل تعديل القراءة في
الركعتين في التسابحة الواحدة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد بطول الاولى على الثانية كافي الفرائض
ومنها ان يصلي في كل ركعتين تسليمة على حدة ولو صلى ترويحة تسليمة واحدة وقعد في الثانية قدر التشهد لاشد لانه
يجوز على اصل اصحابنا ان صلوات كثيرة تأتي بصريحة واحدة بناء على ان التعريفة شرط وابست بركن عندنا
خلاف الشافعي لكن اختلف المشايخ انه هل يجوز عن تسليمتين او لا يجوز الا عن تسليمة واحدة قال بعضهم لا يجوز
الا عن تسليمة واحدة لانه خالف السنة المتوارثة بترك التسليمة والتعريفة والتسليم والتسوية فلا يجوز
الا عن تسليمة واحدة وقال علمهم انه يجوز عن تسليمتين وهو الصحيح وعلى هذا لو صلى التراويح كلها بتسليمة
واحدة وقعد في كل ركعتين ان الصحيح انه يجوز عن الكل لانه قد اتى بجميع اركان الصلاة وشروطها لان تجديد
التعريفة لكل ركعتين ليس بشرط عندنا هذا اذا قعد على رأس الركعتين قدر التشهد فاما اذا لم يقعد فسدت صلواته
عند محمد وعند ابي حنيفة وابي يوسف يجوز اصل المسئلة يصلي التطوع اربع ركعات اذا لم يقعد في الثانية
قدر التشهد وقام واتم صلواته انه يجوز استسما انا عندهما ولا يجوز عند محمد قياسا ثم اذا جاز عندهما فهل يجوز
عن تسليمتين او لا يجوز الا عن تسليمة واحدة الاصح انه لا يجوز الا عن تسليمة واحدة لان السنة ان يكون الشفع
الاول كالا وكذا بالقعدة ولم توجد والكمال لا يأتى بالنقص ولو صلى ثلاث ركعات بتسليمة واحدة ولم يقعد في
الثانية قال بعضهم لا يجزئه اصلا بناء على ان من تنفل بثلاث ركعات ولم يقعد الا في آخرها جاز عند بعضهم لانه لو كان
فرضا وهو المغرب جاز فكذا النفل ولا يجوز عند بعضهم لان القعدة على رأس الثالثة في النوافل غير مشروعة
بخلاف المغرب فصار كانه لم يقعد فيها ولو لم يقعد فيها لم تجز النافلة فكذا في التراويح ثم ان كان ساها في الثالثة لا يلزمه
قضاء شيء لانه شرع في صلاة مظنونة ولا يلزمه القضاء عند اصحابنا الثلاثة وان كان عمدا في قول من قال
بالجواز يلزمه ركعتان لان الركعة الثانية قد سمحت بقاء التعريفة وان لم يكملها يضم ركعة اخرى اليها فيلزمه القضاء
وعلى قول من قال بعدم الجواز يلزمه ركعتان عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة لا يلزمه شيء لان التعريفة قد
فسدت بترك القعدة في الركعة الثانية فشرع في الثالثة بالتعريفة وانه لا يوجب القضاء عند ابي حنيفة وعلى هذا
لو صلى عشر تسليبات كل تسليمة بثلاث ركعات بقعدة واحدة ولو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة ولم يقعد الا في
آخرها قال بعضهم يجزئه عن التراويح كلها وقال بعضهم لا يجوز الا عن تسليمة واحدة وهو الصحيح لانه اخل
بكل شفع بترك القعدة ومنها ان يصلي كل ترويحة امام واحد وعليه عمل أهل الحرمين وعمل السلف ولا يصلي
الترويحة الواحدة امامان لانه خلاف عمل السلف ويكون تعديل الامام عزلة الانتظار بين الترويحتين وانه
غير مستحب ولا يصلي امام واحد التراويح في مسجدين في كل مسجد على الكمال ولانه فعل ولا يحسن التالي
من التراويح وعلى القوم ان يعيدوا لان صلاة امامهم نافذة وصلواتهم سنة والسنة أقوى فلم يصح الاقتران
لان السنة لا تتكرر في وقت واحد وما صلى في المسجد الاول محسوب وليس على القوم ان يعيدوا ولا

بأس لقب الامام ان يصلي التراويح في مسجدين لانه اقتداء المنتوع عن صلى السنة وانه جائز كما وصلى المكتوبة
 ثم أدرك الجماعة ودخل فيها والله أعلم اذا صلوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوها ثانية يصلون فرادى لا بجماعة لان
 الثانية تطوع مطلق والتطوع المطلق بجماعة مكروه ويجوز التراويح فاعدا من غير عذر لانه تطوع الا انه
 لا يستحب لانه خلاف السنة المتوارثة وروى الحسن عن أبي حنيفة ان من صلى ركعتي الفجر فاعدا من غير عذر
 لا يجوز وكذا وصلها على الدابة من غير عذر وهو يقدر على النزول لاختصاص هذا السنة بزيادة توكيد
 وترغيب بتحصيلها وترهيب وتحذير على تركها فالتعقت بالواجبات كالوتر ومنها ان الامام كلما صلى رويحة
 قعد بين الترويحين وتر رويحة يسبح ويهلل ويكبر ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو ويبتدئ أيضا
 بعد الخامة وتر رويحة لانه متوارث من السلف واما الاستراحة بعد خمس تسليمات فهل يستحب قال بعضهم
 نعم وقال بعضهم لا يستحب وهو الصحيح لانه خلاف عمل السلف والله الموفق

فصل وأما بيان أدائها اذا فاتت عن وقتها هل تقضى أم لا فذكر قيل انها تقضى والصحيح انها لا تقضى لانها
 ليست بأحد من سنة المغرب والعشاء وتلك لا تقضى فكذلك هذه

فصل وأما صلاة التطوع فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان ان التطوع هل يلزم بالشروع وفي بيان مقدار
 ما يلزم منه بالشروع وفي بيان أفضل التطوع وفي بيان ما يكروه من التطوع وفي بيان ما يفارق التطوع الفرض
 فيه اما الاول فقد قال أصحابنا اذا شرع في التطوع يلزمه المضي فيه واذ انفسده يلزمه القضاء وقال الشافعي لا يلزمه
 المضي في التطوع ولا القضاء بالافساد وجه قوله ان التطوع تبرع وانه ينافي الوجوب واذما يجب المضي فيه
 لا يجب القضاء بالافساد لان القضاء تسليم مثل الواجب ولنا ان المؤدى عبادة وابطال العبادة حرام لقوله تعالى
 ولا تبطلوا أعمالكم فيجب صيانتها عن الابطال واذما يلزم المضي فيها واذما انفسدها فقد انفسد عبادة واجبة
 الاداء فيلزمه القضاء بغير الفأنت كفي المنذور والمفروض وقد خرج الجواب كذا كراهته تبرع لاننا نقول نعم قبل
 الشروع واما بعد الشروع فقد صار واجبا غيره وهو صيانة المؤدى عن البطلان ولو افتتح الصلاة مع الامام
 وهو ينوي التطوع والامام في الظهر ثم قطعه فعليه قضاءها لما قلنا فان دخل معه فيها ينوي التطوع فهذا
 على لانه أوجه اما ان ينوي قضا الاول ولم يكن له نية أصلا أو نوى صلاة أخرى ففي الوجهين الاولين يسقط
 عنه وتنبه هذه عن قضا ما يلزمه بالافساد عندنا وعندنا لا يسقط وجه قوله ان ما يلزمه بالافساد صار ديننا
 في ذمته كالصلاة المنذورة فلا يتأدى خلف امام يصلي صلاة أخرى ولنا انه لو أعجزنا حين نسرعه فيها لا يلزمه شيء
 آخر فكذا اذا أعجزها بالشروع الثاني لانه ما التزم بالشروع الا اذا هذه الصلاة مع الامام وقد اداها وانوى تلوعا آخر
 ذكر في الاصل انه ينوب عما يلزمه بالافساد وهو قول أبي حنيفة رأي يوسف وذكر في زيادات الزبادات انه لا ينوب
 وهو قول محمد ووجهه انه لما نوى صلاة أخرى فقد أعرض عما كان ديننا عليه بالافساد فلا ينوب هذا المؤدى
 عنه بخلاف الاول وجه قوله انه ما التزم في المرين الا اذا هذه الصلاة مع الامام وقد اداها والله أعلم ثم الشروع في
 التطوع في الوقت المكروه وغيره سواء في كونه سبب التزوم في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر الشروع في التطوع في
 الاوقات المكروهة غير ملزم حتى لو قطعه الاثنى عليه عنده وعندنا لا يفضل ان يقطع وان أمه قد رأسه ولا قضاء عليه
 لانه اذا ما كما وجبت وان قطعه فعليه القضاء واما الشروع في الصوم في الوقت المكروه فغير ملزم عند أبي حنيفة
 وزفر وعندهما ملزم فهما سوا بين الصوم والصلاة وجعلوا الشروع فيها ملزما كالتزوم للمؤدى عبادة وزفر
 سوى بينهما بلة ارتكاب المنهى وجعل الشروع فيها غير ملزم وأبو حنيفة فرق والفرق له من وجوه أحدها انه
 لا بد له من تقديم مقدمة وهي ان ما تركب من أجزاء متفقة ينطلق اسم الكل فيه على البعض كالماء فان الماء البصر
 يسمى ماء وقطرة منه تسمى ماء وكذا الخبز والزيت وكل مانع وما تركب من أجزاء مختلفة لا يكون للبعض منه اسم
 الكل كالسجيين لا يسمى الخبز وحده ولا السكر وحده سكبجينا وكذا الأنف وحده لا يسمى وجهه ولا الخلد

وحده ولا العظم وحده يسمى آدميا ثم لم يتركب من أجزاء متفقة فيكون لكل جزء اسم الصوم والصلاة
 تركب من أجزاء مختلفة وهي القيام والقراءة والركوع والسجود فلا يكون له اسم الكل ومن هذا قال
 أصحابنا إن من خلف لا يصوم ثم شرع في الصوم فكما شرع بحيث ولو خلف لا يصلي فإلما يقيد الركعة بالصلاة
 لا يثبت وإذا تقرر هذا الأصل فنقول إنه منى عن الصوم فكما شرع بأثر الفعل المنهي ونهى عن الصلاة فلم
 يقيد الركعة بالصلاة لم يباشر من بابها انعقدانه مقدرة بخالصة غير منى عنها فبعد هذا يقول بعض مشايخنا إن
 الشرع سبب الوجوب وهو في الصوم منى ففقد في نفسه فلم يصير سبب الوجوب وفي الصلاة ليس ينهى فصار
 سببا للوجوب وإذا تحقق هذا فتقول وجوب المضي في التطوع لصيانته ما انعقدت به وفي باب الصوم ما انعقدت به
 معصية من وجه المضي أيضا معصية والمضي لو وجب وجب لصيانته ما انعقدت به عبادته وهو منى عنه
 وتقرر بالعبادة وصيانتها واجب وتقرر بالمعصية وصيانتها معصية فالصيانة واجبة من وجه محظورة من وجه فلم
 تجب الصيانة عند الشك وترجحت جهة المظاهرة على ما هو الأصل والصيانة لا تحصل إلا بما هو عبادة وبما هو معصية
 وإيجاب العبادة ممكن وإيجاب المعصية غير ممكن فلم يجب المضي عند التعارض بل يرجح جانب المظاهرة فأما في باب
 الصلاة فما انعقدت به عبادة خالصة لا حظ فيها فوجب تقرر بها وصيانتها ثم صيانتها وان كانت بالمضي
 وبالمضي يقع في المحظور ولكن لو مضى تقرر العبادة وتقرر بها واجب وما أتى به عبادة ومحظور أيضا فكان
 محصلا للعبادة من وجهين وهو تركب المنهى من وجه فترجحت جهة العبادة ولو امتنع عن المضي امتنع عن تحصيل
 ما هو منهى ولكن امتنع أيضا عن تحصيل ما هو عبادة وأعمال العبادة المتقررة وباطلها محظور محض فكان المضي
 للصيانة أولى من الانتعاق فيلزمه المضي فإذا أفسد يلمسه القضاء ومنهم من فرق بينهما فقال إن انتهى عن
 الصلاة في هذه الأوقات ثبت بدليل فيه شبهة العدم وهو خبر الواحد وقد اختلف العلماء في صحته ووروده فكان
 في ثبوته شك وشبهة وما كان هذا سبب له كان قوله يبارق الاحتياط والاحتياط في حق إيجاب القضاء على من
 أفسد بالشرع أن يجعل كأنه ما ورد بخلاف النهي عن الصوم لأنه ثبت بالحديث المشهور ونقته أئمة الفتوى
 بالقبول يمكن التوى ثابته من جميع الوجوه فلم يصح الشرع فلم يجب القضاء بالافساد والفقهاء الجليل أبو أحمد
 العياشي المعروف بذكر هذه الفروق وأشار إلى فرق آخر وهو أن الصوم وجوبه بالباشرة وهو فعل من الصوم
 المنهى عنه فأما الصلاة فوجوبها بالتعريف وهي قول واست من الصلاة فكانت بمنزلة التذكرة والله أعلم غيرها
 لو أفسد مع هذا وقضى في وقت آخر كان أحسن لأن الافساد يؤدي إلى لا بعد افسادها وهذا كذلك لأنه
 يؤدي خالبا عن اقتران النهي به ولو كان لوصلي مع هذا جاز لأنه ما لزمه الا هذه الصلاة وقد أساء حيث أدى مقرونا
 بالتهنى ولو انتعاق التطوع وقت طلوع الشمس فقطعها ثم قضاها وقت تغيب الشمس أجزاء لانها وجبت ناقصة
 وأدائها كواجب فيجوز كالأجزاء في ذلك الوقت ثم الشرع إنما يكون سبب الوجوب إذا صح فأما إذا لم يصح فلا
 حتى لو شرع في التطوع على غير وضوء أو في نوب نجس لا يلزمه القضاء وكذا انفاري إذا شرع في صلاة الأمامية
 انتعاق أو في صلاة امرأة أو جنب أو محدث ثم أفسدها على نفسه لا قضاء عليه لأن شرعه في الصلاة لم يصح
 حيث أفندى بمن لا يصلح إماما له وكذا الشرع في الصلاة المظنونة غيره موجب حتى لو شرع في الصلاة على ظن
 أم عليه ثم تبين أنه البت عليه لا يلزمه المضي ولو أفسد لا يلزمه القضاء عند أصحابنا الثلاثة خلافا لفرق في باب
 الحج يلزمه التطوع بالشرع معلوما كان أو مظنونا والفرق يذكر في كتاب الصوم إن شاء الله تعالى

فصل في أمابان مقدار ما يلزم منه بالشرع فنقول لا يلزمه بالانتعاق أكثر من ركعتين وإن نوى أكثر من ذلك في
 ظاهر الروايات عن أصحابنا إلا بعرض الاقتران وروى عن أبي يوسف ثلاث روايات روى بشر بن الوليد عنه أنه
 قال فمن افتتح التطوع بنوى أربع ركعات ثم أفسدها قضى أربع ركعات وقال يقضى ركعة تبين وروى بشر بن
 أبي الأزهر عنه أنه قال فمن افتتح النافلة بنوى عددا يلزمه بالانتعاق ذلك العدد وإن كان ما تتركه روى عثمان

عنه انه قال ان نوى أربع ركعات لزمه وان نوى أكثر من ذلك لم يلزمه ولا خلاف في انه يلزمه بالنذر ما تناوله وان
كثر وجهه رواية ابن أبي الأزرع عنه ان الشروع في كونها سبباً للزوم كالنذر ثم يلزمه بالنذر جميع ما تناوله كذا
بالشروع وجهه رواية غسان عنه ان ما وجب بإيجاب الله تعالى بناء على مباشرة سبب الوجوب من العباد دون
ما وجب بإيجاب الله تعالى ابتداءً وذلك لا يزيد على الأربع فهذا أولى وجهه ظاهر الرواية ان الوجوب بسبب
الشروع ما ثبت وضعا بل ضرورة صيانة المؤدى عن البطالان ومعنى الصيانة يحصل بقام الركعتين فلا يلزم الزيادة
من غير ضرورة بخلاف النذر لأنه سبب الوجوب بصيغة وضعا فيقدر الوجوب بقدر ما تناوله السبب وما قوله
ان الشروع سبب الوجوب كالنذر فنقول نعم لكنه سبب لوجوب ما وجد الشروع فيه ولم يوجد الشروع في الشفع
الثاني فلا يجب ولأنه ما وضع سبباً للوجوب بل الوجوب لما ذكرنا من الضرورة ولا ضرورة في حق الشفع الثاني
بخلاف النذر فإنه التزم صريحاً يلزمه بقدر ما التزم وكذا الجواب في السنن الرتبة انه لا يجب بالشروع فيها
الركعتين حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنه نقل وعلى رواية أبي يوسف قضى أربعاً في كل
موضع يقضى في التطوع أربعاً ومن المتأخرين من مشايخنا اختار قول أبي يوسف فيما يؤدي من الأربع منها
بتسليمة واحدة وهو الأربع قبل الظهر وقال لو قطعها قضى أربعاً ولو أخبر بالبيع فانتقل إلى الشفع الثاني لا تبطل
شفعته ويمنع صحة الخلو وهو الشج الامام أبو بكر محمد بن الفضل البضاري واذا عرف هذا الاصل فنقول
من وجب عليه ركعتان بالشروع ففرغ منه أو قصد على رأس الركعتين وقام إلى الثالثة على قصد الاداء يلزمه
انعام ركعتين أخرتين وينبغي على الركعة الأولى لان قدر المؤدى صار عبادة فيجب عليه انعام الركعتين
صيانة له عن البطالان والقيام إلى الثالثة على قصد الاداء بان منه الشفع الثاني على الركعة الأولى وأمكن البناء
عليها لان الركعة شرط الصلاة عندنا والشرط الواحد يكفي لافعال كثيرة كالظاهرة الواحدة انما تنكح اصولات
كثيرة ويلزمه في هاتين الركعتين القراءة كافي الا ولين لان كل شفع من التطوع صلاة على حدة ولهذا قالوا ان
المتنفل اذا قام إلى الثالثة اقصد الاداء يعني أن يستمتع فيقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ كما يستفتح في الابتداء
لان هذا بناء الافتتاح وكل ركعتين من النفل صلاة على حدة لكن بناء على الركعة الأولى فيأتي بالثناء
المسنون فيه ولو صلى ركعتين تطوعاً فافيهما فسجد هو بعد السلام ثم أراد أن يني عليه ركعتين أخرتين
ليس له ذلك لانه لو فعل ذلك لوقع سجوداً سهواً في وسط الصلاة وانه غير مشروع بخلاف المسافر اذا صلى الظهر
ركعتين وسها فيهما فسجد لله ونوى الإقامة حيث يصح ويقوم لانعام صلاته وان كان يقع سهواً في وسط
الصلاة والفرق ان السلام محلل في الشرع الا ان الشرع منعه عن العمل في هذه الحالة أو حكم بعود
الركعة ضرورة تحصيل السجود لان سجوداً سهواً لا يفي به الا في نحر ركعة الصلاة والضرورة في حق تلك
الصلاة وفيما يرجع إلى كمالها فظاهر بناء الركعة أو عودها في حق صلاة أخرى ولا ضرورة في صلاة
التطوع لان كل شفع صلاة على حدة فيعمل التسليم عمله في التحليل وكان القياس في المتنفل بالأربع اذا ترك القعدة
الأولى أن يفسد الصلاة وهو قول محمد لان كل شفع لما كان صلاة على حدة كانت القعدة عقبيه فرضاً كالقعدة
الاخيرة في ذوات الأربع من الفرائض الا ان في الاستحسان لا يفسد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف لانما قام
إلى الثالثة قبل القعدة ففسد بها صلاة واحدة شبيهة بالقرض واعتبار النفل بالقرض مشروع في الجملة لانه تبع
لقرض فصارت القعدة الأولى فاصلة بين الشفعين والخاتمة هي القرينة فاما الفاصلة فواجبة وهذا بخلاف ما اذا
ترك القراءة في الأوليين في التطوع وقام إلى الأخرتين وقرأ فيهما حيث يفسد الشفع الأول بالاجماع ولم يجعل هذه
الصلاة صلاة واحدة في حق القراءة بعزلة ذوات الأربع لان القعدة انما صارت فرضاً غيراً وهو الخروج فاذا قام إلى
الثالثة وصارت الصلاة من ذوات الأربع لم يأت أو ان الخروج فلم يبق القعدة فرضاً فاما القراءة فهي ركعتان بنفسها
فاذا تركها في الشفع الأول ففسد فلم يصح بناء الشفع الثاني عليه وعلى هذا قالوا اذا صلى التطوع ثلاث ركعات بقعدة

واحدة ينبغي أن يجوز اعتبار التطوع بالفرض وهو صلاة المغرب إذا صلها بقعدة واحدة والأصح أنه لا يجوز لأن
 ما اتصل به القعدة وهي الركعة الأخيرة فسدت لأن التنفل بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد ما قبلها ولو تطوع
 بست ركعات بقعدة واحدة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يجوز لأنهما جازت بصرمة واحدة وتسمية واحدة
 فتجوز بقعدة واحدة أيضا والأصح أنه لا يجوز لانا إنما استحسننا جواز الاربع بقعدة واحدة اعتبارا بالقرينة
 وليس في الفرائض ست ركعات يجوز أدائها بقعدة واحدة فيه ودال امر فيه إلى أصل القياس والله أعلم ثم انما
 يجب بافساد التطوع قضاء الشفع الذي اتصل به المفسدون الشفع الذي مضى على الصحة حتى لو صلى أربعاً
 فتكلم في الثالثة والرابعة قضى الشفع الثاني دون الاول لأن كل شفع صلاة على حدة ففساد الثاني لا يوجب فساد
 الاول بخلاف الفرض لأنه كصلاة واحدة ففساد البعض يوجب فساد الكل ولو اقتدى المتطوع بمصلي الظهر في
 أول الصلاة ثم قطعها أو اقتدى به في القعدة الأخيرة فعليه قضاء أربع ركعات لأنه بالاقتران صلاة الامام وهي
 أربع ركعات ومن نوى أن يصلي الظهر ستاً لم يلزمه ركعتان لأن الشروع لم يوجد في الركعتين وانما وجد في الظهر
 وهي أربع ولم يوجد في الركعتين لا مجرد النية ومجرد النية لا يلزم شيئاً وكذا المسافر إذا نوى أن يصلي الظهر
 أربعاً فصلى ركعتين فصلاته نامة لأن الظهر في حق المسافر ركعتان فكانت نسبة الزيادة لغوا وهذا إذا أفسد التطوع
 بشئ من اضداد الصلاة في الوضع من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعمل كثير ليس من أعمال الصلاة فاما إذا
 أفسده بترك القراءة بأن صلى التطوع أربعاً ولم يقرأ فيهن شيئاً فعليه قضاء ركعتين في قول أبي حنيفة ومحمد وعند
 أبي يوسف عليه قضاء الاربع وهي من المسائل المعروفة بثمان مسائل والأصل فيها أن الشفع الاول منى فسد بترك
 القراءة تبقى العربة عند أبي يوسف فيصح الشروع في الشفع الثاني وعند محمد منى فسد الشفع الاول لا تبقى
 العربة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وعند أبي حنيفة ان فساد الشفع الاول بترك القراءة فبطلت العربة
 فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احدهما بقيت العربة فيصح الشروع في الشفع الثاني
 وجه قول محمد أن القراءة فرض في كل شفع من النفل في الركعتين جميعاً كما يفسد الشفع بترك القراءة فبما يفسد
 بترك القراءة في احدهما فنحو ما هو ركوع أو السجود أنه لا يشترق الحال بين الترك في الركعتين
 أو في احدهما كذا هذا وصار ترك القراءة في الافساد والحدث العمد والكلام سواء فإذا فسدت الافعال لم تبقى
 العربة لأنها تبقى بتوحيد الافعال المختلفة فإذا فسدت الافعال لا تبقى هي فلم يصح الشروع في الشفع الثاني لعدم
 العربة فلا ينعقد الفساد ولا يوجب يوسف أن الافعال وان بطلت بترك القراءة لتكون القراءة تركنا ولكن بقيت
 العربة لأنها ما عرفت لهذا الشفع خاصة بل له والشفع الثاني الا ترى أنه لو قرأ أصبح بناء الشفع الثاني عليه فاذالم
 تبطل العربة صح الشروع في الشفع الثاني ثم يفسد هو أيضاً بترك القراءة فيه ولا يوجب حنيفة أنه لا يقام للعربة مع
 بطلان الافعال كما ذكرنا ركناً آخرًا وتكلموا واحداً حدث عمداً لانها للجمع بين الافعال المختلفة لتجعلها كلها عبادة
 واحدة فتبطل بطلان الافعال كقوله محمد ضرباً من ضرباً ان ترك القراءة في الشفع الاول في الركعتين جميعاً علم فساد الشفع
 بيقين لترك الركناً بيقين فاما اذا قرأ في احدى الايامين لم يعلم يقيناً بفساد هذا الشفع لان الحسن البصري كان
 يقول بجواز الصلاة بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسداً لكن انما عرفت فساداً بدليل اجتهادي
 غير موجب علم اليقين بل يجوز أن يكون الصحيح قوله غير انما عرفت فساداً ما ذهب اليه وقال بغيره
 الرأي فلم يحكم ببطلان العربة اثنتان بيقين بالشد ولان الشفع الاول منى دار بين الجواز والفساد كان الاحتياط
 في الحكم بفساده ليجب عليه القضاء ويقام العربة ليصح الشروع في الشفع الثاني ليجب عليه القضاء بوجود
 مفسد في هذا الشفع أيضاً اذا عرفت هذا الأصل فنقول اذا ترك القراءة في الاربع كلها يلزمه قضاء ركعتين في
 قول أبي حنيفة ومحمد وفر لان العربة قد بطلت بفساد الشفع الاول بيقين فلم يصح الشروع في الشفع الثاني فلا
 يلزمه القضاء بالافساد لعدم الفساد وعند أبي يوسف عليه قضاء الاربع لان العربة بقيت وان فسد الشفع

الاول فيصح الشروع في الشفع الثاني ثم يفسد بترك القراءة أيضا فيجب قضاء الشفعين جميعا ولو ترك القراءة في
احدى الاولين واحدى الاخرين أو قرأ في احدى الاولين غيب عند محمد يلزمه قضاء الشفع الاول لا غير لان
الشفع الاول يفسد بترك القراءة في احدى الركعتين من هذا الشفع فيبطلت الصلوة فلم يصح الشروع في الشفع
الثاني وعند أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه قضاء الاربع أما عند أبي يوسف فلعدم بيان الصلوة بفساد الصلاة
وعند أبي حنيفة لكون الفساد غير ثابت بدليل. تطوع به فثبتت الصلوة فيصح الشروع في الشفع الثاني ثم يفسد
الشفع الثاني بترك القراءة في الركعتين أو في احدهما ولو ترك القراءة في الاولين وقرأ في الاخرين يلزمه قضاء
ركعتين وهو الشفع الاول بالاجماع لانه يفسد بترك القراءة في الركعتين فيلزمه قضاءهما فالشفع الثاني فعند أبي
يوسف صلاة كاملة لان الشروع فيه قد صح لبقاء الصلوة وقد وجدنا القراءة في الركعتين جميعا فصح وعند
أبي حنيفة ومحمد وزفر لما جلست الصلوة لم يصح الشروع في الشفع الثاني فلم تكن صلاة فلا يجب الاقضاء الشفع
الاول والاخر بان لا يكونان قضاء عن الاولين بالاجماع أما عند أبي حنيفة ومحمد وزفر فلان الشفع الثاني
ليس بصلاة لا انقطع الصلوة وعند أبي يوسف وان كان صلاة لكنه بناء على ثلث الصلوة وانها العقد للاداء
والصلوة الواحدة لا يتبع فيها الاداء والقضاء ولو قرأ في احدى الاولين لا غير عند محمد يلزمه قضاء ركعتين وعند
أبي حنيفة وأبي يوسف قضاء الاربع وذلك في بعض نسخ الجامع الصغير قول أبي حنيفة مع محمد والصحح ما ذكرنا
من الدلائل ولو قرأ في احدى الاخرين لا غير عند أبي يوسف يلزمه قضاء الاربع وعند أبي حنيفة ومحمد وزفر
يلزمه قضاء الشفع الاول لا غير ولو قرأ في الاولين لا غير يلزمه قضاء الشفع الاخير عند الكل وكذا لو ترك القراءة في
احدى الاخرين وهذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر الشهد فاما اذا لم يقعدت فسد صلواته عند محمد بترك القعدة
ولاتتأني هذه التفريعات عنده ولو كان خلفه رجل اقتدى به فيركبته حكم امامه بقضى ما يقضى امامه لان صلاة
المقتدى متلفة بصلاة الامام صحة وفساد ولو تكلم المقتدى ورضي الامام في صلواته حتى صلى أربع ركعات وقرأ
في الاربع كلها وقعد بين الشفعين فان تكلم قبل أن يقعد الامام قدر الشهد فليبه قضاء الاولين فقط لانه لم يلتزم
الشفع الاخير لان الاتزام بالشروع ولم يشرع فيه وانما وجد منه الشروع في الشفع الاول فقط فيلزمه قضاءه
بالاقراء لا غير وان تكلم بعد ما قعد قدر الشهد قبل أن يقوم الى الثالثة لاشئ عليه لانه أدى ما التزم بوصف
الصحة وأما اذا قام الى الثالثة ثم تكلم المقتدى لم يذكر هذه المسئلة في الاصل وذكر عصام بن يوسف في مختصره
أن عليه قضاء أربع ركعات قال الشيخ الامام الزاهد صدر الدين أبو المعين ينبغي أن يكون هذا الجواب على قول
أبي حنيفة وأبي يوسف لان ما يجب لان هذا كله صلاة واحدة بدليل انهم لم يحكموا بفسادها بترك القعدة الاولى
وأما عند محمد فقد بقي كل شفع صلاة على حدة حتى حكم بافترض القعدة الاولى فكان هذا المقتدى مفسدا للشفع
الاخير لا غير فيلزمه قضاءه لا غير

فصل وأما بيان أفضل التطوع فاما في التهارقار بع أربع في قول أصحابنا وقال الشافعي منى منى بالليل
والتهارقار جميعا واحتج عماري عمار بن ربيعة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يفتتح صلاة الضحى ركعتين
ومعلوم انه صلى الله عليه وسلم كان يترجم من الاعمال أفضلها ولان في التطوع بالمنى زيادة تكبير وتسلم فكان
أفضل ولهذا قال في الاربع قبل الظهر انهما يتسلمتين ولنا ما روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان
يؤاظب في صلاة الضحى على أربع ركعات والاخذ بروايتنا من مسعود أولى من الاخذ برواية عمار بن ربيعة
لانه يروى المواظبة وعمار لا يروىها ولا شأن الاخذ بالمفسر أولى ولان الاربع أودوم واشتق على البدن وسئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أفضل الاعمال فقال أحجزها أي أشقها على البدن وأما في الليل فإربع أربع
في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد منى منى وهو قول الشافعي احتجا بما روى ابن عمر رضي الله عنهما
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلاة الليل منى منى وبين كل ركعتين سلم أمر بالتسليم على رأس الركعتين

وما أراد به الإيجاب لانه غير واجب فتعين الاستعجاب مراد به ولان عمل الامة في التراويح ظهر منق منق من
 لدن عمر رضي الله عنه الى يومنا هذا فدل أن ذلك أفضل ولا يبي حنية موارو بناعن عائشة رضي الله عنها انها سئلت
 عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليالي رمضان فقالت كان قيامه في رمضان وغيره سوا لانه كان يصلي
 بعد العشاء أربع ركعات لا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم أربعاً تسأل عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر بثلاث وفي
 بعض الروايات انها سئلت عن ذلك فقالت وايمكم يطبق ذلك ثم ذكرت الحديث وكلمة كان عبارة عن العادة والمواظبة
 وما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يواظب الا على أفضل الاعمال وأجملها الى الله تعالى وفيه دلالة على أنه
 ما كان يصلي على رأس الركعتين اذ لو كان كذلك لم يكن لذكر الاربع فائدة ولان الوصل بين الشفعين بمنزلة التابع في
 باب الصوم الا ترى أنه لو نذر أن يصلي أربعاً بتسليمة فصلي بتسليمتين لا يخرج عن العهدة كذا ذكر محمد في الزيادة
 كل في صفة التابع في باب الصوم ثم الصوم متناً بما أفضل فكذا الصلاة والمعنى فيه ما ذكرنا أنه أشق على البدن
 فكان أفضل ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم فلم أي فتشهد لان التعيين تسمى تشهد لما فيها من الشهادة وهي
 قوله أشهد أن لا اله الا الله وكذا تسمى تسليماً لما فيها من التسليم بقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
 وحمله على هذا أولى لانه أمر بالتسليم ومطلق الامر للوجوب والتسليم ليس بواجب الا ترى أنه لو صلى أربعاً
 أما تشهد فواجب فكان الحمل عليه أولى فاما التراويح فانما تزدي متق متق متق لانها تؤدى بجماعة فتؤدى على
 وجه السهولة والبسر لما فيها من المربض وذى الحاجة ولا كلام فيه وانما الكلام فيما اذا كان وحده

فصل وأما بيان ما يكره من التطوع فالمكروه منه نوعان نوع يرجع الى القدر ونوع يرجع الى الوقت أما الذي
 يرجع الى القدر فاما في النهار فتكره الزيادة على الاربع بتسليمة واحدة وفي الليل لا تكره وله أن يصلي ستاً وعشراً
 ذكره في الاصل وذكر في الجامع الصغير في صلاة الميسل ان شئت فصل بتسليمة ركعتين وان شئت أربعاً وان
 شئت ستاً ولم يزد عليه والاصل في ذلك ان النوافل شرعت تبعاً للقرائن والتبع لا يخالف الاصل فلوزيدت
 على الاربع في النهار خالف القرائن وهذا هو القياس في الليل الا أن الزيادة على الاربع الى الثمان أو الى
 الست عرفناه بالنص وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع
 ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشر ركعة واثنان من كل واحد من هذه الأعداد التورث ركعتان من ثلاثة
 عشر سنة الفجر فيبقي ركعتان وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف
 المشايخ في الزيادة على الثمان بتسليمة واحدة قال بعضهم يكره لان الزيادة على هذا لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وقال بعضهم لا يكره واليه ذهب الشيخ الامام الزاهد السرخسي رحمه الله قال لان فيه وصل العبادة بالعبادة
 ولا يكره وهذا بشكل بالزيادة على الاربع في النهار والصحيح انه يكره لما ذكرنا وعليه عامة المشايخ ولو زاد على
 الاربع في النهار وعلى الثمان في الليل يلزمه لوجود سبب التزوم وهو الشروع فما اختلف في ان الافضل في التطوع
 طول القيام في الاربع والمتنى على حسب ما اختلف فيه أم كثرة الصلاة قال أصحابنا طول القيام أفضل وقال الشافعي
 كثرة الصلاة أفضل ولقب المسئلة ان طول القنوت أفضل أم كثرة السجود والصحيح قولنا لما روى عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انه سئل عن أفضل الصلاة فقال طول القنوت أي القيام وعن ابن عمر انه قال في قوله تعالى
 وقوموا لله قانتين ان القنوت طول القيام وقرأ قوله تعالى آمن هو قانت آناً الليل وروى عن أبي يوسف انه قال
 اذ لم يكن له ورد فطول القيام أفضل واما اذا كان له ورد من القرآن يقرأه فكثرة السجود أفضل لان القيام لا يخلط
 ويضم اليه زيادة الركوع والسجود والله أعلم وأما الذي يرجع الى الوقت فيكون التطوع في الاوقات المكروهة
 وهي اثنا عشر بعضها يكره التطوع فيها في الوقت وبعضها يكره التطوع فيها في غير الوقت أما الذي
 يكره التطوع فيها المعنى يرجع الى الوقت فتلاثة اوقات أحدها ما بعد طلوع الشمس الى أن ترتفع وتبيض والثاني
 عند استواء الشمس الى أن تزول والثالث عند تغرب الشمس وهو احمرارها واصفرارها الى أن تغرب في هذه

الاقوات الثلاثة بكرة كل تطوع في جميع الازمان يوم الجمعة وغيره وفي جميع الاماكن بمكة وغيرها وسواء كان تطوعا
 مبتدأ لا سبب له أو تطوعا له سبب كركعتي الطواف وركعتي تحية المسجد ونحوهما وروى عن أبي يوسف انه لا بأس
 بالتطوع وقت الزوال يوم الجمعة وقال الشافعي لا بأس بالتطوع في هذه الاوقات بمكة احتج أبو يوسف بما روى
 ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة وقت الزوال الا يوم الجمعة واحتج الشافعي رحمه الله تعالى بما روى أن
 النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن الصلاة في هذه الاوقات الا بمكة ولنا ما روى عن عقبه بن عامر الجهني انه قال
 ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نصلي فيها وان تقبر فيها موتانا اذا طلعت الشمس حتى ترتفع
 واذا تضيق للغيب وعند الزوال وروى عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة وقت الطلوع
 والغروب وقال لان الشمس تطلع وتغرب بين قرني شيطان وروى الصنابحي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
 الصلاة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني شيطان يزينا في عين من يبددها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت
 فارقتها فاذا كانت عند قائم الظهيرة فارقتها فاذا ماتت فارقتها فاذا دنت للغروب فارقتها فاذا غربت فارقتها فلا تصلوا
 في هذه الاوقات فالنبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة في هذه الاوقات من غير فصل فهو على العموم
 والاطلاق ونه على معنى النهي وهو طلوع الشمس بين قرني الشيطان وذلك لان عبدة الشمس يبدون الشمس
 ويسجدون لها عند الطلوع تحية لها وعند الزوال لاستنمام علوها وعند الغروب ودعاها فيجب على الشيطان فيجعل
 الشمس بين قرنيه ليقع سجودهم نحو الشمس له فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في هذه الاوقات لتلايقع
 التشبه بعبدة الشمس وهذا المعنى يوم المصلين أجمع فقد علم النهي بصيغته ومعناه فلامعنى للتخصيص وما روى من
 النهي الا بمكة شاذ لا يقبل في معارضة المشهور وكذا رواية استثناء يوم الجمعة غربية الا يجوز تخصيص المشهور بها
 وأما الاوقات التي يكره فيها التطوع لمعنى في غير الوقت فنهى ما بعد طلوع الفجر الى صلاة الفجر وما بعد صلاة الفجر
 الى طلوع الشمس وما بعد صلاة العصر الى مغيب الشمس فلا خلاف في أن قضاء الفرائض والواجبات في هذه
 الاوقات جائز من غير كراهة ولا خلاف في أن أداء التطوع المبتدأ مكروه فيها وأما التطوع الذي له سبب كركعتي
 الطواف وركعتي تحية المسجد فمكروه عندنا وعند الشافعي لا يكره واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال اذا دخل أحدكم المسجد فليصبر بركعتين من غير فصل وروى عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى
 بعد العصر وعن عمر رضي الله عنه انه صلى صلاة الصبح فسمع صوت حدث عن خلفه فقال عزمت على من أحدث
 أن يتوشأ ويعد صلواته فلم يقم أحد فقال جبريل بن عبد الله الجلي بأمر المؤمنين أرايت لو توشأنا جميعا واعدنا
 الصلاة فاستحسن ذلك عمر رضي الله عنه وقال له كنت سيدا في الجاهلية ففها في الاسلام فقاموا وأعادوا الوضوء
 والصلاة ولا شك ان تلك الصلاة ممن لم يحدث كانت نافلة والدليل عليه انه لا يكره الفرائض في هذه الاوقات كذا
 النوافل (ولنا) ما روى عن ابن عباس انه قال شهد عندى رجال من ضيوان وأرضاهم عندي عمر أن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قال لا صلاة بعد صلاة الصبح حتى تشرق الشمس ولا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس
 فهو على العموم الا ما خص بدليل وكذا روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال
 ذلك وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه طاف بمطالع الفجر سبعة أشواط ولم يصل حتى خرج الى ذي طوى
 وصلى ثمة بعد ما طلعت الشمس وقال ركعتان مكان ركعتين ولو كان اداء ركعتي الطواف بعد طلوع الشمس جائزا من
 غير كراهة لما أخر لان أداء الصلاة بمكة أفضل خصوصا ركعتي الطواف وأما حديث عائشة فقد كان النبي صلى الله
 عليه وسلم مخصوصا بذلك دل عليه ما روى انه قيل لابي سعيد الخدري ان عائشة تروى ان النبي صلى الله عليه وسلم
 صلى بعد العصر فقال انه فعل ما أمر ونحن نقول ما أمرنا أشار الى أنه كان مخصوصا بذلك ولا شركة في موضع
 الخصوص الا ترى الى ما روى عن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين بعد العصر فسأته عن ذلك
 فقال شغلني وفد عن ركعتي الظهر فقضيتهما فقالت ونحن نفعل كذلك فقال لا أشار الى خصوصية لانه كتبت عليه

السنن الزائبة ومذهبنا مذهب عمرو بن عمرو وابن مسعود وابن عباس وعائشة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهم
 وماروي عن عمر فقرب لا يقبل على ان عمر انما فعل ذلك لاجراء المحدث عن عهدة القرض ولا بأس بمباشرة
 المكر ومثلها والاعتبار بالقرائن غير سديد لان الكراهة في هذه الاوقات استلغى في الوقت بل المعنى في غيره
 وهو احوال ما بقي من الوقت عن كونه تبع القرض الوقت لشغله بعبادة مقصودة ومعنى الاستتباع لا يمكن تحقيقه
 في حق القرض فبطل الاعتبار وكذا أداء الواجب الذي يجب بصنع العبد من النذرة ونها التطوع الذي أفسده
 في هذه الاوقات مكروه في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف انه لا يكره لانه واجب فصار كعبادة التلاوة وصلاة الجنازة
 وجه ظاهر الرواية ان المنذور عينه ليس بواجب بل هو نقل في نفسه وكذا عين الصلاة لا يجب بالشروع وانما
 الواجب صيانة المؤداة عن البطلان بقيت الصلاة نفلا في نفسه فانكروه في هذه الاوقات (ومنها) ما بعد الغروب
 يكره فيه النقل وغيره لان فيه تأخير المغرب وانه مكروه ومنها ما بعد شروق الامام في الصلاة وقبل شروعه بعد
 ما أخذ المؤذن في الاقامة يكره التطوع في ذلك الوقت قضاء لحق الجماعة كما تكره السنة الا في سنة الفجر على
 التفصيل الذي ذكرنا في السنن ومنها وقت الخطبة يوم الجمعة يكره فيه الصلاة لانه سبب ترك استماع الخطبة وعند
 الشافعي يصلي ركعتين خفيفتين تحية المسجد والمسئلة قد مررت في صلاة الجمعة ومنها ما بعد خروج الامام للخطبة
 يوم الجمعة قبل ان يشتغل بها وما بعد فراغه منها قبل ان يشرع في الصلاة يكره التطوع فيه والكلام وجميع
 ما يكره في حالة الخطبة عند أبي حنيفة وعندهما لا يكره الكلام وتكره الصلاة وقد مر الكلام فيها في صلاة الجمعة
 (ومنها) ما قبل صلاة العيد يكره التطوع فيه لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يتطوع قبل العيد مع شدة حرصه
 على الصلاة وعن علي رضي الله عنه انه خرج الى صلاة العيد فوجد الناس يصلون فقال انه لم يكن قبل العيد صلاة
 فقيل له الاتهام فقال لا فاني أخشى ان أدخل تحت قوله رأيت الذي ينهى عبد اذا صلى وعن عبد الله بن مسعود
 وحذيفة انهما كانا يهيمان الناس عن الصلاة قبل العيد ولان المبادرة الى صلاة العيد سنونة وفي الاشتغال بالتطوع
 تأخيرها ولو اشتغل بأداء التطوع في بيته يقع في وقت طلوع الشمس وكلاهما مكروهان وقال محمد بن مقاتل الرازي
 من أصحابنا انما يكره ذلك في المصلي كيبا يشبهه على الناس انهم يصلون العيد قبل صلاة العيد فاما في بيته فلا بأس
 بان يتطوع بعد طلوع الشمس وعامة أصحابنا على انه لا يتطوع قبل صلاة العيد في المصلي ولا في بيته فاول الصلاة
 في هذا اليوم صلاة العيد والله اعلم

فصل في ما يفارق التطوع القرض فيه فنقول انه يفارقه في أشياء منها انه يجوز التطوع قاعدا مع
 القدرة على القيام ولا يجوز ذلك في القرض لان التطوع خير دائم فلوا ازمنا القيام تعذر عليه ادامة هذا الخير فاما
 القرض فانه يختص ببعض الاوقات فلا يكون في الزمان مع القدرة عليه شرح والاصل في جواز النقل قاعدا مع
 القدرة على القيام ماروي عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي قاعدا فاذا اراد
 ان ركع قام فقرأ آيات ثم ركع وسجد ثم عاد الى القعود وكذا لو افتتح القرض قائما ثم اراد ان يقعد ليس له ذلك
 بالاجماع ولو افتتح التطوع قائما ثم اراد ان يقعد من غير عذر فله ذلك عند أبي حنيفة استحسانا وعند أبي يوسف
 ومحمد لا يجوز وهو القياس لان الشروع ملزم كالنذر ولو نذر ان يصلي ركعتين قائما لا يجوز له القعود من غير عذر
 فكذا اذا شرع قائما ولا في حنيفة انه مشرع وهو مخير بين القيام والقعود في الابتداء فكذا بعد الشروع لكونه
 متبرعا أيضا واما قولهم ان الشروع ملزم فنقول ان الشروع ليس ملزما وضعوا بما يلزم لضرورة صيانة ما تعقد
 عبادة عن البطلان وما تعقد يتعلق بها عبادة بوجود أصل ما بقي من الصلاة لا بوجود وصف ما بقي فان التطوع
 قاعدا جائز في الجملة فلم يلزم تخصيص وصف القيام فيما بقي لان لزوم ما بقي لاجل الضرورة ولا ضرورة في حق
 وصف القيام ولهذا لا يلزمه أكثر من ركعتين لاستغناء المؤدى عن الزيادة بخلاف النذر فانه موضوع للاجاب
 شرعا فإذا أوجب مع الوصف وجب كذلك حتى لو أطلق النذر لارواية فيه فقيل انه على هذا الخلاف الذي ذكرنا في

الشروع وقيل لا يلزمه بصفة القيام لان التطوع لم يتناول القيام فلا يلزمه الا بالنصب عليه كالمتابع في
 باب الصوم وقيل يلزمه قائما لان التذرع للايجاب فيعتبر ما اوجبه على نفسه بما اوجبه الله عليه مطلقا وهنالك
 يلزمه بصفة القيام الا من عذر كذا هذا واما الشروع فليس بموضوع للوجوب وانما يجعل موجبا بطريق
 الضرورة والضرورة في حق الاصل دين الوصف على ما مر ولو افتتح التطوع قاعدا فأدى بعضها قاعدا وبعضها
 قائما أجزاء لما روى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرأ أو رده حتى
 اذا بقي عشر آيات أو نحوها قام فقرأه ثم ركع وسجد وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية فقد اتفق من القعود الى
 القيام ومن القيام الى القعود فدل أن ذلك جائز في صلاة التطوع ومنها أنه يجوز التنفل على الدابة مع القدرة على
 النزول واداء الفرض على الدابة مع القدرة على النزول لا يجوز لما ذكرنا فيما تقدم ومنها أن القراءة في التطوع في
 الركعات كلها فرض والمفروض من القراءة في ذوات الاربع من المكتوبات في ركعتين منها فقط حتى لو ترك القراءة
 في الشفع الاول من الفرض لا يفسد الشفع الثاني بل يقضي في الشفع الثاني أو يؤدى بها بخلاف التطوع لما ذكرنا أن كل
 شفع من التطوع صلاة على حدة وقد روى عن عمرو بن مسعود يزيد بن ثابت رضي الله عنهم موقفا عليهم
 ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصلي بعد صلاة مثلها قال محمد تأويله لا يصلي بعد صلاة مثلها
 من التطوع في هيئة الفريضة في القراءة أي ركعتان بقراءة ركعتان بغير قراءة أي لا يصلي بعد أربع الفريضة
 أربع ركعات من التطوع بقراءة ركعتين ولا يقرأ في ركعتين والتهنئة عن الفعل أمر بصدقه فكان هذا أمر بالقراءة في الركعات
 كلها في التطوع ولا يحمل على المماثلة في اعداد الركعات لان ذلك غير منهي بالاجماع كالفجر بعد الركعتين والظهر
 بعد الاربع في حق المقيم والركعتين بعد الظهر في حق المسافر وتأويل أبي يوسف أي لا تعاد الفرائض الفوائض
 لانه في بداية الاسلام كانت الفرائض تفضى ثم تعاد من الغد لولا انها نهى النبي عن ذلك ومصداق هذا التأويل ما روى
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من نام عن صلاة أو نسيتها فليصلها اذا ذكرها أو استيقظ من الغد لولا انها
 نسخ هذا الحديث بقوله لا يصلي بعد صلاة مثلها ويمكن حمل الحديث على النهي عن قضاء الفرض بعد اداءه مخالفة
 دخول فساد فيه بحكم الوسوسة وتكون فائدة الحديث على هذا التأويل وجوب دفع الوسوسة والنهي عن اتباعها
 ويجوز أن يحمل الحديث على النهي عن تكرار الجماعة في مسجد واحد وعلى هذا التأويل يكون الحديث حجة
 لنا على الشافعي في تلك المسئلة والله أعلم ومنها أن القعدة على رأس الركعتين في ذوات الاربع في الفرائض ليست
 بفرض بلا خلاف حتى لا يفسد بتركها وفي التطوع اختلاف على ما مر ولو قام الى الثالثة قبل أن يتعدسها في
 الفرض فان استتم قائما لم يعد وان لم يستتم قائما عاد وقعد وسجد سجدة في السهو واما في التطوع فقد ذكر محمد أنه اذا
 نوى أن يتطوع أربع ركعات وقام ولم يستتم قائما أنه يعود ولم يذكر انه اذا استتم قائما هل يعود أم لا قال بعض
 مشايخنا لا يعود استحسانا لانه لما نوى الاربع الصلح بالظهور وبعضهم قال يعود لان كل شفع صلاة على حدة
 والا لو اوجبه ولو كان نوى أن يتطوع ركعتين فقام من الثانية الى الثالثة قبل أن يتعدسها وبعضهم لا خلاف
 بين مشايخنا لان كل شفع بمنزلة صلاة الفجر ومنها أن الجماعة في التطوع ليست بسنة الا في قيامه رمضان
 وفي الفرض واجبة أو سنة مؤكدة لقول النبي صلى الله عليه وسلم صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في
 مسجده الا المكتوبة وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتي الفجر في بيته ثم يخرج الى
 المسجد ولان الجماعة من شعائر الاسلام وذلك يختص بالفرائض أو الواجبات دون التطوعات وانما عرفنا
 الجماعة سنة في التراويح بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى التراويح في المسجد ليلتين وصلى الناس بصلاته وعمر رضي الله عنه في
 خلافه استشار الصحابة أن يجمع الناس على قارى واحد فلم يخالفوه لجمعهم على أبي بن كعب ومنها أن
 التطوع غير موقت بوقت خاص ولا مقدر بمقدار مخصوص فيجوز في أي وقت كان على أي مقدار كان الا أنه يكره

في بعض الأوقات وعلى بعض المقادير على ما مر والفرض مقدر بمقدار خاص موقت بأوقات مخصوصة فلا تجوز الزيادة على قدره وتخصيص جوارزه ببعض الأوقات دون بعض على ما مر في موضعه ومنها أن التطوع يتأدى بمطلق النية والفرض لا يتأدى بالبتعيين النية وقد ذكرنا الفرق في موضعه ومنها أن مراعاة الترتيب يختص بالفرائض دون التطوعات حتى لو شرع في التطوع ثم تذكر فائتة مكتوبة لم يفسد تطوعه ولو كان في الفرض تفسد الفريضة لأن المفسد للفرض كونه مؤد بالفرض قبل وقته وليس للتطوع وقت مخصوص بخلاف الفرض ولأنه لو تذكر فائتة عليه في صلاة الفرض ينقلب فرضه تطوعاً ولا يبطل أصلاً فاذا ذكر في التطوع لأن يبقى تطوعاً ولا يبطل كان أولى والله أعلم

فصل وأما صلاة الجنائز فالكلام في الجنائز يقع في الأصل في سنة مواضع أحدها في غسل الميت والثاني في تكفينه والثالث في حمل جنازته والرابع في الصلاة عليه والخامس في دفنه والسادس في الشهيد وقبل أن نشغل ببيان ذلك نبدأ بما يجب أن يفعل بالمريض المحتضر وما يفعل بعد موته إلى أن يغسل فيقول إذا احتضر الإنسان فالمستحب أن يوجهه إلى القبلة على شقة الأيمن كما يوجه في القبر لأنه قريب موته فيضجع كما يضحج الميت في اللحد ويلقن كلمة الشهادة تقول النبي صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم لا اله الا الله والمراد من الميت المحتضر لانه قريب موته فسمى ميتاً لقربه من الموت قال الله تعالى ان لميت وانهم ميتون واذا قضى نجسه فمضم حينئذ وشده لحياه لانه لو ترك كذلك اصاب كرهه المنظر في نظر الناس كالمثنة وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه دخل على أبي سلمة وقد شق بصره فغمضه ولا بأس باعلام الناس بموته من أقربائه واصدقائه وجيرانه ليؤدوا حقه بالصلاة عليه والدعاء والتشيع وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المسكينة التي كانت في ناحية المدينة اذا ماتت فات ذنوبى ولان في الاعلام تحريضا على الطاعة ورحمات على الاستعداد لها فيكون من باب الاعانة على البر والتقوى والنسب الى الخبر والجملة عليه وقد قال الله تعالى واما نواعى البر والتقوى وقال النبي صلى الله عليه وسلم النداء على الخير كفاءه الا انه يكره النداء في الاسواق والجملة لان ذلك يشبه عزاء أهل الجاهلية ويستحب أن يسرع في جهازه لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عجبا لو علمتكم فان يئس خيرا قدمتموه اليه وان يئس شرا فبعد الال نارندب النبي صلى الله عليه وسلم الى التجميل ونبه على المعنى فيبدأ بغسله

فصل والكلام في الغسل يقع في مواضع في بيان أنه واجب وفي بيان كيفية وجوبه وفي بيان كيفية الغسل وفي بيان شرائط وجوبه وفي بيان من يغسل ومن لا يغسل أما الاول فالدليل على وجوبه النص والاجماع والمعقول أما النص فماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للمسلم على المسلم ست حقوق وذکر من جملتها أن يغسل بعد موته وعلى كلمة يجاب وروى أنه لما توفي آدم صلات الله عليه غسلته الملائكة ثم قالت لولده هذه سنة موتنا كم والسنة المطلقة في معنى الواجب وكذا الناس نواروا ذلك من لعن آدم صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا فكان تاركه مسياً لتركه السنة المتوارثة والاجماع منعقد على وجوبه وأما المعقول فقد اختلفت فيه عبارات مشايخنا ذكر محمد بن شعيب البلخي أن الآدمي يتنجس بالموت بنسب الدم المسفوح في اجزائه كرامته لانه لو تنجس لما حكم بطهارته بالغسل كما نرى الحيوانات التي حكم بنجاستها بالموت والآدمي يطهر بالغسل حتى روى عن محمد أن الميت لو وقع في البئر قبل الغسل بوجوب تنجيس البئر ولو وقع بعد الغسل لا يوجب تنجيسه فعلم أنه لم يتنجس بالموت ولكن وجب غسله لاجدث لان الموت لا يخلو عن سابقة حدث لوجود استرخاء المفاصل وزوال العقل والبدن في حق التطهير لا يتجزأ فوجب غسله كله الا أنا كتبنا بغسل هذه الاعضاء الظاهرة بحالة الحياة دفعا للحرج لغلبة وجود الحدث في كل وقت حتى ان خروج المنى عن شهوة لما كان لا يكثر وجوده لم يكن فيه الا بالغسل ولا حرج بعد الموت فوجب غسل الكل وعامة مشايخنا قالوا ان بالموت يتنجس الميت لما فيه من الدم المسفوح كما يتنجس سائر الحيوانات التي لها دم سائل بالموت ولهذا لو وقع في البئر بوجوب تنجيسه الا انه اذا غسل بحكم بطهارته كرامته لكانت الكرامة عندهم في

الحكم بالطهارة عند وجود السبب المظهر في الجملة وهو الغسل لافي المنع من حلول النجاسة وعند البلخي الكرامة في امتناع حلول النجاسة وحكمها وقول العامة أظهر لان فيه عملاً بالدليلين اثبات النجاسة عند وجود سبب النجاسة والحكم بالطهارة عند وجود ماله أثر في الظاهر في الجملة ولا شك أن هذا في الجملة أقرب الى القياس من منع ثبوت الحكم أصلاً مع وجود السبب

فصل وأما بيان كيفية وجوبه فهو واجب على سبيل الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقي لحصول المقصود ببعض كسائر الواجبات على سبيل الكفاية وكذا الواجب هو الغسل مرة واحدة والتكرار سنة وليس بواجب حتى لو اكتفى بغسلة واحدة أو غمسة واحدة في ماء جار جاز لان الغسل ان وجب لازالة الحدت كما ذهب اليه البعض فقد حصل بالمرة الواحدة كافي غسل الجنابة وان وجب لازالة النجاسة المتشربة فيه كرامة له على ما ذهب اليه العامة فالحكم بالزوال بالغسل مرة واحدة أقرب الى معنى الكرامة ولو أصابه المطر لا يجزى عن الغسل لان الواجب فعل الغسل ولم يوجد ولو غرق في الماء فخرج ان كان المخرج حركه كالجحرك النبي في الماء بقصد التطهير سقط الغسل والا فلا لما قلنا والله أعلم

فصل وأما بيان كيفية الغسل فنقول بجبر الميث اذا أربد غسله عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجرد بل يغسل وعليه ثوبه استدلالاً بفعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث غسل في قبضه ولنا أن المقصود من الغسل هو التطهير ومعنى التطهير لا يحصل بالغسل وعليه الثوب لتنجس الثوب بالغسلات التي تنجست بما عليه من الاجسام الحقيقية وتعذر عصره أو حصوله بالتجريد بل بلغ فكان أولى وأما غسل النبي صلى الله عليه وسلم في قبضه فقد كان مخصوصاً بذلك اعظم حرمة فانه روى انهم لما قصدوا أن ينزعوا قبضه قبض الله السنة عليهم فما فهم أحداً الا ضرب ذقنه على صدره حتى نودوا من ناحية البيت لا يجردوا نبيكم وروى غسلوا نبيكم وعليه قبضه فدل انه كان مخصوصاً بذلك ولا شك لنا في خصائصه ولان المقصود من التجريد هو التطهير وانه صلى الله عليه وسلم كان طاهراً حتى قال علي رضي الله عنه حين تولى غسله طبت حيا وميتاً وبوضع على الثغث لانه لا يمكن الغسل الا بالوضع عليه لانه لو غسل على الارض لتلطخ ثم لم يذكري في ظاهر الرواية كيفية وضع الثغث انه بوضع الى القبلة طويلاً وعرضاً فمن أصحابنا من اختار الوضع طويلاً كما يفعل في مرضه اذا اراد الصلاة بالاجزاء ومنهم من اختار الوضع عرضاً كما بوضع في قبره والاصح انه بوضع كما يسر لان ذلك يختلف باختلاف المواضع وتستر عورته بخرقة لان حرمة النظر الى العورة باقية بعد الموت قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنظر والى نخذي ولا ميت ولهذا لا يباح للاجنبي غسل الاجنبية دل عليه ما روى من عائشة انها قالت كسر عظم الميت ككسره وهو حي ليعلم ان الآدمي محترم حيا وميتاً وحرمة النظر الى العورة من باب الاحترام وقد روى الحسن عن أبي حنيفة انه يؤزر بأزار سابغ كما يفعله في حياته اذا اراد الاغتسال والصحيح ظاهر الرواية لانه يشق عليهم غسل ما تحت الازار ثم الخرقه يبنى أن تكون ساترة ما بين السرة الى الركبة لان كل ذلك عورة وبه أمر في الاصل حيث قال وتطرح على عورته خرقة هكذا ذكره من أبي عبد الله البلخي نصافي نوادره ثم تغسل عورته تحت الخرقه بعد ان يلف على يده خرقة كذا ذكر البلخي لان حرمة مس عورة الغير فوق حرمة النظر فتعزيم النظر يدل على تحريم المس بطريق الاولى ولم يذكري في ظاهر الرواية انه هل يستنحي أم لا وذا كرفي صلاة الاثران عند أبي حنيفة يستنحي وعلى قول أبي يوسف ومحمد لا يستنحي هما يقولان قلما يجزى لموضع الاستنجاء عن النجاسة الحقيقية فلا بد من ازالها وأبو يوسف ومحمد يقولان ان المسكة تسترخي بالموت فلواستنجي ر بما رزاد الاسترخاء فخرج زيادة نجاسة فكان السبيل فيه هو الترك والاكتفاء بوصول الماء اليه ولهذا والله أعلم لم يذكري في ظاهر الرواية فعل محمد ارجع وعرف أيضاً رجوع أبي حنيفة حيث لم يتعرض لذلك في ظاهر الرواية ثم بوضوه للصلاة فلما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يغسلن ابنته ابدان عيما منها ومواضع الوضوء منها اولاً لان هذا سنة الاغتسال في حالة الحياة فكذا

بعد المات لان الغسل في الموضعين لاجل الصلاة الا انه لا يمضض الميت ولا يستنشق لان ادارة الماء في فم الميت
 غير ممكن ثم بعد ذلك اخرج من القم الابالكب وذاملة مع انه لا يؤمن ان يسيل منه شيء لو فعل ذلك به وكذا الماء
 لا يدخل الخياشيم الا بالحذب بالنفس وذا غير منصور من الميت ولو كلف الغاسل ذلك لوقع في الحرج وكذا لا يؤخر
 غسل رجليه عند التوضئة بخلاف حالة الحياة لان هناك الغسالة تجتمع عند رجليه ولا تجتمع الغسالة على التفت
 فلم يكن التأخير مفيدا وكذا لا يمسح برأسه ويمسح في حالة الحياة في ظاهر الرواية لان المسح هناك سن تعبد الا تطهيرا
 وههنا الوسن لسن تطهيرا لا تعبد او التطهير لا يحصل بالمسح ثم يغسل رأسه وجليته بالخطمي لان ذلك ابلغ
 في التنظيف فان لم يكن في الصابون وما أشبهه فان لم يكن في كفيه الماء القراح ولا يمسح لما روي عن عائشة انها
 رأت قوما يمسحون ميتا فقالت علام تنصون ميتكم أي تسرحون شعره وهذا قول روي عنها ولم يرو عن غيرها
 خلاف ذلك لخل محل الاجماع ولانه لو مسح رعايته شعره والسنة ان يدفن الميت بجميع أجزائه ولهذا لا تنقص
 أظفاره وشاربه وجليته ولا يحن ولا يتف ابطه ولا تعلق عاتقه ولان ذلك يفعل لحق الزينة والميت ليس بمسح
 الزينة ولهذا يزال عنه شيء مما ذكرنا وان كان فيه حصول زينة وهذا عندنا وعند الشافعي يمسح ويرزال عنه
 شعر العانة والابطا اذا كانا طويلا وشعر الرأس يزال ان كان يتزين بازالة الشعر ولا يعلق في حق من كان لا يعلق
 في حال الحياة وكان يتزين بالشعر واحتج الشافعي بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اصنعوا عورتكم
 ما تصنعون بعرائسكم ثم هذه الاشياء تصنع بالروس فكذا بالميت (ولنا) ما روي عن عائشة وذكرا من
 المعقول وبه تبين ان ما رواه بصرف الزينة ليس فيها ازالة شيء من اجزاء الميت كالطيب والتنظيف من الدرن
 ونحو ذلك بدليل ما روي انما يضعه على شقه الا يمسح لئلا يمسح البداية بجانبه الايمن اذ السنة هي البداية باليمنى
 على ما مر في غسله بالماء القراح حتى ينقيه ويرى ان الماء قد خلص الى ما يلي التفت منه ثم قد كان أمر الغاسل قبل ذلك
 ان يغسل الماء بالصدر فان لم يكن صدر غرض فان لم يكن واحد من الماء القراح ثم يضعه على شقه الايمن فيغسله
 بماء الصدر أو الحرض أو الماء القراح حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التفت منه ثم يقعد وييسده الى صدره
 أو يده فيمسح بطنه مسحا رفيقا حتى ان يبقى شيء عند المخرج يسيل منه هكذا ذكر في ظاهر الرواية وروي عن أبي
 حنيفة في غير رواية الاصول انه يقعد ويمسح بطنه أولا ثم يغسله بعد ذلك ووجهه انه قد يكون في بطنه شيء فيمسح
 حتى لو سال منه شيء يغسله بعد ذلك ثلاث مرات فيظهر ووجه ظاهر الرواية ان الميت قد يكون في بطنه نجاسة
 منعقدة لا تخرج بالمسح قبل الغسل وتخرج بعد ما غسل مرتين بماء حار فكان المسح بعد الميتين أولى والا صل في
 المسح ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما تولى غسله علي والعباس والفضل بن العباس وصالح مولى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وعلى أسند رسول الله صلى الله عليه وسلم الى نفسه ومسح بطنه مسحا رفيقا فلم يخرج منه شيء
 فقال علي رضي الله عنه طبت حيا وميتا وروي انه لما مسح بطنه فاح ریح المسك في البيت ثم اذا مسح بطنه فان سال
 منه شيء يمسحه كبلات ثوب الكفن ويغسل ذلك الموضع تطهيرا عن النجاسة الحقيقية ولم يذكر في ظاهر الرواية سوى
 المسح ولا يعيد الغسل ولا الوضوء عندنا وقال الشافعي يعيد الوضوء استدلالا بحالة الحياة (ولنا) ان الموت أشد من
 خروج النجاسة ثم هو لم يمنع حصول الطهارة فلان لا يرفعها الخارج مع ان المنع أسهل أولى ثم يضعه على شقه
 الايمن فيغسله بالماء القراح حتى ينقيه ليم عدد الغسل ثلاثا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للذي
 غسلن ابنته اغسلنها ثلاثا أو خمساً وسعاً ولان الثلاث هو العدد المستون في الغسل حالة الحياة فكذا بعد الموت
 فالخصل انه يغسل في المرة الأولى بالماء القراح ليمتل الدرن والنجاسة ثم في المرة الثانية بماء الصدر أو ما يجري مجراه
 في التنقيف لان ذلك ابلغ في التطهير وازالة الدرن ثم في المرة الثالثة بالماء القراح وشي من الكافور وقال الشافعي
 في المرة الأولى لا يغسل بالماء الحار لانه يزيد استرخاءه فينبغي ان يغسله بالماء البارد وهذا غير سديد لانه انما يغسله
 ليسترخى فيزيل عنه ما عليه من الدرن والنجاسة ثم يشقه في ثوب كبلات ثوب أكفانه كما يفعل في حالة الحياة بعد الغسل

وحكم المرأة في الغسل حكم الرجل وكذا الصبي في الغسل كالبالغ لان غسل الميت للصلاة عليه والصبي والمرأة يصلى عليهما الا ان الصبي اذا كان لا يعقل الصلاة لا يوضأ عند غسله لان حاله الموت معتبرة بحالة الحياة وفي حالة الحياة لا يعتبر وضوء من لا يعقل فكذا بعد الموت وكذا المحرم وغير المحرم سواء لان الاحرام ينقطع بالموت في حق أحكام الدنيا والله أعلم

فصل وأما شرائط وجوبه فمنها ان يكون ميتا مات بعد الولادة حتى لو ولد ميتا لم يغسل كذا روى عن أبي حنيفة انه قال اذا استهل المولود صمى وغسل وصلى عليه وورث وورث عنه واذا لم يستهل لم يسم ولم يغسل ولم يرث وعن محمد أيضا انه لا يغسل ولا يسمى ولا يصلى عليه وهكذا ذكر الطحاوي وقال محمد في السقط الذي استبان خلقه انه يغسل ويكفن ويحنط ولا يصلى عليه فانفتحت الروايات على انه لا يصلى على من ولد ميتا والخلاف في الغسل وجه ما اختاره الطحاوي ان المولود ميتا نفس مؤمنة فيغسل وان كان لا يصلى عليه كالغاة وقطاع الطريق وجه ما ذكره الكرخي ماروي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا استهل المولود غسل وصلى عليه وورث وان لم يستهل لم يغسل ولم يصل عليه ولم يرث ولان وجوب الغسل بالشرع وانه ورد باسم الميت ومطلق اسم الميت في العرف لا يقع على من ولد ميتا ولهذا لا يصلى عليه وقال الشافعي ان أسقط قبل أربعة أشهر لا يغسل ولا يصلى عليه قول واحد وان كان لا أربعة أشهر من وقت العلق وقد استبان خلقه فله فيه قولان والصحيح قولنا المذكور وهذا اذا لم يستهل فلما اذا استهل بان حصل منه ما يدل على حياته من بكاء أو تحريك لعضو أو طرف أو غير ذلك فانه يغسل بالاجماع لما روينا ولان الاستلال دلالة الحياة فكان موته بعد ولادته حيا فيغسل ولو شهت القابلة أو الام على الاستلال تقبل في حق الغسل والصلاة عليه لان خبر الواحد في باب الدبانات مقبول اذا كان عدلا وأما في حق المبرات فلا يقبل قول الام بالاجماع لكونها نعمة لجرها المقتم الى نفسها وكذا شهادة القابلة عند أبي حنيفة وقال لا تقبل اذا كانت عدلة على ما يعرف في موضعه وعلى هذا يخرج ما اذا وجد طرف من أطراف الانسان كيد أو رجل انه لا يغسل لان الشرع ورد بغسل الميت والميت اسم لكله ولو وجد الاكثر منه غسل لان الاكثر حكم الكل وان وجد الأقل منه أو النصف لم يغسل كذا ذكر القدروري في شرحه مختصرا الكرخي لان هذا القدر ليس بعيت حقيقة وحكما ولان الغسل للصلاة وما لم يزد على النصف لا يصلى عليه فلا يغسل أيضا وذكر القاضي في شرحه مختصرا الطحاوي انه اذا وجد النصف ومعه الرأس يغسل وان لم يكن معه الرأس لا يغسل فكانه جعله مع الرأس في حكم الاكثر اذ يكونه معظم البدن ولو وجد نصفه مشقوقا لا يغسل لما قلنا ولانه لو غسل الأقل أو النصف يصلى عليه لان الغسل لأجل الصلاة ولو صلى عليه لا يؤمن أن يوجد الباقي فيصلى عليه فيؤدي الى تكرار الصلاة على ميت واحد وذلك مكروه عندنا ويكون صاحب الطرف حيا فيصلى على بعضه وهو حي وذلك فاسد وهذا كله مذهبنا وقال الشافعي ان وجد عضو يغسل ويصلى عليه واحتج بما روي ان طائرا أتى يد بمكة زمن وقعة الجمل ففسلها أهل مكة وصلوا عليها وقيل انها يد طلحة أو يد عبد الرحمن بن عتاب ابن أسيد رضي الله عنهم وروى عن عمر رضي الله عنه انه صلى على عظام بالشام وعن أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه انه صلى على رأس ولان صلاة الجنائز شرعت لحرممة الآدمي وكذا الغسل وكل جزء منه محترم ولنا ما روي عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما انهما قال لا يصلى على عضو وهذا يدل على انه لا يغسل لان الغسل لأجل الصلاة ولما ذكرنا من المعاني أيضا وما حدث أهل مكة فلاجحة فيه لان الراوي لم يروا الذي صلى عليه من هو حتى ننظر أهو حية أم لا أو تحمل الصلاة على الدعاء وكذا حديث عمرو بن أبي عبيدة رضي الله عنهما الا ترى ان العظام لا يصلى عليها بالاجماع ومنها ان يكون الميت مسلما حتى لا يجزئ غسل الكافر لان الغسل وجب كرامة وتعظيما للميت والكافر ليس من أهل استحقاق الكرامة والتعظيم لكن اذا كان ذارح محرم

من المسلم لا بأس بان يغسله و يكفنه و يتبع جنازته و يدفنه لان الابن مأمون عن البر يمكن آبيه الكافر بل أمر
 بصاحبته بالمعروف بقوله تعالى و صاحبهم في الدين المعروف و فامروا من البر القيام بغسله و دفنه و تكفينه و الاصل فيه
 ما روى عن علي رضي الله عنه لما مات أبو طالب جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان
 عن الضال قد نوفي فقال اذهب و غسله و كفنه و واراه و لا تحمدن حدنا حتى تلقاني قال فقمت ذلك و آيته فأخبرته
 فدعا لي بدعوات ما أحب أن يكون لي بها حمر الزم و قال سعيد بن جبير رسال رجل عبد الله بن عباس رضي الله
 تعالى عنهما فقال ان امرأتى ماتت نصرانية فقال اغسلها و كفها و ادفنها و عن الحارث بن أبي ربيعة ان أمه
 ماتت نصرانية فتبع جنازتها في نفر من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ثم انما يقوم ذوالرحم بذلك اذا لم يكن هناك من
 يقوم به من أهل دينه فان كان خشي المسلم بينه و بينهم ليصنعوا به ما يصنعون بموتاهم و ان مات مسلم وله أب كافر
 هل يمكن من القيام بتغسله و تجهيزه لم يذكر في الكتاب و ينبغي ان لا يمكن من ذلك بل يغسله المسلمون لان
 اليهودي لما آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته ما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات فقال صلى
 الله عليه وسلم لا صحابه تولوا أنا كم و لم يخل بينه و بين والده اليهودي و لان غسل الميت شرع كرامة له و ليس من
 الكرامة ان يتولى الكافر غسله و منها أن يكون عادلا حتى لا يغسل التامني اذا قتل و لا يصلى عليه كذا روى المعلى
 عن أبي يوسف عن أبي حنيفة و هو قول أبي يوسف و محمد و عند الشافعي يغسل و يصلى عليه و سنذكر المسألة
 و ذكر الفقيه أبو الحسن الرستغني صاحب الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمة الله تعالى انه يغسل و لا يصلى
 عليه و فرق بينهما بان الغسل حقه و الصلاة حق الله تعالى فما كان من حقه يؤتى به و ما كان حق الله تعالى لا يؤتى
 به اهانته و لهذا يغسل الكافر و لا يصلى عليه و لو اجتمع الموقن المسلمون و الكفار ينظرون كان بالمسلمين
 علامة يمكن الفصل ما يفصل و علامة المسلمين أربعة أشياء الختان و الخضاب و اسن السواد و حلق العانة و ان لم
 يكن لهم علامة ينظرون كان المسلمون أكثر غسلوا و كفنوا و دفنوا في مقابر المسلمين و صلى عليهم و بنوى
 بالدعاء المسلمين و ان كان الكفار أكثر يغسلوا و لا يصلى عليهم كذا ذكر القدوري في شرحه مختصر
 الكرخي لان الحكم للعالم و ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه ان كانت الغلبة لموقن الكفار لا يصلى
 عليهم لكن يغسلون و يكفنون و يدفنون في مقابر المشركين و وجهه ان غسل المسلم واجب و غسل الكافر جائز في
 الجملة فيؤتى بالجائز في الجملة لتعصيل الواجب و اما اذا اتوا على السواء فلا يشك انهم يغسلون لما ذكرنا ان فيه تعصيل
 الواجب مع الايمان بالجائز في الجملة و هذا أولى من ترك الواجب رأسا و هل يصلى عليهم قال بعضهم لا يصلى عليهم
 لان ترك الصلاة على المسلم أولى من الصلاة على الكافر لان الصلاة على الكافر غير مشروعة أصلا قال الله تعالى
 و لا تصل على أحد منهم مات أبدا و ترك الصلاة على المسلم مشروعة في الجملة كالبغاة و قطاع الطريق فكان الترك
 أهون و قال بعضهم يصلى عليهم و بنوى بالصلاة و الدعاء للمسلمين لانهم ان يحجزوا عن تعيين العمل للمسلمين لم يحجزوا
 عن تمييز القصد في الدعاء لهم و اما الذين فلا رواية فيهم في المبسوط و ذكر الحاكم الميلى في مختصره انهم يدفنون
 في مقابر المشركين و اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يدفنون في مقابر المسلمين و قال بعضهم في مقابر المشركين و قال
 بعضهم تصدوهم مقبرة على حدة و تسوي قبورهم و لا تسم و هو قول الفقيه أبي جعفر الهندي و هو أحوط و أصل
 الاختلاف في كناية تحت مسلم جلت ثم ماتت و في بطنها ولد مسلم لا يصلى عليها بالاجماع لان الصلاة على الكفرة
 غير مشروعة و ما في بطنها لا يصح الصلاة عليه و لكنها تغسل و تكفن و اختلف الصحابة في الدفن قال بعضهم
 تدفن في مقابر المسلمين ترجح الجانب الولد و قال بعضهم في مقابر المشركين لان الولد في حكم جزء منها مادام في
 البطن و قال واثم بن الأسقع تصدوهم مقبرة على حدة و هذا أحوط و لو و جلميت أو قتل في دار الاسلام فان كان
 عليه سبها المسلمين يغسل و يصلى عليه و يدفن في مقابر المسلمين و هذا ظاهر و ان لم يكن معه سبها المسلمين
 فبغيره و اثنان و الصحيح انه يغسل و يصلى عليه و يدفن في مقابر المسلمين لحصول غلبة الفطن بكونه مسلما بدلالة

المسكان وهي دار الاسلام ولو وجد في دار الحرب فان كان معه سبها للمسلمين يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين بالاجماع وان لم يكن معه سبها للمسلمين ففيه روايتان والصحيح انه لا يغسل ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين والحاصل انه لا يشترط الجمع بين السبما ودليل المسكان بل يعمل بالسبما وحده بالاجماع وهل يعمل بدليل المسكان وحده فيه روايتان والصحيح انه يعمل به للحصول غلبة الظن عنده ومنها ان لا يكون ساعيا في الارض بالفساد فلا يغسل البغاة وقطاع الطريق والمكثرون والخناقون اذا قتلوا لان المسلم يغسل كرامة له وهو لا يستحقون الكرامة بل الاهانة وعن الفقيه أبي الحسن الرستغني صاحب أبي منصور الماتر يدي ان الباغي لا يغسل ولا يصلى عليه لان الغسل حقه فيؤتى به والصالاة حق الله تعالى فلا يصلى عليه اهانته كالكافرانه يغسل ولا يصلى عليه كذا ذكره في العيون وعن محمد بن من مظلوما لا يغسل ويصلى عليه ومن قتل ظلما يغسل ولا يصلى عليه والباغي قتل ظلما يغسل ولا يصلى عليه ومنها وجود الماء لان وجود الفعل مقيد بالوسع ولاوسع مع عدم الماء فقط الغسل ولكن يعيم بالصعيد لان التيمم صلح بدلا عن الغسل في حال الحياة فكذا بعد الموت فبران الجنس ييمم الجنس بيده لانه يباح له مس مواضع التيمم منه من غير شهوة كفي حال الحياة فكذا بعد الموت وأما غير الجنس فان كان ذوى رحم محرم فكذلك لما قلنا وان كانا اجنبيين فان لم يكنوا زوجين ييمم بهم بخرقه تستر بيده لان حرمة المس بينهما ثابتة كفي حال الحياة الا اذا كان أحدهما ممالا بشتى كالصغيرة والصغيرة في ييمم من غير خرقه وان كانا زوجين فالمرأة ييمم زوجها بخرقه لانها تغسله بخرقه فالتيمم أولى اذ لم تبين منه في حال حياته بالاجماع ولا حدث بعد وفاته ما يوجب البيوتة عند علمائنا الثلاثة بخلاف الزوج بناء على ما ذكرنا لانها تغسله بخرقه فالتيمم أولى وأما الزوج فلا ييمم زوجته بخرقه عندنا بخلاف الشافعي على ما ذكرنا ومنها ان لا يكون الميت شهيدا لان الغسل ساقط عن الشهيد بالنص على ما ذكرنا في فصله ان شاء الله تعالى

فصل وأما بيان الكلام فيمن يغسل فنقول الجنس يغسل الجنس فيغسل الذكر الذكر والأنثى الأنثى لان حل المس من غير شهوة ثابت للجنس حالة الحياة فكذا بعد الموت وسواء كان الغاسل جنبا أو حائضا لان المقصود وهو التطهير حاصل فيجوز وروى عن أبي يوسف انه كره للحائض الغسل لانها اذا اغسلت بنفسها لم تعتد به فكذا اذا غسلت ولا يغسل الجنس خلاف الجنس لان حرمة المس عند اختلاف الجنس ثابتة حالة الحياة فكذا بعد الموت والمحبوب والحصى في ذلك مثل الفحل كفي حال الحياة لان كل ذلك منهي الا المرأة تزوجها اذا لم تثبت البيوتة بينهما في حال حياته ولا حدث بعد وفاته ما يوجب البيوتة أو الصغيرة والصغيرة فيبان ذلك في الرجل والمرأة اما الرجل فنقول اذا مات رجل في سفر فان كان معه رجال يغسله الرجل وان كان معه نساء لا رجل فيهن فان كان فيهن امرأته غسلته وكفنته وصلين عليه وتدفنه اما المرأة فتغسل زوجها لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لو استقبلنا من الامر ما استقبلنا لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء ومعنى ذلك انهن لم تكن عالمة وقت وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم باباحة غسل المرأة لزوجها ثم علمت بعد ذلك وروى ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه أوصى الى امرأته اسماء بنت عميس ان تغسله بعد وفاته وهكذا فعل أبو موسى الأشعري ولان اباحة الغسل مستفادة بالنكاح فتبني ما بين النكاح والنكاح بعد الموت باق الى وقت انقطاع العدة بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها الزوج لان هناك انتهى ملك النكاح لانعدام المحل فصار الزوج اجنبيا فلا يحل له غسلها واعتبر ملك الميتين حيث لا يفتنى عن المحل بموت المالك ويبطل بموت المحل فكذا هذا وهذا اذا لم تثبت البيوتة بينهما في حال حياة الزوج فاما اذا ثبت بان طلقها ثلاثا أو بان تنامت وهي في العدة لا يباح لها غسله لان ملك النكاح ارتفع بالابانة وكذا اذا قبلت ابن زوجها ثم ماتت وهي في العدة لان الحرمة تثبت بالتقبيل على سبيل التأييد فبطل ملك النكاح ضرورة وكذا لو ارتدت عن الاسلام والعبادة بالله ثم اسلمت بعد موته لان الردة توجب زوال ملك النكاح ولو طلقها

طلاقا رجعيًا ثم مات وهي في العدة لها أن تغسله لان العاق الرجعي لا يزال ملك النكاح وأما إذا حدث بعد وفاة
 الزوج ما يوجب البتة فلا يباح لها أن تغسله عندنا وعند زفر يباح بان ارتدت المرأة بعد موته ثم أسلمت وجه
 قول زفر ان الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لانه ارتفع بالموت فبقى حل الغسل كما كان بخلاف الردة في حالة الحياة ولنا
 ان زوال النكاح موقوف على انقضاء العدة فكان النكاح قائمًا فترفع بالردة وان لم يبق مطلقًا فقد بقي في حق حل
 المس والنظر وكما ترفع الردة مطلق الحل ترفع ما بقي منه وهو حل المس والنظر وعلى هذا الخلاف اذا طاعت ابن
 زوجها أو قبلته بعد موته أو وطئت بشبهة بعد موته فوجب عليها العدة ليس لها أن تغسله عندنا خلافاً لفر ولومات
 الزوج وهي معتدة بن وطء شبهة ليس لها أن تغسله وكذا اذا انقضت عدتها من ذلك الغير عندنا خلافاً لابن
 يوسف لانه لم يثبت لها حل الغسل عند الموت فلا يثبت بعده وكذلك اذا دخل الزوج باخت امرأته بشبهة ووجبت
 عليها العدة ثم مات فانقضت عدتها بعد موته فهو على هذا الخلاف وكذلك المجوسي اذا أسلم ثم مات ثم أسلمت
 امرأته المجوسية لم تغسله عندنا خلافاً لابن يوسف كذا ذكره الشيخ الامام المرخي الخلاف في هذه المسائل
 الثلاث وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان للمرأة أن تغسله في هذه المواضع عندنا وعند زفر ليس لها
 أن تغسله ولو لم يكن فيهن امرأته ولكن معهن رجل كافر علمته غسل الميت ويحلين بينهما حتى يغسله ويكفنه ثم
 يصابن عليه ويدفنه لان نظر الجنس الى الجنس أخف وان لم يكن بينهما موافقة في الدين فان لم يكن معهن رجل لا
 مسلم ولا كافر فان كان معهن صبية صغيرة لم تبلغ حدا الشهوة وأطاعت الغسل علمتها الغسل ويحلين بينه وبينها حتى
 تغسله وتكفنه لان حكم العورة غير ثابت في حقها وان لم يكن معهن ذلك فانه لا يغسله سواء كن ذوات رحم محرم
 منه أو لالان المحرم في حكم النظر الى العورة والأجنبية سواء فسكنا لا تغسله الأجنبية فكذا ذوات محارمه ولكن
 ييمنه غيران الميمنة اذا كانت ذات رحم محرم منهنه ييمنه بغير خرقه وان لم تكن ذات رحم منهنه ييمنه
 بخرقه تلفها على كفها لانه لم يكن لها أن تمسه في حياته فكذا بعد وفاته وكذا لو كان فيهن أم وولده لم تغسله في قول أبي
 حنيفة الا خر وفي قوله الاول وهو قول زفر والشافعي لها أن تغسله لانها معتدة فاشبهت المنكوحه ولنا ان الملك
 لا يبق فيها بقاء العدة لان الملك فيها كان ملك عيّن وهو يعتق عوت السيد والحرية تنافي ملك العيّن فلا يبق بخلاف
 المنكوحه فان سر بها الا تنافي ملك النكاح كافي حال حياة الزوج وكذا لو كان فيهن أمته أو مدبرته أما الامة فلا تنافي
 زالت عن ملكه بالموت الى الورثة ولا يباح لامة الغير عورته غير انما الو عيمته ييمنه بغير خرقه لانه يباح للجارية
 مس وضع التيمم بخلاف أم الولد فتمت اعتق وتعلق بسائر الحرائر الأجنبية وأما المدبرة فلانها اعتق ولا يجب
 عليها العدة ثم أم الولد لا تغسله فلان لا تغسله هذه أولى وقال الشافعي الامة تغسل مولاها لانه يحتاج الى من يغسله
 فبقى الملك له فيها حكما وهذا غير سديد لان حاجته تندفع بالجنس أو بالتيمم وأما المرأة فنقول اذا ماتت امرأته في سفر
 فان كان معها نساء غسلها وليس لزوجها أن يغسلها عندنا خلافاً للشافعي واحتج بحديث عائشة ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم دخل عليها وهي تقول وارأساء فقال وأنا وارأساء لا علينا انك اذا ماتت غسلت وكفنتك وصليت عليك
 وما جاز لرسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز لامته هو الاصل الا ما قام عليه الدليل وروى ان عليا غسل فاطمة بعد
 موتها ولان النكاح جعل قائمًا كما الحاجة الميت الى الغسل كما اذا ماتت الزوج ولنا ما روى عن ابن عباس ان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم سئل عن امرأة تموت بين رجل فقال تيمم بالصعيد ولم يفصل بين أن يكون فيهم زوجها ولا
 يكون ولان النكاح ارتفع بموتها فلا يبق حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول ودلالة الوصف انها صارت محرمة
 على التأبيد والحرمه على التأبيد تنافي النكاح ابتداءً وبقاؤه ولهذا جاز للزوج أن يتزوج باختها أو أربيع سواها واذا
 زال النكاح صارت اجنبية فبطل حل المس والنظر بخلاف ما اذا ماتت الزوج لان هناك ملك النكاح قائم لان
 الزوج مالك والمرأة مملوكة والملك لا يزول عن المحلل بموت المالك ويزول بموت المحلل كافي ملك العيّن فهو الفرق
 وحديث عائشة محمول على الغسل تسيباً فغسلت قوله غسلت كافي قال بنى الامير داراً حملناه على

هذا صيانة لمنصب النبوة عما يورث شبهة نفرة الطباع عنه وتوفيقا بين الدلائل على انه يحق ان كان مخصوصا بانه لا ينقطع نكاحه بعد الموت لقوله كل سب ونسب ينقطع بالموت الا سبى ونسبى وأما حديث علي رضي الله عنه فقد روى ان فاطمة رضي الله عنها غسلتها أم أيمن ولو ثبت ان عليا غسلها فقد أنكر عليه ابن مسعود حتى قال علي أما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان فاطمة زوجت في الدنيا والاخرة فدعوا بالخصومة دليل على انه كان معروفا بينهم ان الرجل لا يغسل زوجته وان لم يكن ذلك نساء مسلمات ومعهم امرأة كافرة علموها الغسل ويخلون بيدهما حتى تغسلها وتكفنها ثم يصلى عليها الرجل ويدفنها المذكر ناوا ولم يكن معهم نساء لا مسلمة ولا كافرة فان كان معهم صبي لم يبلغ حدا الشهوة وأطاق الغسل علموه الغسل في غسلها ويكفنها المأبونا وان لم يكن معهم ذلك فانها لا تغسل ولكنها تيمم لما ذكرنا في الميمم لها ان كان محرما لها ييممها بغير خرقه وان لم يكن محرما لها منع الخرقه بلقها على كفه لما مرو به عرض بوجهه عن ذراعها لان في حالة الحياة ما كان للاجنبي أن ينظر الى ذراعها فكذا بعد الموت ولا بأس أن ينظر الى وجهها كافي حالة الحياة ولومات الصبي الذي لا يشتهي لا بأس أن تغسله النساء وكذلك الصبية التي لا تشتهي اذا ماتت لا بأس أن يغسلها الرجال لان حكم العورة غير ثابت في حق الصغير والصغيرة ثم اذا غسل الميت يكفن

فصل في الكلام في تكفينه في مواضع في بيان وجوب التكفين وفي بيان كيفية وجوبه وفي بيان كمية الكفن وفي بيان صفته وفي بيان كيفية التكفين وفي بيان من يجب عليه الكفن أما الاول فالدليل على وجه النص والاجماع والمعقول أما النص فاروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال البسوا هذه الثياب البيض فانها خير ثيابكم وكفنوا فيها موتاكم ونظاها الامر لوجوب العمل وروى ان الملائكة لما غسلت آدم صلوات عليه كفنوه ودفنوه ثم قالت لولده هذه سنة موتاكم والسنة المطلقة في معنى الواجب والاجماع منعقد على وجوبه ولهاذا نوارثه الناس من لدن وفاة آدم صلوات الله وسلامه عليه الى يومنا هذا وذادليل الوجوب وأما المعقول فهو أن غسل الميت انما واجب كرامة وتعظيما ومعنى التعظيم والكرامة انما يتم بالتكفين فكان واجبا

فصل في كيفية وجوبه فوجوبه على سبيل الكفاية قضاء الحق الميت حتى اذا قام به البعض يسقط عن الباقي لان حقه صار مقضيا كما في الغسل وأما الكلام في كمية الكفن فنقول أكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة أثواب ازار ورداء وقيص وهذا عندنا وقال الشافعي لا يسن القميص في الكفن وانما الكفن ثلاث لفائف واحتج بما روى عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في ثلاثة أثواب بيض سهولة ليس فيها قيص ولا عمامة ولنا ما روى عن عبد الله بن مغفل رضي الله عنه انه قال كفنوني في قيص فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن في قيصه الذي توفي فيه وهكذا روى عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في ثلاثة أثواب أحدها القميص الذي توفي فيه والاخذ برواية ابن عباس أولى من الاخذ بحديث عائشة لان ابن عباس حضر تكفين رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفنه وعائشة ما حضرت ذلك على ان معني قولها ليس فيما قيص أي لم يتصدق بها جديدا وروى عن علي رضي الله عنه انه قال كفن المرأة خمسة أثواب وكفن الرجل ثلاثة ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ولان حال ما بعد الموت يعتبر بحال حياته والرجل في حال حياته يخرج في ثلاثة أثواب عادة قيص وسراويل وعمامة فالأزار بعد الموت قائم مقام السراويل في حال الحياة لانه في حال حياته انما كان يلبس السراويل لئلا تنكشف عورته عند المشي وذلك غير محتاج اليه بعد موته فاقم الأزار مقامه ولذا لم يذكر العمامة في الكفن وقد كرهه بعض مشايخنا لانه لو فعل ذلك لصار الكفن شقعا والسنة فيه أن يكون وترا واستحسنه بعض مشايخنا لحديث ابن عمر انه كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه بخلاف حال الحياة فانه يرسل ذنب العمامة من قبل القفا لان ذلك لمعنى الزينة وقد انقطع ذلك بالموت والدليل على ان السنة في حق الرجل ثلاثة أثواب ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كفن في برد وحلة والحلة اسم للزوج من الثياب والبرد اسم للفرد منها وأدى ما يكفن فيه في حالة الاختيار

نوبان ازار ورداء لقول الصديق كفتونى في نوبى هذين ولان اذنى ما يلبسه الرجل في حال حياته نوبان الا ترى انه
 يجوز له ان يخرج فيها ما يوصل فيها من غير كراهة فكذا يجوز ان يكفن فيها ما يلبسه ان يكفن في نوب واحد
 لان في حالة الحياة تجوز صلته في نوب واحد مع الكراهة فكذا بعد الموت يكره ان يكفن فيه الا عند الضرورة بان
 كان لا يوجد غيره لما روى ان مصعب بن عمير لما شهد كفن في عمرة فكان اذا غطى بها رأسه بدت رجلاه واذا غطى
 بها رجلاه بدت رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان يغطى بها رأسه ويجعل على رجله شئ من الاذخر وكذا روى
 ان حمزة رضى الله عنه لما شهد كفن في نوب واحد لم يوجد له غيره فدل على الجواز عند الضرورة والغلام المراهق
 كالرجل يكفن فيما يكفن فيه الرجل لان المراهق في حال حياته يخرج فيما يخرج فيه البالغ عادة فكذا يكفن فيما
 يكفن فيه وان كان صبيا لم يراهق فان كفن في خرقتين ازار ورداء فحسن وان كفن في ازار واحد جاز لان في حال حياته
 كان يجوز الاقتصار على نوب واحد في حقه فكذا بعد الموت وأما المرأة فأكثر ما تكفن فيه خمسة أثواب درع
 وخمار وازار ولفافة وخرقة هو السنة في كفن المرأة لما روى عن أم عطية ان النبي صلى الله عليه وسلم تناول اللواتى
 غسلن ابنته في كفنهن ثوبان ثوبان حتى ناولهن خمسة أثواب آخرهن خرقه تربط بهما يديها ولما روى عن علي رضى
 الله عنه ولان المرأة في حال حياتها تخرج في خمسة أثواب عادة درع وخمار وازار وملاءة ونقاب فكذلك بعد
 الموت تكفن في خمسة أثواب ثم الخرقه تربط فوق الاكفان عند الصدر فوق الثديين والبطن كيلا ينتشر عليها
 الكفن اذا حلت على السرير والصحيح قولنا لما روى في حديث أم عطية انها قالت آخرهن خرقه تربط بها
 يديها وأذنى ما تكفن فيه المرأة ثلاثة أثواب ازار ورداء وخمار لان معنى السترة في حالة الحياة يحصل بثلاثة أثواب
 حتى يجوز لها ان تصلى فيها وتخرج فكذلك بعد الموت ويكره ان تكفن المرأة في نوبين وأما الصغيرة فلا بأس
 بأن تكفن في نوبين والجارية المراهقة بمنزلة البالغة في الكفن لما ذكرنا والسقط يلف في خرقه لانه ليس له حرمة
 كاملة ولان الشرع انما ورد بتكفين الميت واسم الميت لا يطلق عليه كالا ينطلق على بعض الميت وكذا من ولد
 ميتا أو وجد طرف من أطراف الانسان أو نصفه مشقوقا طولا أو نصفه مقطوعا عرضا لکن ليس معه الرأس
 لما قلنا فان كان معه الرأس ذكر القاضى في شرحه مختصرا الطحاوى انه يكفن وعلى قياس ما ذكره القدرورى في
 شرحه مختصرا الكرخى في الغسل يلف في خرقه لما ذكرنا في فصل الغسل وان وجد أكثره يكفن لان للأكثر
 حكم الكل وكذا الكافر اذا مات وله ذورحم محررم مسلم يفسله ويكفنه لكن في خرقه لان التكفين على وجه السنة
 من باب الكرامة لميت ولا يكفن الشهيد كفتنا جديدا غير ثيابه لقول النبي صلى الله عليه وسلم زملوهم بثيابهم
 وكلمهم

فصل وأما صبغة الكفن فالأفضل أن يكون التكفين بالثياب البيض لما روى عن جابر بن عبد الله
 الانصارى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال أحب الثياب الى الله تعالى البيض فليلبسها أحياء وتم وكفنوا
 فيها موتا كم وفي رواية قال بسوا هذه الثياب البيض فانم اخبر ثيابكم وكفنوا فيها موتا كم وقال النبي صلى الله عليه
 وسلم حسنوا كفن الموتى فانهم يتزاوون فيها بينهم ويتفاضرون بحسن أكفانهم وقال صلى الله عليه
 وسلم اذا ولى أحدكم أمعاء ميتا فليصب كفته والبرود والكتان والقصب كل ذلك حسن والخلق اذا غسل
 والجديد سواء لما روى عن أبي بكر رضى الله عنه انه قال اغسلوا نوبى هذين وكفنوني فيها فانهم اللهم والصديق
 وان الحى أحوج الى الجديد من الميت والحاصل أن ما يجوز لكل جنس ان يلبسه في حياته يجوز ان يكفن فيه بعد
 موته حتى يكره ان يكفن الرجل في الحرير والمعصر والمزعر ولا يكره للنساء ذلك اعتبارا بالباس في حال الحياة
فصل وأما كيفية التكفين فينبغى أن تجمر الاكفان أو لا ترا أى مرة أو ثلاثا أو خمارا لا يزيد عليه لما روى
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا أجمرت الميت فاجروه وترا ولان الثوب الجديد والغسيل مما يطيب
 ويجمر في حالة الحياة فكذا بعد الموت والوتر مندوب اليه في ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وتر يحب

الورث ثم يسهط اللقافة وهي الرداء طولاً ثم يسهط الازار عليها طولاً ثم يلبسه القميص ان كان له قميص وان لم يكن له
 سروله لان اللبس بعد الوفاة معتبر بحال الحياة الا ان في حياته كان يلبس السراويل حتى لا تنكشف عورته عند
 المشي ولا حاجة الى ذلك بعد موته فاقوم الازار مقام السراويل الا ان الازار في حال حياته تحت القميص وبعد الموت
 فوق القميص من المنكب الى القدم لان الازار تحت القميص حالة الحياة لينبسط عليه المشي وبعد الموت
 لا يحتاج الى المشي ثم يوضع الخنوط في رأسه وحنطه لما روى ان آدم صلوات الله وسلامه عليه لما توفي غسلته
 الملائكة وحنطوه ووضع الكافور على مساجده يعني جبهته وأنفه ويديه وركبتيه وقدميه لما روى عن ابن
 مسعود انه قال وتبع مساجده بالطيب يعني بالكافور ولأنه تعظيم الميت واجب ومن تعظيمه ان يطيب ثلاثي منه
 رائحة منتنة وليصان عن سرعة الفساد وأولى المواضع بالتعظيم مواضع السجود وكذا الرأس واللحية هما من
 أشرف الأجزاء لأن الرأس موضع الدماغ ومجمع الحواس واللحية من الوجه والوجه من أشرف الأجزاء
 وعن زفرانه قال يذر الكافور على عينيه وأنفه وفيه لان المقصود ان يتباعد الدود من المواضع التي يذر عليه
 الكافور فخص هذه المحال من بدنه لهذا وان لم يحجر بذلك لم يضره ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران والورس
 في حق الرجل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى الرجال عن المزعفران ولم يذكر في الأصل انه هل تحسب
 محارقة وقالوا ان خشى خروج شئ يلوث الاكفان فلا بأس بذلك في أنفه وفيه وقد جوز الشافعي في بدنه أيضاً
 واستقيم ذلك مشايخنا وان لم يخش جاز الترك لانعدام الحاجة اليه ثم يعطف الازار عليه من قبل شقه الأيسر
 وان كان الازار طويلاً حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى ثم يعطف من قبل شقه الايمن كذلك فيكون
 الايمن فوق الايسر ثم يعطف اللقافة وهي الرداء كذلك لان المنتقب في حالة الحياة هكذا يفعل اذا تعزمت بدأ يعطف
 شقه الايسر على الايمن ثم يعطف الايمن على الايسر فكذلك يفعل به بعد الممات فان خيف ان تنتشر اكفانه تعقد
 ولكن اذا وضع في قبره تحلل القدر والمالا بجله عقده والله أعلم وأما المرأة فيسهط لها اللقافة والازار واللقافة
 فوق الخمار والخرقة يربط فوق الاكفان عند الصدر فوق الثديين والبطن حتى لا ينتشر الكفن باضطراب يديها
 عند الخجل على السرير وعرض الخرقه ما بين الثدي والسررة هكذا ذكر محمد بن غير رواية الاصول ويسدل شعرها
 ما بين يديها من الجانبين جميعاً تحت الخمار ولا يسدل شعرها خلف ظهرها وعند الشافعي يسدل خلف ظهرها
 واحتج بحديث أم عطية انها قالت لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم خفرتنا شعرها ثلاثة
 فروق في ناصيتها وقرنها والتيناها خلفها فدل ان السنة هكذا ولنا ان القاءها الى ظهرها من باب الزينة وهذه ليست
 بحال زينة ولا حجة في حديث أم عطية لان ذلك كان فعل أم عطية وليس في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم
 علم ذلك ثم المحرم يكفن كما يكفن الحلال عندنا أي تغطي رأسه ووجهه ويطيب وقال الشافعي لا يخمر رأسه ولا
 يقرب منه طيب واحتج بما روى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن محرم وقصت به ناقته واندق
 عنقه فقال اغسلوه بماء وسدر وكفونوه في ثوبه ولا تخمر وارأسه فانه يرمث يوم القيامة ما يبا في رواية قال ولا
 تقربوا منه طيباً ولنا ما روى عن عطاء عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المحرم يموت
 خمرهم ولا تشبهوهم باليهود وروى عن علي أنه قال في المحرم اذا مات انقطع احرامه ولان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاثة ولد صالح يدعو له وصدقة جارية وعلم علمه الناس ينتفعون به
 والاحرام ليس من هذه الثلاثة وما روى معارض بما روى في المحرم فبني لنا الحديث المطلق الذي روينا ان هذا
 العمل منقطع على أن ذلك الحديث محمول على محرم خاص به الله النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصاً به بدليل ما روينا
 الفصل في ما يباين من يجب عليه الكفن فنقول كفن الميت في ماله ان كان له مال ويكفن من جميع ماله قبل الدين
 والوصية والميراث لان هذا من أصول وائتاج الميت فصار كنفته في حال حياته وان لم يكن له مال فكفنه على من
 تجب عليه نفقته كما نلزمه كسوته في حال حياته الا للمرأة فانه لا يجب كنفها على زوجها عند محمد لان الزوجية

انقطعت بالموت فصار كالاجنبي وعند أبي يوسف يجب عليه كفنها كما يجب عليه كسوتها في حال حياتها ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كالا يجب عليها كسوته في حال الحياة وان لم يكن له مال ولا من ينفق عليه فكفنه في بيت المال فكفنته في حال حياته لانه أعد لحوائج المسلمين وعلى هذا اذا نبش الميت وهو طرى لم يتفسخ بعد كفن نانيامن جميع المال لان حاجته الى الكفن في المرة الثانية كما حاجته اليه في المرة الاولى فان قسم المال فهو على الوارث دون الغرما، وأصحاب الوصايا لان بالقسم انقطع حق الميت عنه فصار كانه مات ولا مال له فيكفنه وارثان كان له مال وان لم يكن له مال ولا من يفرض عليه نفقته فكفنه في بيت المال بمنزلة نفقته في حال حياته وان نبش بعدما تفسخ وأخذ كفنه كفن في ثوب واحد لانه اذا تفسخ خرج عن حكم الأدميين الا ترى انه لا يصلح عليه فصار كالسقط والله أعلم ثم اذا كفن الميت يحمل على الجنازة

فصل في حملها على الجنازة في مواضع في بيان كيفية من يحمل الجنازة وكيفية حملها وتشييعها ووضعها وما يتصل بذلك مما يسن وما يكره اما بيان كيفية من يحمل الجنازة وكيفية حملها فالسنة في حمل الجنازة ان يحملها أربعة نفر من جوانبها الاربع عندنا وقال الشافعي السنة حاهما بين العمودين وهو ان يحملها رجلان يتقدم أحدهما فيضع جانبي الجنازة على كتفيه ويتأخر الآخر فيفعل مثل ذلك وهذا النوع من الحمل مكروه كذا ذكره الحسن بن زياد في المجرى واحتج الشافعي بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم حمل جنازة سعد بن معاذ بين العمودين واما ما روى عن عبد الله بن مسعود انه قال السنة ان تحمل الجنازة من جوانبها الاربع ولان عمل الناس اشتهر بهذه الصفة وهو آمن من سقوط الجنازة وأيسر على الحاملين المتداولين بينهم وأبعد من تشبيه حمل الجنازة بحمل الاثقال وقد أمرنا بذلك ولهذا يكره حملها على الظهر أو على الدابة وأما الحديث فتأويله انه كان اضيق المكان أو لعمري الحاملين ومن أراد اكمال السنة في حمل الجنازة ينبغي له ان يحملها من الجوانب الاربع لما روينا عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يدور على الجنازة على جوانبها الاربع فيضع مقدم الجنازة على عينيه ثم مؤخرها على يساره ثم مقدمها على يساره ثم مؤخرها على يساره كما بين في الجامع الصغير وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء واذا حمل هكذا حصلت البداية يمين الحامل ويمين الميت وانما بدأ باليمين المقدم دون المؤخر لان المقدم اول الجنازة والبداية بالشيء انما تكون من اوله ثم يضع مؤخرها الايمن على عينيه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشي امامها والمشي خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك او وضع مؤخرها الايسر على يساره لقدم الايسر على الايمن ثم يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل كذلك يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها وهو أفضل كذلك كان الحمل ولكمال السنة كما وصفنا من الترتيب وينبغي ان يحمل من كل جانب عشر خطوات لما روى في الحديث من حمل جنازة أربعين خطوة كبرت أربعين كبيرة واما جنازة الصبي فالأفضل ان يحملها الرجال ويكره ان توضع جنازته على دابة لان الصبي مكرم محترم كالبالغ ولهذا يصلح عليه كما يصلح على البالغ ومعنى الكرامة والاحترام في الحمل على الابدن فاما الحمل على الدابة فاهانة له لانه يشبه حمل الاثمة واهانة المحترم مكروه ولا بأس بان يحملها راكب على دابته وهو ان يكون الحامل له راكبا لان معنى الكرامة حاصل وعن أبي حنيفة في الرضيع والقطيم لا بأس بان يحمل في طبق يتداولونه والله أعلم والاسراع بالجنازة أفضل من الابطال لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تجلوا بعمي ناكم فان يد خيراً قدمتموه اليه وان يد شراً التيقموا عن رقابكم وفي رواية فبعد الأهل النار لكن ينبغي ان يكون الاسراع دون الخجب لما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي بالجنازة فقال مادون الخجب ولان الخجب يؤدي الى الاضرار بعشبي الجنازة ويقدم الرأس في حال حمل الجنازة لانه من أشرف الأعضاء فكان تقديمه أولى ولان معنى الكرامة في التقديم وما كيفية التشيع فالمشي خلف الجنازة أفضل عندنا وقال الشافعي المشي امامها أفضل واحتج بما روى الزهري عن سالم عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر

كانوا يمشون امام الجنائز وهذا حكاية عادة وكانت عادتهم اختيار الافضل ولا تهم شفعا الميث والشفيع ابدا يتقدم
 لانه احوط للصلاة لمساقيه من التعرز عن احقال القوت ولنا ما روى عن ابن مسعود وقوف عليه ومرو فوعا الى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الجنائز متبوعة وليست بتابعة ليس معها من تقدمها وروى عنه انه عليه
 السلام كان يمشى خلف جنازة سعد بن معاذ وروى معمر عن طاوس عن ابيه قال ما مشى رسول الله حتى مات
 الا خلف الجنائز وعن ابن مسعود فضل المشى خلف الجنائز على المشى امامها كفضل المكتوبة على النافلة ولان
 المشى خلفها اقرب الى الاتعاط لانه بما بين الجنائز فيتعظ فكان افضل والمروى عن النبي صلى الله عليه وسلم لبيان
 الجواز وتسهيل الامر على الناس عند الازدحام وهو تأويل فمل ابي بكر وعمر والدليل عليه ما روى عن عبد الرحمن
 ابن ابي ليلى انه قال بينا انا مشى مع علي خلف الجنائز وابو بكر وعمر يمشيان امامها فقلت لعلي ما بال ابي بكر وعمر
 يمشيان امام الجنائز فقال انهما يعلمان ان المشى خلفها افضل من المشى امامها الا انهما يسهلان على الناس ومعناه
 ان الناس يتصرفون عن المشى امامها فليعلموا ان المشى خلف الجنائز افضل من المشى امامها الا انهما يسهلان على الناس ومعناه
 قوله ان الناس شفعا الميث فينبغي ان يتقدموا فيشكل هذا بحالة الصلاة فان حالة الصلاة حالة الشفاعة ومع ذلك
 لا يتقدمون الميث بل الميث قدامهم وقوله هذا احوط للصلاة فلنا عندنا انما يكون المشى خلفها افضل اذا
 كان يقرب منها بحيث يشاهدها وفي مثل هذا القوت الصلاة ولو مشى قدامها كان واسع الان النبي صلى الله
 عليه وسلم وابو بكر وعمر رضي الله عنهم افعلا وذلك في الجملة على ما ذكرنا غير انه يكره ان يتقدم الكل عليها لان فيه
 ابطال متبوعة الجنائز من كل وجه ولا بأس بالركوب الى صلاة الجنائز والمشى افضل لانه اقرب الى الخشوع واليقين
 بالشفاعة ويكره للراكب ان يتقدم الجنائز لان ذلك لا يخلو عن الضرر بالناس ولا يتبع الجنائز بنا الى قبره يعنى
 الاجمار في قبره لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج في جنازة فرأى امرأتى يدها مغمورة فصاح عليها وطردھا
 حتى توارت بالاكام وروى عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال لا تحملوا مبي مجرا ولا نساء العذاب فلا تتبع معه
 ثقاؤا قال ابراهيم الغضائى آكره ان يكون آحرزاده من الدنيا نار اولان هذا فعل اهل الكتاب فيكره التشبه بهم ولا
 ينبغى ان يرجع من يتبع الجنائز حتى يصلى لان الاتباع كان الصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا
 ينبغى للنساء ان يخرجن في الجنائز لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وقال انصرفن ما زورات غير
 ما زورات ولا ينبغى لاحدان يقوم للجنائز اذا اتى بهم بين يديه الا ان يريد اتباعها ويكره النوح والصياح في الجنائز
 ومنزل الميث لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الصوتين الاحقين صوت النائحة والمغنية فاما البكاء
 فلا بأس به لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بكى على ابنه ابراهيم وقال العين تدمع والقلب يتحشع ولا تقول ما
 يسخط الرب وانا عليك يا ابراهيم محزونون واذا كان مع الجنائز نائحة او صائحة زحرت فان لم تتزجر فلا بأس بان يتبع
 الجنائز معها ولا يمنع لاجلها لان اتباع الجنائز سنة فلا يقر ليدعه من غيره ويطلب الصمت اذا تبع الجنائز
 ويكره رفع الصوت بالذكر لما روى عن قيس بن عباد انه قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يكرهون رفع
 الصوت عند ثلاثة عند القتال وعند الجنائز والذكر ولانه تشبه باهل الكتاب فكان مكروها ويكره ملتبغى الجنائز ان
 يقعدوا قبل وضع الجنائز لانهم اتباع الجنائز والتبع لا يقعد قبل قعود الاصل ولا تهم اعراض وتتعظم البيت وليس
 من التعظيم الجلوس قبل الوضع فاما بعد الوضع فلا بأس بذلك لما روى عن عباد بن الصامت رضي الله عنه ان ابي
 صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميث في الاحد وكان قائما مع اصحابه على رأس قبر فقال يهودى هكذا
 تفعل عونا جلس صلى الله عليه وسلم وقال لا صحابه خالفوهم واما كيفية الوضع فنقول انها توضع عرض القبلة
 هكذا توارثه الناس والله اعلم ثم اذا وضعت الجنائز يصلى عليها

الاول فالدليل على فرضيتها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوا على كل روفاجر وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من جملتها انه يصلى على جنازته وكلمة على للايجاب وكذا مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضى الله عنهم والامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا عليها دليل القرضية والاجماع منعقد على فرضيتها ايضا لانهم افرض كفاية اذا قام به البعض يسقط عن الباقي لان ما هو الفرض وهو قضاء حق الميت يحصل بالبعث ولا يمكن ايجابهم على كل واحد من اعداد الناس فصار بمنزلة الجهاد لكن لا يسع الاجتماع على تركها كالجهاد واما بيان من يصلى عليه فكل مسلم مات بعد الولادة يصلى عليه صغيرا كان أو كبيرا ذكرا كان أو أنثى حرا كان أو عبدا الا البغاة وقطاع الطريق ومن يمثل حالهم لقول النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على كل روفاجر وقوله للمسلم على المسلم ست حقوق وذكر من جملتها أن يصلى على جنازته من غير فصل الا ما خص بدليل والبغاة ومن يمثل حالهم مخصوصون لما ذكرنا ولا يصلى على من وجد ميتا وقد ذكرناه في باب الغسل وان مات في حال ولادته فان كان نرجح أكثره صلى عليه وان كان أقله لم يصلى عليه باعتبار الاغلب وان كان نرجح نصفه لم يذكر في الكتاب ويجب أن يكون هذا على قياس ما ذكرنا من الصلاة على نصف الميت ولا يصلى على بعض الانسان حتى يوجد الا أكثر منه عندنا لاننا وصلينا على هذا البعض يلزمنا الصلاة على الباقي اذا وجدناه فيؤدى الى التكرار وانه ليس بمشروع عندنا بخلاف الاكثر لانه اذا صلى عليه لم يصلى على الباقي اذا وجد وقد ذكرناه في باب الغسل وذكرنا اختلاف رواية الكرخي والطحاوي في النصف المقطوع ولا يصلى على ميت الا مرة واحدة لا جماعة ولا وحدا ناعدا لانا لا نرى أن يكون الذين صلوا عليهم ايجابا بغير امر الا وياهم ثم حضر الولي حينئذ له أن يعيدها وقال الشافعي يجوز لمن لم يصلى أن يصلى واحتج بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على الجاشي ولا شدا انه كان صلى عليه وروى انه صلى الله عليه وسلم مر بقبر جديد فسال عنه فقيل قبر فلانة فقال هلا آذنتهوني بالصلاة عليها فقيل انها دفنت ليلا فثبتنا عليها هوام الارض فقال صلى الله عليه وسلم اذا مات انسان فآذنته فان صلواتي عليه رحمة وقام وجعل القبر بينه وبين القبلة وصلى عليه وكذا الصحابة رضى الله عنهم صلوا على النبي صلى الله عليه وسلم جماعة بعد جماعة ولا نهادعاء ولا بأس بتكرار الدعاء ولان حق الميت وان قضى فلكل مسلم في الصلاة حق ولانه يثاب بذلك وعسى أن يفر له بركته هذا الميت زامة له ولم يقض هذا الحق في حق كل شخص فكان له أن يقضى حقه (ولنا) ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على جنازة فلما فرغ جاء عمر ومعه قوم فاراد أن يصلى ثانيا فقال له النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة على الجنازة لا تعاد ولكن ادع للميت واستغفر له وهذا نص في الباب وروى ان ابن عباس وابن عمر رضى الله تعالى عنهم فاتهم الصلاة على جنازة فلما حضر اما زاد على الاستغفار له وروى عن عبد الله بن سلام انه فاتته الصلاة على جنازة عمر رضى الله عنه فلما حضر قال ان سبقتموني بالصلاة عليه فلا تسبقوني بالله عاهه والدليل عليه ان الامة توارثت ترك الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى الخلفاء الراشدين والصحابة رضى الله عنهم ولو جاز لنا ترك مسلم الصلاة عليهم خصوصا على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في قبره كما وضع فان لحوم الانبياء حرام على الارض به وورد الاثر وتركهم ذلك اجماعا منهم دليل على عدم جواز التكرار ولان الفرض قد سقط بالفعل مرة واحدة لكونها فرض كفاية ولهذا ان من لم يصلى لترك الصلاة ثانيا لا ياتهم واذا سقط الفرض فلوصلى ثانيا كان نقلا والتنفل بصلاة الجنازة غير مشروع بدليل ان من صلى مرة لا يصلى ثانيا وهذا بخلاف ما اذا تقدم غير الولي فصلى ان الولي ان يصلى عليه لانه اذا لم يجز الاول تبين ان الاول لم يقع فرضا لان حق التقدم كان له فاذا تقدم غيره بغير اذنه كان له أن يستوفى حقه في التقدم فيقع الاول فرضا فهو الفرق والنبي صلى الله عليه وسلم انما عاد لان ولاية الصلاة كانت له فانه كان أولى الاولياء قال الله تعالى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا يصلى على موتاكم غيري مادمت بين أظهركم فلم يسقط الفرض باءا غيره وهذا هو تأويل فعل الصحابة رضى الله عنهم فان

الولاية كانت لابي بكر لانه هو الخليفة الا انه كان مشغولا بتسوية الامور وتسيب الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل
 حضوره فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل بعده عليه والله أعلم وأما حديث النجاشي فيحتمل انه دعاه لان الصلاة تذكر
 ويراد بها الدعاء ويحتمل انه خصه بذلك وأما قوله ان لكل واحد من الناس حقاني الصلاة عليه قلنا نعم لكن لا وجه
 لاستدراك ذلك لسقوط الفرض وعدم جواز التنقل بها وهو الجواب عن قوله انها دعاء واستغفار لان التنقل بالدعاء
 والاستغفار مشروع وبالصلاة على الجنائز غير مشروع وعلى هذا قال أصحابنا لا يصل على ميت غائب وقال
 الشافعي يصل على الميت لا بالصلاة النبي صلى الله عليه وسلم على النجاشي وهو غائب ولا حجة له فيه لما بينا
 على انه روى ان الارض طويت له ولا يوجد مثل ذلك في حق غيره ثم ما ذكره غير سيد بلان الميت كان في جانب
 المشرق فان استقبال القبلة في الصلاة عليه كان الميت خلفه وان استقبال الميت كان مصليا للقبلة وكل ذلك لا
 يجوز ولا يصل على سبي وهو على الدابة وعلى أيدي الرجال حتى يوضع لان الميت بمنزلة الامام لهم فلا يجوز ان
 يكون محجولا وهم على الارض ولا يصل على البغاة وقطاع الطريق عندنا وقال الشافعي يصل عليهم لانهم مسلمون
 قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اتتوا الآية فدخلوا تحت قول النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على كل بر
 وفاجر (ولنا) ما روى عن علي انه لم يغسل أهل نهر روان ولم يصل عليهم فقيل له أ كفارهم فقال لا ولكن هم
 اخواننا بغوا علينا أشار الى ترك الغسل والصلاة عليهم اهانة لهم ليكون زجرا لغيرهم وكان ذلك بمحض من الصحابة
 رضى الله عنهم ولم ينكر عليه أحد فيكون اجماعا وهو نظير المصلوب ترك على خبثه اهانة له وزجرا لغيره كذا هذا
 واذا ثبت الحكم في البغاة ثبت في قطاع الطريق لانهم في معناهم اذ هم يسعون في الارض بالفساد كالبغاة فكانوا في
 استحقاق الاهانة مثلهم وبه تبين ان البغاة ومن مثلهم مخصوصون عن الحديث باجماع الصحابة رضى الله عنهم
 وكذلك الذي يقتل بالخنق كذا روى عن أبي حنيفة وقال أبو يوسف وكذلك من يقتل على متاع بأخذه
 والمكاثرون في المصر بالسلاح لانهم يسعون في الأرض بالفساد فيلحقون بالبغاة والله أعلم

فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنائز فينبغي أن يقوم الامام عند الصلاة بجذء الصدر من الرجل والمرأة
 وروى الحسن في كتاب صلواته عن أبي حنيفة انه قال في الرجل يقوم بجذء وسطه ومن المرأة بجذء صدرها وهو قول
 ابن أبي ليلى وجه رواية الحسن ان في القيام بجذء الوسط تسوية بين الجانبين في الحظ من الصلاة الا ان في المرأة يقوم
 بجذء صدرها ليكون أبعد عن عورتها الغليظة وجه ظاهر الرواية ان الصدر هو وسط البدن لان الرجلين والرأس
 من جملة الاطراف فيبقى البدن من العجيزة الى الرقبة فكان وسط البدن هو الصدر والقيام بجذء الوسط أولى
 ليستوى الجانبان في الحظ من الصلاة ولان القلب معدن العلم والحكمة فالوقوف بجذءه أولى ولانص عن الشافعي
 في كيفية القيام وأصحابه يقولون يقوم بجذء رأس الرجل وبجذء عجز المرأة ويكون هذا مذهب الشافعي لما روى
 عن أنس انه صلى على امرأة فوقف عند عجزتها وصل على رجل فقام عند رأسه فقيل له أ كان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يصل كذلك قال نعم قالوا ومذهب الشافعي لا يخالف السنة فيكون هذا مذهبه وان لم يرو عنه ولكننا
 نقول هذا معارض بما روى سمرة بن جندب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على أم قلابة ماتت في نفاسها
 فقام وسطها وهذا موافق لمذهبنا ما ذكرنا أنه يقوم بجذء صدر كل واحد منهما لان الصدر وسط البدن أو نزول
 فنقول يحتمل أنه وقف بجذء الوسط الا انه مال في أحد الموضوعين الى الرأس وفي الآخر الى العجز فظن الراوى
 أنه فرق بين الامرين ثم يكبر أربع تكبيرات وكان ابن أبي ليلى يقول خمس تكبيرات وهو رواية عن أبي يوسف
 وقد اختلفت الروايات في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فروى عنه الخمس والتسع وأكثر من ذلك الآن
 آخر فعله كان أربع تكبيرات لما روى عن عمر أنه جمع الصحابة رضى الله عنهم حين اختلفوا في عدد التكبيرات وقال
 لهم انكم اختلفتم فمن يأتي بعدكم يكون أشد اختلفا فانظروا آخر صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم على
 جنازة فلقد وجدوا بذلك فوجدوه صلى على امرأة كبر عليها أربعين فاتفقوا على ذلك فكان هذا دليلا على كون التكبيرات

في صلاة الجنازة أو بعلاهم أجمعوا عليها حتى قال عبد الله بن مسعود حين سئل عن تكبيرات الجنازة كل ذلك
فدكان ولكن رأيت الناس أجمعوا على أربع تكبيرات والاجماع حجة وكذا روي عنه أنه صلى الله عليه وسلم كذا كان
يفعل ثم أخبروا أن آخر صلاة صلاه رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت باربع تكبيرات وهذا خرج مخرج التناسخ
حيث لم تحمل الامة الافعال المختلفة على التخصيص فدل أن ما تقدم نصح بهذه التي صلاحها آخر صلواته ولأن كل
تكبيرة قائمة مقام ركعة وليس في المكتوبات زيادة على أربع ركعات إلا أن ابن أبي ليلى يقول التكبيرة الاولى
للافتتاح فينبغي أن يكون بعدها أربع تكبيرات كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والرافضة زعمت أن عليا كان يكبر
على أهل بيته خمس تكبيرات وعلى سائر الناس أربعاً وهذا افتراء منهم عليه فإنه روي عنه أنه كبر على فاطمة
أربعاً وروي أنه صلى على فاطمة أبو بكر وكبيراً بعاصم صلى على أبي بكر الصديق وكبيراً أربعاً فلذا كبر
الاولي أنبي على الله تعالى وهو أن يقول سبحانك اللهم وبحمدك إلى آخره وذكر المعاصي أنه لا افتتاح
فيه ولكن النقل والعادة أنهم يستقصون بعد تكبيرة الافتتاح كما يستقصون في سائر الصلوات إذا كبر الثانية
يأتي بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهي الصلاة المعروفة وهي أن يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد
قوله إنك خير مجيد وإذا كبر الثالثة يستغفرون لميت ويشفعون وهذا لأن صلاة الجنازة دعاء لميت والنية في الدعاء
أن يقدم الحمد ثم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم الدعاء بعد ذلك ليكون أرجى أن يستجاب والدعاء أن يقول
اللهم اغفر لحينا وميتنا إن كان يحسنه وإن لم يحسنه يذكر ما يدعوه في الشهادة اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات إلى
آخره هذا إذا كان بالغاً فاما إذا كان صبياً فإنه يقول اللهم اجعله لنا فرطاً وذاشراً وشفعه فينا كذا روي عن أبي
حنيفة وهو المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم يكبر التكبيرة الرابعة ويسلم تسليمين لأنه جاء أو أن العطل
وذلك بالسلام وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد أنه لا يرفع صوته بالتسليم
في صلاة الجنازة لأن رفع الصوت مشروع للاعلام ولا حاجة إلى الاعلام بالتسليم في صلاة الجنازة لأنه مشروع
عقب التكبيرة الرابعة بلا فصل ولكن العمل في زماننا هذا يخالف ما يقوله الحسن وليس في ظاهر المذهب بعد
التكبيرة الرابعة دعاء سوى السلام وقد اختار بعض مشايخنا ما يحتج به سائر الصلوات اللهم بنا آتينا في الدنيا حسنة
وفي الآخرة حسنة الخ فان كبر الامام خمساً لم يتابعه المقتدي في الخامسة وعند زفر يتابعه وجهه قوله أن هذا
مجتهد فيه فيتابع المقتدي امامه كفي تكبيرات العيد ولأن هذا عمل بالمنسوخ لأن ما زاد على أربع تكبيرات
ثبت اتساعه عارواً وينافضه خطأه يبين فيه فلا يتابعه في الخط بخلاف تكبيرات العيدين لأنه لم يظهر خطأه يبين
حتى لو ظهر لا يتابعه على ما ذكرنا في صلاة العيدين ثم اختلفت الروايات عن أبي حنيفة أن المقتدي ماذا يفعل
إذا لم يتابعه في التكبيرة الزائدة في رواية قال ينتظر الامام حتى يتابعه في التسليم لأن البقاء في حرمة الصلاة ليس
بخطأ إنما الخطأ متابعتة في التكبير فينتظره ولا يتابعه وفي رواية قال يسلم ولا ينتظر لأن البقاء في الحرمة بعد
التكبيرة الرابعة خطأ لأن التعليق عقيبها هو المشروع بلا فصل فلا يتابعه في البقاء كالاتباع في التكبيرة
الزائدة ولا يقرأ في الصلاة على الجنازة بشئ من القرآن وقال الشافعي يقتض فراءة فاتحة فيها وذلك عقيب
التكبيرة الاولى بعد التناوب وعندنا لو قرأ فاتحة على سبيل الدعاء والتناوب ليكره واحتج الشافعي بقول النبي صلى
الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صلاة الا بقراءة وهذه صلاة بديل شرط الطهارة واستقبال
القبلة فيها وعن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كبر على ميت أربعاً وقرأ فاتحة الكتاب بعد التكبيرة الاولى
وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه صلى على جنازة فقرأ فاتحة الكتاب وجرها وقال إنما جهرت لتعلموا
أنها سنة ولنا ما روي عن ابن مسعود أنه سئل عن صلاة الجنازة هل يقرأ فاتحة الكتاب لم يوقت لنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم قولاً ولا قراءة وفي رواية دعاء ولا قراءة كبر ما كبر الامام واختر من أطيب الكلام ما شئت وفي
رواية واختر من الدعاء أطيبه وروي عن عبد الرحمن بن عوف وابن عمر أنهم قالوا ليس فيها قراءة شئ من القرآن

ولا تشرعت للدعاء ومقدمة الدعاء الحمد والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لا القراءة وقوله عليه
 السلام لا صلاة الا بقراءة الكتاب ولا صلاة الا بقراءة لا يتناول صلاة الجنائز لانها ليست بصلاة حقيقة انما هي
 دعاء واستغفار لا يتلى الا ترى انه ليس فيها الاركان التي تتركب منها الصلاة من الركوع والجمود الا انهم اتسموا صلاة لما
 فيها من الدعاء واشترطوا الطهارة واستقبال القبلة فيها لا يدل على كونها صلاة حقيقية كسجدة التلاوة ولانها
 ليست بصلاة مطلقا فلا يتناولها مطلقا الاسم وحديث ابن عباس معارض بحديث ابن عمر وابن عوف وتأويل
 حديث جابر انه كان قرأ على سبيل التثناء لا على سبيل قراءة القرآن وذلك ليس بمكروه وعندنا ولا يرفع يديه الا في
 التكبير الاولي وكثير من ائمة باع اختاروا رفع اليد في كل تكبيرة من صلاة الجنائز وكان نصير من يحيى يرفع
 نارة ولا يرفع نارة وجه قول من اختار الرفع ان هذه تكبيرات يوقى بها في قيام مستوي فيرفع اليد عندها
 كتكبيرات العيد وتكبيرات القنوت والجامع الحاجة الى اعلام من خلفه من الاصم وجه ظاهر الرواية
 قول النبي صلى الله عليه وسلم لا ترفع الا يدي الا في سبع مواطن وليس فيها صلاة الجنائز وعن علي وابن عمر رضي
 الله عنهم انهم ما قالوا لا ترفع الا يدي فيها الا عند تكبيرة الافتتاح لان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة ثم الرفع الايدي في
 سائر الصلوات الا عند تكبيرة الافتتاح عندنا فكذلك في صلاة الجنائز ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيرة لانه
 ذكروا السنة فيه المختارة واذا صابن النساء جماعة على جنازة قامت الامامة وسطهن كافي صلاة المفروضة
 المعهودة ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين او ثلاث تكبيرات ثم جاء رجل لا يكبر ولا يركع ينظر حتى يكبر الامام
 فيكبر معه ثم اذا سلم الامام قضى ما عليه قبل ان ترفع الجنائز وهذا في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يكبر
 واحدة حين يحضر ثم ان كان الامام كبر واحدة لم يقض شيئا وان كان كبر اثنين قضى واحدة ولا يقضى تكبيرة
 الا فتاح هو يقول انه مسبوق فلا بد من ان يأتي بتكبيره الا انتم حين انتهى الى الامام كافي سائر الصلوات وكما
 لو كان حاضرا مع الامام ووقع تكبير الافتتاح سابقا عليه انه يأتي بالتكبير ولا ينتظر ان يكبر الامام الثانية
 بالاجماع كذا هذا ولهما ما روى عن ابن عباس انه قال في الذي انتهى الى الامام وهو في صلاة الجنائز وقد سبقه
 الامام بتكبيره انه لا يشتغل بقضاء ما سبقه الامام بل يتابعه وهذا قول روى عنه ولم يرو عن غيره بخلافه كل محل
 الاجماع ولان كل تكبيرة من هذه الصلاة قائمة مقام ركعة بدليل انه لو ترك تكبيرة منها تفسد صلاته كالتورك
 ركعة من ذوات الاربع والمسبوق ركعة يتابع الامام في الحالة التي اذكرها ولا يشتغل بقضاء ما فاته او لان
 ذلك امر مندوخ كذا ههنا وهذا بخلاف ما اذا كان حاضرا لان من كان خلف الامام فهو في حكم المدرك لتكبيره
 الافتتاح الا ترى ان في تكبيرة الافتتاح يكبرون بعد الامام ويقع ذلك اداء لا قضاء فيأتي بها حين حضرته الثانية
 بخلاف المسبوق فانه غير مدرك لتكبيره الاولي وهي قائمة مقام ركعة فلا يشتغل بقضاءها قبل سلام الامام
 كسائر التكبيرات ثم عندهما يقضى ما فاته لان المسبوق يقضى القانت للمحالة ولكن قبل ان ترفع الجنائز
 لان صلاة الجنائز بدون الجنائز لا تصور وعند ابي يوسف ان كان الامام كبر واحدة لم يقض شيئا وان كبر اثنين قضى
 واحدة لما ذكرنا ولو جاء بعد ما كبر الامام الرابعة قبل السلام لم يدخل معه وقد فاتته الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد
 وعند ابي يوسف يكبر واحدة واذا سلم الامام قضى ثلاث تكبيرات كالمكان حاضرا خلف الامام ولم يكبر شيئا حتى
 كبر الامام الرابعة والصحيح قولهما لانه لا وجه الى ان يكبر وحده لما قلنا والامام لا يكبر بعد هذا لتابعه
 والاصل في الباب عندهما ان المقدمي يدخل بتكبيره الا امام فاذا فرغ الامام من الرابعة فقد دخل عليه بالخول
 وعند ابي يوسف يدخل اذا بقيت الصلوة وذکر عصام بن يوسف ان عند محمد يكبر ايضا بخلاف
 ما اذا جاء وقد كبر الامام ثلاث تكبيرات حيث لا يكبر بل ينتظر الامام حتى يكبر الرابعة عند محمد لان
 الاشتغال بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام ان كان لا يجوز لسكن جوزا ههنا لمكان الضرورة لانه لو انتظر
 الامام ههنا فاتته الصلاة بخلاف تلك الصورة والله تعالى اعلم

فصل في ما يبيح ما تصح به وما يكره أما ما تصح به فكل ما يبرئ بشرط الصحة سائر الصلوات من
 الطهارة الحقيقية والحكيمة واستقبال القبلة وسائر العورة والنية يعتبر بشرط الصحة حتى أنهم لو صلوا على جنازة
 والامام غير طاهر فعليهم اعادة الصلاة لان صلاة الامام غير جائزة لعدم الطهارة فكذلك صلواتهم لانها بناء على صلاته ولو كان
 الامام على الطهارة والقوم على غير طهارة جازت صلاة الامام ولم يكن عليهم اعادة الصلاة لان حق الميت تأدي بصلاة
 الامام ودلت المسئلة على ان الجماعة ليست بشرط في هذه الصلاة ولو اخطأ بالراس فوضعه في موضع الرجلين
 وصلوا عليها جازت الصلاة لاستجماع شرائط الجواز وانما الحاصل بغير صفة الوضع وذلك لان الجواز لا يتم لانهم ان
 تعمروا ذلك فقد أسأوا التغييرهم السنة المتوارثة ولو تفرقت القبلة جازت صلواتهم لان المكتوبة
 تجوز فهذه أولى وان تعمروا خلافتهم تجزى كافي اعتبار شرط القبلة لانه لا يقطع حالة الاختيار كافي سائر الصلوات ولو
 صلى راكبا أو قاعدا من غير عذر لم تجزى استعسانا والقياس أن تجزى منهم كسجدة التلاوة ولان المقصود منها الدعاء
 للميت وهو لا يختلف والاركان فيها التكبيرات ويمكن تحصيلها في حالة الركوب كما يمكن تحصيلها في حالة القيام ووجه
 الاستعسان ان التمرع ما ورد به الا في حالة القيام فيراعى فيها ما ورد به النص ولهذا لا يجوز اثبات الخلل في شرائطها
 فسكذافي الركن بل أولى لان الركن أهم من الشرط ولان الاداء يعود اوركباناً يؤدي الى الاستخفاف بالميت وهذه
 الصلاة شرعت لتعظيم الميت ولهذا سقط في حق من تجب اهانتها كالباغي والكافر وقاطع الطريق فلا يجوز اداء ما
 شرع لتعظيم على وجه يؤدي الى الاستخفاف لانه يؤدي الى أن يعود على موضعه بالنقص وذلك باطل ولو كان
 ولي الميت مريضاً فصلى قاعدا وصل الناس خلفه قياماً أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزى
 الامام ولا يجزى المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد وقد مر ذلك ولو ذكر أو بعد الصلاة على الميت انهم لم يغسلوه
 فهذا على وجهين اما ان ذكره وقبل الدفن أو بعده فان كان قبل الدفن غسلوه وأعادوا الصلاة عليه لان طهارة الميت
 شرط لجواز الصلاة عليه كما ان طهارة الامام شرط لانه بمنزلة الامام فتعتبر طهارته فاذا فقدت لم يتدب الصلاة فيغسل
 ويصلى عليه وان ذكره وبعد الدفن لم يبتشوا عنه لان النيش حرام حقا لله تعالى فسقط الغسل ولا تعاد الصلاة عليه
 لان طهارة الميت شرط لجواز الصلاة عليه لما يبتشوا وروى عن محمد انه يجزى ج ما لم يهلوا عليه التراب لان ذلك ليس
 يبتش فان أهالوا التراب لم يجزى وتعاد الصلاة عليه لان تلك الصلاة لم تعتبر تركهم الطهارة مع الامكان والآن فان
 الامكان فسقطت الطهارة فصلى عليه ولو دفن بعد الغسل قبل الصلاة عليه صلى عليه في القبر ما لم يعلم انه تفرق وفي
 الأمامي عن أبي يوسف انه قال صلى عليه الى ثلاثة أيام هكذا ذكر ابن رستم عن محمد اما قبل مضي ثلاثة أيام فلما روينا
 ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر تلك المرأة فلما جازت الصلاة على القبر بعد ما صلى على الميت مرة فلان تجوز
 في موضع لم يصل عليه أصلاً أولى وأما بعد الثلاثة ايام لا يصل لان الصلاة مشروعة على البدن وبعد مضي الثلاث
 ينشق ويتفرق فلا يبقى البدن وهذا لان في المدة القليلة لا يتفرق وفي الكثيرة يتفرق فجعلت الثلاث في حد الكثرة لانها
 جمع وان جمع ثبت بالكثرة ولان العبرة بالمتاد والغالب في العادة أن بعضى الثلاث يتفسخ ويتفرق أعضاؤه والصحيح
 ان هذا ليس بتقدير لازم لانه يختلف باختلاف الأوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في النهن والهزال
 وباختلاف الامكنة فيحكم فيه غالب الرأي وأكبر الظن فان قيل روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى على
 شهداء أحد بعد ثمان سنين فالجواب ان معناه والله أعلم انه دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم
 والصلاة في الاية بمعنى الدعاء وقيل انهم لم يتفرق أعضاؤهم فان معاوية لما أراد ان يجودهم وجدهم كاد فنوا فتركهم
 وتجوز الصلاة على الجماعة مرة واحدة فاذا اجتمعت الجنائز قال الامام بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء
 صلى على كل جنازة على حدة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى يوم أحد على كل عشرة من الشهداء صلاة
 واحدة ولان ما هو المقصود وهو الدعاء والشفاعة لئلا يحصل بصلاة واحدة فان أراد ان يصل على كل واحدة على
 حدة فالأولى أن يقدم الأفضل فالأفضل فان لم يعمل فلا بأس به ثم كيف نوضع الجنائز اذا اجتمعت فنقول لا يجزوا ما

ان كانت من جنس واحد واختلف الجنس فان كان الجنس متصفاً فان شازا جعلوا صفاً واحداً كما اصطفون في حال
حياتهم عند الصلاة وان شازا وضعوا واحداً بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بهذا الشكل هذا جواب ظاهر
الرواية وروى عن أبي حنيفة في غير رواية الأصول ان الثاني أولى من الأول لان السنة هي قيام الامام بهذا
الميت وهو يحصل في الثاني دون الأول واذا وضعوا واحداً بعد واحد ينبغي ان يكون أفضلهم مما يلي الامام كذا
روى عن أبي حنيفة انه بوضع أفضلهم مما يلي الامام وأسنهما وقال أبو يوسف والأحسن عندي ان يكون أهل
الفضل مما يلي الامام لقول النبي صلى الله عليه وسلم لبيني منكم أولوا الاسلام والنهي ثم ان وضع رأس كل واحد منهم
بجذاء رأس صاحبه حسن وان وضع شبه الدرج كما قال ابن أبي ليلى وهو ان يكون رأس الثاني عند منكب الأول
حسن كذا روى عن أبي حنيفة انه ان وضع هكذا الحسن أيضاً لان النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه دفنوا على هذه
الصفة فيصن الوضع للصلاة على هذا الترتيب أيضاً وأما اذا اختلف الجنس بان كانوا رجالاً ونساءً فوضع الرجال مما
يلي الامام والنساء خلف الرجال مما يلي القبلة لانهم هكذا اصطفون خلف الامام في حال الحياة ثم ان الرجال يكونون
أقرب الى الامام من النساء فكذا بعد الموت ومن العلماء من قال بوضع النساء مما يلي الامام والرجال خلفهن لان في
الصلاة بالجماعة في حال الحياة صف النساء خلف صف الرجال الى القبلة فكذا في وضع الجنائز ولو واجتمع جنازة رجل
وصبي وخنثى وامرأة وصبيبة وضع الرجل مما يلي الامام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبيبة والاصل فيه
قول النبي صلى الله عليه وسلم لبيني منكم أولوا الاحلام والنهي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ولا يمتنع فيكون
في الصف خلف الامام حالة الحياة فيوضعون كذلك بعد الموت ولو كبر الامام على جنازة ثم أتى بجنازة أخرى
فوضعت معها مضى على الأولى ويستأنف الصلاة على الاخرى لان العريضة انعقدت للصلاة على الأولى فيقفها
فان كبر الثانية ينوي ما فهمى للأولى لانه لم يقصد الخروج عن الأولى فبقي فيها ولم يقع للثانية وان كبر ينوي الثانية
وحداه فهمى للثانية لانه خرج عن الأولى بالتكبير مع النية كما اذا كان في الظهر فكبر ينوي العصر صار منتقلاً
من الظهر فكذا هذا بخلاف ما اذا نواها جيمعاً لانه ما فرض الأولى فبقي فيها فلا يصير شارعاً في الثانية ثم اذا صار

شارعاً في الثانية فاذا فرغ منها أعاد الصلاة على الأولى أي يستقبل والله أعلم

فصل وأما بيان ما تصد به صلاة الجنائز فنقول انها تصد بعامة تصد به سائر الصلوات وهو ما ذكرنا من الحدث
العمد والكلام والفقهية وغيرها من نواقض الصلاة الا المحاذاة فاما غير مفسدة في هذه الصلاة لان فساد
الصلاة بالمحاذاة عرف بالنص والنص ورد في الصلاة المطلقة فلا يلحق بها غيرها وهذا يلحق بها سجدة التلاوة
حتى لم تكن المحاذاة فيها مفسدة وكذا الفقهية في هذه الصلاة لان تنقض الطهارة لا نأمرنا الفقهية حدتها بالنص
الوارد في صلاة مطلقة فلا يجعل وارد في غيرها فرق بين هاتين المسئلتين وبين البناء فانه لو سبقه الحدث في صلاة
الجنائز يبنى وان عرف البناء بالنص وانه وارد في صلاة مطلقة والفرق ان الفقهية جعلت حدتها بقصها في الصلاة
وقصها بزيادة حرمة الصلاة ولاشأن حرمة الصلاة المطلقة فوق حرمة صلاة الجنائز فكان قصها في تلك
الصلاة فوق قصها في هذه بطلها حدتها هناك لا يدل على جعلها حدتها هنا وكذا المحاذاة جعلت مفسدة في تلك
الصلاة تعظيماً لها وليست هذه مثل تلك في معنى التعظيم بخلاف البناء لان الجواز وتحمل المشي في أعلى العبادتين
يوجب التحمل والجواز في أدناها دلالة ولاننا لو لم نجوز البناء ههنا تقوته الصلاة أصلاً لان الناس يغرغون من
الصلاة قبل رجوعه من التوضؤ ولا يمكن الاستدراك بالاعادة ما امر ولو لم نجوز البناء هناك لانه الصلاة أصلاً فلما
زج البناء هناك فلان يجوز ههنا وأولى

فصل وأما بيان ما يكره فيها فنقول تكره الصلاة على الجنائز عند طلوع الشمس وغروبها ونصف
النهار لما روينا من حديث عقبة بن عامر انه قال ثلاث ساعات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نصلي فيها
وان تقبر فيها موتانا والمراد من قوله ان تقبر فيها موتانا الصلاة على الجنائز دون الدفن اذ لا بأس بالدفن في هذه

الاقوات فان صلواتي احدى هذه الاوقات لم يكن عليهم اعادة لان صلاة الجنائز لا يتعين لادائها وقت في أي وقت
صليت وقت اداء لاقضاء ومعنى الكراهة في هذه الاوقات يمنع جواز القضاء فيها دون الاداء كما اذا أدى عصر
يومه عند تغير الشمس على ما ذكرنا فيما تقدم ولا تكراه الصلاة على الجنائز بعد صلاة الفجر وبعد صلاة العصر
قبل تغير الشمس لان الكراهة في هذه الاوقات ليست لمعنى في الوقت فلا يظهر في حق الفرائض لما يندفعها
تقدم ولو اراد وأن يصلو على جنازة وقد غربت الشمس فالأفضل أن يبدؤا بصلاة المغرب ثم يصلون على الجنائز
لان المغرب آكد من صلاة الجنائز فكان تقدمه أولى ولان في تقديم الجنائز تأخير المغرب وانتهى مكره

فصل وأما بيان من له ولاية الصلاة على الميت فذكر في الاصل ان امام الحنيفة أحق بالصلاة على الميت وروى
الحسن عن أبي حنيفة ان الامام الاعمام أحق بالصلاة ان حضر فان لم يحضر فأمر المصير وان لم يحضر فأمام الحنيفة
فان لم يحضر فالأقرب من ذوى قرابته وهذا هو حاصل المذهب عندنا والتوفيق بين الروايتين ممكن لان السلطان اذا
حضر فهو أولى لانه امام الامة فان لم يحضر فالقاضي لانه نائبه فان لم يحضر فأمام الحنيفة لانه مرضى بامامته في حال
حياته فيدل على رضاه بعد مماته ولهذا لو عين الميت أحدا في حال حياته فهو أولى من القريب لرضاه به الا انه بدأ
في كتاب الصلاة بأمام الحنيفة لان السلطان فلما يحضر الجنائز ثم الأقرب فالأقرب من عصبته وذوى قرابته لان ولاية
القيام بمصالح الميت له وهذا كله قول أبي حنيفة ومحمد فأما على قول أبي يوسف وهو قول الشافعي القريب أولى من
السلطان لأبي يوسف والشافعي ان هذا أمر مبني على الولاية والقريب في مثل هذا مقدم على السلطان كما في النكاح
 وغيره من التصرفات ولان هذه الصلاة شرعت للدعاء والشفاعة للميت ودعاء القريب أرجح لانه يبالغ في اخلاص
الدعاء واطوار القلب بسبب زيادة شفقتة وتوجد منه زيادة قوة وتضرع فكان أقرب الى الاجابة ولأبي حنيفة
ومحمد ما روى ان الحسن بن علي لمسات قدم الحسين بن علي سعيد بن العاص ليصلي عليه وكان واليا بالمدينة وقال
لولا السنة ما قدمتك وفي رواية قال لولا ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التقدم لما قدمتك ولان هذا من الامور
العامية فيكون متعلقا بالسلطان كما قامه الجمعة والعديد بخلاف النكاح فانه من الامور الخاصة وضرره ونفعه يتصل
بالولي لا بالسلطان فكان اثبات الولاية للقريب انفع لمولى عليه وتلك ولاية نظرت حقا للمولى عليه قبل الولى
بخلاف ما نحن فيه أما قوله ان دعاء القريب وشفاعته أرجح فنقول بتقديم القريب لا بقوت دعاء القريب وشفاعته
مع ان دعاء الامام أقرب الى الاجابة على ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث لا يجحبه دعائهم
وذكر فيهم الامام ثم تقدم امام الحنيفة ليس بواجب ولكنه أفضل لما ذكرنا انه مرضى في حال حياته وأما تقدم السلطان
فواجب لان تعظيمه مأمور به لان ترك تقدمه لا يتخلو عن فساد العباد والتمنازع على ما ذكرنا في صلاة الجمعة
والعديد ولو كان لميت وليان في درجة واحدة فأكبرهما أسنأولى لان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتقديم الأسن
في الصلاة ولهما أن يقدم ما غيرهما ولو قدم كل واحد منهما رجلا على حدة فالذي قدمه الاكبر أولى وليس لاحدهما
أن يقدم انسانا الا باذن الآخر لان الولاية ثابتة لهما الا انهما قدمنا الا سن لسنه فاذا أراد أن يتخلف غيره كان الآخر
أولى فان تشاجر الوليان فتقدم اجنبي بغير اذنهما فصلى ينظر ان صلى الا وليا معه جازت الصلاة ولا تعاد وان لم
يصلوا معه فلم يعاد الصلاة وان كان أحدهما أقرب من الآخر فالولاية اليه وله أن يقدم من شاء لان الابد
محبوب به فصار بمنزلة الاجنبي ولو كان الأقرب غائبا يمكن تقويت الصلاة بحضوره بطلت ولا يشه وتحولت
الولاية الى الأبعد ولو قدم الغائب غيره بكتاب كان للأبعد أن يمنعه وله أن يتقدم بنفسه أو يقدم من شاء لان ولاية
الأقرب قد سقطت لما ان في التوقيف على حضوره ضرر بالميت والولاية تنقطع مع ضرر المولى عليه فتنتقل الى
الأبعد والمر بوض في المصير بمنزلة الصحيح يقدم من شاء وليس للأبعد منعه ولان ولايته قائمه ألا ترى ان له أن
يتقدم مع مرضه فكان له حق التقديم رلاحق للنساء والصغار والمجانين في التقديم لانعدام ولاية التقدم ولو
ماتت امرأة ولها زوج وابن بالغ عاقل فالولاة بالابن دون الزوج لما روى عن عمر رضي الله عنه انه ماتت له امرأة

فقال لا وليها كتابا حتى يهاجرت كانت خيبة فأما إذا ماتت فأتى أحقهم أولاد الزوجية فنقطع بالموت والقرابة
 لا تنقطع لكن يكره للأب أن يتقدم أباه وينبغي أن يقدمه مراعاة لحرمة الابوة قال أبو يوسف وله في حكم الولاية
 أن يقدم غيره لأن الولاية له وأما منع من التقدم حتى لا يستخف بأبيه فلم تسقط ولايته في التقسيم وإن كان لها ابن
 من زوج آخر فلا بأس بأن يتقدم على هذا الزوج لأنه هو الولي وتكثير زوج أمه غير واجب عليه وسائر القرابات
 أولى من الزوج وكذا مولى المتأقفة وابن المولى ومولى المولاة لما ذكرنا أن السبب قد انقطع فيها بينهم ما كان تركت أبا
 وزوجا وابنتان هذا الزوج فلا ولاية للزوج لما بيننا وأما الأب والابن فقد ذكر في كتاب الصلاة أن الأب أحق من
 غيره وقيل هو قول محمد وأما عند أبي يوسف فالابن أحق إلا أنه يقدم الأب تعظيما له وعند محمد الولاية للأب وقيل
 هو قولهم جميعا في صلاة الجنائز لأن للأب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة تعتبر رجبعا في استحقاق الإمامة
 كما في سائر الصلوات بخلاف سائر الولايات ومولى الموالاة أحق من الأجنبي لأنه النقي بالقراب بعقد الموالاة
 ولو مات الابن وله أب وأب الأب فالولاية لأبيه ولكنه يقدم أباه الذي هو جسد الميت تعظيما له وكذلك المكاتب إذا
 مات ابنه أو عبده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراماً له ثم إذا صلى على الميت بدون

فصل في الكلام في الدفن في مواضع في بيان وجوبه وكيفية وجوبه وفي بيان سنة الحفر والدفن وما يتصل
 به مما لا أول فالليل على وجوبه توارث الناس من بدن آدم صلوات الله عليه إلى يومنا هذا مع التكبير على تاركه
 وذادليل الوجوب إلا أن وجوبه على سبيل الكفاية حتى إذا قام به البعض سقط عن الباقي لحصول المقصود
فصل وأما سنة الحفر فالسنة فيه اللحد عندنا وعند الشافعي الشق واحتج أن توارث أهل المدينة الشق دون
 اللحد وتوارثهم حجة ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا وفي رواية اللحد لنا والشق لأهل
 الكتاب وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي اختلفت الناس أن يشق له أو يلحد وكان أبو طلحة
 الأنصاري لحادا وأبو عبيدة بن الجراح شاقا فبعثوا رجلا إلى أبي عبيدة ورجلا إلى أبي طلحة فقال العباس بن عبد
 المطلب اللهم شرنبيلا أحب الأمرين اليك فوجدوا بطلحة من كان بعث إليه ولم يجدوا عبيدة من بعث إليه
 والعباس رضي الله عنه كان مستجاب الدعوة وأهل المدينة إنما توارثوا الشق لضعف أراضهم بالبيع ولهذا اختار
 أهل بخارى الشق دون اللحد لتعذر اللحد لرخاوة أراضهم وصفة اللحدان يحفران قبرهم بحفر في جانب القبلة منه
 حفرة فيوضع فيه الميت وصفة الشق أن يحفر حفرة في وسط القبر فيوضع فيه الميت ويجعل على اللحد اللبن
 والقصب لما روى أنه وضع على قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم طن من قصب وروى أنه صلى الله عليه وسلم
 رأى فرجة في قبر فأخذ مدرة وناولها الحفار وقال سدها تلك الفرجة فان الله تعالى يحب من كل صانع أن يحكم
 صنعته والمدرة قطعة من اللبن وروى عن سعيد بن العاص أنه قال اجعلوا على قبري اللبن والقصب كما جعل على قبر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وقبر عمر ولان اللبن والقصب لا يدمنهما بالنعما مالم من التراب على
 القبر من الوصول إلى الميت ويكره الآجر ودفوف الخشب لما روى عن إبراهيم الضمى أنه قال كانوا يستحبون
 اللبن والقصب على القبور وكانوا يكرهون الآجر وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تشبه القبور
 بالعميران والآجر والخشب للعميران ولان الآجر مما يستعمل للزينة ولا حاجة إليها الميت ولأنه مما يسته النار
 فيكره أن يجعل على الميت تناولا كما يكره أن يبيع قبره بئارة أو لا وكان الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل البصري
 يقول لا بأس بالآجر في ديارنا لرخاوة الأراضى وكان أيضا يجوز دفوف الخشب واتخاذ التابوت لميت حتى قال
 لو اتخذوا تابوتا من حديد لم أربه بأسا في هذه الديار

فصل وأما سنة الدفن فالسنة عندنا أن يدخل الميت من قبل القبلة وهو أن توضع الجنائز في جانب
 القبلة من القبر ويجعل منه الميت فيوضع في اللحد وقال الشافعي السنة أن يدخل إلى قبره وصورة السبل أن
 توضع الجنائز على عین القبلة وتجهل رجلا الميت إلى القبر طولاً ثم تؤخذ رجله وتدخل رجلاه في القبر ويذهب

به إلى أن تصير ربلا إلى موضعهما ويدخل رأسه القبر حتى يعمد روى عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه
 وسلم أدخل في القبر سلا وقال الشافعي في كتابه وهذا أمر مشهور يستغنى فيه عن رواية الحديث فإنه نقلته
 العامة عن العامة بلا خلاف بينهم ولنا ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ بأذنانه من قبل القبلة وروى
 عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أدخل في القبر من قبل القبلة فصار هذا معارض المارواه
 الشافعي على أن يقول أنه صلى الله عليه وسلم إنما أدخل إلى القبر سلا لاجل الضرورة لأن النبي صلى الله عليه وسلم
 مات في حجرة عائشة من قبل الحائط وكانت السنة في دفن الأنبياء عليهم السلام في الموضع الذي قبضوا فيه فكان قبره
 لزين الحائط وللحدث تحت الحائط فتعذر دخاله من قبل القبلة فسل إلى قبره سلا لهذه الضرورة وعن ابن عباس وابن
 عمر رضي الله عنهما أنهما قالوا لا يدخل الميت قبره من قبل القبلة ولأن جانب القبلة معظم فكان دخاله من هذا الجانب
 أولى وقول الشافعي هذا أمر مشهور قلنا روى عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم الضمعي أنه قال حدثني من رأى
 أهل المدينة في الزمن الأول أنهم كانوا يدخلون الميت من قبل القبلة ثم أخذوا السلا لضعف أراضيمهم بالقيح فإنها
 كانت أرضا بيضة والله أعلم ولا يضر وترد دخل قبره أم شفع عندنا وقال الشافعي السنة هي التوراة اعتبارا بعد الكفن
 والغسل والجار ولنا ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلى وصهيب
 وقيل في الرابع أنه المغيرة بن شعبة وقيل أنه أبو رافع فدل أن الشفع سنة ولأن الدخول في القبر للحاجة إلى الوضع
 فيقدر بقدر الحاجة والتوراة والشفع فيه سواء ولأنه مثل حمل الميت ويحمله على الجنازة أربعة عندنا وعندنا
 وإن كان شفعاً فكذا ههنا وما ذكر من الاعتبار غير سديد لا يتفاضل بحمل الجنازة ومخالفة فعل الصحابة مع أنه
 لا يظن بهم ترك السنة خصوصاً في دفن النبي صلى الله عليه وسلم ويكره أن يدخل الكافر قبراً أحدهم من قرابته من
 المؤمنين لأن الموضع الذي فيه الكافر تنزل فيه السخطة واللعنة فيتره قبر المسلم عن ذلك وإنما يدخل قبره المسلمون
 ليضعوه على سنة المسلمين ويقولوا عند وضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله وإذا وضع في اللحد قال واضعه باسم الله
 وعلى ملة رسول الله وذكر الحسن في المجرى عن أبي حنيفة أنه يقول باسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله لما
 روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أدخل ميتاً قبره أو وضعه
 في اللحد قال باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وهكذا روى عن علي أنه كان إذا دفن ميتاً أو نام قال باسم الله
 وبالله وعلى ملة رسول الله وكان يقول التوم وفاة قال الشيخ أبو منصور والمناز يدعى معنى هذا باسم الله دفناه وعلى
 ملة رسول الله دفناه وليس هذا بدعاء لئلا لأنه إذا مات على ملة رسول الله لم يجز أن تبديل عليه الحالة وإن
 مات على غير ذلك لم يبدل إلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولكن المؤمنين شهداء الله في الأرض
 فيشهدون بوفائه على الملة وعلى هذا جرت السنة ويوضع على شقه الأيمن متوجهاً إلى القبلة لما روى
 عن علي رضي الله عنه أنه قال شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم جنازة رجلاً فقال يا علي استقبل به استقبالا
 وقولوا جميعاً باسم الله وعلى ملة رسول الله وضعوه لجنبه ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره وتحمل عقده
 أكفانه إذا وضع في القبر لئلا تنتشر أكفانه وقد زال هذا المعنى بالوضع ولو وضع لغير القبلة
 فإن كان قبل أهله التراب عليه وقد سرحوا اللبث أزالوا ذلك لأنه ليس بنبيش وإن أهبل عليه التراب ترك ذلك لأن
 النبي حرام ولا يدفن الرجلان أو أكثر في قبر واحد هكذا جرت السنة من لدن آدم إلى يومنا هذا فإن احتاجوا
 إلى ذلك فدموا أفضلهما وجعلوا بينهما حاجزاً من الصعيد لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أمر بدفن
 قتلى أحد وكان يدفن في القبر رجلان أو ثلاثة وقال قداموا أكثرهم قرأنا وإن كان رجل وامرأة قدم الرجل عما
 يلي القبلة والمرأة خلفه اعتباراً بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامرأة أو صبي وخنثى وصبيبة دفن الرجل مما يلي
 القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الأنثى ثم الصبيبة لأنهم هكذا يصطفون خلف الإمام حالة الحياة وهكذا توضع
 جنازتهم عند الصلوة عليها فكذا في القبر ويصحب قبر المرأة بنوب لما روى أن فاطمة رضي الله عنها صحت

قبرها بثوب ونعش على جنازتها لان مبنى حالها على السر فلولم يسج ربما انكشفت عورة المرأة فيقع بصر الرجال عليها ولهذا يوضع النعش على جنازتها دون جنازة الرجل وذو الرحم المحرم أولى باذخال المرأة القبر من غيره لانه يجوز له مسها حالة الحياة فكذا بعد الموت وكذا ذو الرحم المحرم منها أولى من الاجنبي ولولم يكن فيهم ذو رحم فلا بأس للاجانب وضعها في قبرها ولا يحتاج الى ائبان النساء للوضع وأما قبر الرجل فلا يسجى عندنا وعند الشافعي يسجى احتج بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أقبر سعد بن معاذ ومعه أسامة بن زيد فبجى قبره ولنا ما روى عن علي انه مر بعيت يدفن وقد سجى قبره فترع ذلك عنه وقال انه رجل وفي رواية قال لا تشبهوه بالنساء. وأما حديث سعد بن معاذ فصقل انه انما سجى لان الكفن كان لا يعمه فترا القبر حتى لا يبدو منه شيء ويحتمل انه كان لضرورة أخرى من دفع مطر او حر عن الداخلين في القبر وعندنا لا بأس بذلك في حالة الضرورة ويسم القبر ولا يربع وقال الشافعي يربع ويسطح لما روى المزني بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لما توفي ابنه ابراهيم جعل قبره مسطحا ولنا ما روى عن ابراهيم النخعي انه قال أخبرني من رأى قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر انها مسنمة وروى أن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما لما مات بالطائف صلى عليه محمد بن الحنفية وكبر عليه أربعا وجعل له لحدا وأدخله القبر من قبل القبلة وجعل قبره مسنما وضرب عليه فسقاطا ولان الترييح من صنيع أهل الكتاب والتشبيح بهم فيما منه بدم مكره وما روى من الحديث محمول على انه سطح قبره أو لانهم جعل التسنيم في وسطه حلناه على هذا بدليل ما روينا ومقدار التسنيم ان يكون مرتفعا من الارض قدر شبر أو أكثر قليلا ويكره تجصص القبر وتطيينه وكراه أبو حنيفة البناء على القبر وان يعلم به لامة وكراه أبو يوسف الكتابة عليه ذكره الكرخي لما روى عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجصصوا القبور ولا تبنيوا عليها ولا تنعدوا ولا تكتبوا عليها ولان ذلك من باب الزينة ولا حاجة بالميت اليها ولانه تضييع المال بلا فائدة فكان مكرها ويكره ان يزداد على تراب القبر الذي خرج منه لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ولا بأس برش الماء على القبر لانه نسوية وروى عن أبي يوسف انه كره الرش لانه يشبه التطيين وكراه أبو حنيفة ان يوطأ على قبر أو يجلس عليه أو ينام عليه أو تنفض عليه حاجة من بول أو غائط لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الجلوس على القبور ويكره ان يصلى على القبر لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى ان يصلى على القبر قال أبو حنيفة ولا ينبغي ان يصلى على ميت بين القبور وكان علي وابن عباس يكرهان ذلك وان صلوا أجزاءهم لما روى انهم صلوا على عائشة وأم سلمة بين مقابر البقيع والامام أبو هريرة وفيهم ابن عمر رضى الله عنهم ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للموات ان كانوا مؤمنين من غير ووطء القبور لقول النبي صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتمكم عن زيارة القبور الا فروروا فاتها تذكركم الآخرة وامل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا

فصل وأما الشهيد فالكلام فيه في موضعين أحدهما في بيان من يكون شهيدا في الحكم ومن لا يكون والثاني في بيان حكم الشهادة في الدنيا أما الاول فبني على شرائط الشهادة وهي أنواع منها ان يكون مقتولا حتى لو مات حنقا أو تردي من موضع أو احترق بالنار أو مات تحت هدم أو غرق لا يكون شهيدا لانه ليس بمقتول فلم يكن في معنى شهيدا. أحد وبأي شيء قتل في المعركة من سلاح أو غيره فهو سواء في حكم الشهادة لان شهيدا أحد ما قتل كلهم بسلاح بل منهم من قتل بغير سلاح وأما في المصنف فيختلف الحكم فيه على ما ذكره ومنها ان يكون مظلوما حتى لو قتل بحق في قصاص أو رجم لا يكون شهيدا لان شهيدا أحد قتلوا مظلومين وروى انه لما رجم ما عزا جده الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال قتل ما عزا كما قتل الكلاب فاذا تأمروني ان أصنع به فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت نوبته على أهل الارض لو سعتهم اذهب فاغسله وكفنه وصل عليه وكذلك من مات من حداوته عزيرا وعدا على قوم ظلموا فقتلوه لا يكون شهيدا لانه ظلم نفسه وكذا لو

قتله سبع لانعدام تحقق الظلم ومنها ان لا يخالف عن نفسه بدلا هو مال حتى لو كان مقتولا خطأ وشبهه محمد بن
 قتله في المصر نهارا بعد اصغيرة أو سوط أو وكزة باليد أو وكزة بالرجل لا يكون شهيدا لان الواجب في هذه المواضع
 هو المال دون القصاص واذ ليل خفة الجناية فلم يكن في معنى شهداء أحد ولان غير السلاح مما يلبث فكان
 بحال لو استغاث لحقه الغوث فاذا لم يستغث جعل كأنه اعان على قتل نفسه بخلاف ما اذا قتل في المقازة بغير السلاح
 لان ذلك يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولانه لو استغاث لا يحقه الغوث فلم يصح ترك الاستغاث
 معينا على قتل نفسه وكذلك اذا قتله بعضا كبيرة أو بعدة انصارين أو بمجر كبير أو بخشبة عظيمة أو خنقه
 أو غرقه في الماء أو القاء من شاهق الجبل عند أبي حنيفة لان هذا كله شبهه محمد بن قتله فكان الواجب فيه الدية
 دون القصاص وعند أبي يوسف ومحمد الواجب هو القصاص فكان المقتول شهيدا ولو نزل عليه اللصوص
 ليلا في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو قتل في قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لان القتل لم
 يخلف في هذه المواضع بدلا هو مال ولو قتل في المصر نهارا بسلاح ظلمه ايمان قتل بمعدية وما يشبه الحديد كالنحاس
 والفضة وما أشبه ذلك أو ما يعمل عمل الحديد من جرح أو قطع أو طعن بأن قتله برجاجة أو ببطقة قصب أو طعنه
 برمح لا رجليه أو رماه بشاة لا تصل لها أو أحرقه بالنار وفي الجناية على قتل يتعلق به وجوب القصاص فالقتيل شهيد
 وقال الشافعي لا يكون شهيدا واحتج بما روي أن عمر وعلي غسلا ولان هذا قتل أخلف بدلا وهو المال أو
 القصاص فما هو في معنى شهداء أحد كالقتل خطأ وشبهه محمد بن قتله وان وجوب هذا البديل دليل انعدام الشبهة وتحقق
 الظلم من جميع الوجوه اذ لا يجب القصاص مع الشبهة فصارت في معنى شهداء أحد بخلاف ما اذا خلف بدلا هو مال
 لان ذلك اماره خفة الجناية لان المال لا يجب الا عند تحقق الشبهة في القتل فلم يكن في معنى شهداء أحد ولان الدية
 بدل عن المقتول فاذا وصل اليه البديل صار المبدل كالباقي من وجه لبقاء بدله فواجب خلات في الشهادة فاما لقصاص
 فليس يبدل عن المحل بل هو جزاء الفعل على طريق المساواة فلا يسقط به حكم الشهادة وانما غسل عمر وعلى
 رضي الله عنهما لانهم ارتبوا الارتبائات بمنع الشهادة على ما ذكره ولو وجد قتيل في محلة أو موضع يجب فيه القسامة
 والدية لم يكن شهيدا ما قلنا ولو وجب القصاص ثم انقلب مالا بالصلح لا تبطل شهادته لانه لم يتبين انه أخلف بدلا
 هو مال وكذا الاب اذا قتل ابنه عمدا كان شهيدا لانه أخلف القصاص ثم انقلب مالا فائدة الوجوب شهادة المقتول
 ومنها ان لا يكون مرتافا في شهادته وهو ان لا يخفى شهادته ما أخذ من التوب الرث وهو الخلق والاصل فيه ما روي
 ان عمر لما طعن حمل الى بيته فعاش يومين ثم مات فغسل وكان شهيدا وكذا على حل حيا بعد ما طعن ثم مات فغسل
 وكان شهيدا وعثمان ابهر عليه في مصرعه ولم يرت فلم يغسل وسعد بن معاذ ارت فقال النبي صلى الله عليه وسلم
 بادروا الى غسل صاحبكم سعد كيلا نسيقنا الملائكة بنفسه كاسبقتنا بغسل حنظلة ولان شهداء أحد ما نواعلى
 مصارعهم ولم يرتوا حتى روي ان الكاس كان يدار عليهم فلم يشربوا خوفا من نقصان الشهادة فاذا ارت لم يكن في
 معنى شهداء أحد وهذا لانه لما ارت ونقل من مكانه يزيد النقل ضعفا ويوجب حدوث الآلام لم تحدث لولا النقل
 والموت يحصل عقيب ترادف الآلام فيصير النقل مشاركا للجراحة في اثار الموت ولو تم الموت بالنقل سقط الغسل
 ولو تم باللام سوى الجرح لا يسقط فلا يسقط بالشك ولان القتل لم يقصص بالجرح بل حصل به وبغيره وهو النقل
 والجرح محظور والنقل مباح فلم يمت بسبب محض حراما فلم يصح في معنى شهداء أحد ثم المرات من خروج عن
 صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شيء من أحكامها أو وصل اليه شيء من منافعها واذا عرف هذا فنقول
 من حل من المعركة حيا ثم مات في بيته أو على أيدي الرجال فهو مرت وقيل اذا أكل أو شرب أو باع أو ابتاع أو
 تكلم بكلام طويل أو قام من مكانه ذلك أو تحول من مكانه الى مكان آخر أو بقى على مكانه ذلك حيا يوما كاملا
 أو ليلة كاملة وهو يعقل فهو مرت وروي عن أبي يوسف اذا بقى وقت صلاة كامل حتى صارت الصلاة ديننا
 في ذمته وهو يعقل فهو مرت وان بقى في مكانه لا يعقل فليس عمرت وقال محمد بن قيس بن مهران لو أوصى

كان ارتنا عند أبي يوسف خلافا للمحمد وقيل لا خلاف بينهما في الحقيقة لجواب أبي يوسف خرج فيما إذا أوصى
 بشئ من أمور الدنيا وذلك يوجب الارتثان بالاجماع لان الوصية بأمور الدنيا من أحكام الدنيا ومصالحها
 فينقض ذلك معنى الشهادة وجواب محمد مجهول على ما إذا أوصى بشئ من أمور الآخرة وذلك لا يوجب
 الارتثان بالاجماع كوصية سعد بن الربيع وهو ما روى انه لما أصيب المسلمون يوم أحد ووضعت الحرب
 أوزارها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل من رجل ينظر ما فعل سعد بن الربيع فنظر عبد الله
 ابن عبد الرحمن من بني النجار رضي الله تعالى عنهم فوجدته جريحاً في القتلى وبه رمق فقال له ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم أمرني ان أنظر في الاحياء أنت أم في الاموات فقال أنا في الاموات فأبلغ رسول الله
 صلى الله عليه وسلم عنى السلام وقل له ان سعد بن الربيع يقول جزاك الله عنا خير ما يجزي نبي عن أمته وأبلغ
 قوماً عنى السلام وقل لهم ان سعد يقول لا عدل لكم عند الله تعالى أن يتخلص الي نبيكم وفيكم عين تطرف قال
 ثم لم أبرح حتى مات فلم يغسل وصلى عليه وذكر في الزيادة ان أوصى بعثل وصية سعد بن معاذ فليس بارثثان
 والصلاة ارتثان لانها من أحكام الدنيا ولو جرحه من بين الصنفين حتى تطووا الخيول فثان لم يكن مرتثان
 مانال شيئاً من راحة الدنيا بخلاف ما إذا مرض في خيمته أو في بيته لانه قد نال الراحة بسبب ما مرض فصار مرتثان
 ثم المرتث وان لم يكن شهيداً في حكم الدنيا فهو شهيد في حق الثواب حتى انه ينال ثواب الشهداء كالغريق والحريق
 والمطون والغريب انهم شهداء بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم لهم بالشهادة وان لم يظهر حكم شهادتهم في الدنيا
 ومنها كون المقتول مسلماً فان كان كافراً كالذي اذا خرج مع المسلمين للقتال فقتل بغسل لان سقوط الغسل عن
 المسلم انما ثبت كرامة له والكافر لا يستحق الكرامة ومنها كون المقتول مكافاً هو شرط صحة الشهادة في قول
 أبي حنيفة فلا يكون الصبي والمجنون شهيداً عنده وعند أبي يوسف ومحمد ليس بشرط ويلحقها حكم الشهادة
 وجه قولهما انه مقتول نظماً ولم يخلف بدلاً هو مال فكان شهيداً كالبالغ العاقل ولان القتل ظلماً لما أوجب تطهير
 من ليس بظاهر لارتكابه المعاصي والنزوب فلأن يوجب تطهير من هو طاهر أو ولي حنيفة ان النص ورد
 بسقوط الغسل في حقهم كرامة لهم فلا يجزى عمل واداء فمن لا يساومهم في استحقاق الكرامة وما ذكره من معنى
 الطهارة غير سديد لان سقوط الغسل غير مبني على الطهارة بدليل ان الانبياء صلوات الله عليهم غسلوا ورسولنا
 سيد البشر صلى الله عليه وسلم غسل والانبياء عليهم الصلاة والسلام أظهر خلق الله تعالى فلا وجه لتعليق ذلك
 بالتطهير مع انه لا ذنب للصبي بطهره السيف فكان القتل في حقه والموت حثف أنه سواء ومنها الطهارة عن الجنابة
 شرط في قول أبي حنيفة وعندهما ليس بشرط حتى لو قتل جنباً لم يكن شهيداً عنده خلافاً لهما وجه قولهما ان
 القتل على طريق الشهادة أقيم مقام الغسل كالكافة أقيمت مقام غسل العروق بدليل انه يرفع الحدث ولا يبي حنيفة
 ما روى ان حفظة استشهد جنباً فغسله الملائكة حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صاحبكم تغسله الملائكة
 فاسألوا أهله ما باله فسلت صاحبه فقالت خرج وهو جنب حين سمع الهبة فقال صلى الله عليه وسلم لذلك غسلته
 الملائكة أشار الى أن الجنابة علة الغسل والمعنى فيه ان الشهادة عرفت مانعة من حلول نجاسة الموت لارافة نجاسة
 كانت كالكافة فانه يمنع من حلول نجاسة الموت فيما كان حلالاً اما لا ترفع حرمة كانت ثابتة وهذا لانهم عرفت مانعة
 بخلاف القياس فلا تكون رافة لان المنع أدون من الرفع فاما الحدث فانه ترفعه ضرورة المنع لان الموت لا يخلو عن
 الحدث اذ لا بد من زوال العقل سابقاً على الموت فيثبت الحدث لا محالة والشهادة مانعة من نجاسة الموت فولم يرتفع
 الحدث بالشهادة لا حثيج الى غسل أعضاء الطهارة فلم يظهر أثر منع الشهادة حلول نجاسة فقلنا ان الشهادة
 ترفع ذلك الحدث لهذه الضرورة ولا ضرورة في الجنابة لانها لا توجد لا محالة لبعدهم أثر الشهادة بل توجد
 في النسرة فلم يرتفع واما الخائض والنفساء اذا استشهدتا فان كان ذلك بعد انقطاع الدم وطهارتهما قبل الاغتسال
 فالكلام فيهما وفي الجنب سواء وان كان قبل انقطاع الدم فعن أبي حنيفة فيسه روايتان في رواية بغسلان كالجنب

لوجود شرط الاغتسال وهو الحيض والنفاس وفي رواية لا يغسلان لانه لم يكن وجب بعد قتل الموت قبل انقطاع
 الدم فلو وجب وجب بالموت والاغتسال الذي يجب بالموت بقطع بالشهادة ولا يشترط الذكورة لصحة الشهادة
 بالاجماع لان النساء مخاطبات بخاصة من يوم القيامة من قتلهن فيبني عليهن أثر الشهادة ليكون شاهدا لهن
 كالرجال والله أعلم واذا عرف شرائط الشهادة فنقول اذا قتل الرجل في المعركة أو غيرها وهو يقاتل أهل الحرب
 أو قتل مدافعا عن نفسه أو ماله أو أهله أو واحدا من المسلمين أو أهل الذمة فهو شهيد سواء قتل بسلاح أو غيره
 لاستجماع شرائط الشهادة في حقه فاتحق بشهاده أحد وكذلك اذا صار مقتولا من جهة قطاع الطريق لانه قتل
 ظالما يخلف بدلا هو مال دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام من قتل دون ماله فهو شهيد وهذا قتل دون ماله
 فيكون شهيدا بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك اذا قتل في محاربة أهل البني وعندنا كافي يغسل في أحد
 قوله لان على أحد قوله يجب القصاص على الباغي فهذا قتل أخلف بدلا وهو القصاص وهذا يمنع الشهادة عنده
 على مامر ولنا ما روي عن عمار انه لما استشهد ببصره فبين تحت راية على رضى الله تعالى عنه فقال لا تغسلوا عني دما
 ولا تزعوا عني نوبافاني انتي ومعاولية بالجادة وكان قتيلا أهل البني على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم تقتل القننة
 الباغية وروي ان زبدين صوحان لما استشهد يوم الجمل فقال لا تغسلوا عني دما ولا تزعوا عني نوبافاني رجل
 محاج أحاج يوم القيامة من قتلني وعن علي رضى الله عنه انه كان لا يغسل من قتل من أصحابه ولانه في معنى شهداء
 أحد لانه قتل قتلا معصيا ولم يخلف بدلا هو مال ووجوب القصاص في قتل الباغي ممنوع وعليه اجماع
 الصحابة ان كل دم أرى بيا ويل القرآن فهو باطل وقتيل غير الباغي وان وجب عليه القصاص لكن ذلك اشارة
 تغلف الجناية على مامر فلا يوجب قداحا في الشهادة بخلاف وجوب الدية ولو وجد في المعركة فان لم يكن به أثر القتل
 من جراحة أو خنق أو ضرب أو خروج الدم لم يكن شهيدا لأن المقتول انما يقاتل الميت حتف أنفه بالأثر اذا لم يكن
 به أثر فانظروا انه لم يكن يفعل مضاف الى العدو بل الماتق الصقان انخلع قناع قلبه من شدة الفزع وقد يتلى الجبان
 بهذا فان كان به أثر القتل كان شهيدا لأن الظاهر ان موته كان بذلك السبب وانه كان من العدو والأصل ان الحكم
 متى ظهر عقيب سبب بحال عليه وان كان الدم يخرج من محارقه بنظر ان كان موضعا يخرج الدم منه من غير
 أنه في الباطن كالأنف والذك والبر لم يكن شهيدا لأن المراد يتلى بالرفاع وقد يبول دما شدة الفزع وقد يخرج
 الدم من الدر من غير جرح في الباطن فوقع الشئ في سقوط الغسل فلا يقطع بالشئ وان كان الدم يخرج من أذنه
 أو عينه كان شهيدا لأن الدم لا يخرج من هذين الموضعين عادة الا لآفة في الباطن فالظاهر انه ضرب على رأسه
 حتى خرج الدم من أذنه أو عينه وان كان الدم يخرج من فمه فان كان ينزل من رأسه لم يكن شهيدا لأن ما ينزل من
 الرأس فنزوله من جانب القم أو من جانب الأنف سواء وان كان يساوي من جوفه كان شهيدا لان الدم لا يصعد من
 الجوف الا لجرح في الباطن وانما يميز بينهم ما يولون الدم والله أعلم ولو وجد في عسكر المسلمين فان كانوا القوا
 العدو فهو شهيد وليس فيه قسامة ولا دية لانه قتل العدو وظاهر اكله ووجد قتيلا في المعركة وان كانوا يلحقوا العدو ولم
 يكن شهيدا لانه ليس قتل العدو والآن ترى ان فيه القسامة والدية ولو وطنته دابة العدو وهم راكبوها أو ساقوها
 أو قاتدوها فقات أو نقر العدو دابته أو نخسها فقتله فقات أو رماه العدو بالنار فاحترق أو كان المسلمون في سفينة
 فرماهم العدو بالنار فاحترقوا أو نهدى هذا الحر يقى الى سفينة أخرى فيها مسلمون فاحترقوا أو سيلوا عليهم الماء
 حتى غرقوا والقوه في الخندق أو من السور بالطنع بالرمح والدفع حتى ماتوا والقوا عليهم الجدار كانوا شهداء
 لان موتهم حصل بفعل مضاف الى العدو فيلحقهم حكم الشهادة ولو نقرت دابة مسلم من دابة العدو أو من
 سوادهم من غير تمييز منهم فقتله فقات أو نهدى المسلمون فاحترقوا أنفسهم في الخندق أو من السور حتى ماتوا
 لم يكونوا شهداء لان موتهم غير مضاف الى فعل العدو وكذلك اذا حمل على العدو فسقط عن فرسه أو كان المسلمون
 يتقون عليهم الحائط فسقط عليهم فقاتوا لم يكونوا شهداء عند محمد خلافا لابن يوسف وأصل محمد في الزيادة في

هذه المسائل أصلاً فقال إذا صار مقتولاً بفعل ينسب إلى العدو وكان شهيداً والأصل عند أبي يوسف أنه إذا
صار مقتولاً بعمل الحراب والقتال كان شهيداً والأصل عند الحسن بن زياد أنه إذا صار مقتولاً بمباشرة العدو وصحبت له
ووجد ذلك القتل فيما بين المسلمين في دار الإسلام لا يجوز
وجوب قصاص أو كفارة كان شهيداً وإذا صار مقتولاً بالتسبب لم يكن شهيداً وجنس هذه المسائل في الزيادات
فصل في أحكام الشهادة في الدنيا فنقول إن الشهيد كسائر الموتى في أحكام الدنيا وإنما يجزأ الفهم في حكمين
أحدهما أنه لا يغسل عند عامة العلماء وقال الحسن البصري يغسل لأن الغسل كرامة لبني آدم والشهيد يستحق
الكرامة حسبه يستحقه غيره بل أشد فكان الغسل في حقه واجب ولهذا يغسل المرتد ومن قتل بحق فكذا
الشهيد ولأن غسل الميت واجب تطهيره لا ترى أنه إنما يجوز الصلاة عليه بعد غسله لا قبله والشهيد يصلى
عليه فيغسل أيضاً تطهيراً له وإنما تغسل شهداء أحد تخفيفاً على الأحياء ليكون أكثر الناس كان
محجراً والمسا أن ذلك اليوم كان يوم بلاءٍ وتنجيس فلم يقدروا على غسلهم (ولنا) ما روى عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال في شهداء أحد زملوهم بكموهم ودمائهم فأنهم يعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب
دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وفي بعض الروايات زملوهم بدمائهم ولا تغسلوهم فإنه ما من جرح يجرح
في سبيل الله إلا وهو يأتي يوم القيامة وأوداجه تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك وهذه الرواية أعم
فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالغسل وبين المعنى وهو أنهم يعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما فلا
يزال عنهم الدم بالغسل ليكون شاهداهم يوم القيامة وبه تبين أن ترك غسل الشهيد من باب الكرامة له
وإن الشهادة جعلت مانعة عن حلول نجاسة الموت كما في شهداء أحد وما ذكر من أن غسل الشهيد من باب الكرامة له
النبي صلى الله عليه وسلم أمر بأن يزملوهم بدمائهم وبين المعنى ولأن الجراحات التي أصابتهم لم تكن مانعة لهم
من الحفر والدفن كيف صارت مانعة من الغسل وهو أيسر من الحفر والدفن ولأن ترك الغسل لو كان للتعذر لا أمر
أن يجهوا كالتعذر غسل الميت في زماننا لعدم الماء والدليل عليه أنه كالم تغسل شهداء أحد لم تغسل شهداء بدر
والتخندق وخير وما ذكر من التعذر لم يكن يؤمّن ذلك والغسل بغير عثمان وعمار وكان بالمسلمين قوة فدل أنهم فهم ما من
ترك الغسل على قتلى أحد غير ما فهم الحسن والثاني أنه يكفن في ثيابه لقول النبي صلى الله عليه وسلم زملوهم
بدمائهم وقدر روى في ثيابهم وروى عن عمار وزيد بن صوحان أنهما قالوا لا تترعوا عني ثوباً بالحديث غير أنه يترع
عنه الجلد والسلاح والقرور والحشوا والخف والمنطقة والقانسوة وعندك اتقى لا يترع عنه شيء مما ذكرنا قوله
عليه الصلاة والسلام زملوهم بثيابهم ولنا ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال يترع عنه العمامة والخفين
والقانسوة وهذا لأن ما يترك يترك ليكون كفننا والكفن ما يلبس للستر وهذا الأشياء تلبس مما لا تجمل والزينة
أول دفع البرد وأول دفع معرفة السلاح ولا حاجة للميت إلى شيء من ذلك فلم يكن شيء من ذلك كفننا وبه تبين أن المراد من
قوله صلى الله عليه وسلم زملوهم بثيابهم الثياب التي يكفن بها وتلبس للستر ولأن هذا إعادة أهل الجاهلية فأنهم كانوا
يدفنون أبطالهم مع ألبسهم من الأسلحة وقد تمنعنا عن التشبه بهم ويريدون في أكتفائهم ماشاؤا وينقصون ماشاؤا
لما روى أن حمزة رضي الله عنه كان عليه غمرة لو غطى رأسه بما يدت رجلاه ولو غطيت بهما رجلاه بما رآه فامر
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يغطى بها رأسه ويوضع على رجليه شيء من الأذخر وذلك زيادة في الكفن ولأن
الزيادة على ما عليه حتى يبلغ عدد السنة من باب الكمال فكان لهم ذلك والقصاص من باب دفع الضر عن الورثة
لجواز أن يكون عليه من الثياب ما يضر تركه بالورثة فأنما في أسوي ذلك فهو وكغيره من الموتى وقال الشافعي أنه
لا يصلى عليه كالأغسل واحتج بما روى عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلى على أحد من شهداء أحد ولأن
الصلاة على الميت شقاعة له ودعاء لتفحيص ذنوبه والشهيد قد تظهر بصفة الشهادة عن دنس الذنوب على ما قال
النبي صلى الله عليه وسلم السيف محمى للذنوب فاستغنى عن ذلك كما استغنى عن الغسل ولأن الله تعالى وصف

الشهداء بانهم احياء في كتابه والصلوة على الميت لا على الحي ولنا ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على
 شهداء أحد صلاة الجنائز حتى روى أنه صلى على حمزة سبعين صلاة وبعضهم أولوا ذلك بأنه كان يؤتى
 بواحد واحد فيصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمزة رضي الله عنه بين يديه فظن
 الراوى أنه كان يصلى على حمزة في كل مرة فروى أنه صلى عليه سبعين صلاة ويحتمل أنه كان
 ذلك على حسب الرواية وكان مخصوصا بتلك الكرامة وما روى عن جابر رضي الله عنه
 فغير صحيح وقيل أنه كان يومئذ مشغولا فانه قتل أبوه وأخوه وخاله فرجع الى
 المدينة ليبدر كيف يجعلهم الى المدينة فلم يكن حاضر احين صلى النبي صلى الله
 عليه وسلم عليهم فلها روى ما روى ومن شاهد النبي صلى الله عليه وسلم قد
 روى أنه صلى عليهم ثم سمع جابر نادى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أن تدفن القتلى في مصارعهم فرجع فدفنهم فيها ولان الصلاة على الميت
 لاظهار كرامته ولهذا اختص بها المسلمون دون الكفرة والشهيد
 أولى بالكرامة وما ذكر من حصول الطهارة بالشهادة فالعبد وان
 جل قدره لا يستغنى عن الدعاء ألا ترى أنهم صلوا على رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ولا شد أن درجته كانت فوق
 درجة الشهداء وانما وصفهم بالحياة في حق أحكام
 الآخرة ألا ترى الى قوله تعالى بل احياء عند ربهم
 يرزقون فاما في حق أحكام الدنيا فالشهيد
 ميت يقسم ماله وتنكح امرأته بعد انقضاء
 العدة ووجوب الصلاة عليه من
 أحكام الدنيا فكان ميتا فيه
 فيصلى عليه والله أعلم
 بالصواب واليه

المرجع

والمآب

٢٢

٢

﴿ تم الجزء الاول و بابه الجزء الثانى و اوله كتاب الزكاة ﴾

فهرست الجزء الاول من كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع

صفحة	خطبة الكتاب
٤٤	٢
فصل في التيمم الخ	٣ ﴿ كتاب الطهارة ﴾
٤٥	٣
فصل في اركان التيمم	مطلب غسل الوجه
٤٦	٤
فصل في كيفية التيمم	مطلب غسل اليدين
٤٦	٤
فصل في شرائط ركن التيمم	مطلب مسح الرأس
٥٣	٥
فصل في بيان ما يتيمم به	مطلب غسل الرجلين
٥٤	٧
فصل في بيان ما يتيمم منه	مطلب المسح على الخفين
٥٤	٨
فصل في بيان وقت التيمم	مطلب بيان مدة المسح
٥٥	١٠
فصل في صفة التيمم	مطلب المسح على الجوارب
٥٦	١٠
فصل في بيان ما ينقض التيمم	مطلب المسح على الجرموفين
٦٠	١٢
فصل في الطهارة الحقيقية	مطلب مقدار المسح
٧١	١٢
فصل في بيان مقدار ما يصير به المحل نجسا الخ	مطلب نواقض المسح
٨٣	١٣
فصل في بيان ما يقع به التطهير	مطلب المسح على الجبار
٨٧	١٣
فصل في طرق التطهير بالغسل الخ	مطلب شرط جواز المسح
٨٧	١٤
فصل في شرائط التطهير بالماء	مطلب نواقض المسح على الجبيرة
٨٩ ﴿ كتاب الصلاة ﴾	١٥
فصل في عدد الصلوات	مطلب شرائط اركان الوضوء
٩١	١٥
فصل في عدد ركعات هذه الصلوات	مطلب الماء المقيد
٩١	١٨
فصل في صلاة المسافر	مطلب الكلام في الاستنجاء في مواضع
٩٣	١٩
فصل في بيان ما يصير به المقيم مسافرا	مطلب في السواك
٩٧	١٩
فصل في بيان ما يصير المسافر به مقبلا	مطلب في النية في الوضوء
١٠٥	٢٠
فصل في اركان الصلاة	مطلب في التسمية في الوضوء
١١٤	٢٠
فصل في شرائط الاركان	مطلب في غسل اليدين
١٤٦	٢١
فصل في واجبات الصلاة	مطلب في كيفية الاستنجاء
١٤٧	٢٢
فصل في كيفية الاذان	مطلب الموالاة في الوضوء
١٤٩	٢٢
فصل في بيان سقن الاذان	مطلب التثليث في الغسل
١٥٢	٢٢
فصل في بيان محل وجوب الاذان	مطلب البداءة باليمين
١٥٤	٢٢
فصل في بيان وقت الاذان	مطلب الاستيعاب في مسح الرأس
١٥٥	٢٣
فصل في بيان ما يجب على السامعين عند الاذان	مطلب مسح الاذنين
١٥٥	٢٣
فصل في بيان من يجب عليه الجماعة	مطلب مسح الرقبة
١٥٦	٣٢
فصل في بيان من تعتقد به الجماعة	مطلب القهقهة في الصلاة
١٥٦	٣٣
فصل في بيان ما يفعله بعد فوات الجماعة	مطلب مس المصنف
١٥٦	٣٥
فصل في بيان من يصلح للإمامة في الجلالة	مطلب آداب الوضوء
١٥٦	٣٨
	فصل في تفسير الحيض والنفاس والاستحاضة الخ

صفحة	صفحة
٢٢٠	١٥٧
فصل في بيان ما يفسد الصلاة	فصل في بيان من يصلح للإمامة على التفصيل
٢٢٠	١٥٧
فصل في شرائط جواز البناء	فصل في بيان من هو أحق بالإمامة وأولى بها
٢٢٣	١٥٨
فصل في محل البناء	فصل في بيان مقام الامام والمأموم
٢٢٤	١٥٩
فصل في الاستخلاف	فصل في بيان ما يستحب للامام أن يفعله عقبه
٢٢٦	الفراغ من الصلاة
فصل في شرائط جواز الاستخلاف	١٦٠
٢٣٢	فصل في الواجبات الاصلية في الصلاة
فصل في بيان حكم الاستخلاف	١٦٤
٢٤٢	فصل في بيان سبب الوجوب
فصل في صلاة الخوف	١٦٧
٢٤٣	فصل في بيان المتروك ساهي اهل يقضى أم لا
فصل في مقدار صلاة الخوف	١٧٢
٢٤٣	فصل في بيان محل سجود السهو
فصل في كيفية صلاة الخوف	١٧٤
٢٤٤	فصل في قدر سلام السهو وصفته
فصل في شرائط الجواز	١٧٤
٢٤٥	فصل في عمل سلام السهو انه هل يبطل التعر بعة
فصل في حكم هذه الصلوات الخ	أولا
٢٤٩	١٧٥
فصل في مسائل السجدة الخ	فصل في بيان من يجب عليه سجود السهو
٢٥٦	ومن لا يجب عليه
فصل في صلاة الجمعة	١٨٠
٢٥٦	فصل في بيان كيفية وجوب السجدة
فصل في كيفية فرضية الجمعة	١٨٠
٢٥٨	فصل في سبب وجوب السجدة
فصل في بيان شرائط الجمعة	١٨٦
٢٦٩	فصل في بيان من يجب عليه السجدة
فصل في بيان مقدارها	١٨٧
٢٦٩	فصل في شرائط جواز السجدة
فصل في بيان ما يفسدها	١٨٧
٢٦٩	فصل في بيان محل اداء السجدة
فصل في بيان ما يستحب في يوم الجمعة وما يكره فيه	١٨٨
٢٧٠	فصل في كيفية اداء السجدة
فصل في بيان فرض الكفاية	١٩١
٢٧٥	فصل في بيان وقت اداء السجدة
فصل في الصلاة الواجبة	١٩٢
٢٧١	فصل في سنن السجود
فصل في بيان من يجب عليه صلاة الوتر	١٩٣
٢٧١	فصل في بيان مواضع السجدة في القرآن
فصل في مقدار الوتر	١٩٤
٢٧٢	فصل واما الذي هو عند الخروج من الصلاة
فصل في بيان وقته	١٩٥
٢٧٢	فصل واما الذي هو في حرمة الصلاة بعد الخروج منها
فصل في صفة القراءة فيه	١٩٥
٢٧٣	فصل في وجوب التكبير أيام التشريق
فصل في القنوت	١٩٥
٢٧٤	فصل في بيان وقت التكبير
فصل في بيان ما يفسد القنوت	١٩٦
٢٧٤	فصل في محل اداء التكبير
فصل في صلاة العيدين	١٩٧
٣٧٥	فصل في بيان من يجب عليه التكبير
فصل في شرائط وجوبها وجوازها	١٩٨
٢٧٦	فصل في بيان حكم التكبير
فصل في بيان وقت أدائها	١٩٨
٢٧٧	فصل في سنن الصلاة
فصل في بيان قدر صلاة العيدين وكيفية أدائها	٢١٥
٢٧٩	فصل في بيان ما يفسدها
٢٧٩	فصل في بيان ما يستحب في يوم العيد
٢٨٠	فصل في صلاة الكسوف والخوف

صفحة	صفحة
٣٠٢ فصل في شرائط وجوبه	٢٨٠ فصل في قدرها وكيفيتها
٣٠٤ فصل في بيان من يشل	٢٨٢ فصل في صلاة الاستسقاء
٣٠٦ فصل في تكفين الميت	٢٨٤ فصل في الصلاة المستنونة
٣٠٦ فصل في كيفية وجوبه	٢٨٥ فصل في صفة القراءة فيها
٣٠٧ فصل في صفة الكفن	٢٨٥ فصل في بيان ما يكره منها
٣٠٧ فصل في كيفية التكفين	٢٨٧ فصل في بيان ان السنة اذا فاتت عن وقتها هل
٣٠٨ فصل في بيان من يجب عليه الكفن	تقضى أم لا
٣٠٩ فصل في حله على الجنائز	٢٨٨ فصل في مقدار التراوح
٣١٠ فصل في صلاة الجنائز	٢٨٨ فصل في سنتها
٣١٢ فصل في بيان كيفية الصلاة على الجنائز	٢٩٠ فصل في بيان أدائها
٣١٥ فصل في بيان ما تصح به وما تصدوم ما يكره	٢٩٠ فصل في صلاة التطوع
٣١٦ فصل في بيان ما تصد به صلاة الجنائز	٢٩١ فصل في بيان مقدار ما يلزم منه بالشروع
٣١٦ فصل في بيان ما يكره فيها	٢٩٤ فصل في بيان أفضل التطوع
٣١٧ فصل في بيان من له ولاية الصلاة على الميت	٢٩٥ فصل في بيان ما يكره من التطوع
٣١٨ فصل في الدفن	٢٩٧ فصل في بيان ما يفارق التطوع الفرض فيه
٣١٨ فصل في سنة الخفر	٢٩٩ فصل في صلاة الجنائز
٣١٨ فصل في سنة الدفن	٢٩٩ فصل في الغسل الخ
٣٢٠ فصل في الشهيد	٣٠٠ فصل في بيان كيفية وجوبه
٣٢٤ فصل في حكم الشهادة في الدنيا	٣٠٠ فصل في بيان كيفية الغسل

الجزء الثاني

من

كتاب

بدايع الصنع

في

ترتيب الشرائع

تأليف الامام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب

بملك العلماء المتوفى سنة ٥٨٧ هجرية

الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هجرية

في مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر على نفقتها

ونفقة سعادة محمد أسعد باشا جباري زاده

وفضيلة الحاج مراد أفندي جباري زاده

تنبیه

لا يجوز لأحد أن يطبع كتاب البدائع من هذه النسخة وكل

من طبعه يكون مكلفاً بإراز أصل قديم يثبت أنه طبع منه

والا يكون مسؤولاً عن التعويض قانوناً

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة

الكلام في هذا الكتاب في الاصل في موضعين في بيان أنواع الزكاة وفي بيان حكم كل نوع منها أما الاول فالزكاة في الاصل نوعان فرض وواجب فالفرض زكاة المال والواجب زكاة الرأس وهي صدقة الفطر وزكاة المال نوعان زكاة الذهب والفضة وأموال التجارة والسوانم وزكاة الزروع والثمار وهي العشر أو نصف العشر أما الاول فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان فرضيتها وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان سبب الفرضية وفي بيان ركنها وفي بيان شرائط الركن وفي بيان ما يسهطها بعد وجوبها أما الاول فالدليل على فرضيتها الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى وآتوا الزكاة وقوله عز وجل خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وقوله عز وجل وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والحق المعلوم هو الزكاة وقوله والذي يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الآية فكل مال لم تؤدز كانه فهو كثر لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مال أدبت الزكاة عنه فليس يكتزون كان تحت سبع أرضين وكل مال لم تؤد الزكاة عنه فهو كثر وان كان على وجه الارض فقد الحق الوعيد الشديد بمن كثر الذهب والفضة ولم ينفقها في سبيل الله ولا يكون ذلك الا بترك الفرض وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا من طبيبات ما كتبتم واداء الزكاة اتفاق في سبيل الله وقوله تعالى واحسنوا ان الله يحب المحسنين وقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وابتاء الزكاة من باب الاحسان والاعانة على البر والتقوى وأما السنة فأورد في المشاهير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وابتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال عام حجة الوداع اعبدوا ربكم وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وحجوا بيت ربكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم تدخلوا جنة ربكم وروى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيامة صفايح ثم احسى عليها نار جهنم فيكوى بها جنبه وجفنه وظهره في يوم كان مقداره

خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله اما الى الجنة واما الى النار وما من صاحب بقر ولا غنم
 لا يؤدي حقها الا ان يوم القيامة تطوره بانظلافها وتنطحه بقرونها ثم ذكر فيه ما ذكر في الاول قالوا يا رسول الله
 فصاحب الخيل قال الخيل ثلاث لرجل ابرور رجل سنور رجل ورزق فاما من ربه لها عدة في سبيل الله فانه لو طول
 لها في مرج خصب أو في روضة كتب الله له عدد ما كتبت حسنات وعدداً ورائها حسنات وان مرت بنهر عجاج
 لا يريد منه السقي فشربت كتب الله له عدد ما شربت حسنات ومن ارتبطها عزاً ونفراً على المسلمين كانت له وزراً
 يوم القيامة ومن ارتبطها تغنياً وتعففاً ثم لم ينس حق الله تعالى في رقبها وظهورها كانت له ستران النار يوم القيامة
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من صاحب غنم لا يؤدي زكاتها الا يطع لها يوم القيامة بقاع قرقر
 تطوره باظلافها وتنطحه بقرونها وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال في مانع زكاة الغنم والابل والقر والغرس
 لالفين أحدكم يأتي يوم القيامة وعلى عاتقه شاة تيمر يقول يا محمد يا محمد فأقول لا أملاك لك من الله شيئاً الا قد بلغت
 ولا الفين أحدكم يأتي يوم القيامة وعلى عاتقه بعير له رغاء فيقول يا محمد يا محمد فأقول لا أملاك لك من الله شيئاً الا قد بلغت
 ولا الفين أحدكم يأتي يوم القيامة وعلى عاتقه بقرة لها خوار فيقول يا محمد يا محمد فأقول لا أملاك لك من الله شيئاً الا قد
 بلغت ولا الفين أحدكم يأتي يوم القيامة وعلى عاتقه فرس له حجمة فيقول يا محمد يا محمد فأقول لا أملاك لك من الله شيئاً الا
 قد بلغت والاحاديث في الباب كثيرة وأما الاجماع فلان الامة أجمعت على فرضيتها وأما المعقول فن وجود أحدها
 أن أداء الزكاة من باب عانة الضعيف وإغاثة اللهييف وإقدار العاجز وتقوية غيره على أداء ما افترض الله عز وجل عليه
 من التوحيد والعبادات والوسيلة الى أداء المفروض مفروض والثاني أن الزكاة تطهر نفس المؤدى عن انجاس
 الذنوب وتزكي اخلاقه بتغلق الجود والكرم وترك الشح والفضن اذا انقاس محبولة على الضن بالمسال فتعود
 السهاحة وتزناض لاداء الامانات وايصال الحقوق الى مستحقها وقد تضمن ذلك كله قوله تعالى خذ من أموالهم
 صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والثالث ان الله تعالى قد أتم على الاغنياء وفضلهم بصنوف النعمة والاموال الفاضلة
 عن الحوائج الاصلية وخصهم بما فيه نعمون ويستمتعون بلابد العيش وشكر النعمة فرض عقلاً وشرعاً واداء
 الزكاة الى الفقير من باب شكر النعمة فكان فرضاً

فصل وما كفيته فرضيتها فقد اختلف فيها ذكر الكرخي انها على الفور وذكرفي المنتقى ما يدل عليه فانه قال اذا
 لم يؤد الزكاة حتى مضى حولان فقد أساء وان لم يجعل له ما صنع وعليه زكاة حول واحد وعن محمدان من لم يؤد الزكاة
 لم تقبل شهادته وروى عنه أن التأخير لا يجوز وهذا نص على الفور وهو ظاهر مذهب الشافعي وذكر الجصاص انها
 على التراخي واستدل عن عليه الزكاة اذا هلك اصابه بعد تمام الحول والقنن من الاداء أنه لا يضمن ولو كانت واجبة
 على الفور اضمن كمن أخر صوم شهر رمضان عن وقته أنه يجب عليه القضاء وذكر أبو عبد الله الثلجي عن أصحابنا
 أنها تجب وجوباً موسعاً وقال عامة مشايخنا انها على سبيل التراخي ومعنى التراخي عندهم انها تجب مطلقاً
 عن الوقت غير عين في أي وقت أدى يكون مؤدياً بالواجب ويتعين ذلك الوقت للوجوب واذا لم يؤد الى آخر عمره
 يتضيق عليه الوجوب بأن بقي من الوقت قدر ما يمكنه الاداء فيه وغلب على ظنه أنه لو لم يؤد فيه يموت فيفوت
 فعند ذلك يتضيق عليه الوجوب حتى انه لو لم يؤد فيه حتى مات ياتم وأصل المسئلة أن الامر المعلق عن الوقت هل
 يقتضى وجوب الفعل على الفور أم على التراخي كالأمر بقضاء صوم رمضان والامر بالكفارات والنذور والمطالقة
 وسجدة التلاوة ونحوها فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وقال امام الهندي الشيخ أبو منصور الماتريدي
 السهرقندي انه يجب تحصيل الفعل على الفور وهو الفعل في أول اوقات الامكان ولكن عملاً لا اعتقاداً على طريق
 التعيين بل مع الاعتقاد المهم أن ما أراد الله به من الفور والتراخي فهو حق وهذه من مسائل اصول الفقه ويجوز أن
 تبنى مسئلة هلاك النصاب على هذا الاصل لان الوجوب لما كان على التراخي عندنا لم يكن بتأخير الاداء عن
 اول اوقات الامكان مفترطاً فلا يضمن وعندنا لما كان الوجوب على الفور صار مفترطاً لتأخيرها فيضمن ويجوز

أن النبي على أصل آثر نذكره في بيان صفة الواجب إن شاء الله تعالى
﴿فصل﴾ وأما سبب فرضيتها فالمال لأنها وجبت شكر النعمة المال ولذا أضاف إلى المال فيقال زكاة المال
 والاضافة في مثل هذا يراد بها السببية كما يقال صلاة الظهر وصوم الشهر ووجع البيت ونحو ذلك
﴿فصل﴾ وأما شرائط القرضية فأنواع بعضها يرجع إلى من عليه وبعضها يرجع إلى المال أما الذي يرجع إلى
 من عليه فأنواع أيضا منها السلامة حتى لا تجب على الكافر في حق أحكام الآخرة عندنا لأنها عبادة والكفار
 غير مخاطبين بشرائع هي عبادات هو الصحيح من مذهب أصحابنا خلافا للشافعي وهي من مسائل أصول
 الفقه وأما في حق أحكام الدنيا فلا خلاف في أنها لا تجب على الكافر الأصلي حتى لا يجتنب بالأداء بعد
 الإسلام كالصوم والصلاة وأما المرتد فكذلك عندنا حتى إذا مضى عليه الحول وهو مرتد فلا زكاة عليه
 حتى لا يجيب عليه أداءها إذا أسلم وعند الشافعي تجب عليه في حال الردة ويخاطب بأدائها بعد الإسلام وعلى هذا
 الخلاف الصلاة وجه قوله أنه أهل للوجوب لقد رتته على الأداء بواسطة الطهارة فكان ينبغي أن يخاطب الكافر
 الأصلي بالأداء بعد الإسلام إلا أنه سقط عنه الأداء رحمة عليه وتخفيفا له والمرتد لا ينصق التقديف لأنه يرجع
 بعد ما عرف محاسن الإسلام فكان كفره أغلظ فلا يباحق به (ولنا) قول النبي صلى الله عليه وسلم الإسلام يجيب
 ما قبله ولأن الزكاة عبادة والكافر ليس من أهل العبادة لعدم شرط الأهلية وهو الإسلام فلا يكون من أهل
 وجوبها كالكافر الأصلي وقوله أنه قادر على الأداء بتقديم شرطه وهو الإيمان فاستدلان الإيمان أصل والعبادات
 توابع له بدليل أنه لا ينصق الفعل عبادة بدون الإيمان بنفسه وهذه آية التبعية ولهذا لا يجوز أن يرتفع
 الإيمان عن الخلق بحال من الأحوال في الدنيا والآخرة مع ارتفاع غيره من العبادات فكان هو عبادة بنفسه
 وغيره عبادة به فكان بعالمه فالقول بوجوب الزكاة وغيرها من العبادات بناء على تقديم الإيمان جعل التبع متبوعا
 والمتبوع تابع وهذا قلب الحقيقة وتغيير الشرية بخلاف الصلاة مع الطهارة لأن الصلاة أصل والطهارة تابعة
 لها فكان يجاب الأصل بجبابا للتبع وهو الفرق ومنها العلم بكونه أفر يضة عند أصحابنا الثلاثة ولست ننعني به حقيقة
 العلم بل السبب الموصل إليه وعند زفر ليس بشرط حتى إن الحربى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إليها ومكث هناك
 سنين وله سوائم ولا علم له بالشرائع لا يجيب عليه زكاتها حتى لا يخاطب بأدائها إذا خرج إلى دار الإسلام عندنا خلافا
 لزفر وقد ذكرنا المسئلة في كتاب الصلاة وهل تجب عليه إذا بلغه رجل واحد في دار الحرب أو يحتاج فيه إلى العدد
 وقد ذكرنا الاختلاف فيه في كتاب الصلاة ومنها البلوغ عندنا فلا تجب على الصبي وهو قول على وابن عباس فانهما
 قالوا لا تجب الزكاة على الصبي حتى تجب عليه الصلاة وعند الشافعي ليس بشرط وتجب الزكاة في ما الصبي
 ويؤديه الولي وهو قول ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول بحصى الولي أعوام
 اليتيم فإذا بلغ أخبره وهذا اشارة إلى أنه تجب الزكاة لكن ليس للولي ولاية الأداء وهو قول ابن أبي ليلى حتى قال لو
 أداها الولي من ماله ضمن ومن أصحابنا من بنى المسئلة على أصل وهو أن الزكاة عبادة عندنا والصبي ليس من أهل
 وجوب العبادة فلا تجب عليه كالأجيب عليه الصوم والصلاة وعند الشافعي حتى العبد والصبي من أهل وجوب
 حقوق العباد كضمان المثقلت وأروش الجنائيات ونفقة الأقارب والزوجات والخراج والعشر وصدقة الفطر ولأن
 كانت عبادة فهي عبادة مالية تجري فيها النيابة حتى تتأدى بأداء الوكيل والولي نائب الصبي فيها فيقوم مقامه في
 إقامة هذا الواجب بخلاف العبادات البدنية لأنها لا تجرى فيها النيابة ومنهم من تكلم فيها ابتداء أما الكلام فيها
 على وجه البناء فوجه قوله النص ودلالة الإجماع والحقيقة أما النص فقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء وقوله
 عز وجل وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والاضافة بحرف اللام تنفص الإختصاص بجهة المالك إذا كان
 المضاف إليه من أهل الملك وأما دلالة الإجماع فلأننا أجمعنا على أن من عليه الزكاة إذا ذهب جميع النصاب من الفقير
 ولم تحضره النيابة سقط عنه الزكاة والعبادة لا تنادى بدون النيابة ولذا تجرى فيها الجبر والاستعلاف من الساعي

واعلم بحريان في حقوق العباد وكذا يصح توكيل الذي ياداء الزكاة والذي ليس من أهل العبادة وأما الحقيقة فإن
الزكاة بحملها المال من الفقير والمنفعة بها هو الفقير فكانت حق الفقير والصلابة لا يمنع حقوق العباد على ما بيننا ولنا قول
النبي صلى الله عليه وسلم بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأقام الصلاة وآتاه الزكاة وصوم رمضان
وحج البيت من استطاع إليه سبيلا وما بنى عليه الإسلام يكون عبادة والعبادات التي تحتل السقوط تقدر في
الجملة فلا تجب على الصبيان كالصوم والصلاة وأما الآية فالمراد من الصدقة المذكورة فيها محل الصدقة وهو المال
لأنفس الصدقة لأنها اسم للفعل وهو اشراج المال إلى الله تعالى وذلك حق الله تعالى لا حق الفقير وكذلك الحق
المذكور في الآية الأخرى المراد منه المال وذلك ليس بركاة بل هو محل الزكاة وسقوط الزكاة هيبة النصاب من الفقير
لوجود النية دلالة والخير على الأداء يؤدي من عليه بنفسه لا ينافي العبادة حتى لو مديده وأخذ من غير أداء من
عليه لا تسقط عنه الزكاة عندنا وبحريان الاستغفار لثبوت ولاية المطالبة للساعي يؤدي من عليه باختياره
وهذا لا يقتضي كون الزكاة حق العبد وانما جازت بآداء الوكيل لأن المؤدى في الحقيقة هو الموكل والخراج ليس
بعبادة بل هو مؤنة الأرض وصدقة الفطر ممنوعة على قول محمد وأما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف فلا تؤنة
من وجه قال النبي صلى الله عليه وسلم أدوا عن تمر نون فوجب بوصف المؤنة لا بوصف العبادة وهو الجواب عن
العشر وأما الكلام في المسئلة على وجه الابتداء فالشافعي احتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ابتغوا
في أموال اليتامى خيرا كبلاتنا كلها الصدقة ولو لم تجب الزكاة في مال اليتيم ما كانت الصدقة تأكلها وروى عنه
صلى الله عليه وسلم أنه قال من ولي يتيما فليؤدز كاهه وروى من ولي يتيما فليؤدز كاهه ولعمومات الزكاة من
غير فصل بين البالغين والصبيان ولأن سبب وجوب الزكاة ملكان النصاب وقبوجده نصيب الزكاة فيه كالبالغ (ولنا)
أنه لا سبيل إلى الإيجاب على الصبي لأنه من فروع القلم بالحديث ولأن الإيجاب الزكاة بالإيجاب القبول والإيجاب الفعل على
العاجز عن الفعل تكليف ما ليس في الوسع ولا سبيل إلى الإيجاب على الولي يؤدي من مال الصبي لأن الولي منهى
عن قربان مال اليتيم الأعلى وجه الأحسن بنص الكتاب وأداء الزكاة من ماله قربان ماله لا على وجه الأحسن لما
ذكرنا في الخلافات والحديثان غريبان أو من الآحاد فلا يعارضان الكتاب مع ما ان اسم الصدقة يطلق على النفقة
قال صلى الله عليه وسلم نفقة الرجل على نفسه صدقة وعلى عياله صدقة وفي الحديث ما يدل عليه لأنه أضاف الأكل
إلى جميع المال والنفقة هي التي تأكل الجميع لا الزكاة وتحمّل الصدقة والزكاة على صدقة الفطر لأنها هي زكاة
وأما قوله من ولي يتيما فليؤدز كاهه أي يتصرف في ماله حتى ينمو ماله إذا تركزت كسبه هي التنمية توفيقا بين الدلائل
وعموومات الزكاة لا تتناول الصبيان أو هي مخصوصة بقصص المتنازع فيه بما ذكرنا والله أعلم (ومنها) العقل عندنا ولا
تجب الزكاة في مال المجنون جنونا أصليا أو جلبة الكلام فيه أن الجنون نوعان أصلي وطاري أما الأصلي وهو أن يبلغ
مجنونا فلا خلاف بين أصحابنا أنه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه أداء زكاة ما مضى من الأحوال
بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة لأنه الآن صار أهلا لأن يعقد الحول على ماله كالصبي إذا بلغ
أنه لا يجب عليه أداء زكاة ما مضى من زمان الصبا وانما يعتبر ابتداء الحول على ماله من وقت البلوغ عندنا كذا هذا
ولهذا منع وجوب الصلاة والصوم كذا الزكاة وأما الجنون الطاري فإن دام سنة كاملة فهو في حكم الأصلي الأخرى
أنه في حق الصوم كذلك كذا في حق الزكاة لأن السنة في الزكاة كالشهر في الصوم والجنون المستوعب للشهر يمنع
وجوب الصوم فالمستوعب للسنة يمنع وجوب الزكاة ولهذا يمنع وجوب الصلاة والخج فكذا الزكاة وان كان في
بعض السنة ثم أفان روى عن محمد في النوادر أنه ان أفان في نبي من السنة وان كان ساعة من الحول من أوله أو
وسطه أو آخره فوجب زكاة ذلك الحول وهو رواية ابن سماعة عن أبي يوسف أيضا وروى هشام عنه أنه قال ان أفان
أكثر السنة وجبت والأفلا وجه هذه الرواية أنه اذا كان في أكثر السنة مفيقا فإكانه كان مفيقا في جميع السنة لأن
للاكثر حكم الكل في كثير من الأحكام خصوصاً فيما يختص به وجه الرواية الأخرى وهو قول محمد هو اعتبار

الزكاة بالصوم وهو اعتبار صحيح لان السنة للزكاة كالشهر للصوم ثم الافاقفة في جزء من الشهر يكتفى لوجوب
صوم الشهر كذا الافاقفة في جزء من السنة يكتفى لان تقاد الحول على المال وأما الذي يجزى ويفيق فهو كالصحيح
وهو بمنزلة النائم والمغمى عليه ومنها الحرية لان الملك من شرائط الوجوب المذكور والمملوك لا ملك له حتى لا تجب
الزكاة على العبد وان كان مأذونا له في البصارة لانه ان لم يكن عليه دين فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته وان
كان عليه دين محيط بكسبه فالمولى لا يملك كسب عبده المأذون المديون عند أبي حنيفة فلا زكاة فيه على أحد وعند
أبي يوسف ومحمد ان كان يملكه لكنه مشغول بالدين والمال المشغول بالدين لا يكون مال الزكاة وكذا المدبر وأم
الولائم قلنا وكذا لا زكاة على المكاتب في كسبه لانه ليس ملكه حقيقة لقيام الرق فيه بشهادة النبي صلى الله عليه
وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم والعبد اسم للمرقوق والرق يناق الملك وأما المستنسى حكمه حكم المكاتب في
قول أبي حنيفة وعندهما هو حر مديون في نظر ان كان فضل عن سعابته ما يبلغ نصابا تجب الزكاة عليه والافلا
ومنها ان لا يكون عليه دين مطالب به من جهة العباد عندنا فان كان فانه يمنع وجوب الزكاة بقدره حالا كان أو
مؤجلا وعند الشافعي هذا ليس بشرط والدين لا يمنع وجوب الزكاة كمنما كان احتج الشافعي بعمومات الزكاة من
غير فصل ولان سبب وجوب الزكاة ملك النصاب بشرطه ان يكون معدا للتجارة أو للاسامة وقد وجد
أما الملك فظاهر لان المديون مالك ذال له لان دين الحر الصحيح يجب في ذمته ولا يتعلق بعماله ولهذا يملك
التصرف فيه كيف شاء وأما الاعداد للتجارة أو للاسامة فلان الدين لا يناق ذلك والدليل عليه انه
لا يمنع وجوب العشر (ولنا) ما روى عن عثمان رضى الله عنه انه خطب في شهر رمضان وقال في خطبته الا ان
شهر زكاتكم قد حضر فن كان له مال وعليه دين فليصبه ماله بما عليه ثم ليترك بقية ماله وكان يحضر من
الصحابة ولم يشكر عليه أحد منهم فكان ذلك اجماعا منهم على انه لا تجب الزكاة في القدر المشغول بالدين وبه
تبيين ان مال المديون خارج عن عمومات الزكاة ولا يحتاج الى هذا المال حاجة أصلية لان قضاء الدين
من الخواتم الأصلية والمال المحتاج اليه حاجة أصلية لا يكون مال الزكاة لانه لا يتحقق به الغنى ولا صدقة الا عن
ظاهر غنى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد خرج الجواب عن قوله انه وجد سبب الوجوب بشرطه
لان صفة الغنى مع ذلك شرط ولا يتحقق مع الدين مع ما ان ملكه في النصاب ناقص بدليل ان لصاحب الدين اذا ظفر
بجنس حقه أن يأخذه من غير قضاء ولا رضاء وعند الشافعي له ذلك في الجنس وخلاف الجنس وذا آية عدم الملك كما
في الودعة والمغصوب فلان يكون دليل نقصان الملك أولى وأما العشر فقد روى ابن المبارك عن أبي حنيفة ان الدين
يمنع وجوب العشر فيمنع على هذه الرواية وأما على ظاهر الرواية فلان العشر مؤنة الأرض النامية كالخراج فلا
يعتبر فيه غنى المالك ولهذا لا يعتبر فيه أصل الملك عندنا حتى يجب في الاراضى الموقوفة وأرض المكاتب بخلاف
الزكاة فانه لا بد فيها من غنى المالك والغنى لا يجامع الدين وعلى هذا يخرج مهر المرأة فانه يمنع وجوب الزكاة عندنا
مجبلا كان أو مؤجلا لانها اذا طالته يؤاخذ به وقال بعض مشايخنا ان المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب به عادة فأما
المجبل فيطالب به عادة فيمنع وقال بعضهم ان كان الزوج على عزم من قضاة يمنع وان لم يكن على عزم القضاء لا يمنع
لانه لا يعمده ديناً وانما يؤاخذ المرء بما عنده في الأحكام وذكر الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري في الاجارة
الطويلة التي أمارفها أهل بخاري ان الزكاة في الاجرة المجلدة تجب على الأجر لانه ملكه قبل الفسخ وان كان
يلحقه دين بعد الحول بالفسخ وقال بعض مشايخنا انه يجب على المستأجر ايضا لانه بمد ذلك مالا موضوعا عند الأجر
وقالوا في البيع الذي اعتاده أهل سمرقند وهو بيع الوفاء ان الزكاة على البائع في غنمه ان بنى حولاً لانه ملكه
وبعض مشايخنا قالوا يجب أن يلزم المشتري ايضا لانه يعمده مالا موضوعا عند البائع فيؤاخذ بما عنده وقالوا فيمن
ضمن الدرك فاستحق المبيع انه ان كان في الحول يمنع لان المانع قارن الموجب فيمنع الوجوب فأما اذا استحق بعد
الحول لا يسقط الزكاة لانه دين حادث لان الوجوب مقتصر على حالة الاستحقاق وان كان الضمان سببا حتى

اعتبر من جميع المال واذا اقتصر وجوب الدين لم يمنع وجوب الزكاة قبسه وأما نفقة الزوجات فلم يصر ديناً ما
 يفرض القاضى أو بالتراضى لا يمنع لانها تجب شيئاً فشيئاً فسقط اذا لم يوجد قضاء القاضى أو التراضى وتمنع اذا فرضت
 بقضاء القاضى أو بالتراضى لصبرورته ديناً وكذا نفقة المحارم تمنع اذا فرضها القاضى في مدة قصيرة نحو مادون الشهر
 فتصير ديناً ما اذا كانت المدة طويلة فلا تصير ديناً بل تسقط لانها صالحة محضه بخلاف نفقة الزوجات الا ان القاضى
 يضطر الى القرض في الجملة في نفقة المحارم أيضاً لكن الضرورة ترتفع بأدنى المدة وقال بعض مشايخنا ان نفقة المحارم
 تصير ديناً أيضاً بالتراضى في المدة اليسيرة وقالوا من الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه مطالب به وكذا اذا صار العشر
 ديناً في ذمته بان أنف الطعام المشرى صاحبه فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام ببقى ببقائه وبهلاك
 هلاكه والطعام ليس مال التجارة حتى يصير مستحقاً بالدين وأما الزكاة الواجبة في النصاب وأدين الزكاة بان أنف
 مال الزكاة حتى انتقل من العين الى الذمة فكل ذلك يمنع وجوب الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد سواء كان في الأموال
 الظاهرة أو الباطنة وقال زفر لا يمنع كلاهما وقال أبو يوسف وجوب الزكاة في النصاب يمنع فأما دين الزكاة فلا يمنع
 هكذا ذكر الكرخي قول زفر ولم يفصل بين الأموال الظاهرة والباطنة وذكر القاضى في شرحه مختصر الطحاوى
 ان هذا مذهبه في الأموال الباطنة من الذهب والفضة وأموال التجارة ووجه هذا القول ظاهر لان الأموال
 الباطنة لا يطالب الامام بزكاتها فلم يكن لزكاتها مطالب من جهة العباد سواء كانت في العين أو في الذمة فلا يمنع
 وجوب الزكاة كديون الله تعالى من الكفارات والندور وغيرها بخلاف الأموال الظاهرة لان الامام يطالب
 بزكاتها وأما وجه قوله الا تحرفه وان الزكاة قرينة فلا يمنع وجوب الزكاة كدين الندور والكفارات ولا يبي يوسف
 الفرق بين وجوب الزكاة وبين دينها هو ان دين الزكاة في الذمة لا يتعلق بالنصاب فلا يمنع الوجوب كدين
 الكفارات والندور وأما وجوب الزكاة فتعلق بالنصاب اذ الواجب جزء من النصاب واستحقاق جزء من النصاب
 يوجب النصاب اذا المستحق كالمصروف وحكى انه قيل لابي يوسف ما جعلت على زفر فقال ما جعلت على من يوجب
 في مائتي درهم أو بمائة درهم والأمر على ما قاله أبو يوسف لانه اذا كان له مائة درهم فلم يؤدز كانتا سنتين كثيرة
 يؤدي الى ايجاب الزكاة في المال أكثر منه باضعافه وانه قبيح ولا يبي حنيفة ومحمد أن كل ذلك دين مطالب به من
 جهة العباد أما زكاة السوائم فلانها يطالب بها من جهة السلطان عينا كان أو ديناً ولهذا يستصاف اذا أنكر الحول أو
 أنكر كونه للتجارة وأما شبه ذلك فصار بمنزلة ديون العباد وأما زكاة التجارة فطالب بها أيضاً تقدير الان حق الأخذ
 للسلطان وكان يأخذها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضي الله عنهم الى زمن عثمان رضي الله عنه
 فلما كثرت الأموال في زمانه وعلم ان في تتبعها زيادة ضرر باربها رأى المصلحة في أن يفوض الاداء الى
 أربابها باجماع الصحابة فصار آراء باب الأموال كالوكلاء عن الامام الا ترى انه قال من كان عليه دين فليؤده وليترك
 ما بقى من ماله فهذا توكليل لأرباب الأموال بالخروج الزكاة فلا يبطل حق الامام عن الأخذ ولهذا قال أصحابنا ان
 الامام اذا علم من أهل بلدة انهم يتركون أداء الزكاة من الأموال الباطنة فانه يطالبهم بالكن اذا أراد الامام
 أن يأخذها بنفسه من غير تمسك الترك من أربابها ليس له ذلك لما فيه من مخالفة اجماع الصحابة رضي الله عنهم
 وبيان ذلك انه اذا كان لرجل مائة درهم أو عشرون مثقال ذهب فلم يؤدز كانه سنتين يركى السنة الاولى وليس
 عليه السنة الثانية شئ عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يؤدي زكاة سنتين وكذا هذا في مال التجارة وكذا في السوائم
 اذا كان له خمس من الابل السائمة مضى عليها سنتان ولم يؤدز كانتا منه يؤدي زكاة السنة الاولى وذلك شاء ولا شئ
 عليه السنة الثانية ولو كانت عشر او حال عليها حولان يجب للسنة الاولى شيان وللثانية شاة ولو كانت الابل
 خمسا وعشرا ين يجب للسنة الاولى بنت محاض وللثانية أربع شياه ولو كان له ثلاثون من البقر السوائم يجب
 للسنة الاولى تبيع أو تبيعة ولا شئ للسنة الثانية وان كانت أربعين يجب للسنة الاولى مسنة وللثانية تبيع أو تبيعة
 وان كان له أربعون من الغنم عليه لسنة الاولى شاة ولا شئ للسنة الثانية وان كانت مائة واحدى وعشرين

عليه للسنة الاولى شانان ولا سنة الثانية شاة ولو لحقه دين مطالب به من جهة العباد في خلال الحول هل ينقطع حكم الحول قال أبو يوسف لا ينقطع حتى اذا سقط باقضاء أو بالبراءة قبل تمام الحول تلزمه الزكاة اذا تم الحول وقال زفر ينقطع الحول بلحوق الدين والمسئلة بنية على نقصان النصاب في خلال الحول لان بالدين بتعدم كون المال فاضلا عن الحاجة الأصلية فتتعدم صفة الغنى في المالك فكان نظيره نقصان النصاب في أثناء الحول وعندنا نقصان النصاب في خلال الحول لا يقطع الحول وعند زفر يقطع على ما ذكره في ذلك مثله وأما الدينون التي لا مطالب لها من جهة العبادات كالنذور والكفارات وصدقة الفطر وجوب الحج ونحوها لا يمنع وجوب الزكاة لان أثرها في حق أحكام الآخرة وهو الثواب بالاداء والائتم بالترك فاملا أثره في أحكام الدنيا ألا ترى انه لا يجبر ولا يجبس فلا يظهر في حق حكم من أحكام الدنيا فكانت ملحقة بالعدم في حق أحكام الدنيا ثم اذا كان على الرجل دين وله مال الزكاة وغيره من عبيد الخدمة وثياب البذلة ودور السكنى فان الدين يصرف الى مال الزكاة عندنا سواء كان من جنس الدين أو لا ولا يصرف الى غير مال الزكاة وان كان من جنس الدين وقال زفر يصرف الدين الى الجنس وان لم يكن مال الزكاة حتى انه لو تزوج امرأة على خادم بغير عينه وله ما تادروهم وخادم فدين المهر يصرف الى المائتين دون الخادم عندنا وعندنا يصرف الى الخادم وجه قول زفر ان قضاء الدين من الجنس أي صرف اليه أولى ولنا ان عين مال الزكاة مستحق كسائر الخواتم ومال الزكاة فاضل عنها فكان الصرف اليه أسرى وأنظر باب الأموال ولهذا لا يصرف الى ثياب بدنه وقوته وعياله وان كان من جنس الدين لما قلنا واذكر محمد في الأصل رأيت لو تصدق عليه لم يكن موضع الصدقة ومعنى هذا الكلام ان مال الزكاة مشغول بحاجة الدين فكان ملحقا بالعدم ومثل ذلك الخادم لا يجرم عليه أخذ الصدقة فكان فقيرا ولا زكاة على الفقير ولو كان في يده من أموال الزكاة أنواع مختلفة من الدراهم والدنانير وأموال التجارة والسوائم فانه يصرف الدين الى الدراهم والدنانير وأموال التجارة دون السوائم لان زكاة هذه الجلة يؤديها أرباب الأموال وزكاة السوائم بأخذها الامام ورعا يقصرون في الصرف الى الفقراء ضنا بما لهم فكان صرف الدين الى الأموال الباطنة لا يأخذها السلطان زكاة السوائم نظير الفقراء وهذا أيضا عندنا وعلى قول زفر يصرف الدين الى الجنس وان كان من السوائم حتى ان من تزوج امرأة على خمس من الابل السائمة بغير أعينها وله أموال التجارة وابل سائمة فان عنده بصرف المهر الى الابل وعندنا بصرف الى مال التجارة قلنا من وذكر الشيخ الامام السرخسي ان هذا اذا حضر المصدق فان لم يحضر فاختيار لصاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال هما سواء لا يختلفان وأعمال الاختلاف في حق المصدق فان له ولاية أخذ الزكاة من السائمة دون الدراهم فلها اذا حضر صرف الدين الى الدراهم وأخذت الزكاة من السائمة فاما اذا لم يكن له مال الزكاة سوى السوائم فان الدين يصرف اليها ولا يصرف الى أموال البذلة لما ذكرنا ثم ينظر ان كان له أنواع مختلفة من السوائم فان الدين يصرف الى أقلها زكاة حتى يجب الاكثر نظير الفقراء بان كان له خمس من الابل وثلاثون من البقر وأربعون شاة فان الدين يصرف الى الابل أو الغنم دون البقر حتى يجب التببيع لانه أكثر قيمة من الشاة وهذا اذا صرف الدين الى الابل والغنم بحيث لا يفضل شيء منه فاما اذا استغرق أحدهما وفضل منه شيء وان صرف الى البقر لا يفضل منه شيء فانه يصرف الى البقر لانه اذا فضل شيء منه يصرف الى الغنم فانتقص النصاب بسبب الدين فامتنع وجوب شاتين ولو صرف الى البقر وامتنع وجوب التببيع بحسب الشانان لانه لو صرف الدين الى الغنم بقي نصاب الابل السائمة كاملا والتببيع أقل قيمة من شاتين ولو لم يكن له الا الابل والغنم ذكر في الجامع ان لصاحب المال أن يصرف الدين الى أيهما شاء لا ستوائهما في قدر الواجب وهو الشاة وذكر في نوادر الزكاة أن المصدق أن يأخذ الزكاة من الابل دون الغنم لان الشاة الواجبة في الابل ليست من نفس النصاب فلا ينتقص النصاب بأخذها ولو صرف الدين الى الابل يأخذ الشاة من الأربعين فينتقص النصاب فكان هذا أنفع للفقراء ولو كان له خمس وعشرون من الابل وثلاثون بقرا

وأربعون شاة فإن كان الدين لا يفضل عن الغنم بصرف الى الشاة لانه أقل زكاة فان فضل منه ينظر ان كان بنت
مخاض وسط أقل قيمة من الشاة وتبيع وسط بصرف الى الابل وان كان أكثر قيمة منها بصرف الى الغنم والبقر
لان هذ أنفع للفقراء فالمدار على هذا الحرف فاما اذا لم يكن له مال لزكاة فانه بصرف الدين الى عروض البذلة
والمهنة أولاً ثم الى العقار لان الملك مما يحدث في العروض ساعة فاعا العقار فيما لا يستحدث فيه المالك غالباً
فكان فيه مراعاة النظر لهما جميعاً والله أعلم

فصل وأما الشرائط التي ترجع الى المال فنها الملك فلا تجب الزكاة في سوائهم الوقف والخيل المسبلة لعدم
الملك وهذا لان في الزكاة عليك والتقليد في غير الملك لا يتصور ولا تجب الزكاة في المال الذي استولى عليه العدو
وأحرزوه بدرأهم عند انهم لم يكوها بالاحراز عندنا زال ملك المسلم عنها وعند الشافعي تجب لان ملك المسلم بعد
الاستيلاء والاحراز بالارقام وان زالت يده عنه والزكاة وظيفة الملك عنده ومنها الملك المطلق وهو أن يكون مملوكاً
له رقبة ويبدأ وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر السداسي بشرط وهو قول الشافعي فلا تجب الزكاة في المال
الضمار عندنا خلافاً لهما وتسير مال الضمار هو كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام أصل الملك كالعبد الابن
والضال والمال المفقود والمال الساقط في البحر والمال الذي أخذه السلطان مصادرة والدين المحجود اذا لم يكن
للمالك بيعة وحال الحول ثم ارله بيعة بأن أقر عند الناس والمال المدفون في الصحراء اذا خفي على المالك مكانه
فان كان مدفوناً في البيت تجب فيه الزكاة بالاجماع وفي المدفون في الكرم والدار الكبيرة اختلاف المشايخ اختلفوا
بعمومات الزكاة من غير فصل ولان وجوب الزكاة بعقد الملك دون اليد بليل ابن السبيل فانه تجب الزكاة في ماله
وان كانت يده فائنة لقيام ملكه وتجب الزكاة في الدين مع عدم القبض وتجب في المدفون في البيت فثبت ان الزكاة
وظيفة الملك والمالك موجوده تجب الزكاة فيه الا انه لا يخاطب بالاداء الحال للجزء عن الاداء بعد يده عنه وهذا
لا ينفي الوجوب كافي ابن السبيل ولنا ما روى عن علي رضي الله عنه موقوفاً عليه ومرفوعاً الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لا زكاة في مال الضمار وهو المال الذي لا ينتفع به مع قيام الملك مأخوذ من البعير الضامر
الذي لا ينتفع به لشدة هزاله مع كونه حياً وهذه الاموال غير منتفع بها في حق المالك لعدم وصول يده اليها فكانت
ضماراً ولان المال اذا لم يكن مقدور الانتفاع به في حق المالك لا يكون المالك به غنياً ولا زكاة على غير الغني بالحدث
الغني به يتاومال ابن السبيل مقدور الانتفاع به في حقه يبدناؤه وكذا المدفون في البيت لانه عنده الوصول اليه
بالتبش بخلاف المغارة لان تبش كل الصحراء غير مقدور له وكذا الدين المقر به اذا كان المقر مالياً فهو ممكن الوصول
اليه واما الدين المحجود فان لم يكن له بيعة فهو على الاختلاف وان كان له بيعة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تجب
الزكاة فيه لانه يمكن الوصول اليه بالبيعة فاذا لم يقم البيعة فقد ضيع القدرة فلم يعذر وقال بعضهم لا تجب لان
الشاهد قد يفسق الا اذا كان القاضي عالماً بالدين لانه يقضى بعلمه فكان مقدور الانتفاع به وان كان المدبون يقر
في السر ويحصد في العلانية فلا زكاة فيه كذا روى عن أبي يوسف لانه لا ينتفع باقراره في السر فكان بمنزلة الجاحد
سراً وعلانية وان كان المدبون مقرراً بالدين لكنه مفلس فان لم يكن مقضياً عليه بالافلاس تجب الزكاة فيه في قولهم
جميعاً وقال الحسن بن زيد لا زكاة فيه لان الدين على الممسر غير منتفع به فكان ضماراً والصحيح قولهم لان
المفلس قادر على الكسب والا ستقرض مع ان الافلاس محقق الزوال ساعة فاعا اذا المال غادر وان كان
مقضياً عليه بالافلاس فكذلك في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا زكاة فيه فمحمد مر على اصله لان انتم ليس
عنده يتحقق وانه يوجب زيادة عجز لانه يسد عليه باب التصرف لان الناس لا يعاملونه بخلاف الذي لم يقض
عليه بالافلاس وأبو حنيفة مر على اصله لان الافلاس عنده لا يتحقق في حال الحياة والقضاء به باطل وأبو يوسف
وان كان يرى التمليس لكن المفلس قادر في الجسلة بواسطة الاكتساب فصار الدين مقدور الانتفاع في الجملة فكان
أمر التمليس في تأخير المطالبة الى وقت اليسار فكان كالدين المؤجل فتجب الزكاة فيه ولو دفع الى انسان ودية ثم نسي

المددع فان كان المددوع اليه من معارفه فعليه الزكاة المضى اذا تذكر لان نسيان الممددع نادراً فكان طريق الوصول
 قائماً وان كان ممن لا يعرفه فلا زكاة عليه فيما مضى لعدم الوصول اليه ولا زكاة في دين الكتابة والديبة على العاقلة لان
 دين الكتابة ليس بدين حقيقة لانه لا يجب للمولى على عبده دين فلهذا لم تصح الكفالة به والمكاتب عبد ما بقي عليه
 درهم اذ هو ملك المولى من وجه وملاك المكاتب من وجه لان المكاتب في اكداسه كالخرف لم يكن بدل الكتابة ملك
 المولى معاقبيل كان ناقصاً وكذا الديبة على العاقلة ملك ولي القتبيل فيها مترزلة بدليل انه لو مات واحد من العاقلة سقط
 ما عليه فلم يكن ملكاً مطلقاً ووجوب الزكاة ونظيفة الملاك المطلق وعلى هذا يخرج قول أبي حنيفة في الدين الذي وجب
 للانسان لا بدلاً عن شيء رأساً كالميراث الدين والوصية بالدين او وجب بدلاً عما ليس بمال اصلاً كالمهر للمرأة على الزوج
 وبدل الخلع للزوج على المرأة والصلح عن دم العمدة لانه لا تجب الزكاة فيه وجملة الكلام في الدينون انما على ثلاث
 مراتب في قول أبي حنيفة دين قوي ودين ضعيف ودين وسط كذا قال عامة مشايخنا ما القوي فهو الذي وجب
 بدلاً عن مال التجارة كمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبيد التجارة أو غلة مال التجارة ولا خلاف في وجوب
 الزكاة فيه الا انه لا يخاطب باداء شيء من زكاة ما مضى المتيقن من زكاة ما مضى المتيقن من زكاة ما مضى المتيقن من زكاة ما مضى
 درهما واحداً وعند أبي يوسف ومحمد كل ما قبض شيئاً يزيد في كونه قبل المفبوض أو أكثر وأما الدين الضعيف فهو الذي
 وجب له بدلاً عن شيء سواء وجب له بغير صنعه كالميراث أو بصنعه كالوصية أو وجب بدلاً عما ليس بمال كالمهر وبدل
 الخلع والصلح عن الفصاح وبدل الكتابة ولا زكاة فيه ما لم يقبض كله ويجوز عليه الحول بعد القبض وأما الدين
 الوسط فواجب له بدلاً عن مال ليس للتجارة كمن عبد الخدمه وثن ثياب البذلة والمهنة وفيه روايتان عنه ذكر في
 الاصل انه تجب فيه الزكاة قبل القبض لكن لا يخاطب بالاداء ما لم يقبض مائتي درهم فاذا قبض مائتي درهم زكى
 لما مضى وروى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض المائتين ويجوز عليه الحول
 من وقت القبض وهو أصح الروايتين عنه وقال أبو يوسف ومحمد الدين كله سواء وكذا قوله تجب الزكاة فيها
 قبل القبض الا الديبة على العاقلة ومال الكتابة فانه لا تجب الزكاة فيها أصلاً ما لم يقبض ويجوز عليه الحول ووجه
 قولهما ان ما سوى بدل الكتابة والديبة على العاقلة ملك صاحب الدين ما كان مطلقاً رقبته ويد الله كونه من القبض
 بقبض بدله وهو العين فوجب فيه الزكاة كسائر الاعيان المملوكة ملكاً مطلقاً الا انه لا يخاطب بالاداء للحال لانه
 ليس في يده حقيقة فاذا حصل في يده يخاطب باداء الزكاة قدر المقبوض كما هو مذهبه ما في العين فبما زاد على النصاب
 بخلاف الديبة وبدل الكتابة لان ذلك ليس ملكاً مطلقاً بل هو ملك ناقص على ما بيننا والله أعلم ولا في حنيفة وجهان
 أحدهما ان الدين ليس بمال بل هو فعل واجب وهو فعل تملك المال وتسلمه الى صاحب الدين والزكاة إنما تجب
 في المال فاذا لم يكن مالاً لا تجب فيه الزكاة ودليل كون الدين فعلاً من وجوه ذكرناها في الكفالة بالدين عن ميت
 مقياس في الخلافات كان ينبغي أن لا تجب الزكاة في دين ما لم يقبض ويجوز عليه الحول الا أن ما وجب له بدلاً
 عن مال التجارة أعطى له حكم المال لان بدل الشيء قائم مقامه كانه هو فصار كأن المبدل قائم في يده وانه مال التجارة
 وقد حال عليه الحول في يده والثاني ان كان الدين مالا مملوكاً أو بضال كنه مال لا يحتمل القبض لانه ليس بمال حقيقة
 بل هو مال حكمي في الذمة وما في الذمة لا يمكن قبضه فلم يكن مالا مملوكاً رقبته وبدلاً فلا تجب الزكاة فيه كمال الضهار
 فقياس هذا أن لا تجب الزكاة في الدينون كلها انقصان المالك بقوات البذل الا ان الدين الذي هو بدل مال التجارة
 النقص بالعين في احتمال القبض لكونه بدل مال التجارة قابل للقبض والبذل يقام مقام المبدل والمبدل عين قائمة
 قابلة للقبض فكذا ما يقوم مقامه وهذا المعنى لا يوجد فيما ليس ببذل رأساً ولا فيما هو بدل عما ليس بمال وكذا في
 بدل مال ليس للتجارة على الزاوية الصحيحة انه لا تجب فيه الزكاة ما لم يقبض قدر النصاب ويجوز عليه الحول
 بعد القبض لان الثمن بدل مال ليس للتجارة فيقوم مقام المبدل ولو كان المبدل قائم في يده حقيقة لا تجب الزكاة
 فيه فكذا في بدله بغير الاف بدل مال التجارة وأما الكلام في اخراج زكاة قدر المقبوض من الدين الذي تجب فيه

الزكاة على نحو الكلام في المال العين اذا كان زكوا على قدر النصاب وحال عليه الحول فمقدأى حنيفة لا شئ
 في الزيادة هناك ما لم يكن أربعين درهما فهنا أيضا يخرج شيا من زكاة المقبوض ما لم يبلغ المقبوض أربعين درهما
 فيخرج من كل أربعين درهما قبضها درهما وعند ما يخرج قدر ما قبض قل المقبوض أو أكثر كما في المال العين اذا
 كان زكوا على النصاب وسبق الكلام فيه ان شاء الله تعالى وذكر الكرخي ان هذا اذا لم يكن له مال سوى الدين فاما
 اذا كان له مال سوى الدين فاقبض منه فهو بمنزلة المستفاد فيضم الي ما عنده والله أعلم (ومنها) كون المال ناميا لان
 معنى الزكاة وهو الاضمان لا يحصل الا من المال النامي ولنا معنى به حقيقة الضمان لان ذلك غير معتبر وانما معنى به كون
 المال معدا لاستئجاره بالاستئجار وبالا سامة لان الاسامة بسبب حصول الدر والنسل والسمن والتجارة بسبب حصول
 الربح فيقام السبب بمقام المسبب وتعلق الحكم به كالمفرغ مع المشتقة والتكاسح مع الوطء والنوم مع الحدث ونحو ذلك
 وان شئت قلت ومنها كون المال فاضلا عن الحاجة الاصلية لان به يتحقق الغنا ومعنى النعمة وهو التمتع وبه يحصل
 الاداء عن طيب النفس اذ للمال المحتاج اليه حاجة اصلية لا يكون صاحبه غنيا عنه ولا يكون نعمة اذا التمتع لا
 يحصل بالقدر المحتاج اليه حاجة اصلية لانه من ضرورات حاجة البقاء وقوام البدن فكان شكره شكر نعمة البدن ولا
 يحصل الاداء عن طيب نفس فلا يقع الاداء بالجهة المأمور بها قوله صلى الله عليه وسلم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها
 أنفسكم فلا تقع زكاة اذ حقيقة الحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فلا يعرف الفضل عن الحاجة فيقام دليل الفضل عن
 الحاجة مقامه وهو الاعداد للاسامة والتجارة وهذا قول عامة العلماء وقال مالك هذا ليس بشرط لوجوب الزكاة
 ونجب الزكاة في كل مال سواء كان ناميا فاضلا عن الحاجة الاصلية أو لا ككتاب البذلة والمهنة والعلوفة والحولة
 والعمولة من المواشي وعبيد الخدمة والمسكن والمرائب وكسوة الاهل وطعامهم وما ينجم به من آنية أو اؤلوا أو
 فرش ومتاع لم ينو به التجارة ونحو ذلك واحتج بعمومات الزكاة من غير فصل بين مال ومال نحو قوله تعالى خذ من
 أموالهم صدقة وقوله عز وجل وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقوله تعالى وآتوا الزكاة وغير ذلك ولانها
 وجبت شكر النعمة المال ومعنى النعمة في هذه الاموال أهم وأقرب لانها متعلق بالبقاء فكانت أدعى الى الشكر ولنا
 أن معنى النماء والفضل عن الحاجة الاصلية لا بد منه لوجوب الزكاة لانه كرامة من الدلائل ولا يتحقق ذلك في هذه
 الاموال وبه تبين أن المراد من العمومات الاموال النامية الفاضلة عن الحوائج الاصلية وقد خرج الجواب عن
 قوله انها نعمة لانه كرامة عن معنى النعمة فيها يرجع الى البدن لان دفع الحاجة الضرورية وهي حاجة دفع المخلات
 عن البدن فكانت تابعة لنعمة البدن فكان شكرها شكر نعمة البدن وهي العبادات البدنية من الصلاة والصوم
 وغير ذلك وقوله تعالى وآتوا الزكاة دليلنا لان الزكاة عبارة عن انماء وذلك من المال النامي على التفسير الذي
 ذكرناه وهو ان يكون معدا لاستئجاره وذلك بالاعداد للاسامة في المواشي والتجارة في أموال التجارة الا ان
 الاعداد للتجارة في الاثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت باصل الخلقة لانها لا تصلح للانتفاع باعيانها في دفع
 الحوائج الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذا نية للتعين وهي متعينة للتجارة باصل الخلقة
 فلا حاجة الى التعيين بالنية فنجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أسلا أو نوى النعمة وأما فيما سوى الاثمان من
 العروض فاعما يكون الاعداد فيها للتجارة بالنية لانها كما تصلح للتجارة تصلح للانتفاع باعيانها بل المقصود الاصل
 منها ذلك فلا بد من التعيين للتجارة وذلك بالنية وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للدر
 والنسل تصلح للحمل والر كوب واللحم فلا بد من النية نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تصل بفعل التجارة
 والاسامة لان مجرد النية لا عبرة به في الاحكام لاول النبي صلى الله عليه وسلم لم ان الله عفا عن أمي ما تحسنت به
 انفسهم ما لم يتكلموا به أو يفعلوا نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة أما الصريح فهو ان ينوي عند عقد
 التجارة ان يكون المملوك به للتجارة بان اشترى سلعة ونوى ان تكون للتجارة عند الشراء فنصير للتجارة سواء كان
 الثمن الذي اشتراه به من الاثمان المطلقة أو من عروض التجارة أو مال البذلة والمهنة أو أجر داره بعرض بنية

التجارة فيصير ذلك مال التجارة لو وجود صريح نية التجارة مقارنا لعقد التجارة اما الشراء فلا شأن أنه تجارة وكذلك
 الاجارة لانها معاوضة المال بالمال وهو نفس التجارة ولهذا ملك المأذون بالتجارة الاجارة والنية المقارنة للفعل معتبرة
 ولو اشترى عينان من الاعيان ونوى ان تكون للبذلة والمهنة دون التجارة لان تكون للتجارة سواء كان الثمن من مال
 التجارة أو من غير مال التجارة لان الشراء بعمل التجارة ان كان دلالة التجارة فقد وجد صريح نية الابتذال ولا
 تعتبر الدلالة مع الصريح بخلافها ولو ملك عروضا بغير عقد أصلا بان ورتها ونوى التجارة لم تكن للتجارة لان النية
 تجردت عن العمل أصلا فضلا عن عمل التجارة لان الموروث يدخل في ملكه من غير صنعه ولو ملكها بعقد
 ليس بمبادلة أهلا كالهبة والوصية والصدقة أو بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم
 العمد وبدل العتق ونوى التجارة يكون للتجارة عند أبي يوسف وعند عمر لا يكون للتجارة كذا ذكر السكري وذكر
 القاضي الشهيد الاختلاف على القلب فقال في قول أبي حنيفة وأبي يوسف لا يكون للتجارة وفي قول محمد يكون
 للتجارة وجه قول من قال انه لا يكون للتجارة ان النية لم تقارن عملا هو تجارة وهي مبادلة المال بالمال فكان
 الحاصل مجرد النية فلا اعتبار بوجه القول الآخر ان التجارة عقد اكتساب المال وما لا يدخل في ملكه لا يقوله فهو
 حاصل بكمية فكانت نيته مقارنته لفعله فاشبه قرانها بالشراء والاجارة والقول الاول أصح لان التجارة كسب المال
 بدل ما هو مال والقبول اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم تكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنته بعمل التجارة
 ولو استقرض عروضا ونوى ان تكون للتجارة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يصير للتجارة لان القرض ينقلب
 معاوضة المال بالمال في العاقبة واليه أشار في الجامع ان من كان له مائة درهم لا مال له غيرها فاستقرض قبل
 حلوله يوم من رجل خمسة أقفزة لغير التجارة ولم تستهلك الاقفزة حتى حال الحول لازكاة عليه في المائتين
 وبصرف الدين الى مال الزكاة دون الجنس الذي ليس بحال الزكاة فقوله استقرض لغير التجارة دليل انه لو استقرض
 للتجارة يصير للتجارة وقال بعضهم لا يصير للتجارة وان نوى لأن القرض اعارة وهو تبرع لا تجارة فلم توجد نية التجارة
 مقارنته للتجارة فلا تعتبر ولو اشترى عروضا للبذلة والمهنة ثم نوى ان تكون للتجارة بعد ذلك لا يصير للتجارة ما لم
 يبعها فيكون بدلها للتجارة فرق بين هذا وبين ما اذا كان له مال التجارة فنوى ان يكون للبذلة حيث يخرج من
 أن يكون للتجارة وان لم يستعمله لان النية لا تعتبر ما تم بالفعل وهو ليس بفعل فعل التجارة فقد عزت النية
 عن فعل التجارة فلا تعتبر للحال بخلاف ما اذا نوى الابتذال لانه نوى ترك التجارة وهو تارك لها في الحال فاقترنت
 النية بعمل هو ترك التجارة فاعتبرت ونظير الفصلين السفر مع الإقامة وهو ان المقيم اذا نوى السفر لا يصير مسافرا
 ما لم يخرج عن عمران مصر والمسافر اذا نوى الإقامة في مكان صالح للإقامة بصير مسلما للحال ونظيرهما من غير هذا
 الجنس الكافر اذا نوى أن يسلم بعد شهر لا يصير مسلما للحال والمسلم اذا قصد ان يكفر بعد سنتين والعباد بالله فهو
 كافر للحال ولو انه اشترى بهذه العروض التي اشتراها الا نزال بعد ذلك عروضا أخرى يصير بدلها للتجارة بتلك النية
 السابقة وكذلك في الفصول التي ذكرنا ان نوى التجارة في الوصية والقرض ومبادلة مال بما ليس بحال اذا اشترى
 بتلك العروض عروضا أخرى صارت للتجارة لان النية قد وجدت حقيقة الا انهم لا يميل للحال لانهم تصادف بعمل
 التجارة فاذا وجدت التجارة بعد ذلك عملت النية السابقة عملها فيصير المال للتجارة لوجود نية التجارة مع التجارة
 وأما الدلالة فهي ان يشتري عينان من الاعيان بعرض التجارة أو يواردها التي لا تجارة بعرض من العروض فيصير
 لتجارة وان لم يتو التجارة صرح بحال ان لما اشترى بحال التجارة فالظاهر انه نوى به التجارة وأما الشراء بغير مال التجارة
 فلا يشكك واما اجارة الدار فلان بدل منافع عين معدة للتجارة كبديل عين معدة للتجارة في أنه للتجارة كذا ذكر في كتاب
 الزكاة من الاصل وذكر في الجامع ما يدل على انه لا يكون للتجارة الا بالنية صرح بحال ان قال وان كانت الاجرة جارية
 تساوي أندرهم وكانت عند المستأجر للتجارة فاجر المؤجر داره بها وهو يريد التجارة شرط النية عند الاجارة
 انصير الجارية للتجارة ولم يذكر ان الدار للتجارة أو لغير التجارة فهذا يدل على أن النية شرط ليعبر به من نافع الدار

المستأجرة للتجارة وان كانت الدار معدة للتجارة فكان في المسئلة روايتان ومشايع بلخ كانوا يصححون رواية الجامع
 ويقولون ان العين وان كانت للتجارة لسكن قد بقصد بديل منافها المنفعة فيؤاجر الدابة ينفق عليها والدار للعمارة
 فلا تصير للتجارة مع التردد الابالنية واما اذا اشترى عروضا بالدرهم او بالدينار او بما يكال أو يوزن موصوف في الذمة
 فانها لا تكون للتجارة ما لم ينو التجارة عند الشراء وان كانت الدرهم والدينار غير أثمانا والموصوف في الذمة من المكيل
 والموزون أثمان عند الناس ولائها كما جعلت ثمن المال التجارة جعلت ثمن الشراء ما يحتاج اليه للإبتدال والقوت فلا
 يتعين الشراء به للتجارة مع الاحتمال وعلى هذا لو اشترى المضارب مال المضاربة عبيدا ثم اشترى لهم كسوة وطعاما
 للنفقة كان الكيل للتجارة وتجب الزكاة في الكيل لان نفقة عبيد المضاربة من مال المضاربة فطلق تصرفه بنصرف الى
 ما يملك دون ما يملك حتى لا يصير حائنا وعاصبا عملا بدنه وعقله وان نص على النفقة وبمثل المالك اذا اشترى
 عبيدا للتجارة ثم اشترى لهم ثيابا للكسوة وطعاما للنفقة فانه لا يكون للتجارة لان المالك كما يملك الشراء للتجارة يملك
 الشراء للنفقة والبذلة وله ان ينفق من مال التجارة وغيره مال التجارة فلا يتعين للتجارة الا بدليل زائد واما الاجراء
 الذين يعملون للناس نحو الصباغين والقصارين والباغين اذا اشترى الصبيغ والصابون والدهن ونحو ذلك
 مما يحتاج اليه في عملهم ونووعا عند الشراء أن ذلك للاستعمال في عملهم هل يصير ذلك مال التجارة روى بشر بن
 الوليد عن أبي يوسف ان الصباغ اذا اشترى العصفور والزعفران ليصبيغ ثياب الناس فله فيه الزكاة والحاصل
 ان هذا على وجهين ان كان شيئا يبي في آثره في المعول فيه كالصبيغ والزعفران والشحم الذي يدبغ به الجلد فانه يكون
 مال التجارة لان الاجر يكون مقابله ذلك الأثر وذلك الاثر مال قائم فانه من اجزاء الصبيغ والشحم لكنه لطيف
 فيكون هذا التجارة وان كان شيئا يبي في آثره في المعول فيه مثل الصابون والاشنان والقلبي والكبريت فلا يكون
 مال التجارة لان عينها تلف ولم ينقل آثرها الى الثوب المفصول حتى يكون له حصة من العوض بل البياض أصلي
 للثوب يظهر عند زوال اللون فما يأخذ من العوض يكون بدل عمله لا بدل هذه الآلات فلم يكن مال التجارة
 واما آلات الصناعات وظروف امتعة التجارة لا تكون مال التجارة لانها لا تباع مع الامتعة عادة وقالوا في نخاس
 الدواب اذا اشترى المقاوود والحلال والبراذع انه ان كان يباع مع الدواب عادة يكون للتجارة لانهم معدة لها وان كان
 لا يباع بها ولكن تمدد وتحفظهم الدواب فهي من آلات الصناعات فلا يكون مال التجارة اذا لم ينو التجارة عند شرائها
 وقال أصحابنا في عبيد التجارة قتله عبيدا خطأ فدفع به ان الثاني للتجارة لانه عوض مال التجارة وكذا اذا أدى بالدية
 من العروض والحيوان واما اذا قتله عمدا فصالح المولى من الدية على العبد القاتل أو على شيء من العروض لا يكون
 مال التجارة لانه عوض القصاص لا عوض العبد المقتول والقصاص ليس عمال والله اعلم ومنها الحول في
 بعض الاموال دون بعض وجملة الكلام في هذا الشرط يقع في موضعين أحدهما في بيان ما يشترط له الحول من
 الاموال وما لا يشترط والثاني في بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع أما الاول فنقول لا خلاف في ان أصل النصاب
 وهو النصاب الموجود في أول الحول يشترط له الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال
 حتى يحول عليه الحول ولان كون المال تاما يشترط وجوب الزكاة لما ذكرنا والفا لا يحصل الا بالاستيفاء
 ولا بد لذلك من مدة وأقل مدة يستتمى المال فيها بالتجارة والاسامة عادة الحول فاما الممتقادات في خلال الحول
 فهل يشترط له حول على حدة أو يضم الى الاصل فيزكى بحول الاصل جملة الكلام في الممتقاداته لا يخلو اما ان كان
 مستفادا في الحول واما ان كان مستفادا بعد الحول والمتمقادات في الحول لا يخلو اما ان كان من جنس الاصل
 واما ان كان من خلاف جنسه فان كان من خلاف جنسه كالابل مع البقر والبقرة مع الغنم فانه لا يضم الى نصاب
 الاصل بل يستأنف له الحول بلا خلاف وان كان من جنسه فاما ان كان متفرعا من الاصل أو حاصل بسببه كالولد
 والريح واما لم يكن متفرعا من الاصل ولا حاصل بسببه كالمشترى والموروث والموهوب والموصى به فان كان متفرعا
 من الاصل أو حاصل بسببه يضم الى الاصل ويزكى بحول الاصل بالاجماع وان لم يكن متفرعا من الاصل

ولا ما صلابية فانه يضم الى الاصل عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يضم احتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم
 لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول والمستفاد مال لم يجعل عليه الحول فلا زكاة فيه ولان الزكاة وظيفه الملك
 والمستفاد أصل في الملك لانه أصل في سبب الملك لانه ملك بسبب على حدة فيكون أصلا في شرط الحول كالمستفاد
 بخلاف الجنس بخلاف الولد والريح لان ذلك تبع للأصل في الملك لانه تبع له في سبب الملك فيكون تبعاً في الحول
 ولنا أن عموماً الزكاة تقتضي الوجوب مطلقاً عن شرط الحول إلا ما خص بدليل ولان المستفاد من جنس
 الأصل تبع له لانه زيادة عليه إذا الأصل يزداد به ويتكثر والزيادة تبع له يزيد عليه والتبع لا يفرد بالشرط كما
 لا يفرد بالسبب لئلا ينقلب التبع أصلاً فتجب الزكاة فيها بحول الأصل كالأولاد والأرباح بخلاف المستفاد بخلاف
 الجنس لانه ليس بتابع بل هو أصل بنفسه الا ترى أن الأصل لا يزداد به ولا يتكثر وقوله انه أصل في الملك لانه أصل
 في سبب الملك مسلم لكن كونه أصلاً من هذا الوجه لا ينبغي أن يكون تبعاً من الوجه الذي بينا وهو أن الأصل يزداد
 به ويتكثر فكان أصلاً من وجهه وتبعاً من وجهه فترجع جهة التبعية في حق الحول احتياطاً للوجوب الزكاة وأما
 الحديث فعام خص منه بعضه وهو الولد والريح فيخص المنتازع فيه بما ذكرنا ثم انما يضم المستفاد عندنا الى
 أصل المال إذا كان الأصل نصاباً فاما إذا كان أقل من النصاب فانه لا يضم اليه وان كان يتكامل به النصاب وينتقد
 الحول عليه ما حال وجود المستفاد لانه إذا كان أقل من النصاب لم ينتقد الحول على الأصل فكيف ينتقد على
 المستفاد من طريق التبعية وأما مستفاد بعد الحول فلا يضم الى الأصل في حق الحول الماضي بخلاف وانما
 يضم اليه في حق الحول الذي استفيد فيه لان النصاب بعد مضى الحول عليه يجعل متجدداً حكماً كانه انعدم الأول
 وحدث آخر لان شرط الوجوب وهو الفناء يتجدد بتجدد الحول فيصير النصاب كالتجدد والموجود في الحول الأول
 يصير كالعدم والمستفاد انما يجعل تبعاً للأصل الموجود لا لعدم هذا الذي ذكرنا إذا لم يكن المستفاد عن الأبل
 المزكاة فاما إذا كان فانه لا يضم الى ما عنده من النصاب من جنسه ولا يتركى بحول الأصل بل يشترط له حول على
 حدة في قول أبي حنيفة وعندهما يضم بصورة المسئلة إذا كان راجل خمس من الأبل السائمة ومائة درهم فتم حول
 السائمة فزكاهم ثم باعها بدرهم ولم يتم حول الدرهم فانه يستأنف الثمن حولاً عنده ولا يضم الى الدرهم وعندهما
 يضم ولو زكاهم جعلها علوفة ثم باعها ثم تم الحول على الدرهم فان ثمنها يضم الى الدرهم فيزكي الكل بحول الدرهم
 ولو كان له عبد لا يخدمه فأدى صدقة فطره أو كان له طعام فأدى عشره أو كان له أرض فأدى خراجها ثم باعها يضم
 عنها الى أصل النصاب وجهه قولهما ما ذكرنا في المسئلة الأولى وهو ظاهر نصوص الزكاة المطلقة عن شرط الحول
 واعتبار معنى التبعية والدليل عليه عن الأبل المعلوفة وعبد الخدمة وانقطاع المعشور والأرض التي أدى خراجها
 ولا يبي حنيفة عموم قوله صلى الله عليه وسلم لم لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول من غير فصل بين مال ومال الا
 أن المستفاد الذي ليس بمن الأبل السائمة صار مخصوصاً بدليل فبقى الثمن على أصل العموم وصار مخصوصاً
 عن عموماً الزكاة بالحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تأتي في الصدقة أي لا تؤخذ الصدقة مرتين
 الا أن الاخذ حال اختلاف المالك والحول والمال صورة ومعنى صار مخصوصاً وهما لم يوجد اختلاف المالك
 والحول ولا شدة فيه وكذا الحال لم يختلف من حيث المعنى لان الثمن بدل الأبل السائمة وبديل الشيء يقوم مقامه
 كانه هو فكانت السائمة قائمة بمعنى وما ذكرنا من معنى التبعية قياساً في مقابلة النص فيكون باطلاً على أن اعتبار
 التبعية ان كان بوجوب الضم فاعتبار البناء يحرم الضم والقول بالحرمة أولى احتياطاً وأما إذا زكاهم جعلها علوفة
 ثم باعها بدرهم فقد قال بعض مشايخنا ان على قول أبي حنيفة لا يضم والصحيح أنه يضم بالاجماع ووجه التصريح أنه
 لما جعلها علوفة فقد خرجت من أن تكون مال الزكاة لقوات وصف الفناء فصارت كما هلكت وحدث عين أخرى
 فلم يكن الثمن بدل الأبل السائمة فلا يتردد الى البناء وكذا في المسائل الأخرى الثمن ليس بدل مال الزكاة وهو المال
 الناهي القاضل عن الحاجة الأصلية فلا يكون الضم بناء ولو كان عنده نصيبان أحدهما عن الأبل المزكاة والآخر

غير عن الابل من الدراهم والدنانير وأحدهما أقرب حول من الآخر فاستفاد دراهم بالارث أو الهبة أو الوصية فإن
المستفاد يضم الى أقربهما حولاً أيهما كان ولو لم يوجب له ولا وراثتاً ولا وصية له بشئ ولكنه تصرف في النصاب
الاول بعد ما أدى زكاته وبيع فيه ربحاً ولم يجعل حول عن الابل المزكاة فإن ربح يضم الى النصاب الذي ربح فيه
لا الى عن الابل وإن كان ذلك أبعد ولا وإنما كان كذلك لان في الفصل الاول استوي باقي جهة التبعية فيرجع أقرب
النصابين حولاً يضم المستفاد اليه نظر الفقهاء وفي الفصل الثاني ما استوي باقي جهة التبعية بل أحدهما أقوى في
الاستبعاد لان المستفاد يبيع لاحدهما حقيقة لكونه متصرفاً عنه فتعتبر حقيقة التبعية فلا يقطع حكم التبعية عن
الاصل وأما الثاني وهو بيان ما يقطع حكم الحول وما لا يقطع فهو الاصل في نصاب الحول يقطع حكم الحول حتى
لو استفاد في ذلك الحول نصاباً استأنف له الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول
والهالك ما حال عليه الحول وكذا المستفاد بخلاف ما ذاهلنا بعض النصاب ثم استفاد ما يكمل به لان ما بقي من
النصاب ما حال عليه الحول فلم يقطع حكم الحول ولو استبدل مال التجارة بمال التجارة وهي العروض قبل تمام
الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدل بجنسها أو بخلاف جنسها باختلاف لان وجوب الزكاة في أموال التجارة
يتعلق بمعنى المال وهو المالية والقيمة فكان الحول منعقداً على المعنى وأنه قائم لم يفت بالاستبدال وكذلك الدراهم
والدنانير اذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بأن باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير أو الدراهم بالدراهم أو
الدراهم بالدنانير وقال الشافعي ينقطع حكم الحول فعلي قياس قوله لا تجب الزكاة في مال الصيارفة لوجود الاستبدال
منهم ساعة فساعة وجه قوله أنهم معينان مختلفان حقيقة فلا تقوم احدهما مقام الاخرى فينقطع الحول المنعقد
على احدهما كما اذا باع السائمة بالسائمة بجنسها أو بخلاف جنسها ولما أن الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق
بالمعنى أيضاً بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كافي العروض بخلاف ما اذا استبدل السائمة
بالسائمة لان الحكم هناك متعلق بالعين وقد تبدلت العين فيطل الحول المنعقد على الاول فيستأنف للثاني حولاً
ولو استبدل السائمة بالسائمة فان استبدلها بخلاف جنسها بأن باع الابل بالابل بالبقرة أو البقر بالغنم ينقطع حكم الحول
بالاجماع وإن استبدلها بجنسها بأن باع الابل بالابل بالابل بالبقرة أو البقر بالغنم فيقول أصحابنا الثلاثة
وقال زفر لا ينقطع وجهه قوله ان الجنس واحد فكان المعنى منقطعاً فلا ينقطع الحول كما اذا باع الدراهم بالدراهم ولنا
أن الوجوب في السوائم يتعلق بالعين لا بالمعنى الا ترى أن من كان له خمس من الابل عفاً هزالاً لا تساوي مائتي
درهم تجب فيها الزكاة فسدل أن الوجوب فيها يتعلق بالعين والعين قد اختلفت فيختلف له الحول وكذا الوبايع
السائمة بالدراهم أو بالدنانير أو بعروض ينوي بها التجارة أنه يبطل حكم الحول الاول بالاتفاق لان متعلق الوجوب
في المسالين قد اختلف اذا اختلفت في احدهما العين وفي الآخر المعنى ولو اختلفت بشئ من ذلك فراراً من وجوب
الزكاة عليه هل يكره له ذلك قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو على الاختلاف في الحيلة لمنع وجوب
الشفعة ولا خلاف في الحيلة لا سقاط الزكاة بعد وجوبها مكرهة كالحيلة لا سقاط الشفعة بعد وجوبها ومنها
النصاب وجلة الكلام في النصاب في مواضع في بيان أنه شرط وجوب الزكاة وفي بيان كيفية اعتبار هذا الشرط وفي
بيان مقدار النصاب وفي بيان صفته وفي بيان مقدار الواجب في النصاب وفي بيان صفته أما الاول فبما النصاب
شرط وجوب الزكاة فلا تجب الزكاة فيما دون النصاب لانها لا تجب الا على الغنى والفن لا يحصل الابل بالمال الفاضل
عن الحاجة الاصلية وما دون النصاب لا يفضل عن الحاجة الاصلية فلا يصير الشخص غنياً ولا لها
وجبت شكر النعمة المال وما دون النصاب لا يكون نعمة، وجبة الشكر للمال بل يكون شكره شكر النعمة البدن
لكونه من توابع نعمة البدن على ما ذكرنا ولكن هذا الشرط يعتبر في اول الحول وفي آخره لا في خلاله حتى
لو انتقص النصاب في أثناء الحول ثم كمل في آخره نجب الزكاة سواء كان من السوائم أو من الذهب والنقصة أو مال
التجارة وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر كمال النصاب من اول الحول الى آخره شرط وجوب الزكاة وهو قول

الشافعي الا في مال التجارة فانه يعتبر كمال النصاب في آخر الحول ولا يستبرئ في أول الحول ووسطه حتى انه اذا كان
 قيمة مال التجارة في أول الحول مائة درهم فصارت قيمته في آخر الحول مائتين تجب الزكاة عنده ووجه قول زفران
 حولان الحول على النصاب شرط وجوب الزكاة فيه ولا نصاب في وسط الحول فلا يتصور حولان الحول عليه
 ولهذا هو ذلك النصاب في خلال الحول ينقطع حكم الحول وكذا لو كان النصاب سائمة فجعلها على لوفة في وسط الحول
 بمال الحول وبه ما يحتاج الشافعي أيضا لانه يقول تركت هذا القياس في مال التجارة للضرورة وهي ان نصاب
 التجارة يكمل بالقيمة والقيمة تزداد وتنقص في كل ساعة لتغير السعر لكثرة رغبة الناس وقتها وعزلة السلعة وكثرة
 فيبقى عليه تقويم ماله في كل يوم فاعتبر الكمال عند وجوب الزكاة وهو آخر الحول لهذه الضرورة وهذه الضرورة
 لا توجد في السائمة لان نصابها لا يكمل باعتبار القيمة بل باعتبار العين ولنا ان كمال النصاب شرط وجوب
 الزكاة فيعتبر وجوده في أول الحول وآخره لا غير لان أول الحول وقت انعقاد السبب وآخره وقت ثبوت الحكم
 فأما وسط الحول فليس بوقت انعقاد السبب ولا وقت ثبوت الحكم فلا معنى لاعتبار كمال النصاب فيه الا انه
 لا بد من بقائه من النصاب الذي انعقد عليه الحول ليضم المستفاد اليه فاذا هلك كله لم يتصور الضم
 فيبتأنف له الحول بخلاف ما اذا جعل السائمة على لوفة في خلال الحول لانه لما جعلها على لوفة فقد
 أخرجها من أن تكون مال الزكاة فصارت كالمهلكة وما ذكر الشافعي من اعتبار المشقة يصلح لاسقاط اعتبار كمال
 النصاب في خلال الحول لاني اوله لانه لا يشق عليه تقويم ماله عند ابتداء الحول ليعرف به انعقاد الحول
 كما لا يشق عليه ذلك في آخر الحول ليعرف به وجوب الزكاة في ماله والله أعلم وأما مقدار النصاب وصفته ومقدار
 الواجب في النصاب وصفته فلا سبيل الى معرفتها الا بعد معرفة أموال الزكاة لان هذه الجملة تختلف باختلاف
 أموال الزكاة فنقول وبالله التوفيق أموال الزكاة أنواع ثلاثة أحدها الأثمان المطلقة وهي الذهب والفضة
 والثاني أموال التجارة وهي العروض المعدة للتجارة والثالث السوائم فبين مقدار النصاب من كل واحد وصفته
 ومقدار الواجب في كل واحد وصفته ومن له المطالبة بأداء الواجب في السوائم والأموال الظاهرة

فصل أما الأثمان المطلقة وهي الذهب والفضة أما قدر النصاب فيها فالأمر لا يخلو أما أن يكون له فضة
 مفردة أو ذهب مفرد أو اجتمع له الصنفان جميعا فان كان له فضة مفردة فلا زكاة فيها حتى تبلغ مائتي درهم وزنا
 وزن سبعة فاذا بلغت ففيها خمسة دراهم لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كتب كتاب الصدقات
 لعمر بن حزم ذكر فيه الفضة ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم وروى عنه
 صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ لما بعته الى اليمن ليس فيما دون مائتين من الورق شيء وفي مائتين خمسة وانما اعتبرنا
 الوزن في الدراهم دون العدد لان الدرهم اسم للوزن لانه عبارة عن قدر من الموزون مشتمل على جملة موزونة
 من الدوابق والحبات حتى لو كان وزنها دون المائتين وعددها مائتان أو قيمتها لوجودتها وصياغتها تساوي مائتين
 فلا زكاة فيها وانما اعتبرنا وزن سبعة وهو أن يكون العشرة منها وزن سبعة مناقيل والمائتان مما يوزن مائة
 وأربعون مثقالا لانه الوزن المجمع عليه للدراهم المضروبة في الاسلام وذلك ان الدرهم في الجاهلية كان بعضها
 ثقيلًا مثقالا وبعضها خفيفا طبريا فلما عزموا على ضرب الدراهم في الاسلام جمعوا الدرهم الثقيل والدرهم
 الخفيف فجعلوا درهماين فكانا درهمين بوزن سبعة فاجتمعت الامة على العمل على ذلك ولو نعت عن النصاب عن
 المائتين نقصانا سيرا يدخل بين الوزنين قال أصحابنا لا تجب الزكاة فيه لانه وقع الثلث في كمال النصاب فلا تحكم بكاله
 مع الثلث والله أعلم ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد منهما مقدار النصاب تجب
 الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يستبرئ في حال الانفراد وهذا عندنا وعند الشافعي تجب وتذكر المسئلة في
 السوائم ان شاء الله تعالى

فصل وأما صفة هذا النصاب فنقول لا يعتبر في هذا النصاب صفة زائدة على كونه فضة تجب الزكاة فيها سواء

كانت دراهم ضروية أو قرة أو زبرا أو ما يصوغا وحيا سيف أو منقطة أو لجام أو سرج أو الكواكب في
المصاحف والأواني وغيرها إذا كانت تخلص عند الأذابة إذا بلغت مائتي درهم وسواء كان عسكها للتجارة أو للنفقة
أو للتجمل أو لم ينوشيا وهذا عندنا وهو قول الشافعي أيضا إلا في حلي النساء إذا كان مع مدالبس مباح أو لامارية
لثواب فله فيه قولان في قول لائبي فيه وهو مروى عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما واحتج بما روى في
الحديث لازكاة في الحلي وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال زكاة الحلي إعارته ولا نه مال مبتذل في وجه مباح فلا
يكون نصاب الزكاة كثياب البذلة والمهنة بخلاف حلي الرجال فإنه مبتذل في وجه محظور وهذا لأن الابتذال إذا
كان مباحا كان معتبرا شرعا وإذا كان محظورا كان ساقط الاعتبار شرعا فكان ملحقا بالعدم نظيره ذهب العقل
بشرب الدواء مع ذهابه بسبب السكراته اعتبر الأول وسقط اعتبار الثاني كذا هذا ولنا قوله تعالى والذين يكتزون
الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم الحق الوعيد الشديد يكثر الذهب والفضة وترك
انفاقها في سبيل الله من غير فصل بين الحلي وغيره وكل مال لم تؤدز كاته فهو كثر بالحديث الذي روي بنا
فكان نارك إذا الزكاة منه كاترا فيدخل تحت الوعيد ولا يلحق الوعيد إلا بترك الواجب وقول النبي صلى الله
عليه وسلم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم من غير فصل بين مال ومال ولأن الحلي مال فاضل عن
الحاجة الأصلية إذا لاعداد لتجمل والترين دليل الفصل عن الحاجة الأصلية فكان نعمة لحصول التتم
به فيلزمه شكرها باخراج جزء منها للفقراء وأما الحديث فقد قال بعض صياغة الحديث أنه لم يصح لاحد
شي في باب الحلي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمروى عن ابن عمر معارض بالمروى عنه أيضا أنه زكى حلي
بناته ونسائه على أن المسئلة مختلفة بين الصحابة فلا يكون قول البعض حجة على البعض مع ما ن تسمية إعارة
الحلي زكاة لا تفي وجوب الزكاة المعهودة إذا قام دليل الوجوب وقد بينا ذلك هذا إذا كانت الدراهم فضة
خالصة فاما إذا كانت مغشوشة فإن كان الغالب هو الفضة فكذلك لأن الغش فيها مغمور مستهلك كذا روى الحسن
عن أبي حنيفة أن الزكاة تجب في الدراهم الجياد والزبوف والنهرجة والمكحلة والمزيفة قال لأن الغالب فيها
كأها الفضة وما تعاب فضته على غشه بتناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وإن كان الغالب هو
الغش والفضة فيها مغشوشة فإن كانت أعنانا راجحة أو كان عسكها للتجارة يعتبر قيمتها فان بلغت قيمتها مائتي درهم من
أدنى الدراهم التي تجب فيها الزكاة وهي التي الغالب عليها الفضة تجب فيها الزكاة والأفلاوان لم تكن أعنانا راجحة
ولا معدة للتجارة فلا زكاة فيها إلا أن يكون ما فيها من الفضة يباع مائتي درهم بان كانت كبيرة لأن الصفر لا تجب
فيه الزكاة إلا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة فإذا أدها للتجارة اعتبرنا القيمة كعروض التجارة وإذا
لم تكن للتجارة ولا أعنانا راجحة اعتبرنا ما فيها من الفضة وكذا روى الحسن عن أبي حنيفة فيمن كانت عنده فلوس أو
دراهم رصاص أو نحاس أو موهبة بحيث لا يخلص فيها الفضة إنما كان للتجارة يعتبر قيمتها فان بلغت مائتي
درهم من الدراهم التي تغلب فيها الفضة ففيها الزكاة وإن لم تكن للتجارة فلا زكاة فيها الماذكر نأ الصفر ونحوه ولا
تجب فيه الزكاة ما لم تكن للتجارة وعلى هذا كان جواب المتقدمين من مشايخنا بما وراء النهر في الدراهم المسماة
بالطارفة التي كانت في الزمن المتقدم في ديارنا إنما كانت أعنانا راجحة يعتبر قيمتها بأدنى ما ينطلق عليه اسم
الدراهم وهي التي تغلب عليها الفضة وإن لم تكن أعنانا راجحة فإن كانت سلعها للتجارة تعتبر قيمتها أيضا وإن لم تكن
للتجارة ففيها الزكاة بقدر ما فيها من الفضة إن بلغت نصابا أو بالضم إلى ما عنده من مال التجارة وكان الشيبخ
الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري يفتي بوجوب الزكاة في كل مائتين فيهار بيع عشرها وهو خمسة منها عددا
وكان يقول هو من أعز النقود فينا بمنزلة الفضة فيهم ونحن أعرف بنقودنا وها اختيار الإمام الحنبلواني
والسرخسي وقول السلف اصح لما ذكرنا من الفقه ولو زاد على نصاب الفضة شيء فلا تفي في الزيادة حتى تبلغ
أربعين فيجب فيها درهم في قول أبي حنيفة وعلى هذا البدائي كل أربعين درهم وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي

يجب الزكاة في الزيادة بحسب ذلك قلت أو كثرت حتى لو كانت الزيادة درهما يجب فيه جزء من الأربعين جزءاً من درهم والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى عن عمر رضي الله عنه مثل قول أبي حنيفة وروى عن علي وابن عمر رضي الله عنهما مثل قولهم ولا خلاف في السوائم أنه لا شيء في الزوائد منها على النصاب حتى تبلغ نصاباً احتجوا بما روى عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال وما زاد على المائتين فنصاب ذلك وهذا نص في الباب ولأن شرط النصاب ثبت معدولاً به عن القياس لأن الزكاة عرف وجودها بشكر النعمة المال ومعنى النعمة يوجد في القليل والكثير وانما عرفنا اشتراطه بالنص وأنه ورد في أصل النصاب فبقي الأمر في الزيادة على أصل القياس إلا أن الزيادة في السوائم لا تعتبر ما لم تبلغ نصاباً فعالضرر الشركة إذا اشركت في الأعيان عيب وهذا المعنى لم يوجد ههنا ولا في حنيفة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في كتاب عمرو بن حزم فإذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم وفي كل أربعين درهم وليس فيها دون الأربعين صدقة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاذ حين وجهه إلى اليمن لا تأخذ من الكسور شيئاً فإذا كان الورق مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما زاد شيئاً حتى يبلغ أربعين درهماً فخذ منها درهما ولأن الأصل أن يكون بعد كل نصاب عفو نظراً لأرباب الأموال كافي السوائم ولأن في اعتبار الكسور حرجاً وأنه مدفوع وحديث علي رضي الله عنه لم يرفه أحد من الثقات بل شكوا في قوله وما زاد على المائتين فنصاب ذلك أن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم أو قول علي فان كان قول النبي صلى الله عليه وسلم يكون حجة وان كان قول علي رضي الله عنه لا يكون حجة لأن المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فلا يحتج بقول البعض على البعض وبه تبين أنه لا يصلح معارضاً لما روينا وما ذكرنا من شكر النعمة فالجواب عنه ما ذكرنا فيما تقدم لأن معنى النعمة هو التمتع وأنه لا يحصل بمادون النصاب ثم يبطل بالسوائم مع أنه قياس في مقابلة النص وأنه باطل والله أعلم

فصل وأما مقدار الواجب فيها فربع العشر وهو خمسة من مائتين للأحاديث التي رويها إذا لم تقدر لا تعرف إلا نوقفاً وقوله صلى الله عليه وسلم ها توارب عشوراً أموالكم وخمسة من مائتين ربع عشرها أو أمانة الواجب فنذكرها إن شاء الله تعالى

فصل وهذا إذا كان له فضة مفردة فاما إذا كان له ذهب مفرد فلا شيء فيه حتى يبلغ عشرين مثقالاً فإذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال لما روى في حديث عمرو بن حزم والذهب ما يبلغ قيمته مائتي درهم فلا صدقة فيه فإذا بلغ قيمته مائتي درهم ففيه ربع العشر وكان الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقوماً بعشرة دراهم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلي ليس عليك في الذهب زكاة ما يبلغ عشرين مثقالاً فإذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال وسواء كان الذهب واحداً أو كان مشتركاً بين اثنين أنه لا شيء على أحدهما ما لم يبلغ نصاباً على واحد منهما نصاباً عندنا خلافاً للشافعي والمسئلة تأتي في نصاب السوائم إن شاء الله تعالى

فصل وأما صدقة نصاب الذهب فنقول لا يعتبر في نصاب الذهب أيضاً صدقة زائدة على كونه ذهباً فبجب الزكاة في المضروب والتبر والمصوغ والحلي الأعلى أحد قول الشافعي في الحلي الذي يجعل استعماله والصحيح قولنا لأن قوله تعالى والذين يكفرون الذهب والفضة وقول النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب عمرو بن حزم وحديث علي يقتضي الوجوب في مطلق الذهب وكذا حكم الدينار التي الغالب عليها الذهب كالحمدية والصورية ونحوهما وحكم الذهب الخالص سواء كان ما ذكرنا أو ما لم يذره والمروية وما لم يكن الغالب عليها الذهب فنعتبر ههنا أن كانت أثماناً رخيصة أو لتجارة والا فيعتبر قدر ما فيها من الذهب والفضة ووزننا لأن كل واحد يخص بالآذابة ولو زاد على نصاب الذهب شيء فلا شيء في الزيادة في قول أبي حنيفة حتى تبلغ أربعة من قبيل فيجب فيها قبطان وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي يجب في الزيادة وإن قلت بحسب ذلك والمسئلة قد مررت والله أعلم

فصل وأما مقدار الواجب فيه فربع العشر بحديث عمرو بن حزم وحديث علي رضي الله عنه ما

لان نصف مثقال من عشر بن مثقالا ربع عشره وأما صفة الواجب فنذ كرها ان شاء الله تعالى هذا اذا كان له
 فضة مفردة أو ذهب مفردا ما اذا كان له الصنفان جميعا فان لم يكن كل واحد منهما نصابا بان كان له عشرة مثاقيل
 ومائة درهم فانه يضم أحدهما الى الآخر في حق تكميل النصاب عندنا وعند الشافعي لا يضم أحدهما الى الآخر
 بل يعتبر كل النصاب من كل واحد منهما على حدة ووجه قوله انهما جنسان مختلفان فلا يضم أحدهما للآخر
 في تكميل النصاب كالسوا ثم عند اختلاف الجنس وانما قلنا انهما عينان مختلفتان لاختلافهما بصورة ومعنى اما
 الصورة فظاهر وأما المعنى فلانه يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا وصار كالابل مع الغنم بخلاف مال التجارة
 لان هناك يكمل النصاب من قيمتها والقيمة واحدة وهي دراهم أو دنانير فكان مال الزكاة جنسا واحدا وهو الذهب أو
 الفضة فاما الزكاة في الذهب والفضة فاعما تجب ليعينها دون القيمة ولهذا لا يكمل به القيمة حالة الانفراد وانما يكمل
 بالوزن كثر القيامة أو قلت بان كانت رديئة (وانما) ماروي عن بكير بن عبد الله بن الأشج انه قال مضت السنة من
 أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يضم الذهب الى الفضة والفضة الى الذهب في اخراج الزكاة ولا نهم ما لان
 مصدران في المعنى الذي تعلق به وجوب الزكاة فهما وهو الاعداد للتجارة بأصل الخلفة والفنية فكانا في حكم
 الزكاة كجنس واحد ولهذا اتفق الواجب فيهما وهو ربع العشر على كل حال وانما يتفق الواجب عند اتحاد المال
 وأما عند الاختلاف فيختلف الواجب واذا اتحد المالان معنى فلا يشترط اختلاف الصورة كعروض التجارة ولهذا
 يكمل نصاب كل واحد منهما بعروض التجارة ولا يعتبر اختلاف الصورة كما اذا كان له أقل من عشر بن مثقالا وأقل
 من مائتي درهم وله عروض للتجارة وتقد البلد في الدراهم والدنانير سواء فان شاء كل به نصاب الذهب وان شاء كل به
 نصاب الفضة وصار كالسود مع البيض بخلاف السوائيم لان الحكم هناك متعلق بالصورة والمعنى وهما مختلفان
 صورة ومعنى فتعذر تكميل نصاب أحدهما بالآخر ثم اذا وجبت الزكاة عند ضم أحدهما بالآخر اختلفت الرواية
 فيما يؤولدى روى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه يؤولدى من مائة درهم درهمان ونصف ومن عشرة مثاقيل ذهب
 ربع مثقال وهو احدى الروايتين عن أبي يوسف لان هذا أقرب الى المعادلة والنظر من الجانبين وروى عن أبي
 يوسف رواية أخرى انه يقوم أحدهما بالآخر ثم يؤولدى الزكاة من نوع واحد وهو أقرب الى موافقة نصوص
 الزكاة ثم اختلف أصحابنا في كيفية الضم فقال أبو حنيفة يضم أحدهما الى الآخر باعتبار القيمة وقال أبو يوسف
 ومحمد يضم باعتبار الاجزاء وهو رواية عن أبي حنيفة أيضا ذكره في نوادره شام وانما تظهر نعمة الاختلاف فيما
 اذا كانت قيمة أحدهما لوجوده وصياغته أكثر من وزنه بان كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل قيمتها مائة درهم فعند
 أبي حنيفة يقوم للدنانير بخلاف جنسها دراهم وتضم الى الدراهم في كل نصاب الدراهم من حيث القيمة فيجب الزكاة
 وعندهما انضم باعتبار الاجزاء فلا يكمل النصاب لان له نصف نصاب الفضة وربع نصاب الذهب فيكون ثلاثة
 أرباع النصاب فلا يجب شيء وعلى هذا لو كان له مائة درهم وعشرة مثاقيل ذهب قيمتها مائة وأربعون درهما
 انضم باعتبار القيمة عند أبي حنيفة فتبلغ مائتين وأربعين درهما فيجب فيها ستة دراهم وعندهما انضم باعتبار
 الاجزاء فيكون نصف نصاب الذهب ونصف نصاب الفضة فيكون نصابا ما فيجب في نصف كل واحد منهما ربع
 عشره فاما اذا كان وزنها وقيمتها سواء بان كان له مائة درهم وعشرة مثاقيل ذهب تساوي مائة ومائة وخمسون
 درهما وخمسة مثاقيل ذهب أو خمسة عشر مثقالا وخمسون درهما فهنا لا تظهر نعمة الاختلاف بل يضم
 أحدهما الى الآخر بالاجماع على اختلاف الاصحاب عندهم باعتبار التقييم وعندهما باعتبار الاجزاء وأجمعوا
 على انه اذا كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب قيمتها خمسون درهما لا تجب الزكاة فيه ما لان النصاب لم
 يكمل بالضم لا باعتبار القيمة ولا باعتبار الاجزاء وأجمعوا على انه لا تعتبر القيمة في الذهب والفضة عند الانفراد
 في حق تكميل النصاب حتى انه اذا كان له اربع فضة وزنه مائة درهم وقيمتها لصناعتها مائتان لا تجب فيه الزكاة
 باعتبار القيمة وكذلك اذا كان له آنية ذهب وزنها عشرة وقيمتها لصناعتها مائتان درهم لا تجب فيها الزكاة

باعتبار القيمة وجه قولهما ان القيمة في الذهب والفضة ساقطة الاعتبار شرعا لان سائر الاشياء تقوم بهما
 وانما المعتبر في مال الوزن الا ترى ان من ملك ابريق فضة وزنه مائة ونحسون درهم او قيمته مائة ادرهم لا تجب
 الزكاة وكذلك اذا ملك آنية ذهب وزنها عشرة مثاقيل وقيمتها مائة ادرهم لا تجب الزكاة ولو كانت القيمة فيها
 معتبرة لوجبت ولاي حنيفة انهما عيناان وجب ضم أحدهما الى الآخر لا يجاب الزكاة فكان الضم باعتبار
 القيمة كعروض التجارة وهذا لان كمال النصاب لا يتحقق الا عند اتحاد الجنس ولا اتحاد الا باعتبار صفة المسألة
 دون العين فان الاموال اجناس باعتبارها بنس واحد باعتبار صفة المسألة فيها وهذا بخلاف الابريق والآنية لان
 هناك ما وجب ضمها الى شيء آخر حتى تعتبر فيه القيمة وهذا لان القيمة في الذهب والفضة انما تظهر شرعا عند
 مقابلة أحدهما بالآخر فان الجودة والصناعة لا قيمة لها اذا قبلت بجنسها قال النبي صلى الله عليه وسلم جيدها
 وردنها سواء فاما عند مقابلة أحدهما بالآخر فتظهر للجودة قيمة الا ترى انه متى وقعت الحاجة الى تقويم الذهب
 والفضة في حقوق العباد تقوم بخلاف جنسها فان اغتصب قلبا فشهوه واختار المالك آضه منه ضمنه قيمته
 من خلاف جنسه فكذلك في حقوق الله تعالى ولان في التكميل باعتبار التقويم ضرب احتياط في باب العبادة
 ونظر الفقهاء فكان أولى ثم عند أبي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كلها واصله حتى روى عنه انه قال اذا كان
 لرجل مائة وخمسة وتسعون درهما ودينار يسارى خمسة دراهم انه تجب الزكاة وذلك بان يقوم الفضة بالذهب
 كل خمسة منها دينار وهذا الذي ذكرنا كله من وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما مائنا بيا بان كان أقل من
 النصاب فاما اذا كان كل واحد منهما مائنا بيا تاما ولم يكن زائما عليه لا يجب الضم بل ينبغي أن يؤدي من كل واحد
 منهما ما كان ولو ضم أحدهما الى الآخر حتى يؤدي كله من الفضة أو من الذهب فلا بأس به عندنا ولكن يجب
 أن يكون التقويم معاه وأنفع للفقراء واجوالا فيؤدي من كل واحد منهما ربع عشرة وان كان على كل واحد
 من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم أحدهما الى الآخر لانها يوجبان الزكاة في
 الكسور بحسب ذلك وأما عند أبي حنيفة فينظر ان بلغت الزيادة أربع مثاقيل وأربع درهما فكذلك وان
 كان أقل من أربع مثاقيل وأقل من أربع درهما تجب في الكسور عنده والله أعلم

فصل في أموال التجارة فتقدير النصاب فيها بجهتها من الدينان والدرهم فلا شيء فيها ما لم تبلغ قيمتها مائتي
 درهم أو عشرين مثقالا من ذهب فتجب فيها الزكاة وهذا قول عامة العلماء وقال أصحاب الظواهر لا زكاة فيها أصلا
 وقال مالك اذا نضت زكاهما لحوال واحد وجه قول أصحاب الظواهر ان وجوب الزكاة انما يعرف بالنص والنص ورد
 بوجودهما في الدراهم والدينان والسواثم فلو وجبت في غيرها لوجب بالقياس عليها والقياس ليس بحجة خصوصا
 في باب المقادير (ولنا) ما روى عن سهر بن جندب انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا باخراج الزكاة
 من الرقيق الذي كنا نملكه للبيع وروى عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في البرصدة
 وقال صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر أموالكم فان قيل الحديث ورد في نصاب الدرهم لانه قال في آخره من كل
 أربع درهما درهم فالجواب ان أول الحديث عام وخصوص آخره بوجوب سلب عموم أوله أو نحل قوله من
 كل أربع درهما على القيمة أي من كل أربع درهما من قيمتها درهم وقال صلى الله عليه وسلم وأدوا زكاة
 أموالكم من غير فصل بين مال ومال الا ما خص بدليل ولان مال التجارة مال نام فاضل عن الحاجة الأصلية فيكون
 مال الزكاة كالسواثم وقد خرج الجواب عن قولهم ان وجوب الزكاة عرف بالنص لانا قدرنا النص في الباب
 على ان أصل الوجوب عرف بالعقل وهو شكر لنعمة المال وشكر نعمة القدرة باعانة العاقل لان مقدار الواجب
 عرف بالسبع وما ذكره مالك غير سديد لانه وجد سبب وجوب الزكاة وشرطه في كل حال فلامعنى تخصيص
 الحول الاول بالوجوب فيه كالسواثم والدرهم والدينان وسواء كان مال التجارة عروضا أو عقارا أو شيئا مما يكال

أو يوزن لأن الوجوب في أموال التجارة تعلق بالمعنى وهو المسالية والقيمة وهذه الأموال كلها في هذا المعنى جنس
 واحد وكذا يضم بهض أموال التجارة إلى البعض في تكميل النصاب لما قلنا وإذا كان تقدير النصاب من أموال
 التجارة بتقييمها من الذهب والفضة وهو أن تبلغ قيمتها مقدار نصاب من الذهب والفضة فلا بد من التقويم حتى
 يعرف مقدار النصاب ثم عماداً تقوم ذكر القدر في شرحه مختصر الكرخي أنه يقوم بأوفي التقييمين من الدراهم
 والدنانير حتى أنها إذا بلغت بالتقويم بالدراهم نصاباً ولم يتباغ بالدنانير قومت بما تبلغ به النصاب وكذا روى عن أبي
 حنيفة في الأمانى أنه يقوم بها بأضع النقد من الفقراء وعن أبي يوسف أنه يقوم بها بما اشتراها به فان اشتراها بالدراهم
 قومتها بالدراهم وان اشتراها بالدنانير قومتها بالدنانير وان اشتراها بغيرهما من العروض ولم يكن اشتراها بان كان وهب
 له قبله ينوي به التجارة قومتها بالنقد الغالب في ذلك الموضع وعند محمد يقومها بالنقد الغالب على كل حال وذكر
 في كتاب الزكاة أنه يقومها يوم حال الحول ان شاء بالدراهم وان شاء بالدنانير وجه قول محمد أن التقويم في حق الله تعالى
 يعتبر بالتقويم في حق العباد ثم إذا وقعت الحاجة إلى تقويم شيء من حقوق العباد كالمغصوب والمستهلك يقوم بالنقد
 الغالب في البلدة كذا هذا وجه قول أبي يوسف ان المشتري بدل وحكم البديل يعتبر بأصله فإذا كان مشتري بأحد
 التقدين فتقويمه بما هو أصله أولى وجه رواية كتاب الزكاة أن وجوب الزكاة في عروض التجارة باعتبار ماليتها
 دون أعيانها والتقويم لمعرفة مقدار المسالية والتقدير في ذلك سبب فكان الخيار إلى صاحب المال يقوم بأيهما
 شاء الأثرى أن في السوائم عند الأكثرة وهي ما إذا بلغت ما تبين الخيار إلى صاحب المال ان شاء أدى أر بيع حقائق
 وان شاء خمس بنات لبون فكذا هذا وجه قول أبي حنيفة أن الدراهم والدنانير وان كانا في التمنية والتقويم بهما
 سواء لكنار جئنا أحدهما بجمع وهو النظر للفقراء والاحتياط أولى الأثرى أنه لو كان بالتقويم بأحدهما
 يتم النصاب والاتسار لأنه يقوم بعائنه بالنصاب نظر الفقراء واحتياطاً كذا هذا وما يشاهدنا جملوا رواية كتاب
 الزكاة على ما إذا كان لا يتفاوت النفع في حق الفقراء بالتقويم بإيهما كان جمعاً بين الروايتين وكيفما كان ينبغي ان
 يقوم بأدنى ما ينطلق عليه اسم الدراهم أو الدنانير وهي التي يكون الغالب فيها الذهب والفضة وعلى هذا إذا كان
 مع عروض التجارة ذهب وفضة فإنه يضمها إلى العروض ويقوم به جلة لأن معنى التجارة ينهل الكل لكن عند أبي
 حنيفة يضم باعتبار القيمة ان شاء قوم العروض وضهها إلى الذهب والفضة وان شاء قوم الذهب والفضة وضم
 قيمتها إلى قيمة أعيان التجارة وعندهما يضم باعتبار الأجزاء فتقوم العروض فيضم قيمتها إلى ما عنده من الذهب
 والفضة فان بلغت الجلة نصاباً تجب الزكاة والأفلا ولا يقوم الذهب والفضة عندهما أصلاً في باب الزكاة على ما مر
فصل وأما في هذا النصاب فهي ان يكون معدل التجارة وهو ان يسكنها التجارة وذلك بنية التجارة مقارنة
 لعمل التجارة لما ذكرنا فيما تقدم بخلاف الذهب والفضة فإنه لا يحتاج فيهما إلى نية التجارة لأنهما معدلة للتجارة بأصل
 الخلق فلا حاجة إلى أعداد العبدو يوجد الأعداد منه دلالة على ما مر

فصل وأما مقدار الواجب من هذا النصاب فها هو مقدار الواجب من نصاب الذهب والفضة وهو ربع
 العشر لأن نصاب مال التجارة مقدر بقيمته من الذهب والفضة فكان الواجب فيه ما هو الواجب في الذهب
 والفضة وهو ربع العشر وأقول النبي صلى الله عليه وسلم هاتوار ربع عشراً أو مائة من غير فصل

فصل وأما في الواجب في أموال التجارة فالواجب فيها ربع عشر العين وهو النصاب في قول أصحابنا وقال
 بعض مشايخنا هذا قول أبي يوسف ومحمد وأما على قول أبي حنيفة فالواجب فيها أحد عشر من مال العين أو الفضة
 فالمالك بالخيار عند حولان الحول ان شاء أخرج ربع عشر العين وان شاء أخرج ربع عشر القيمة وبنوعه على
 بعض مسائل الجامع فبين كانت له مائة فبخر حنطة للتجارة بقيمتها ما تادهم فخال عليها الحول فلم يؤدز كانتا
 حتى تغير سعرها إلى النقصان حتى صارت قيمتها مائة درهم وإلى الزيادة حتى صارت قيمتها أر بعائة درهم ان على
 قول أبي حنيفة ان أدى من عينها يؤدى خمسة أفرزة في الزيادة والنقصان جميعاً لأنه تبيين أنه الواجب من الأصل

فان أدى القهية يؤدي خمسة دراهم في الزيادة والنقصان جميعا لانه تبين انها هي الواجبة يوم الحول وعند أبي
 يوسف وعبد الله بن محمد ان أدى من مائة يؤدي خمسة أضعاف في الزيادة والنقصان جميعا كما قال أبو حنيفة. وان أدى من
 القهية يؤدي في النقصان درهمين ونصف فاوفي الزيادة عشرة دراهم لان الواجب الاصل عندهما هو ربع
 عشر العبن وانما له ولاية النقل الى القهية يوم الاداء فباعتبارها يوم الاداء والصحيح ان هذا مذهب جميع
 أصحابنا لان المذهب عندهم انه اذا هلك النصاب بعد الحول تسقط الزكاة سواء كان من السوائم أو من أموال التجارة
 ولو كان الواجب أحدهما غير عين عند أبي حنيفة لتعينت القهية عندهلاك العين على ما هو الاصل في التغيير بين
 شيئين اذا هلك أحدهما بتعين الآخر وكذا لو وهب النصاب من الفقير ولم يتحضر مالته أصلا سقطت عنه الزكاة
 ولو لم يكن الواجب في النصاب عين الماسقطت كذا وهب منه غير النصاب وكذا اذا باع نصاب الزكاة من السوائم
 والساعي حاضر ان شاء أخذ من المشتري وان شاء أخذ من البائع ولو لأن الواجب ربع عشر العبن للمالك لاخذ
 من غير المشتري فدل أن مذهب جميع أصحابنا هذا وهو أن الواجب ربع عشر العبن الا عند أبي حنيفة الواجب
 عند الحول ربع عشر العبن من حيث انه مال لا من حيث انه عين وعندهما الواجب ربع عشر العبن من حيث
 الصورة والمعنى جميعا لكن لمن عليه حق النقل من العين الى القهية وقت الاداء ومسائل الجامع مبنية على هذا
 الاصل على ما نذكره وقال الشافعي الواجب من قدر الزكاة بعد الحول في الذمة لا في النصاب وعلى هذا ينبغي ما اذا
 هلك مال الزكاة بعد الحول وبعد التمكّن من الاداء انه تسقط عنه الزكاة عندنا وعندنا لا تسقط واذا هلك قبل
 التمكّن من الاداء لا تجب عندنا وللشافعي قولان في قول لا تجب أصلا وفي قول تجب ثم تسقط لا الى ضمان ولا
 خلاف في ان صدقة الفطر لا تسقط بهلاك النصاب وعلى هذا الخلاف العشر والخراج وجه قول الشافعي أن هذا
 حق وجب في ذمته وتقرر بالتمكّن من الاداء فلا يسقط بهلاك النصاب كفي ديون العباد وصدقة الفطر وكافي الحج
 فانه اذا كان موسرا وقت خروج القافلة من بلده ثم هلك ماله لا يسقط الحج عنه وانما قلنا انه وجب في ذمته لان
 الشرع أضاف الايجاب الى مال لا بعينه. قال النبي صلى الله عليه وسلم في مائتي درهم خمسة دراهم وفي أربعين
 شاة شاة وأوجب خمسة وشاة لا بعينها والواجب اذا لم يكن عيننا كان في الذمة كافي صدقة الفطر ونحوها ولان غاية
 الامران قدر الزكاة امانة في يده لئلا يمتنع مطالب شرعا بالاداء. بعد التمكّن منه ومن منع الحق عن المستحق بعد طلبه
 يضمن كافي سائر الامانات والخلاف ثابت فيما اذا طلبه الفقير أو طالبه الساعي بالاداء فلم يؤد حتى هلك النصاب ولنا
 أن المالك امان يؤخذ باصل الواجب أو بضائه لا وجه للاول لان محله النصاب والحق لا يبقى بعد فوات
 محله كالعبد الجاني والمديون اذا هلك والشقص الذي فيه الشفعة اذا صار بحرا والدليل على ان محل أصل الواجب هو
 النصاب قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة وقول النبي صلى الله عليه وسلم خذ من الذهب والذهب ومن القضة القضة
 ومن الابل الابل الحديث وكلمة من تبعض فيقتضى ان يكون الواجب بعض النصاب وقوله صلى الله عليه وسلم في
 مائتي درهم خمسة دراهم وفي أربعين شاة شاة جعل الواجب مقظروفا في النصاب لان في الظرف ولان الزكاة عرف
 وجوبها على طريق السر وطبيعة النفس بادائها ولهذا اختلفت وجوبها بالمال الذي الفاضل عن الحاجة الاصلية
 وشرط لها الحول وكال النصاب ومعنى السر في كون الواجب في النصاب يتي بقائه ويهلكه ولا يسبيل الى
 الثاني لان وجوب الضمان يستدعي تفويت ملك أو يد كافي سائر الضمانات وهو بالتأخير عن أول أوقات الامكان
 لم يضر على الفقير ملكا ولا يدا فلا يضمن بخلاف صدقة الفطر والحج لان محل الواجب هنا لذمته لاماله
 وذمته باقية بعد هلاك المال وأما قوله انه منع حق الفقير بعد طلبه فنقول ان هذا الفقير متعين مستحقا لهذا
 الحق فان له ان يصرفه الى فقير آخر وان طالبه الساعي فامتنع من الاداء حتى هلك المال قال أهل العراق من
 أصحابنا انه يضمن لان الساعي متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فيصير بالامتناع مقنونا يضمن ومشايعنا بما
 وراء النهر قالوا انه لا يضمن وهو الاصح فانه ذكر في كتاب الزكاة اذا حبس السائمة بعد ما وجبت الزكاة فيها حتى

ثوب لم يضحها ومعلوم انه لم يرد به الخبث ان عندها العلف والماء لان ذلك استهلاك لها ولو استهلكها بصير
 ضامنا لكانت او انما اراد به حبسها بعد طلب الساعي لها والوجه فيه انه ما قوت به هذا الخبث ملكا ولا يدا على أحد
 فلا يصير ضامنا وله رأي في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فاعا حبس السائمة ليؤدي
 من محل آخر فلا يصير ضامنا هذا اذا هلك كل النصاب فان هلك بعضه دون بعض فعليه في الباقي حصته من الزكاة
 اذا لم يكن في المال فضل على النصاب بلا خلاف لان البعض معتبر بالكل ثم اذا هلك الكل سقط جميع الزكاة
 فاذا هلك البعض يجب ان يسقط بقدره وهذا اذا لم يكن في المال عفو فاما اذا جتمع فيه النصاب والعفو ثم هلك
 البعض فعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف يصرف الهلاك الى العفو ولا يترك في ملكه الا النصاب وعند
 محمد وزفر يصرف الهلاك الى الكل شامحا حتى اذا كان له تسعة من الابل فقال عليها الحول ثم هلك منها أربعة
 فعليه في الباقي شاة كاملة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه في الباقي خمسة اشباع وشاة والاصل
 عند أبي حنيفة وأبي يوسف أن الوجوب يتعلق بالنصاب دون العفو وعند محمد وزفر رحمه الله يتعلق بما جرمها
 واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة الى تسع أخبير ان الوجوب يتعلق بالكل ولان سبب
 الوجوب هو المال النامي والعفو مال نام ومع هذا لا تجب بسببه زيادة على ان الوجوب في الكل نظيره اذا قضى
 القاضى بحق بث شهادة ثلاثة نفر كان قضاؤه بشهادة الكل وان كان لا حاجة الى القضاء الى الثالث واذا ثبت
 ان الوجوب في الكل فما هلك يمك بزكاته وما بقي بقي بركاته كالمال المشترك واحتج أبو حنيفة وأبو يوسف بقول
 النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن حزم في خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شئ حتى تكون
 عشرة وقال في حديثه أيضا في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وليس في الزيادة شئ الى خمس وثلاثين وهذا
 نص على أن الواجب في النصاب دون الوقص ولان الوقص والعفو تبع للنصاب لان النصاب بأمره وحكمه
 يستغنى عن الوقص والوقص بأمره وحكمه لا يستغنى عن النصاب والمال اذا اشقل على أصل وتبع فاذا هلك منه
 شئ يصرف الهلاك الى التبضع دون الاصل كالمضاربة اذا كان فيه ربح فهلك شئ منه يصرف الهلاك الى الربح
 دون رأس المال كذا ههنا وعلى هذا اذا حال الحول على ثمانين شاة ثم هلك أربعون منها بقي أربعون فعليه في
 الاربعين الباقية شاة كاملة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله لان الهلاك يصرف الى العفو اذ لا عندهما
 جعل كان الغنم أربعون من الابداء وفي قول محمد وزفر عليه في الباقي نصف شاة لان الواجب في الكل
 عندهما وقد هلك النصف فيسقط الواجب بقدره ولو هلك منها عشرون وبقي ستون فعليه في الباقي شاة
 عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر ثلاثة ارباع شاة لما قلنا وعلى هذا مسائل في الجامع ثم اختلف
 أصحابنا فيما بينهم فعند أبي حنيفة الواجب في الدراهم والدنانير وأموال التجارة جزء من النصاب من حيث
 المعنى لان حيث الصورة وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله الواجب هو الجزء منه صورة ومعنى لكن يجوز اقامة
 غيره مقامه من حيث المعنى وبطل اعتبار الصورة باذن صاحب الحق وهو الله تعالى وأما في زكاة السوائم فقد
 اختلف مشايخنا على قول أبي حنيفة قال بعضهم الواجب هناك أيضا جزء من النصاب من حيث المعنى وذكر
 المنصوص عليه من خلاف جنس النصاب للتقدير وقال بعضهم الواجب هو المنصوص عليه لاجزء من النصاب
 لكن من حيث المعنى وعندهما الواجب هو المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه من حيث
 المعنى دون الصورة على ما ذكرنا ويبنى على هذا الاصل مسائل الجامع اذا كان لرجل مائة فقيز خنطة للتجارة
 تساوى مائتي درهم ولا مال له غير ذلك وحال عليها الحول فان أدى من قيمتها يؤدي خمسة أوقفة بلا خلاف لانها هي
 ربع عشر النصاب وهو الواجب على مائة ولو اراد أن يؤدي القيمة جاز عندنا خلافا للشافعي لكن عند أبي
 حنيفة في الزيادة والنقصان جميعا يؤدي قيمتها يوم الحول وهي خمسة دراهم وعندهما في الفصلين جميعا يؤدي
 قيمتها يوم الاداء في النقصان درهمين ونصفا وفي الزيادة عشرة دراهم بقولان الواجب جزء من النصاب وغير

المنصوص عليه حتى لله تعالى غير ان الشرع أثبت له ولاية أداء الفجأة اما بتيسر عليه واما تقلا للحق والتيسر به
 في الأداء دون الواجب وكذا الحاجة الى نقل حتى الله تعالى الى مطلق المال وقت الأداء الى الفقير ففي الواجب
 الى وقت الأداء في الذمة عين المنصوص عليه وجزء النصاب ثم عند الأداء ينقل ذلك الى القيمة فتعتبر القيمة يوم
 النقل كفي ولد المغرور انه يضمن المغرور قيمته للمالك يوم التضمين لان الولد في حقه وان عاقب حرا الاصل ففي حق
 المستحق جعل مملوكه لحصوله عن مملوكه وانما ينقل عنه حقه الى القيمة يوم الخصومة فكذا ههنا وأبو حنيفة
 يقول الواجب هو الجزء من النصاب غير ان وجوبه من حيث انه مطلق المال لان حيث انه جزء من النصاب
 بدليل انه يجوز أداء الشاة عن خمس من الابل وان لم يكن جزءا منها والتعلق بكونه جزءا للتيسر لا للتعقيق لان
 الأداء منه أسير في الاغلب حتى ان الاداء من غير الجزء لو كان أسير مال اليه وعندئذ يذهب اليه يبين انه هو الواجب
 لانه هو مطلق المال وهذا هو الواجب على طريق الاستحقاق وكذا المنصوص عليه معلول عطلق المال والتعلق به
 للتيسر بدليل جواز أداء الواحد من الخمس والناقة الكوماء عن بنت مخاض فكان الواجب عند الحول ربع
 العشر من حيث انه مال والمنصوص عليه من حيث انه مال فوجب اعتبار قيمته يوم الوجوب ولا يعتبر التغير
 بسبب نقصان السعر لانه لا عبارة به لاسقاط الزكاة الواجبة احتياطاً لحق الفقراء وأماناً في السوانم اختلف المشايخ على
 قول أبي حنيفة قال بعضهم يعتبر قيمتها يوم الوجوب كفي مال التجارة لان الواجب جزء من النصاب من حيث انه
 مال في جميع أموال الزكاة وقال بعضهم يوم الاداء كما قال لان الواجب ثمة هو المنصوص عليه صورة ومعنى وان
 يجوز إقامة غيره مقامه والله أعلم وكذلك الجواب في مال الزكاة اذا كان جارية تساوي ماثنين في جميع ما ذكرنا من تغير
 السعر الى زيادة أو نقصان وللمسئلة فروع تعرف في كتاب الزكاة من الجامع هذا اذا هلك النصاب بعد الحول فاما اذا
 تصرف فيه المالك فهل يجوز تصرفه عندنا يجوز وعند الشافعي لا وهذا بناء على أصلنا ان التصرف في مال الزكاة
 بعد وجوبها جائز عندنا حتى لو باع نصاب الزكاة جاز البيع في الكل عندنا وأما عند الشافعي فلا يجوز في قدر الزكاة
 قولاً واحداً وله في الزيادة على قدر الزكاة قولان وجه قوله ان الواجب جزء من النصاب لما ذكرنا من الدلائل فلا
 يخلو ما ان يكون وجوبه حقا للعبد كما يقول أو حقا لله تعالى كما يقولون وكل ذلك يمنع من التصرف فيه ولنا ان الزكاة
 اسم للفعل وهو اخراج المال الى الله وقيل الاخراج لاحق في المال حتى يمنع نقاذ البيع فيه فينفذ كالمعنى جناية
 فباعه المولى في تقيده لان الواجب فيه هو فعل الدفع فكان المحل خالياً عن الحق قبل الفعل فنقذ البيع فيه كذا هذا
 واذا جاز التصرف في النصاب بعد وجوب الزكاة فيه عندنا فاذ تصرف المالك فيه ينظر ان كان استبدلاً بجملة لا
 يضمن الزكاة وينقل الواجب اليه يبقى ببقائه ويسقط بهلاكه وان كان استهلاكاً يضمن الزكاة ويصير ديناً في ذمته
 بيان ذلك اذا حال الحول على مال التجارة ووجب فيه الزكاة فخرجه المالك عن ملكه بالدرهم والدينارين أو بعرض
 التجارة فباعه بمثل قيمته لا يضمن الزكاة لانه ما أتلف الواجب بل نقله من محل الى محل مثله اذا المعترف في مال التجارة
 هو المعنى وهو المسألة لا الصورة فكان الاول قائماً معنى فيبقى الواجب ببقائه ويسقط بهلاكه وكذا لو باعه وحاجي
 بما يتغابن الناس في مثله لان ذلك مما لا يمكن التصرف عنه فجعل عفواً ولهذا جعل عفواً في بيع الأب والوصى وان حاجي
 بما لا يتغابن الناس في مثله يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون ديناً في ذمته وزكاة ما يتصل الى العين يبقى ببقائها
 ويسقط بهلاكها ولو أخرج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض أصلاً بالهبة والصدقة من غير التبرير والوصية أو بعوض
 ليس بمال بان تزوج عليه امرأة أو صالح به من دم العمد أو اختلعت به المرأة يضمن الزكاة في ذلك كله لان اخراج
 المال بغير عوض أنلافه وكذا بعوض ليس بمال وكذا لو أخرج به عوض هو مال ولكنه ليس بمال الزكاة بان باعه
 بعد الخدمة أو نياح البذلة سواء بقي العوض في يده أو هلك لانه ابطال المعنى الذي صار المال به مال الزكاة فكان
 استهلاكاً كاله في حق الزكاة وكذا لو استأجر به عيناً من الاعيان لان المنافع وان كانت مالا في نفسها لكن ليست بمال
 الزكاة لانه لا يبقاؤها وكذا لو صرف مال الزكاة الى حوانجه بالاكل والشرب والتبس لوجود حقيقة الاستهلاك

وكذا اذا باع مال التجارة بالسوائيم على أن يتركها سائمة بضمن الزكاة لان زكاة مال التجارة خلاف زكاة السائمة
فبكون استهلاكها كولو كان مال الزكاة سائمة فباعها بخلاف جنسها من الحيوان والعروض والايمان أو بجنسها بضمن
ويصير قدر الزكاة ديناً في ذمته لا يقطع بهلاك ذلك العوض لما ذكرنا ان وجوب الزكاة في السوائيم يتعلق بالصورة
والمعنى فبيعها بكون استهلاكها كالمال استبداداً ولو كان مال الزكاة دراهم أو ذنانير فأقرضها بها لحول فتوى المال
عنده ذكر في العيون عن محمد انه لا زكاة عليه لانه لم يوجد منه الا تلف وكذا لو كان مال الزكاة نو باقاعاره فهلك
لما قلنا وقالوا في عبد التجارة اذا قتله عبد خطأ فدفع به ان الثاني للتجارة لانه عوض عن الأول قائم مقامه كانه هو ولو
قتله عبداً وصاحبه المولى من الدم على عبد أو غيره لم يكن للتجارة لان الثاني ليس بعوض عن الأول بل هو عوض
عن القصاص والقصاص ليس بمال وقالوا ان من اشترى عصيراً للتجارة فصار خزانة له لان التجارة لان العارض
هو الضمير وأثر الضمير في زوال صفة التقوم لا غير وقد عادت الصفة بالتفعل فصار مالاً متقوماً كما كان وكذلك قالوا في
الثاة اذا ماتت فدينغ جلد هان جلد هان يكون للتجارة لهما قائلنا ولو باع السائمة بعد وجوب الزكاة فيها فان كان المصدق
حاضراً ينظر اليها فهو بالخيار ان شاء أخذ قيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وان شاء أخذ الواجب من
العين المشتراة ويبطل البيع في اقتدر المأخوذ وان لم يكن حاضراً وقت البيع فخصر بعد البيع والتفرق عن المجلس
فانه لا يأخذ من المشتري ولكنه يأخذ قيمة الواجب من البائع وانما كان كذلك لان بيع السائمة بعد وجوب الزكاة
فيها استهلاكاً لها ما بيننا الا ان معنى الاستهلاك بازالة الملك قبل الافتراق عن المجلس ثبت بالاجتهاد اذ المسئلة
اجتهادية مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فلما سألني عن أخذ باي القولين أفضى اجتهاده اليه فان أفضى اجتهاده
الى زوال الملك بنفس البيع أخذ قيمة الواجب منه لحصول الاستهلاك وتم البيع في الكل اذ لم يستحق شي من المبيع
وان أفضى اجتهاده الى عدم الزوال أخذ الواجب من غير المشتري كما قبل البيع ويبطل البيع في القدر المأخوذ كانه
استحق هذا القدر من المبيع فاما بعد الافتراق فقد تأكد زوال الملك بخروجه عن محل الاجتهاد فتأكد الاستهلاك
فصار الواجب ديناً في ذمته فهو الفرق وهل يشترط نقل الماشية من موضعها مع افتراق العاقدين بأنفسهما لم
يشترط ذلك في ظاهر الرواية وشروطه الكرخي وقال ان حضر المصدق قبل النقل فه الخيار وكذا روى ابن سماعه
عن محمد ولو باع طعاماً واجب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء أخذ من البائع وان شاء أخذ من المشتري سواء
حضر قبل الافتراق أو بعده بخلاف الزكاة ووجه الفرق أن تعلق العشر بالعين أكد من تعلق الزكاة بها الا ترى
ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولومات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركه
بخلاف الزكاة والله أعلم وهذا الذي ذكرنا ان الواجب أداء جزء من النصاب من حيث المعنى أو من حيث الصورة
والمعنى مذهب أصحابنا رحمهم الله فاما عند الشافعي فالواجب أداء عين المنصوص عليه وينبغي عليه ان دفع القيمة
والابتنال في باب الزكاة والعشر والخراج وصدقة الفطر والصدقات والكفارات جائز عندنا وعندنا لا يجوز الا أداء
المنصوص عليه واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم في الخمس من الابل السائمة شاة وقوله في أربعين شاة شاة
وكل ذلك بيان لمجمل كتاب الله تعالى وآتوا الزكاة اذ ليس فيه بيان الزكاة فبينه النبي صلى الله عليه وسلم والتعني
البيان بمجمل الكتاب فصار كان الله تعالى قال وآتوا الزكاة من كل أربعين شاة وفي خمس من الابل شاة
فصارت الشاة واجبة للاداء بالنص ولا يجوز الاشتغال بالتلميل لانه يبطل حكم النص ولهذا لا يجوز إقامة السجود
على الخد والذقن مقام السجود على الجبهة والانتف والتلميل فيه بمعنى الخضوع لما ذكرنا كذا هذا وصار كالمهديا
والضحايا وجواز أداء البعير من خمس من الابل عندي باعتبار النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم خذ من الابل
الابل الا ان عند قلة الابل أو جب من خلاف الجنس تبصر على أر باب الأموال فاذا صححت نفسه باء بعير من
الخمس فقد ترك هذا التفسير فجاء بالنص لا بالتلميل ولنا في المسئلة طريقتان أحدهما طريق أبي حنيفة والثاني
طريق أبي يوسف ومحمد أما طريق أبي حنيفة فهو ان الواجب أداء جزء من النصاب من حيث المعنى وهو المسالبة

وأداء القيمة مثل أداء الجزء من النصاب من حيث انه مال وبين ان كون الواجب أداء جزء من النصاب ماذا كرنا
 في مسألة التفریط والدليل على ان الجزء من النصاب واجب من حيث انه مال ان تعلق الواجب بالجزء من
 النصاب للتيسير لم يبق الواجب ببقائه ويسقط به لا كونه معنى التيسير انما يتحقق ان لو تعين الجزء من النصاب للوجوب
 من حيث هو مال لذو التعلق الواجب بغير الجزء ليقبى الشركة في النصاب للفقراء وفيه من العسر والمشقة ما لا يخفى
 خصوصا اذا كان النصاب من نفائس الاموال نحو الجوارى الحسان والافراس افارسة للتجارة ونحوها ولا
 كذلك اذا كان التعلق به من حيث هو مال لأنه حينئذ كان الاختيار الى رب المال فان رأى أداء الجزء اليه
 أسرا أدى الجزء وان رأى أداء غيره أسرا مال اليه فيحصل معنى اليسر وبه تبين ان ذكر الشاة في الحديث
 لتقدير المالمية لا لتعلق الحكم به وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رأى في ابل الصدقة
 ناقة كوما فغضب على المصدق وقال ألم أنهيكم عن أخذ كرائم أموال الناس فقال أخذتها ببيع بن من ابل
 الصدقة وفي رواية أخرى فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخذ البعير ببيع بن يكون باعتبار
 القيمة فدل على صحة مذهبنا وأما طريق أبي يوسف ومحمد فهو ان الواجب عين ما ورد به النص وهو أداء
 ربع العشر في مال التجارة واداء المنصوص عليه في السوائم صورة ومعنى غير معقول المعنى بل هو ان بعض
 حتى انه سبحانه وتعالى لو أمر نابتا لافه حقاله أو سببه انه لما نزل من المنصوص عليه الى غيره غير ان الله تعالى لما
 أمر بصرفه الى عباد المحتاجين كفاية لهم وكفايتهم متعلقة بمطلق المال صار وجوب الاصل المسمى به مقول المعنى وهو
 الكفاية التي تحصل بمطلق المال فصار معلولا بمطلق المال وكان أمره عز وجل أن ياب الأموال بالصرف الى الفقير
 اعلامه أنه أذن لهم بنقل حقه الثابت في المنصوص عليه الى مطلق المال كمن له على رجل حنطة ولرجل آخر على
 صاحب الدين دراهم فأمر من له الحنطة من عليه الحنطة بأن يقضى دين الدراهم من النوى له عليه وهو الحنطة كان
 ذلك اذ نامته اياه بنقل حقه الى الدراهم بأن يستبدل الحنطة بالدراهم وجعل الأمر بالاداء كأنه أدى عين الحق الى
 من له الحق ثم استبدل ذلك وصرف الى الآخر ما أمر بالصرف اليه فصار ما وصل الى الفقير معلولا بمطلق المال
 سواء كان المنصوص عليه أو غيره جزءا من النصاب أو غيره واداء القيمة اداء مال مطابق مقدرة قيمة المنصوص عليه
 بنية الزكاة فيجزئه كالأدى واحدا من خمس من الابل بخلاف السجود على الخد والذقن لان معنى القرية فانت
 أصلا ولهذا لا ينقل به ولا يصار اليه عند الجز وما ليس بقرية لا يقوم مقام القرية وبخلاف الهدايا والضحايا
 لان الواجب فيها اراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصديق لا يزمه شيء واراقة الدم ليس بمال فلا يقوم المال
 مقامه والله أعلم وأما السوائم من الابل والبقر والغنم أما نصاب الابل فليس فيما دون خمس من الابل زكاة وفي
 الخمس شاة وفي العشر شاتان وفي خمسة عشر ثلاث شياه وفي عشرين أربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض
 وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وهي أقصى سن لها مدخل في الزكاة
 والأصل فيه ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا الى أبي بكر الصديق رضي الله عنه فسكتبه أبو بكر
 لانس وكان فيه وفي أربع وعشرين شاة ونها الغنم في كل خمس ذود شاة فاذا كانت خمس وعشرين الى خمس
 وثلاثين ففيها بنت مخاض فاذا كانت ستا وثلاثين الى خمس وأربعين ففيها بنت لبون فاذا كانت ستا وأربعين الى
 ستين ففيها حقة فاذا كانت احدى وستين الى خمس وسبعين ففيها جذعة فاذا كانت ستا وسبعين الى تسعين ففيها بنتا
 لبون فاذا كانت احدى وتسعين الى مائة وعشرين ففيها حقتان ولا خلاف في هذه الجملة الا ما روى عن علي رضي
 الله عنه انه قال في خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وعشرين بنت مخاض وهذه الرواية لا تكاد تثبت عن علي
 رضي الله عنه لانها مخالفة للاحاديث المشهورة منها ما روى من كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كتبه لابي
 بكر الصديق رضي الله عنه ومنها كتابه الذي كتبه لعمر بن حزم وغير ذلك من الاحاديث المشهورة ولانها مخالفة
 لاصول الزكوات في السوائم لان فيها موالا اثنين واجبين لا وقص بينهما والأصل فيها أن يكون بين القرية يمتين وقص

وهذا دليل عدم الثبوت وقد حكى عن سفيان الثوري انه قال كان علي رضي الله عنه أفقه من أن يقول مثل هذا
أعماه وغلط وقع من رجال علي رضي الله عنه أراد بذلك الراوي يجوز أن يكون معناه يقول في ست وعشرين
بنت مخاض وفي خمس وعشرين من الغنم قيمة بنت مخاض بل جمع بينهما واختلف العلماء في الزيادة على مائة
وعشرين فقال أصحابنا إذا زادت الأبل على هذا العدد استأنف الفريضة وبيدار الحساب على الخمسينان في
النصاب وعلى الحقائق في الواجب لكن بشرط عود ما قبله من الواجبات والأوقاص بقدر ما يدخل فيه وبيان ذلك
إذا زادت الأبل على مائة وعشرين فلا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسين فيكون فيها شاة وحقتان وفي العشرينان
وحقتان وفي خمسة عشر ثلاث شياه وحقتان وفي عشرين أربع شياه وحقتان وفي خمس وعشرين بنت مخاض
وحقتان إلى مائة وخمسين ففيها ثلاث حقائق في كل خمسين حقة ثم يستأنف الفريضة فلا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسين
فيكون فيها شاة وثلاث حقائق وفي العشرينان وثلاث حقائق وفي خمس عشرة ثلاث شياه وثلاث حقائق وفي
عشرين أربع شياه وثلاث حقائق فإذا بلغت مائة وخمسين ففيها بنت مخاض وثلاث حقائق فإذا بلغت
مائة وستة وعشرين ففيها بنت لبون وثلاث حقائق إلى مائة وستة وأربعين ففيها أربع حقائق إلى مائتين فإن شاء أدى
منها أربع حقائق من كل خمسين حقة وإن شاء أدى خمس بنات لبون من كل أربعين بنت لبون ثم يستأنف الفريضة
أبدان كل خمسين كما استؤنفت من مائة وخمسين إلى مائتين فيدخل فيها بنت مخاض وبنت لبون وحقة مع
الشياه هذا قول أصحابنا وقال مالك إذا زادت الأبل على مائة وعشرين واحدة لا تجب في الزيادة شيء إلى تسعة بل
يجعل تسعة عفا حتى تبلغ مائة وثلاثين وكذا إذا بلغت مائة وثلاثين فلا شيء في الزيادة إلى تسعة وثلاثين ويجعل كل
تسعة عفا وتجب في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فيبدا الحساب على الخمسينات والأربعينات
والواجب على الحقائق وبنات لبون فيجب في مائة وثلاثين حقة وبنات لبون لانها مرة خمسون ومرة أربعين
وفي مائة وأربعين حقتان وبنت لبون وفي مائة وخمسين ثلاث حقائق وفي مائة وستين أربع بنات لبون وفي مائة
وسبعين حقة وثلاث بنات لبون وفي مائة وثمانين حقتان وبنات لبون وفي مائة وتسعين ثلاث حقائق وبنات لبون إلى
مائتين فإن شاء أدى من المائتين أربع حقائق وإن شاء خمس بنات لبون وقال الشافعي مثل قول مالك انه يدار
الحساب على الخمسينات والأربعينات في النصاب وعلى الحقائق وبنات لبون في الواجب وأعماه أخافه في فصل
واحد وهو انه قال إذا زادت الأبل على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون احتج بما روى عن عبد الله بن
عمر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقات وقرنه بقراب سيفه ولم يخرج به إلى عماله
حتى قبض ثم عمل به أبو بكر وعمر حتى قبضا وكان فيه إذا زادت الأبل على مائة وعشرين ففي كل أربعين بنت لبون
وفي كل خمسين حقة غيران مال كما قال لفظ الزيادة أعماه تناول زيادة يمكن اعتبار المنصوص عليه فيها وذلك لا يكون
فيما دون العشرة والشافعي قال ان النبي صلى الله عليه وسلم علق هذا الحكم بنفس الزيادة وذلك يحصل بزيادة
الواحدة فعندهما يوجب في كل أربعين بنت لبون وهذه الواحدة تعين الواجب بها فلا يكون لها حظ من الواجب
ثم أعدل الأسنان بنت لبون والحقة فان أدناها بنت مخاض وأعلىها جذعة فالأعدل هو المتوسط ولنا ما روى
عن قيس بن سعد انه قال قلت لابي بكر بن عمرو بن حزم اخرج إلى كتاب الصدقات الذي كتبه رسول الله صلى الله
عليه وسلم لعمر بن حزم فخرج كتابا في ورقة وفيه فإذا زادت الأبل على مائة وعشرين استؤنفت الفريضة
شأن كان أقل من خمس وعشرين ففيها الغنم في كل خمس ذود شاة وروى هذا المذهب عن علي وابن مسعود رضي
الله عنهما وهذا باب لا يعرف بالأجتهاد فيدل على سماعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى روى عن علي
رضي الله عنه انه قال ما عندنا شيء نقرأ الا كتاب الله عز وجل وهذه الصيغة فيها السنان الأبل أخذتها من
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز أن تخالفها وروى أنه أنفذها إلى عثمان فقال له مر ساعتك فليعلموا بما أقوال
لا حاجة لنا فيها أعماه ما هو خير منها فقد وافق علي رضي الله عنهما ولان وجوب الحقتين في مائة وعشرين

نابت بانفاق الاخبار واجام الامه فلا يجوز اسقاطه وبعمدة وعشرين اختلافات الا تار فلا يجوز
اسقاط ذلك الواجب عند اختلاف الآثار بل يعمل بحديث عمرو بن حزم وبمحمل حديث ابن عمر رضي الله عنهما
على الزيادة الكثيرة حتى تبلغ مائتين وبه نقول ان في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وأما قوله ان الواجب
في كل مال من جنسه فمهم اذا احتل ذلك فلم قلتم ان الزيادة تحتل الواجب من الجنس فان الزيادة لا يمكن الحاقها
بالمائة والعشرين ببقاء الحقتين فيها كما كانت ومع بقاء الحقتين فيها على حالهما لا يمكن البناء فلا تكون الزيادة مع
بقاء الحقتين بعد محتملة للإيجاب من جنسه فلهذا صرنا الى ايجاب القيمة فيها الكافي لابتداء حتى انما لما كان أمكن
البناء مع بقاء الحقتين بعد مائة وخمسة وأربعين بنينا فنقلنا من بنات المخاض الى الحقة اذا بلغت مائة وخمسين فلانها
ثلاث مرات خمسين فيوجب من كل خمسين حقة والله أعلم

فصل وأما نصاب البقر فليس في أقل من ثلاثين بقرا زكاة وفي كل ثلاثين منها تبيع أو تبععة ولا شيء في الزيادة
الى تسع وثلاثين فاذا بلغت أربعين ففيها مسنة وهذا مما لا خلاف فيه بين الأمة والاصل فيه ما روى عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن في كل ثلاثين من البقر تبيع أو تبععة وفي كل أربعين مسنة
فاما اذا زادت على الأربعين فقد اختلفت الرواية فيه ذكر في كتاب الزكاة وما زاد على الأربعين ففي
الزيادة بحساب ذلك ولم يفسر هذا الكلام وذكر في كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى اذا كان له احدى
وأربعين بقرة قال أبو حنيفة عليه مسنة وربع عشر مسنة أو ثلث عشر تبيع وهذا يدل على انه لا نصاب عنده
في الزيادة على الأربعين وانه يجب فيه الزكاة قل أو أكثر بحساب ذلك وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يجب في الزيادة
شيء حتى تبلغ خمسين فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع وروى أسد بن عمرو عن أبي حنيفة
انه قال ليس في الزيادة شيء حتى تكون ستين فاذا كانت ستين ففيها تبيعان أو تبععتان وهو قول أبي يوسف ومحمد
والشافعي فاذا زاد على الستين يدار الحساب على الثلاثينات والاربعينات في النصب وعلى الاتبعة والمستنات في
الواجب ويجعل تسعة بينهما عقوا بخلاف فيجب في كل ثلاثين تبيع أو تبععة وفي كل أربعين مسنة فاذا كانت
سبعين ففيها مسنة وتبيع وفي ثمانين مستنات وفي تسعين ثلاثة أتبعة وفي مائة مسنة وتبيعان وفي مائة وعشرة مستنات
وتبيع وفي مائة وعشرين ثلاث مستنات أو أربع أتبعة فانه ثلاث مرات أربعين وأربع مرات ثلاثين
وعلى هذا الاعتبار يدار الحساب وجه رواية الاصل ان اثبات الوقص والنصب بالرأى لا سبيل اليه وانما طريق
معرفة النص ولا نص فيما بين الأربعين الى الستين فلا سبيل الى اخلاء مال الزكاة عن الزكاة فلو جينا قيمة ازيد
على الاربعين بحساب ما سبق وجه رواية الحسن ان الاوقاص في البقر تسع تسع بدليل ما قبل الاربعين وما بعد
الستين فكذلك فيما بين ذلك لانه ملحق بما قبله أو بما بعده فجعل التسعة عقوا فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع
مسنة أو ثلث تبيع لان الزيادة عشرة وهي ثلث ثلاثين وربع أربعين وجه رواية أسد بن عمرو وهي أعدل
الرويات ما روى في حديث معاذ رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له لا تأخذ من اوقاص البقر
شيئا وفسر معاذ الوقص بما بين الاربعين الى الستين حتى قيل له ما تقول فيما بين الاربعين الى الستين فقال تلك
الاوقاص لا شيء فيها ولان مبني زكاة السائمة على انه لا يجب فيها الا شقاص دفعا للضرر عن أرباب الاموال
ولهذا وجب في الابل عند قلة العدد من خلاف الجنس تحرز عن ايجاب الشقص فكذلك في زكاة البقر لا يجوز
ايجاب الشقص والله أعلم

فصل وأما نصاب الغنم فليس في أقل من أربعين من الغنم زكاة فاذا كانت أربعين ففيها شاة الى مائة
وعشرين فاذا كانت مائة واحدى وعشرين ففيها شاتان الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه الى
أربع مائة فاذا كانت أربع مائة ففيها أربع شياه ثم في كل مائة شاة وهذا قول عامة العلماء وقال الحسن بن حي اذا
زادت على ثلاث مائة واحدة ففيها أربع شياه وفي أربع مائة خمس شياه والصحيح قول العامة لما روى في

حديث أنس أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كتب له كتاب الصدقات الذي كتبه له رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وفيه وفي أربعين من الغنم شاة وفي مائة وواحدة وعشرين شاة وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه إلى أربعين
 ففيها أربع شياه وطريق معرفة النصاب التوقيف دون الرأي والاجتهاد والله أعلم بهذا الذي ذكرنا إذا كانت
 السوائم لواحد فاما إذا كانت مشتركة بين اثنين فقد اختلف فيه قال أصحابنا انه يعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال
 الانفراد وهو كمال النصاب في حق كل واحد منهما فان كان نصيب كل واحد منهما يبلغ نصابا تجب الزكاة والا فلا وقال
 الشافعي إذا كانت أسباب الاسامة متعدة وهو أن يكون الراعي والمرعى والماء والمراح والكلب واحدا والشرى كان
 من أهل وجوب الزكاة عليهم ما يجعل مالهما كمال واحد وتجب عليهما الزكاة وان كان كل واحد منهما لو انفرد لا تجب
 عليه واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة
 وما كان بين خليطين فاهما يترا جعان بالسوية فقد اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الجمع والتفرق حيث نهى عن
 جمع المتفرق وتفرق مجتمع وفي اعتبار حال الجمع بحال الانفراد في اشتراط النصاب في حق كل واحد من الشرى يكن
 ابطال معنى الجمع وتفرق المجتمع (ولنا) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في سائمة المرء المسلم
 إذا كانت أقل من أربعين صدقة نفي وجوب الزكاة في أقل من أربعين مطلقا عن حال الشركة والانفراد فدل ان
 كمال النصاب في حق كل واحد منهما اشترط الوجوب وأما الحديث فقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع بين متفرق
 ودليلنا أن المراد منه التفرق في الملك لا في المكان لا جماعنا على ان النصاب الواحد إذا كان في مكانين تجب الزكاة
 فيه فكان المراد منه التفرق في الملك ومعنا ما إذا كان الملك متفرقا لا يجمع فيجعل كانه لواحد لاجل الصدقة كخمسة
 من الابل بين اثنين أو ثلاثين من البقر أو أربعين من الغنم حال عليهما الحول وأراد المصدق أن يأخذ منها الصدقة
 ويجمع بين المالكين ويجعلها كملك واحد ليس له ذلك وكذا بين اثنين من الغنم بين اثنين حال عليهما الحول انه يجب فيها
 شاة في كل واحد منهما شاة ولو أراد أن يجمعها بين المالكين فيجعلها ملكا واحدا خشية الصدقة فيعطي المصدق
 شاة واحدة ليس لهما ذلك تفرق ملكيهما فلا يملكان الجمع لاجل الزكاة وقوله ولا يفرق بين مجتمع أي في الملك كرجل
 له ثمانون من الغنم في مرتعتين مختلفتين انه يجب عليه شاة واحدة ولو أراد المصدق أن يفرق المجتمع فيجعلها كأنها
 لرجلين فيأخذ منها شاتين ليس له ذلك لان الملك مجتمع فلا يملك تفرقه وكذا لو كان له أربعون من الغنم في مرتعتين
 مختلفتين تجب عليه الزكاة لان الملك مجتمع فلا يجعل كالمتفرقين في الملك خشية الصدقة أو يجمعها ما قلنا فيجعل
 عليه عمل بالذي يبين بقدر الامكان ويبين هذه الجملة إذا كان خمس من الابل بين اثنين حال عليهما الحول لازكاة فيها
 على أحدهما عندنا لان نصابه ناقص وعنده يجب عليه شاة ولو كانت الابل عشر فعلى كل واحد منهما
 شاة بخلاف كمال نصاب كل واحد منهما وكذا لو كانت خمسة عشر عندنا وعنده ثلاث شياه ولو كانت
 عشرين فعلى كل واحد منهما شاتان لان نصاب كل واحد منهما كامل ولو كانت خمس وعشرين فكذلك عندنا
 وعنده يجب عليهما بنت مخاض ولو كان النصاب ثلاثين من البقر فلازكاة فيه عندنا وعنده يجب فيها اثنين
 عليهما ولو كانت ستين ففيها اثنين على كل واحد منهما تابع بخلاف ذلك أر بعون من الغنم بين اثنين
 لاثني عليهما عندنا وعندنا شاة واحدة عليهما ولو كانت ثمانين فعلى كل واحد منهما شاة عندنا وعندنا عليهما
 شاة واحدة ولو كان بينه وبين رجل شاة وبينه وبين رجل آخر ثمانين وذلك تسعة وسبعون شاة ذكر
 القدوري في شرحه مختصر الكرخي ان على قول أبي يوسف عليه الزكاة وعلى قول زفر لآز كانه عليه وذكر
 القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان على قول أبي حنيفة ومحمد وزفر لآز كانه عليه بخلاف ما إذا كان
 الثمانون بينه وبين رجل واحد وفي قول أبي يوسف عليه الزكاة كما إذا كان الثمانون بينه وبين رجل واحد وجه
 قول من قال بالوجوب ان الزكاة تجب عند كمال النصاب وفي ملكه نصاب كامل فتجب فيه الزكاة كالمالك كانت
 مشتركة بينه وبين رجل واحد وجه قول من قال لا يجب ان لو قسم لا يصيبه نصاب كامل لانه لا يملك من شاة

واحدة الا نصفها فلا يكمل النصاب فلا تحجب الزكاة وكذلك ستون من البقر أو عشر من الابل اذا كانت مشتركة على الوجه الذي وصفناه فهو على ما ذكرنا من الاختلاف وكل جواب عرفته في السوائم المشتركة فهو الجواب في الذهب والفضة وأموال التجارة وقد ذكرنا فيما تقدم وذكر العاج اوى وكذلك الزروع وهذا محمول على مذهب أبي يوسف ومحمد لان النصاب عندهما شرط لوجوب العشر وذلك نجسة أو سقى فالما على مذهب أبي حنيفة لا يستقيم لان النصاب ليس بشرط لوجوب العشر بل يحجب في القليل والكثير ثم اذا حضر المصدق بعد تمام الحول على المال المشترك بينهما فانه يأخذ الصدقة منه اذا وجد فيه واجبا على الاختلاف ولا ينتظر اقسمة لان اشتراكهما على علمهما بوجوب الزكاة في المال المشترك وان المصدق لا يميزه المال فيكون أذن من كل واحد منهما بأخذ الزكاة من ماله دلالة ثم اذا أخذ ينظر ان كان المأخوذ حصة كل واحد منهما لا غير بأن كان المال بينهما على السوية فلا تراجع بينهما لان ذلك التقدر كان واجبا على كل واحد منهما بالسوية وان كانت الشركة بينهما على التفاوت فاخذ من أحدهما زيادة لأجل صاحبه فانه يرجع على صاحبه بذلك التقدير وبيان ذلك اذا كان ثمانون من الغنم بين رجلين فأخذ المصدق منها شاتين فلا تراجع ههنا لان الواجب على كل واحد منهما بالسوية وهو شاة فلم يأخذ من كل واحد منهما الا قدر الواجب عليه فليس له أن يرجع بشئ ولو كانت الثمانون بينهما اثلاثا يحجب فيها شاة واحدة على صاحب الثلثين اكمال نصابه وزيادة ولا شئ على صاحب الثلث لتقصان نصابه فاذا حضر المصدق وأخذ من عرضها شاة واحدة يرجع صاحب الثلث على صاحب الثلثين بثلت القيمة الشاة لان كل شاة بينهما اثلاثا فكانت الشاة المأخوذة بينهما اثلاثا فقد أخذ المصدق من نصيب صاحب الثلث ثلث شاة لا جيل صاحب الثلثين فكان له أن يرجع بقيمة الثلث وكذلك اذا كان مائة وعشرون من الغنم بين رجلين لاحدهما ثلثاها وللآخر ثلثاها ووجب على كل واحد منهما شاة فجاء المصدق وأخذ من عرضها شاتين كان لصاحب الثلثين أن يرجع على صاحب الثلث بقيمة ثلث شاة لان كل شاة بينهما اثلاثا ثلثاها لصاحب الثلثين وثلثاها لصاحب الأربعة فكانت الشاتان المأخوذتان بينهما اثلاثا لصاحب الثلثين شاة وثلث شاة لأصاحب الثلث ثلثاها والواجب عليه شاة كاملة فاخذ المصدق من نصيب صاحب الثلثين شاة وثلث شاة ومن نصيب صاحب الثلث ثلثي شاة فقد صار أخذنا من نصيب صاحب الثلثين ثلث شاة لا جيل زكاة صاحب الثلث فيرجع صاحب الثلثين على صاحب الثلث بقيمة ثلث شاة وهذا والله أعلم معنى قوله صلى الله عليه وسلم وما كان بين الخليلين فانهما يتراجعا بالسوية

فصل في ما صفة نصاب السائمة انه صفات منها أن يكون معدلا لاسامة وهو أن يسهل الدر والنسل لما ذكرنا ان مال الزكاة هو المال النامي وهو المعدل للاستفاد والنماء في الحيوان بالاسامة اذ يسهل يحصل النسل فيزداد المال فان اسبغت للحمل أو الركوب أو اللحم فلا زكاة فيها ولو اسبغت للبيع والتجارة ففيها زكاة مال التجارة لازكاة السائمة ثم السائمة هي الراعية التي تكتنن بالرعي عن العلف ويعونها ذلك ولا تحتاج الى أن تعلق فان كانت تسام في بعض السنة وتلاف وتغان في البعض يعتبر فيه الغالب لان لا تحرك السكك الا ترى ان أهل اللغة لا يمنعون من اطلاق اسم السائمة على ما تعلق زمانا قليلا من السنة ولان وجوب الزكاة فيها الحمول معنى النماء وقلة المؤنة لان عند ذلك يتيسر الاداء فيحصل الاداء عن طيب نفس وهذا المعنى يحصل اذا اسبغت في أكثر السنة ومنها أن يكون الجنس فيه واحدا من الابل والبقر والغنم سواء اتفق النوع والصفة أو اختلفا فيجب الزكاة عند كمال النصاب من كل جنس من السوائم وسواء كانت كاهذا كورا أو انا أو مختلطة وسواء كانت من نوع واحد أو أنواع مختلفة كالغراب والبضائي في الابل والجواميس في البقر والضأن والمعز في الغنم لان الشرع ورد بنصابها باسم الابل والبقر والغنم فاسم الجنس يتناول جميع الأنواع بأى صفة كانت كاسم الحيوان وغير ذلك وسواء كان متولدا من الاهل أو من اهلى ووحشى عند ان كان الام اهليا كالمتولد من الشاة والظبي اذا كان أمه شاة والمتولد من البقر الاهل والوحشى اذا كان أمه اهلية فيجب فيه الزكاة ويكفل به النصاب عندنا وعند الشافعي

لازكاة فيه وجه قوله ان الشرع ورد باسم الشاة بقوله في آر بعين شاة شاة وهذا وان كان شاة بالنسبة الى الام
فليس بشاة بالنسبة الى الفحل فلا يكون شاة على الاطلاق فلا يتناولها النص (ولنا) ان جانب الام راجح بدليل
ان الولد يتبع الام في الرق والحرية ولما ذكر في كتاب العناق ان شاء الله تعالى ومنها السن وهو ان تكون كلها اسنان
او بعضها فان كان كلها اصغارا فصلانا او حملا نأ وحملا نأ وحملا نأ فلازكاة فيها وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وكان أبو حنيفة
يقول أو لا يجزى فيها ما يجزى في الكبار به أخذ زفر ومالك ثم رجح وقال يجزى فيها واحدة منها وبه أخذ أبو
يوسف والثاقبي ثم رجح وقال لا يجزى فيها شي واستقر عليه وبه أخذ محمد واختلفت الرواية عن أبي يوسف في زكاة
الفصلان في رواية قال لازكاة فيها حتى تبلغ عدد الوكانت كبارا يجزى فيها واحدة منها وهو خمسة وعشرون وفي
رواية قال في الخمس خمس فصيل وفي العشر خمسة فصيل وفي خمسة عشر ثلاثة أخماس فصيل وفي عشرين أربعة
أخماس فصيل وفي خمس وعشرين واحدة منها وفي رواية قال في الخمس ينظر الى قيمة شاة وسط والى قيمة خمس
فصيل فيجب أقلهما وفي العشر ينظر الى قيمة شاتين والى قيمة خمس فصيل فيجب أقلهما وفي خمسة عشر ينظر
الى قيمة ثلاث شياه والى قيمة ثلاثة أخماس فصيل فيجب أقلهما وفي عشرين ينظر الى قيمة أربعة شياه والى قيمة
أربعة أخماس فصيل فيجب أقلهما وفي خمس وعشرين يجزى واحدة منها وعلى رواياته كلها قال لا تجزى في الزيادة
على خمس وعشرين شئ حتى تبلغ العدد الذي لو كانت كبارا يجزى فيها اثنان وهو ستة وسبعون ثم لا يجزى فيها شئ
حتى تبلغ العدد الذي لو كانت كبارا يجزى فيها ثلاثة وهو مائة وخمسة وأربعون واحتج زفر بعموم قول النبي صلى الله
عليه وسلم في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وقوله في ثلاثين من البقر تبع أو تبعه من غير فصل بين الكبار
والصغار وبه تبين ان المراد من الواجب في قوله في خمس من الابل شاة وفي قوله في أربعين شاة شاة هو الكبيرة
لا الصغيرة ولأبي يوسف انه لا بد من الاجاب في الصغار لعموم قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وفي
أربعين شاة شاة لكن لا سبيل الى اجاب المسئلة لقول النبي صلى الله عليه وسلم للساعة اياكم وكرائم أموال الناس
وقوله لا تأخذوا من حرات الأموال ولا تأخذوا من حواشيها وأخذ الكبار من الصغار أخذ من كرائم الأموال
وحراتها وأنه منهي ولان مبنى الزكاة على النظر من الجانبين جانب الملاك وجانب الفقراء الا ترى ان الواجب هو
الوسط وما كان ذلك الامراءات الجانبين وفي اجاب المسئلة اضرار بالملاك لان قيمتها قد تزيد على قيمة النصاب
وفيه اجفاف بأرباب الأموال وفي نبي الوجوب أساسا اضرار بالفقراء فكان العدل في اجاب واحدة منها وقد روى
عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال لو منعني عناقا ما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلهم
والعناق هي الاتى الصغيرة من اولاد المعز فدل ان أخذ الصغار زكاة كان أمرا ظاهرا في زمن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولأبي حنيفة ومحمد ان تنصيب النصاب بالرأى ممنوع وانما يعرف بالنص والنص انما ورد باسم الابل والبقر
والغنم وهذه الاسامى لا تتناول الفصلان والحملا والبعاجيل فلم يثبت كونها نصابا وعن أبي بن كعب انه قال وكان
مصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهدي ان لا أخذ من راضع اللبن شيا واما قول الصديق رضي الله عنه لو
منعني عناقا فقد روى عنه انه قال لو منعني عقالا وهو صدقة عام أو الحبل الذي يعقل به الصدقة فتعارضت الرواية
فيه فلم يكن حجة واثنى ثبت فهو كلام تخيل لا تحقيق أي لو وجدت هذه ومنعها لقاتلهم واما صورة هذه المسئلة فقد
تكلم المشايخ فيها انها مسئلة اذ الزكاة لا تجزى قبل تمام الحول وبعد تمامه لا يبقى اسم الفصيل والحمل والحول
بل تصير مسئلة قال بعضهم الخلاف في ان الحول هل يعقد عليها وهي صغارا ويعتبر انعقاد الحول عليها اذا كبرت
وزالت صفة الصغر عنها وقال بعضهم الخلاف فيما اذا كان له نصاب من الذوق فضى عليها سنة أشهر أو أكثر
فولدت اولادهم ماتت الامهات وتم الحول على الاولاد وهي صغارا هل تجزى في الاولاد أم لا وعلى هذا
الاختلاف اذا كان له مسئلة فاستفاد في خلال الحول صغارا ثم هلكت المسئلة وبقي المسئلة اذ ان هل تجزى الزكاة
في المستفاد فهو على ما ذكرنا والى هذا أشار محمد رحمه الله تعالى في الكتاب فيمن كان له آر بعون حملا وواحدة مسئلة

فهلكت المسنة وتم الحول على الحملان انه لا يجب شي عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف تجب واحدة منها
وعند زفر بن نجيب مسنة هذا اذا كان الكل صغارا فاما اذا ابتمعت الصغار والكبار وكان واحد منها كبيرا فان
الصغار تعد ويجب فيها ما يجب في الكبار وهو المسنة بلا خلاف لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
وتعد صغارا وكبارها وروي ان الناس شكوا الى عمر عامله وقالوا انه بعد علينا الخلة ولا يأخذها منا فقال عمر
أليس يترك لكم الربى والمساخض والا كيلة وغل الغنم ثم قال عدها ولو راحم الراعي على كفه ولا تأخذها منهم
ولانها اذا كانت مختلطة بالكبار او كان فيها كبير دخلت تحت اسم الابل والبقر والغنم فتدخل تحت عموم النصوص
فيجب فيها ما يجب في الكبار ولانه اذا كان فيها مسنة كانت تبع المسنة فيعتبر الاصل دون التبعية فان كان واحد
منها مسنة فهلكت المسنة بعد الحول سقطت الزكاة عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف تجب في الصغار زكاتها
بقدرها حتى لو كانت حلالا يجب عليه تسعة وثلاثون جزأ من أر بعين جزأ من الحمل لان عندهما وجوب الزكاة
في الصغار لا لحل الكبار تبعاتها فان كانت أصلا في الزكاة فهلاكها كهلاك الجميع وعنده الصغار أصل في النصاب
والواجب واحد منها وانما الفصل على الحمل الواحد باعتبار المسنة فهلاكها يقطع الفصل لأصل الواجب
ولو هلكت الحملان وبقيت المسنة يؤخذ قسطها من الزكاة وذلك جزأ من أر بعين جزء من المسنة لان المسنة
كانت سبب زكاة نفسها وزكاة تسعة وثلاثين سواها لان كل الفرصة كانت فيها السكن أعطى الصغار حكم
الكبار تبعاً لها فصارت الصغار كأنها كبار فاذا هلكت الحملان هلكت بقسطها من الفرصة وبقيت المسنة
بقسطها من الفرصة وهو ما ذكرنا من الأصل حال اختلاط الصغار بالكبار انه تجب الزكاة في الصغار تبعاً للكبار
اذا كان العدد الواجب في الكبار موجودا في الصغار في قولهم جميعا فاذا لم يكن عددا الواجب في الكبار كله
موجودا في الصغار فانها تجب بقدر الموجود على أصل أبي حنيفة ومحمد بيان ذلك اذا كان له مستثنان ومائة وتسعة
عشر حلالا يجب فيها مسنتان بلا خلاف لان عددا الواجب موجود فيه وان كان له مسنة واحدة ومائة وعشرون
حلالا أخذت تلك المسنة لا غير في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف تؤخذ المسنة وحل وكذلك ستون من
العجا جبل فيها تباع عند أبي حنيفة ومحمد يؤخذ التببيع لا غير وعند أبي يوسف يؤخذ التببيع وعول وكذلك
سنة وسبعون من الفصان فيها بنت لبون انما تؤخذ حسب في قولهما وعند أبي يوسف تؤخذ بنت لبون
وفصيل لان الوجوب لا يتعلق بالصغار أصلا عندهما وعنده يتعلق بها والله أعلم
فصل في وجود مقدار الواجب في السوائم فقد ذكرنا في بيان مقدار نصاب السوائم من الابل والبقر والغنم وهو
الأسنان المعروفة من بنت الخنازير وبنت اللبون والحقة والجذعة والتببيع والمسنة والشاة ولا بد من معرفة معاني
هذه الاسماء فبنت الخنازير هي التي تمت لها سنة ودخلت في الثانية سميت بذلك لان أمها صارت حاملا بولد آخر
بعدها والمخض اسم للحامل من النوق وبنت اللبون هي التي تمت لها سنتان ودخلت في الثالثة سميت بذلك لان
أمها حملت بعدها وولدت فصارت ذات لبن واللبون هي ذات اللبن والحقة هي التي تمت لها ثلاث سنين وطعنت
في الرابعة سميت بذلك املا استعاقها الحمل والركوب والاستعاقها الضراب والجذعة هي التي تمت لها أربع
سنين وطعنت في الخامسة ولا اشتقاق لاسمها والذكور منها ابن مخاض وابن لبون وحق وجذع ووراء هذه
اسنان من الابل من التني والسديس والبازل لكن لا مدخل لها في باب الزكاة فلامعنى لذكر معانيها في كتب الفقه
والتببيع الذي تم له حول ودخل في الثاني والأتم منه التببيعة والمسنة التي تمت لها سنتان وطعنت في الثالثة والذكر
منه المسن وأما الشاة فذكر في الأصل عن أبي حنيفة انه لا يجوز الا التني فصاعدا والتني من الشاة هي التي دخلت
في السنة الثانية وروي الحسن عن أبي حنيفة انه يجوز الجذع من الضأن والتني من المعز وهو قول أبي يوسف ومحمد
والشافعي وما ذكره الطحاوي يقتضى أن يجوز أخذ الجذع من الضأن والتني من المعز لانه قال ولا يؤخذ في
الصدقة الا ما يجوز في الأصحية والجذع من الضأن يجوز في الأصحية وقول الطحاوي يؤيد رواية الحسن والجذع

من الغنم الذي أتى عليه ستة أشهر وقيل الذي أتى عليه أكثر السنة ولا خلاف في أنه لا يجوز من المعز إلا التي وجه رواية الحسن ماروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما حقنا في الجذعة والثنية ولأن الجذع يجوز في الأضاحي فلأن يجوز في الزكاة أولى لأن الأضحية أكثر شر وطامن الزكاة فالجواز هناك يدل على الجواز ههنا من طريق الأولى وجه ظاهر الرواية ماروي عن علي رضي الله عنه أنه قال لا يجوز في الزكاة إلا التي من المعز فصاعدا ولم ير وعن غيره من الصحابة خلافه فيكون اجتماع من الصحابة مع ما ن هذا باب لا يدرك بالأجتهاد فالظاهر أنه قال ذلك - معاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم والله أعلم

فصل وأما صفة الواجب في السوائم فالواجب فيها صفات لا بد من معرفتها منها الأمانة في الواجب في الأبل من جنسها من بنت الخنازير وبنت اللبون والحقة والجذعة ولا يجوز الذكور منها وهو ابن الخنازير وابن اللبون والحق والجذع الأبطر بق القيمة لأن الواجب فيها إنما عرف بالنص والنص ورد فيها بالانثى فلا يجوز الذكور إلا بالتقويم لأن دفع القيمة في باب الزكاة جائز عندنا وأما في البقر فيجوز فيها الذكر والأنثى لورود النص بذلك وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم وفي ثلاثين من البقر تباع أو تباعة وكذا في الأبل فمادون خمس وعشرين لأن النص ورد باسم الشاة وإنما تصح على الذكر والأنثى وكذا في الغنم عندنا يجوز في ذكرها والأنثى وقال الشافعي لا يجوز الذكر إلا إذا كانت كاهذا كورا وهذا فاسد لأن النمرع ورد فيها باسم الشاة قال النبي صلى الله عليه وسلم في أربعين شاة شاة واسم الشاة يقع على الذكر والأنثى في اللغة ومنها أن يكون وسطا فليس للساعي أن يأخذ الجيد ولا الردي إلا من طريق التقويم برضا صاحب المال لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال للساعة أياكم وحوزات أموال الناس وخذوا من أوساطها وروى أنه قال للساعي أياكم وكرايم أمثال الناس وخذ من حواشها واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب وفي الخبر المعروف أنه رأى في أبل الصدقة ناقة كوما فغضب على الساعي وقال ألم أتمكم عن أخذ كرايم أموال الناس حتى قال الساعي أخذتم ما يعبرين يا رسول الله ولأن مبنى الزكاة على مراعاة الجانبين وذلك في أخذ الوسط لما في أخذ الخبير من الأضرار بأرباب الأموال وفي أخذ الأرزاق من الأضرار بالفقراء فكان نظر الجانبين في أخذ الوسط والوسط هو أن يكون أدون من الأرفع وأرفع من الأدون كذا فسرهم محمد في المنتقى ولا يؤخذ في الصدقة الربى بضم الراء ولا الماخض ولا الأكيبة ولا خل الغنم قال محمد الربى التي تربي ولدها والأكيبة التي تمنع اللد كل والماخض التي في بطنها ولد ومن الناس من طعن في تفسير محمد الربى والأكيبة وزعم أن الربى المرباة والأكيبة المأكولة وطعنهم ردود عليه وكان من حقه تقليد محمد إذ هو كما كان أماما في الشريعة كان أماما في اللغة وأوجب التقليد فيها كتقليد نقلة اللغة كأي عبيد والأصمى والتخيل والكسائي والقراء وغيرهم وقد قلده أبو عبيد القاسم بن سلام مع بلاغة قدره واحتج بقوله وسئل أبو العباس تعلب عن الغزاة فقال هي عين الشمس ثم قال أما ترى أن محمد بن الحسن قال لعلامة يوما انظر هل دلكت الغزاة يعني الشمس وكان تعلب يقول محمد بن الحسن عندنا من أقران سيبويه وكان قوله حجة في اللغة فكان على الطاعن تقليده فيها كيف وقد ذكر صاحب الديوان ومجمل اللغة ما يوافق قوله في الربى قال صاحب الديوان الربى التي وضعت حديثاً أي هي قرينة العهد بالولادة وقال صاحب المجمل الربى الشاة التي تحبس في البيت للبن فهي مربية لا مربية والأكيبة وإن فسرت في بعض كتب اللغة بما قاله الطاعن لكن تفسير محمد أولى وأوفق للأصول لأن الأصل أن المفعول إذا ذكر بلغظ ففعل يستوي فيه الذكر والأنثى ولا يدخل فيه هاء التأنيث يقال امرأة قتيل وبرجع من غيرها التأنيث فلو كانت الأكيبة المأكولة لما أدخل فيها الهاء على اعتبار الأصل ولما أدخل الهاء دل أنها ليست باسم للأكيبة بل لما عدل لكل كالأضحية إنهم لم يعدلوا الضحية والله أعلم وسواء كان النصاب من نوع واحد أو من نوعين كالضأن والمعز والبقر والجواميس والعرب والبخت أن المصدق يأخذ منها واحدة وسطا على التفسير الذي ذكرنا وقال الشافعي في أحد قوليه يأخذ من الغالب وقال في القول الآخر إنه يجمع بين قيمة شاة من الضأن وشاة من المعز وينظر في

نصف القيمين فيما أخذ شاة بقيمة ذلك من أي النوعين كانت وهو غير سد بدلسارو يناعن النبي صلى الله عليه وسلم
 أنه نهى عن أخذ كرائم أموال الناس وحرزاتها وأمر بأخذ أوساطها من غير فصل بين ما إذا كان النصاب من
 نوع واحد أو نوعين ولو كان له خمس من الإبل كاهابنت مخاض أو كاهابنت لبون أو حقاتي أو جذاع ففيها
 شاة وسط لقوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الإبل شاة وإن كانت عجافا فإن كان فيها بنت مخاض وسط وأعلى
 سنامها ففيها أيضا شاة وسط وكذلك إن كانت خمسا وعشرين ففيها بنت مخاض وسط أنه يجب فيها بنت مخاض
 وتؤخذ تلك لقوله صلى الله عليه وسلم في خمس وعشرين من الإبل بنت مخاض وإن كانت جيدة لا يأخذ المصدق
 الجيدة ولكن يأخذ قيمة بنت مخاض وسط وإن أخذ الجيدة برد الفضل وإن كانت كاهابنت لبون أو حقاتي أو جذاع
 ولا ما ساوى قيمتها قيمة بنت مخاض بل قيمتها دون قيمة بنت مخاض أوساط ففيها شاة بقدرها وطريق معرفة
 ذلك أن تجعل بنت مخاض وسطا كما في الباب فينظر إلى قيمتها وإلى قيمة أفضلها من النصاب إن كانت قيمة بنت
 مخاض وسط مثلا مائة درهم وقيمة أفضلها خمسين نجيب شاة قيمتها قيمة بنت مخاض نصف شاة وكذلك لو كان التفاوت أكثر
 من النصف أو أقل فكذلك يجب على قدره وهي من مسائل الزيادات تعرف ههنا ثم إذا وجب الوسط في النصاب
 فلم يوجد الوسط ووجد سن أفضل منه أو دونه قال محمد في الأصل إن المصدق بالخيار إن شاء أخذ قيمة الواجب
 وإن شاء أخذ الأدون وأخذ تمام قيمة الواجب من الدراهم وقيل ينبغي أن يكون الخيار لصاحب السائمة إن
 شاء دفع القيمة وإن شاء دفع الأفضل واسترد الفضل من الدراهم وإن شاء دفع الأدون ودفع الفضل من الدراهم
 لأن دفع القيمة في باب الزكاة جائز عندنا والخيار في ذلك لصاحب المال دون المصدق وإنما يكون الخيار للمصدق
 في فصل راندوه وما إذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين لأجل الواجب فالمصدق بالخيار بين أن لا يأخذ
 وبين أن يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فأراد صاحب المال أن يدفع بعض الحقة بطريق القيمة أو كان
 الواجب حقة فأراد أن يدفع بعض الجذعة بطريق القيمة فالمصدق بالخيار إن شاء قبل وإن شاء لم يقبل لمساقيه
 من تشقيص العين والشقص في الأعيان عيب فكان له أن لا يقبل فاما قيمة سوى ذلك فلا خيار له وإسب له أن يمنع
 من القبول والله أعلم

فصل وأما حكم الخيل بجملة الكلام فيه إن الخيل لا تخلو ما إن تكون علوفة أو سائمة فإن كانت علوفة
 بأن كانت أليف للركوب أو للحمل أو للجهاد في سبيل الله فلازكاة فيها لأنها مشغولة بالحاجة ومال الزكاة هو
 المال التام الفاضل عن الحاجة لما بيننا فيما تقدم وإن كانت أليف للتجارة ففيها زكاة بالإجماع لكونها مالا
 تاما فاضلا عن الحاجة لأن الأعداد للتجارة دليل التمام والفضل عن الحاجة وإن كانت سائمة فإن كانت
 تسم للركوب والحمل أو للجهاد والغزو فلازكاة فيها لما بيننا وإن كانت تسم للتجارة ففيها زكاة باختلاف وإن
 كانت تسم للدرو والنسل فإن كانت مختلطة ذكرنا وإنا نقول أبو حنيفة نجيب الزكاة فيها قول واحد وصاحبها
 بالخيار إن شاء أدى من كل فرس دينار وإن شاء قومها وأدى من كل مائتي درهم خمسة دراهم وإن كانت إنا
 منفردة قبهار وإيتان عنه ذكرهما الطحاوي وإن كانت ذكورا منفردة قبهار وإيتان عنه أيضا ذكرهما
 الطحاوي في الآثار وقال أبو يوسف ومحمد لا زكاة فيها كبقية كانت وبه أخذ الشافعي احتجوا بما روي عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقبي الآن في الرقبي صدقة الفطر وروي
 عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة وكل ذلك نص في الباب ولأن زكاة
 السائمة لا بد لها من نصاب مقدر كالإبل والبقر والغنم والشرع لم يرد بتقدير النصاب في السائمة منها فلا يجب
 فيها زكاة السائمة كالخير ولا في حنيفة ما روي عن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في كل فرس
 سائمة دينار وليس في الرابطة شيء وروي أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه في صدقة
 الخيل أن خبر أربابها فإن شاءوا الدوام من كل فرس دينار والأقومها وخس من كل مائتي درهم خمسة دراهم وروي

عن السائب بن زيد رضي الله عنه أن عمر رضي الله عنه لما بعث العلاء بن الحضرمي إلى البحر من أمره أن يأخذ من كل فرس شاة من أو عشرة دراهم ولأنهم مال نام فاضل عن الحاجة الأصلية فنصب فيها الزكاة كما لو كانت للتجارة وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فالمراد منها الخيل المعدة للركوب والغزو لا للاسماحة بدليل أنه فرق بين الخيل وبين الرقيق والمراد منها عبيد الخدمة الاتري أنه أوجب فيها صدقة الفطر وصدقة الفطر إنما تجب في عبيد الخدمة أو يحتمل ما ذكرنا فحصل عليه عملاً بالدليلين بقدر الأمانة وهو الجواب عن تعاقبهم بالحديث الآخر وأما إذا كان الكل اناناً أو ذكوراً فوجه رواية الوجوب الاعتبار بسائر السوائم من الأبل والبقر والغنم أنه تجب الزكاة فيها وإن كان كلها اناناً أو ذكوراً كذا ههنا والصحيح أنه لا زكاة فيها لما ذكرنا أن مال الزكاة هو المال النسي ولا نعاء فيها بالدر والنسل ولا الزيادة اللحم لأن لحمها غير مما كول عنده بخلاف الأبل والبقر والغنم لأن لحمها مما كول فكان زيادة اللحم فيها بالسمن بمنزلة زيادة الدر والنسل والله أعلم وأما البغال والخيول فبلائي فيها وإن كانت سائمة لأن المقصود منها الخيل والر كواب عادة لا الدر والنسل لكنها قد تسام في غير وقت الحاجة تدفع مؤنة اللف وإن كانت للتجارة تجب الزكاة فيها

فصل وأما بيان من له المطالبة بإدائه الواجب في السوائم والأموال الظاهرة فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان من له ولاية الأخذ وفي بيان شرائط ثبوت ولاية الأخذ وفي بيان القدر المأخوذ أما الأول فمال الزكاة نوعان ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العائرو باطن وهو الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها أما الظاهر فللإمام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الأخذ والساعي هو الذي يسي في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أما كتبها والعائرو هو الذي يأخذ الصدقة من التاجر الذي يمر عليه والمصدق اسم جنس والدليل على أن للإمام ولاية الأخذ في المواشي والأموال الظاهرة الكتاب والسنة والاجماع وإشارة الكتاب أما الكتاب فقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة والآية نزلت في الزكاة عليه عامة أهل التأويل أمر الله عز وجل نبيه بأخذ الزكاة فدلل أن للإمام المطالبة بذلك والأخذ قال الله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها فقد بين الله تعالى ذلك بيانا شافيا حيث جعل العاملين عليها أحقا فلهم يكن للإمام أن يطالب أرباب الأموال بصدقات الأنعام في أما كتبها أو كان أداؤها إلى أرباب الأموال لم يكن لذكر العاملين وجه وأما السنة فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث المصدقين إلى أحياء العرب والبلدان والآفاق لأخذ الصدقات من الأنعام والمواشي في أما كتبها وعلى ذلك فعل الأنبياء من بعدهم من خلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم حتى قال الصديق رضي الله عنه لما امتنعت العرب عن أداء الزكاة والله لومنعوني عقلا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحاربهم عليه وظهر العمال بذلك من بعدهم إلى يومنا هذا وكذا المال الباطن إذا مر به التاجر على العائرو كان له أن يأخذ في الجملة لأنه لما سافر به وأخرجته من العمران صار ظاهرا والعق بالسوائم وهذا لأن الإمام إنما كان له المطالبة بزكاة المواشي في أما كتبها المسكن الحياية لأن المواشي في البراري لا تصير محفوظة إلا بحفظ السلطان وحمايته وهذا المعنى موجود في مال يمر به التاجر على العائرو فكان كالسوائم وعليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم فإن عمر رضي الله عنه نصب العشار وقال لهم خذوا من المسلم ربع العشر ومن النسي نصف العشر ومن الحرب العشر وكان ذلك بمحض من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل أنه أنكر عليه واحد منهم فكان إجماعاً وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عماله بذلك وقال أخبرني بهذا من سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما المال الباطن الذي يكون في المصر فقد قال عامة مشايخنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طالب بزكاته وأبو بكر وعمر طالبوا به عثمان طالب زمانا ولما كثرت أموال الناس ورأى أن في تنبها حرجا على الأمة وفي تفتيشها ضرر أرباب الأموال فوض الأداة إلى أربابها وذكر أمام الهدى الشيخ أبو منصور المازريدي السمرقندي رحمه الله وقال لم يبلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في مطالبة

المسلمين بزكاة الورق وأموال التجارة ولكن الناس كانوا يعطون ذلك ومنهم من كان يحمل الى الأئمة فيقبلون منه ذلك ولا يسألون أحدا عن مبلغ ماله ولا يطلّبونه بذلك الا ما كان من توجبه عمر رضي الله عنه العشار الى الاطراف وكان ذلك منه عندنا والله أعلم عن بعدد ارضه وشق عليه أن يحمل صدقته اليه وقد جعل في كل طرف من الاطراف عاشر التجار أهل الحرب والذمة وأمر أن يأخذوا من تجار المسلمين ما يدفعونه اليه وكان ذلك من عمر تخفيفا على المسلمين الا أن على الامام مطالبة أرباب الاموال العيين وأموال التجارة باداء الزكاة اليهم سوى المواشي والانعام وأن مطالبة ذلك الى الأئمة الا أن يأتي أحدهم الى الامام بشئ من ذلك فيقبله ولا يتعدى عما جرت به العادة والسنة الى غيره وأما سلاطين زماننا الذين اذا أخذوا الصدقات والعشور واخراج لا يضعونها مواضعها فهل تسقط هذه الحقوق عن أربابها اختلف المشايخ فيه ذكر الفقيه أبو جعفر الهندي أنه يسقط ذلك كله وان كانوا لا يصنعونها في أهلها لان حق الاخذ لهم فيسقط عنها باخذهم ثم انهم ان لم يضعوها مواضعها فالقول بالعليهم وقال الشيخ أبو بكر بن سعيدان الخراج يسقط ولا تسقط الصدقات لان الخراج يصرف الى المقاتلة وهم يصرفون الى المقاتلة ويقاتلون العدو الأتري انه لو ظهر العدو فأنهم يقاتلون ويذبون عن حريم المسلمين فاما الزكوات والصدقات فأنهم لا يضعونها في أهلها وقال أبو بكر الاسكفان جميع ذلك يسقط ويعطى ثانيا لانهم لا يضعونها مواضعها ولو نوى صاحب المال وقت الدفع انه يدفع اليهم ذلك عن زكاة ماله قيل يجوز لانهم فقراء في الحقيقة الأتري انهم لو أودوا ما عليهم من التبعات والمظالم صاروا فقراء وروى عن أبي مطيع الباسخي انه قال تجوز الصدقة لعل بن عيسى بن همام وكان والي خراسان وانما قال ذلك لما ذكرنا وحكي ان أميراً يبلغ سأل واحدا من الفقهاء عن كفارة عيّن لزمته فأمره بالصيام فسبى الامير وعرف انه يقول لو أدبت ما علبت من التبعات والمظالم لم يبق لك شئ وقيل ان السلطان لو أخذ مالا من رجل بغير حق مصادرة فنوى صاحب المال وقت الدفع أن يكون ذلك عن زكاة ماله وعشر أرضه يجوز ذلك والله أعلم

فصل وأما شرط ولاية الآخذ فأنواع منها وجود الحماية من الامام حتى لو ظهر أهل البني على مدينة من مدائن أهل العدل أو قرية من قراهم وغلبوا عليها فأخذوا صدقات سوائهم وعشور أراضيهم وخراجاتهم ظهر عليهم امام العدل لا يأخذ منهم ثانيا لان حق الآخذ للامام لاجل الحفاظ والحماية ولم يوجد الا انهم يفتنون فيها بينهم وبين ربهم أن يؤدوا الزكاة والعشور ثانيا وسكت محمد عن ذكر الخراج واختلف مشايخنا قال بعضهم عليهم أن يعيدوا الخراج كالأزكاة والعشور وقال بعضهم ليس عليهم الاعادة لان الخراج يصرف الى المقاتلة وأهل البني يقاتلون العدو ويذبون عن حريم الاسلام ومنها وجوب الزكاة لان المأخوذ كالأزكاة في عرف الشرع اسم للواجب فلا بد من تقديم الوجوب فتراحي له شرائط الوجوب وهي ما ذكرنا من الملك المطلق وكالان تصاب وكونه معد للقاء وحولان الحول وعدم الدين المطالب به من جهة العباد وأهلية الوجوب ونحو ذلك ومنها ظهور المال وحضور المالك حتى لو حضر المالك ولم يظهر ماله لا يطالب بزكاة ماله اذ لم يظهر ماله لا يدخل تحت حماية السلطان وكذا اذا ظهر المال ولم يحضر المالك ولا المأذون من جهة المالك كالمسبوع ونحوه لا يطالب بزكاة ماله وبيان هذه الجملة اذا جاء الساعي الى صاحب المواشي في أما كتبها يبدأ أخذ الصدقة فقال ليست هي مالي أو قال لم يجعل عليها الحول أو قال على دين بحيث يقيمها فالقول قوله لانه ينكر وجوب الزكاة ويستعطف لانه أتلقى به حق العبد وهو مطالبة الساعي فيكون القول قوله مع عيّنه ولو قال أدبت الى مصدق آخر فان لم يكن في تلك السنة مصدق آخر لا يصدق لظهور كذبه بيقين وان كان في تلك السنة مصدق آخر يصدق مع اليقين سواء أتلقى به أو لم يأتي به في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يصدق ماله يأت بالبراءة ووجه هذه الرواية أن خبره بحقل الصدق والكذب فلا بد من مرجح والبراءة أمانة رجحان الصدق ووجه ظاهر الرواية ان الرجحان ثابت بدون البراءة ولا به أمين اذله أن يدفع الى المصدق فقد أخبر عن الدفع الى من جعل له الدفع اليه فكان كالمودع اذا قال دفعت

الوديعه الى المودع والبراءة ليست بهلامه صادقة لان الخط يشبه الخط وعلى هذا اذا آتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك
 المصدق انه يقبل قوله مع عينه على جواب ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة
 واحدة وعلى رواية الحسن لا يقبل لان البراءة بشرط فلا تقبل بدونها ولو قال أدبتز كاتم الى الفقراء لا يصدق
 وتؤخذ منه عندنا وعند الشافعي لا تؤخذ وجه قوله ان المصدق لا يأخذ الصدقة لنفسه بل ليوصلها الى مستحقها وهو
 الفقير وقد أوصل بنفسه ولنا ان حق الأخذ بالسلطان فهو بقوله أدبت بنفسى أراد ابطال حق السلطان فلا يملك ذلك
 وكذلك العشر على هذا الخلاف وكذا الجواب فيمن مر على العاشر بالسواثم أو بالندراهم أو بالذناير أو بأموال التجارة
 في جميع ما وصفتنا الا في قوله أدبتز كاتم بنفسى الى الفقراء فيما سوى السواثم انه يقبل قوله ولا يؤخذنا نبالا
 اذ ايز كاة الأموال الباطنة مفوض الى أربابها اذا كانوا يتصرفون بها في المصر فلم يتضمن الدفع بنفسه ابطال
 حق احد ولو مر على العاشر بمائة درهم وأخبر العاشر ان له مائة أخرى قد حال عليها الحول لم يأخذ منه مائة كانه هذه
 المائة التي مر بها لان حق الأخذ كان الحماية وما دون النصاب قليل لا يحتاج الى الحماية والتقدير الذي في بيته لم يدخل
 تحت الحماية فلا يؤخذ من أحد هما شئ ولو مر عليه بالعرض فقال هذه ليست للتجارة أو قال هذه بضاعة أو قال أما
 أجبر فيها فالقول قوله مع اليمين لانه أمين ولم يوجد ظاهر يكذبه وجميع ما ذكرناه انه يصدق فيه المسلم يصدق فيه الذي
 لقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا قبلوا عقد الائمة فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ولان الذي
 لا يفارق المسلم في هذا الباب الا في قدر المأخوذ وهو انه يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم كافي التغلبي لانه يؤخذ
 منه بسبب الحماية وباسم الصدقة وان لم تكن صدقة حقيقة ولا يصدق الحر في شئ من ذلك ويؤخذ منه العشر
 الا في جوار يقول هن أمهات أو لادى أو في غلمان يقول هم أولادى لان الأخذ منه لم يكن الحماية والعصمة لما
 في يده وقد وجدت فلا يمنع شئ من ذلك من الأخذ وانما قبل قوله في الاستيلاء والتسبب لان الاستيلاء والتسبب كما
 ثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب وعمل محمد ربه الله فقال الحر بي لا يتخلوا ما أن يكون صادقا وما أن يكون
 كاذبا فان كان صادقا فقد صدق وان كان كاذبا فقد صدقت باقراره في الحال أم ولد له ولا عشر في أم الولد ولو قال هم
 مدبرون لا يلتفت الى قوله لان التدبير لا يصح في دار الحرب ولو مر على عاشر عمال وقال هو عندي بضاعة أو قال
 أنا أجبر فيه فالقول قوله ولا يشتره ولو قال هو عندي مضارب بقا لفظ قوله أيضا وهل يشتره كان أبو حنيفة أو لا
 يقول يشتره ثم رجع وقال لا يشتره وهو قول أبي يوسف ومحمد ولو مر العبد المأذون بعمال من كسبه وتجارته وليس
 عليه دين واستجمع شرائط وجوب الزكاة فيه فان كان معه مولاة بعشره بالاجماع وان لم يكن معه مولاة فكذلك
 يشتره في قول أبي حنيفة وفي قولهما لا يشتره وقال أبو يوسف لا أعلم انه يرجع في العبد أم لا وقيل ان الصحيح ان
 رجوعه في المضارب رجوع في العبد المأذون وجه قوله الاول في المضارب بمنزلة المالك لانه يملك
 التصرف في المال ولهذا يجوز بيعه من رب المال وجه قوله الاخير وهو قولهما ان المأذون بشرط الوجوب ولا ملك له فيه
 ورب المال لم يأمره باداء الزكاة لانه لم يأذن له بعقد المضاربة الا بالتصرف في المال وقد خرج الجواب عن قوله انه
 بمنزلة المالك لانا نقول نعم لكن في ولاية التصرف في المال لا في اداء الزكاة كالمستضعف والعبد المأذون في معنى
 المضارب في هذا المعنى ولانه لم يؤمر الا بالتصرف فكان الصحيح هو الرجوع ولا يؤخذ من المسلم اذا مر على
 العاشر في السنة الامرة واحدة لان المأخوذ منه مائة كاة والزكاة لا تجب في السنة الامرة واحدة وكذلك الذي لانه
 يقبل عقد الائمة صار له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين ولان العاشر يأخذ منه باسم الصدقة وان لم تكن صدقة
 حقيقة كالتغلي فلا يؤخذ منه في الحول الامرة واحدة وكذلك الحر في الا اذا عشره فرجع الى دار الحرب ثم خرج
 انه يشتره نأبوا وان خرج من يومه ذلك لان الأخذ من أهل الحرب لم يكن حماية ما في أيديهم من الأموال وما دام
 هو في دار الاسلام فالحماية متصلة مادام الحول باقيا فيتحقق الأخذ وعند دخوله دار الحرب ورجوعه الى دار
 الاسلام تتجدد الحماية فيتجدد حق الأخذ واذا مر المرابي على العاشر فلم يعلم حتى عاد الى دار الحرب ثم رجع نأبوا

فعلم به لم يشتره لما مضى لان ما مضى سقط لانه قطع حتى الولاية عنه بدخوله دار الحرب ولو اجتاز المسلم والحربي
 ولم يعلم به ما العاشر ثم علم بهما في الحول الثاني أخذ منهما لان الوجوب قد ثبت ولم يوجد ما يسقطه ولو مر على
 العاشر بالخضراوات وبالا يتي حولا كالفاكهة ونحوها لا يشتره في قول أبي حنيفة وان كانت قيمته ما تبي
 درهم وقال أبو يوسف ومحمد يشتره وبه فولهما ان هذا مال التجارة والمعتبر في مال التجاره معناه وهو ماله
 وقيمته لا عينه فاذا بلغت قيمته نصا بان يجب فيه الزكاة ولهذا وجبت الزكاة فيه اذا كان ينصر فيه في المصر ولأبي
 حنيفة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في الخضراوات صدقة والصدقة اذا أطلقت يراد بها
 الزكاة الا ان ما ينصر بها في المصر صار مخصوصا بدليل أو يجعل على انه ليس فيها صدقة تؤخذ أي ليس للامام أن
 يأخذها بل صاحبها يؤذيها بنفسه ولان الحول شرط وجوب الزكاة وانما لا يتي حولا والعاشر انما يأخذ منها
 بما ربي الزكاة ولان ولاية الأخذ بسبب الحياية وهذه الأشياء لا تنقل الى الحياية لان احدا لا يقصدها ولانهم تلك
 في يد العاشر في المقازة فلا يكون أخذها مفيدا وذكر القاضى في شرحه مختصر الطحاوى انه يجب الزكاة على
 صاحبها بالاجماع وانما الخلاف في انه هل للعاشر حتى الأخذ وذكر الكرخي انه لا شيء فيه في قول أبي حنيفة وهذا
 الاطلاق يدل على ان الوجوب يختلف فيه والله أعلم ولا يشتر مال الصبي والمجنون لانهم ليسوا من أهل وجوب
 الزكاة عليهم عندهما ولو مر صبي وامرأة من بني تغلب على العاشر فليس على الصبي شيء وعلى المرأة ما على الرجل
 لان المأخوذ من بني تغلب يسلك به مثل الصدقات لا يفارقها الا في التضعيف والصدقة لا تؤخذ من الصبي
 وتؤخذ من المرأة ولو مر على عاشر الخوارج في أرض غلبوا عليها فعشره ثم مر على عاشر أهل العدل بعشره نأنا لانه
 بالمرور على عاشرهم ضيع حتى سلطان أهل العدل وحتى فقراء أهل العدل بعد دخوله تحت حمانه سلطان أهل العدل
 فيضمن ولو مر ذى على العاشر بخمر للتجارة أو خنازير يأخذ عشر من الخمر ولا يعشر الخنازير في ظاهر الرواية
 وروى عن أبي يوسف انه بعشرهما وهو قول زفر وعند الشافعي لا يعشرهما وجه قول الشافعي أن الخمر والخنزير
 ليسا بالاصلا والعشر انما يؤخذ من المال وجه قول زفر انهما مالان متقومان في حق أهل الذمة فالخمر عندهم
 كمثل عندنا والخنزير عندهم كالشاة عندنا ولهذا كانا مضمونين على المسلم بالانلاف وجه ظاهر الرواية وهو الفرق
 بين الخمر والخنزير من وجهين أحدهما ان الخمر من ذوات الامثال والقيمة فيها مثل من جنسه لا يقوم مقامه فلا
 يكون أخذ قيمة الخمر كأخذ عين الخمر والخنزير من ذوات القيم لان ذوات الامثال والقيمة فيها لا مثل له يقوم
 مقامه فكان أخذ قيمته كأخذ عينه وذلك يجوز للمسلم والثاني ان الاخذ حق للعاشر بسبب الحياية وللمسلم ولاية
 حياية الخمر في الجلة الا ترى انه اذا ورت الخمر فله ولاية حيايتها عن غيره بالنصب ولو غصبها غاصب له ان يخاصمه
 ويستردّها منه للتغليل فله ولاية حياية خمر غيره عند وجود سبب ثبوت الولاية وهو ولاية السلطنة وليس للمسلم
 ولاية حياية الخنزير رأسا حتى لو أسلم وله خنازير ليس له ان يجمعها بل بسببها فلا يكون له ولاية حياية خنزير برغيره
فصل وما القدر المأخوذ مما يمر به التاجر على العاشر فالماز لا يتجاوز ما ان كان مسلما وذميا أو حربيا فان كان
 مسلما يأخذ منه في أموال التجارة ربع العشر لان المأخوذ منه زكاة فيؤخذ على قدر الواجب من الزكاة في
 أموال التجارة وهو ربع العشر ويوضع موضع الزكاة وينقطع عن ماله زكاة تلك السنة وان كان ذميا يأخذ منه
 نصف العشر ويؤخذ على شرائط الزكاة لكن يوضع موضع الجزية والخراج ولا تسقط عنه جزية رأسه في تلك
 السنة غير نصارى بني تغلب لأن عمر رضى الله عنه صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فاذا أخذ العاشر
 منهم ذلك سقطت الجزية عنهم وان كان حربيا يأخذ منه ما أخذت منه المسلمين فان علم انهم يأخذون من ربع العشر
 أخذ منهم ذلك القدر وان كان نصفه انصف وان كان عشره افشمر لان ذلك ادعى لهم الى المخالطة بدار الاسلام
 فبروا بحسن الاسلام فيدعوهم ذلك الى الاسلام فان كان لا يعلم ذلك يأخذ منه العشر وأصله ما روى بنوع عن عمر رضى
 الله عنه انه كتب الى العشار في الاطراف ان أخذوا من المسلم ربع العشر ومن الذمى نصف العشر ومن الحربى

العشر وكان ذلك بمحض من الصعاب مرضى الله عنهم ولم يخالفه أحد منهم فيكون إجماعهم على ذلك وروى أنه قال خذوا منهم ما يأخذون من تجارنا فليل له أن لم تعلم ما يأخذون من تجارنا فقال خذوا منهم العشر وما يؤخذ منهم فهو في معنى الجزية والمؤنة توضع مواضع الجزية وتصرف إلى مصارفها

فصل وأما ركن الزكاة فإن الزكاة هو استخراج جزء من النصاب إلى الله تعالى وتسليم ذلك إليه بقطع المالك يده عنه بقبليته من الفقير وتسليمه إليه أو إلى يده من هوناب عنه وهو المصدق والمالك للفقير ثبت من الله تعالى وصاحب المال نازب عن الله تعالى في التملك والتسليم إلى الفقير والدليل على ذلك قوله تعالى ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقول النبي صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في يد الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير وروى أمر الله تعالى الملاك بآتياء الزكاة لقوله عز وجل وآتوا الزكاة والابتاء هو القبلي ولذا سمى الله تعالى الزكاة صدقة بقوله عز وجل إنما الصدقات للفقراء والمصدق تملكه فيصير المالك مخرجاً قدر الزكاة إلى الله تعالى بمقتضى القبلي سابقاً عليه ولأن الزكاة عبادة على أصلنا والعبادة إخلاص العمل بكليته لله تعالى وذلك فيما قلنا ان عند التسليم إلى الفقير تنقطع نسبة قدر الزكاة عنه بالكيفية وتصبح خالصة لله تعالى ويكون معنى القرية في الإخراج إلى الله تعالى بإبطال ملكه عنه لافي القبلي من الفقير بل التملك من الله تعالى في الحقيقة وصاحب المال نازب عن الله تعالى غير ان عند أبي حنيفة الركن هو استخراج جزء من النصاب من حيث المعنى دون الصورة وعند هيا صورة ومعنى لكن يجوز إقامة الغير مقامه من حيث المعنى ويبطل اعتبار الصورة بأذن صاحب الحق وهو الله تعالى على ما بينا فإيماء تقدم وبيننا اختلاف المشايخ في السوائم على قول أبي حنيفة وعلى هذا يخرج صرف الزكاة إلى وجوه البر من بناء المساجد والرباطات والسقايات وإصلاح القناطر وتكفين الموتى ودفنهم أنه لا يجوز لأنه لم يوجد القبلي أصلاً وكذلك إذا اشترى بالزكاة طعاماً فاطعم الفقراء غداً وعشاءاً ولم يدفع عين الطعام إليهم لا يجوز لعدم القبلي وكذا الوضوء دين ميت فقير بنسبة الزكاة لأنه لم يوجد القبلي من الله فقير لعدم قبضه ولو قضى دين حتى فقيران قضى بغير أمره لم يجوز لأنه لم يوجد القبلي من الفقير لعدم قبضه وإن كان بأمره ويجوز عن الزكاة لوجود القبلي من الفقير لأنه لما أمر به صار وكبلاً عنه في القبض فصارت الزكاة من الفقير قبض الصدقة بنفسه وملكه من الغريم ولو أعتق عبده بنسبة الزكاة لا يجوز لأنه لا يملك القبلي إلا بالاعتاق ليس بقبلي بل هو سقاط المالك وكذلك لا يشتري بقدر الزكاة عبداً فاعتقه لا يجوز عن الزكاة عند عامة العلماء وقال مالك يجوز به وأول قوله تعالى وفي الرقاب وهو أن يشتري بالزكاة عبداً فعتقه ولأن الواجب هو القبلي والاعتاق إزالته المالك فلم يأت بالواجب والمراد من قوله تعالى وفي الرقاب إعتاق المكاتبين بالزكاة لئلا تذكروا ولو دفع زكاته إلى الإمام أو إلى عامل الصدقة يجوز لأنه نازب عن الفقير في القبض فكان قبضه قبض الفقير وكذا لو دفع زكاته إلى صبي فقير أو مجنون فقير وقبض له وليه أو أبوه أو وجدته أو وصيه ما جاز لأن الولي يملك قبض الصدقة عنه وكذلك لو قبض عنه بعض أقاربه وليس نعمة أقرب منه وهو في عياله يجوز وكذا الأجنبي الذي هو في عياله لأنه في معنى الولي في قبض الصدقة لكونه نفعاً محضاً لا ترى أنه يملك قبض الهبة له وكذا الملتقط إذا قبض الصدقة عن اللقيط لأنه يملك القبض له فقد وجد قبلي الصدقة من الفقير وكذا في العيون عن أبي يوسف أن من عال يتبها فجعل يكسوه ويطعمه وينوي به عن زكاته مالاً يجوز وقال محمد ما كان من كسوة يجوز وفي الطعام لا يجوز إلا ما دفع إليه وقيل لا خلاف بينهما في الحقيقة لأن مراد أبي يوسف ليس هو الأ طعام على طريق الأباحة بل على وجه القبلي ثم إن كان البيت عاقلاً لا يدفع إليه وإن لم يكن عاقلاً لا يقبض عنه بطريق النيابة ثم يكسوه ويطعمه لأن قبض الولي كقبضه لو كان عاقلاً ولا يجوز قبض الأجنبي للفقير البالغ العاقل إلا بتوكيله لأنه لا ولاية له عليه فلا بد من أمره كقبض الهبة وعلى هذا أيضاً يخرج الدفع إلى عبده ومدبره وأم ولده أنه لا يجوز لعدم القبلي إذ هم لا يملكون شيئاً فكان الدفع إليهم دفعاً إلى نفسه ولا يدفع إلى مكانه لأنه عهد ما بقي عليه درهم ولأن كسبه متردد

بين ان يكون له اولمواه لجواز ان يجز نفسه ولا يدفع الى والده وان علوا الى ولده وان سفل لانه ينتفع بملكه
فكان الدفع اليه دفعا الى نفسه من وجه فلا يقع عليك مطلقا ولهذا لا تقبل شهادة أحدهما لصاحبه ولا يدفع
أحد الزوجين زكاته الى الآخر وقال أبو يوسف ومحمد تدفع الزوجة زكاتها الى زوجها احتجا بما روى ان امرأة
عبد الله بن مسعود رضى الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصدقة على زوجها عبد الله فقال
النبي صلى الله عليه وسلم لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلوة ولاني حنيفة ان أحد الزوجين ينتفع بحال
صاحبه كما ينتفع بحال نفسه عرفا وعادة فلا يشكامل معنى القليل ولهذا يجوز للزوج ان يدفع الى زوجته كذا
الزوجة وتخرج هذه المسائل على أصل آخر سنذكره والله أعلم

فصل وأما شرائط الركن فأنواع بعضها يرجع الى المؤدى وبعضها يرجع الى المؤدى وبعضها يرجع الى
المؤدى اليه أما الذي يرجع الى المؤدى فنية الزكاة والكلام في النية في موضعين في بيان ان النية شرط جواز أداء
الزكاة وفي بيان وقت نية الاداء اما الاول فالدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لانية له وقوله انما
الاعمال بالنيات ولان الزكاة عبادة مقصودة فلا تأتي بدون النية كالصوم والصلوة ولو تصدق بجميع ماله
على فقير ولم ينو الزكاة أجره عن الزكاة استحصانا والقياس ان لا يجوز وجه القياس ما ذكرنا ان الزكاة عبادة
مقصودة فلا بد لها من النية وجه الاستحسان أن النية وجدت دلالة لان الظاهر ان من عليه الزكاة
لا يتصدق بجميع ماله ويقفل عن نية الزكاة فكانت النية موجودة دلالة وعلى هذا اذا وهب جميع
النصاب من الفقير أو نوى تطوعا وروى عن أبي يوسف انه ان نوى ان يتصدق بجميع ماله فتصدق شيئا
فشيئا أجره عن الزكاة لما قلنا وان لم ينو أن يتصدق بجميع ماله فجعل يتصدق حتى أتى عليه ضمن الزكاة لان
الزكاة بقيت واجبة عليه بعدما تصدق ببعض المال فلا تسقط بالتصدق بالباقي ولو تصدق ببعض ماله من غير
نية الزكاة حتى لم يجزئه عن زكاة الكل فهل يجزئه عن زكاة القدر الذي تصدق به قال أبو يوسف لا يجزئه وعليه
ان يزكى الجميع وقال محمد يجزئه عن زكاة ما تصدق به ويترك ما بقي حتى انه لو أدى خمسة من مائتين لا ينوى
الزكاة أو نوى تطوعا لا تسقط عنه زكاة الخمسة في قول أبي يوسف وعليه زكاة الكل وعند محمد تسقط عنه
زكاة الخمسة وهو عن درهم ولا يسقط عنه زكاة الباقي وكذا لو أدى مائة لا ينوى الزكاة ونوى تطوعا لا تسقط
زكاة المائة وعليه ان يزكى الكل عند أبي يوسف وعند محمد يسقط عنه زكاة ما تصدق وهو درهمان ونصف
ولا يسقط عنه زكاة الباقي كذا ذكر القدر في الخلاف في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضى في شرحه مختصر
الطحاوى انه يسقط عنه زكاة القدر المؤدى ولم يذكر الخلاف وجه قول محمد اعتبار البعض بالكل وهو انه لو تصدق
بالكل جاز عن زكاة الكل فاذا تصدق ببعض يجوز عن زكاته لان الواجب شائع في جميع النصاب ولابي يوسف
ان سقوط الزكاة بغير نية لزوال ملكه على وجه القرينة عن المال الذي فيه الزكاة ولم يوجد ذلك في التصديق
بالبعض ولو تصدق بخمسة ينوى بجميعها الزكاة والتطوع كانت من الزكاة في قول أبي يوسف وقال محمد هي
من التطوع وجه قول محمد ان النية بين أمارتنا فلم يصح التعيين للتعارض فالنقص بالعدم فيبقى التصديق بنية مطلقا
فيقع عن التطوع لانه أدنى والادنى متيقن به وجه قول أبي يوسف ان عند تعارض الجهتين يسمل بالأقوى وهو
الفرض كافي تعارض الدليلين انه يسمل بأقواهما ولان التعيين يعتبر في الزكاة لا في التطوع لان التطوع لا يحتاج
الى التعيين الا ترى أن اطلاق الصدقة يقع عليه فلما تعين به وبقيت الزكاة متعينة فيقع عن الزكاة والتمتع في
الدفع نية الآمر حتى لو دفع خمسة الى رجل وأمره ان يدفعها الى الفقير عن زكاة ماله فدفع ولم تحضره النية عند الدفع
جاز لان النية انما تنبى من المؤدى والمؤدى هو الآمر في الحقيقة وانما المأمور نائب عنه في الاداء ولهذا لو وكل
ذميا بأداء الزكاة جاز لان المؤدى في الحقيقة هو المسلم وذكر في الفتاوى عن الحسن بن زياد في رجل أعطى رجلا
دراهم ليتصدق بها تطوعا نوى الآمر ان يكون ذلك من زكاة ماله ثم تصدق المأمور جاز عن زكاة ماله والآمر وكذا

لو قال تصدق بها عن كفارة بمعنى ثم نوى الأمر عن زكاة ماله جاز لما ذكرنا أن الأمر هو المؤدى من حيث المعنى
 وإنما المأمور نائب عنه ولو قال ان دخلت هذه الدار فقله على أن تصدق بهذه المائة درهم ثم نوى وقت الدخول عن
 زكاة ماله لا تكون زكاة لان عند الدخول وجب عليه التصديق بالنذر المتقدم أو العيين المتقدم وذلك لا يحقل
 الرجوع فيه بخلاف الاول ولو تصدق عن غيره بغير أمره فان تصدق بماله نفسه جازت الصدقة عن نفسه ولا يجوز
 عن غيره وان أجاز مورضى به أما عدم الجواز عن غيره فلعدم القليل منه اذ لا ملك له في المؤدى ولا يملكه بالاجازة فلا
 تقع الصدقة عنه وتقع عن المتصدق لان التصديق بعد تقاضا عليه وان تصدق بماله المتصدق عنه وقف على اجازته
 فان أجاز والمال قائم جاز عن الزكاة وان كان المال هالكا جاز عن التطوع ولم يجز عن الزكاة لانه لما تصدق عنه بغير
 أمره وهلك المال صار بدله دينيا في ذمته فلو جاز ذلك عن الزكاة كان أداء الدين عن الغير وان لا يجوز والله أعلم وأما
 وقت النية فقد ذكر الطحاوى ولا تجزى الزكاة عن أخرجهما الابنية مخالطة لآخرجهما اياها كما قال في باب الصلاة
 وهذا اشارة الى انه لا تجزى الابنية مقارنة للأداء وعن محمد بن سلمة انه قال ان كان وقت التصديق بحال لوسئل
 عما اذا تصدق أمكنه الجواب من غير فكرة فان ذلك يكون نية منه ونجزه كما قال في نية الصلاة والصحيح أن النية
 تعتبر في أحد الوقتين أما عند الدفع وأما عند التمييز هكذا روى هشام عن محمد بن رجل نوى ان يات تصدق به الى آخر
 السنة فهو عن زكاة ماله فجعل يتصدق الى آخر السنة ولا تحضره النية قال لا تجزئه وان مبرز زكاة ماله فصرها في كفه
 وقال هذمه من الزكاة بفعل يتصدق ولا تحضره النية قال ارجوان تجزئه عن الزكاة لان في الاول لم توجد النية
 في الوقتين وفي الثاني وجدت في أحدهما وهو وقت التمييز وانما تشتترط في وقت الدفع عينا لان دفع الزكاة قد يقع
 دفعة واحدة وقد يقع متفرقا وفي اشتراط النية عند كل دفع مع تفرق الدفع سرج والحرج مدفوع والله أعلم
فصل وأما الذي يرجع الى المؤدى فانه ان يكون مالا متقوما على الاطلاق سواء كان منصوفا عليه أو لا من
 جنس المال الذي وجبت فيه الزكاة أو من غير جنسه والأصل ان كل مال يجوز التصديق به تطوعا ويجوز أداء الزكاة
 منه ومالا فلا وهذا عندنا وعند الشافعي لا يجوز الاداء المنصوص عليه وقد مضت المسئلة غير ان المؤدى يعتبر
 فيه القدر والصفة في بعض الأموال وفي بعضها القدر دون الصفة وفي بعضها الصفة دون القدر وفي بعض هذه
 الجملة اتفاق وفي بعضها اختلاف وجملة الكلام فيه ان مال الزكاة لا يخلو اما ان يكون عينيا واما ان يكون دينيا والعين
 لا يخلو اما ان تكون مما لا يجزى فيه الربا كالحيوان والعروض واما ان يكون مما يجزى فيه الربا كالمكيل والموزون
 فان كان مما لا يجزى فيه الربا فان كان من السوائم فان أدى المنصوص عليه من الثاوة بنت انخفاض وبحو ذلك
 راعى فيه صفة الواجب وهو ان يكون وسطا فلا يجوز الردى الاعلى طريق التقيوم بقدر قيمته وعليه التكيل
 لانه لم يؤد الواجب ولو أدى الجيد جاز لانه أدى الواجب وزيادة وان أدى القيمة أدى قيمة الوسط فان أدى قيمة
 الردى لم يجز الا بقدر قيمته وعليه التكيل ولو أدى شاة واحدة سمينة عن شاتين وسطين تعدل قيمتها قيمة
 شاتين وسطين جاز لان الحيوان ليس من أموال الربا والجودة في غير أموال الربا متقومة الا ترى انه يجوز بيع شاة
 شاتين بقدر الوسط يقع عن نفسه وبقدر قيمة الجودة يقع عن شاة أخرى وان كان من عروض التجارة فان أدى
 من النصاب ربع عشره يجوز كيفما كان النصاب لانه أدى الواجب بكماله وان أدى من غير النصاب فان كان
 من جنسه راعى فيه صفة الواجب من الجيد والوسط والردى ولو أدى الردى مكان الجيد والوسط لا يجوز الا
 على طريق التقيوم بقدره وعليه التكيل لان العروض ليست من أموال الربا حتى يجوز بيع ثوب بثوبين
 فكانت الجودة فيها متقومة ولهذا الوادى ثوبا جيدا عن ثوبين رديين يجوز وان كان من خلاف جنسه راعى فيه
 قيمة الواجب حتى لو أدى أنقص منه لا يجوز الا بقدره وان كان مال الزكاة مما يجزى فيه الربا من الكيل والوزن
 فان أدى ربع عشر النصاب يجوز كفا كما لانه أدى ما وجب عليه وان أدى من غير النصاب فلا يخلو اما ان كان
 من جنس النصاب واما ان كان من خلاف جنسه فان كان المؤدى من خلاف جنسه بان أدى الذهب عن الفضة أو

الحنطة عن الشعير يراعى قيمة الواجب بالاجماع حتى لو أدى أنقص منها لا يسقط عنه كل الواجب بل يجب عليه
 التكبير لان الجودة في أموال الر با متقومة عندمقا بلتها بخلاف جنسها وان كان المؤدى من جنس النصاب فقد
 اختلف فيه على ثلاثة أقوال قال أبو حنيفة وأبو يوسف ان المعتبر هو القدر لا القيمة وقال زفر المعتبر هو القيمة
 لا القدر وقال محمد المعتبر ما هو النفع للفقراء فان كان اعتبار القدر أنفع فالمعتبر هو القدر كما قال أبو حنيفة وأبو
 يوسف وان كان اعتبار القيمة أنفع فالمعتبر هو القيمة كما قال زفر وبين هذان مسائل اذا كان له ما تناقير حنطة
 جيدة للتجارة قيمتها ما تناذرهم خال عليها الحول فلم يؤد منها وأدى خمسة أقترة رديئة يجوز وأسقط عنه الزكاة
 في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ويعتبر القدر لا قيمة الجودة وعند محمد وزفر عليه أن يؤدى الفضل الى تمام قيمة
 الواجب اعتبارا في حق الفقراء للقيمة عند زفر واعتبار الانفع عند محمد والاصح اعتبار أبي حنيفة وأبي يوسف
 لان الجودة في الأموال ر بوية لا قيمة لها عند مقابلتها بجنسها القول النبي صلى الله عليه وسلم جيدها ورديتها
 سواء الا ان محمدا يقول ان الجودة متقومة حقيقة وانما سقط اعتبارها بقومها بشرع الجريان الر با والر بالمس لمال
 يستحق بالبيع ولم يوجد والحواب ان المسقط لا اعتبار الجودة وهو النص مطلق فيقتضى سقوط تقومها مطلقا
 الا فيما قيد بدليل ولو كان النصاب حنطة رديئة للتجارة قيمتها ما تناذرهم فادى أر بعة أقترة جيدة عن خمسة أقترة
 رديئة لا يجوز الا عن أر بعة أقترة منها وعليه أن يؤدى قفيزا آخر عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمدا اعتبارا القدر
 دون القيمة عندهما واعتبار الانفع للفقراء عند محمد وعند زفر لا يجب عليه منى آخر اعتبار القيمة عنده وعلى
 هذا اذا كان له ما تناذرهم جيدة حال عليها الحول فادى خمسة ز يوفاجاز عند أبي حنيفة وأبي يوسف لوجود القدر
 ولا يجوز عند محمد وزفر لعدم القيمة والانفع ولو أدى أر بعة دراهم جيدة عن خمسة رديئة لا يجوز الا عن أر بعة
 دراهم وعليه درهم آخر عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمدا وأما عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلا اعتبار القدر والقدر
 ناقص وأما عند محمد فلا اعتبار الانفع للفقراء والقدر ههنا أنفع لهم وعلى أصل زفر يجوز اعتبار القيمة ولو كان له
 قلب فضة أو انا مصوغ من فضة جيدة وزنه ما تناذرهم وقيمتهم لجودته وصياغته ثمانمائة فان أدى من النصاب
 أدى ربع عشره وان أدى من الجنس من غير النصاب يؤدى خمسة دراهم زكاة المائتين عند أبي حنيفة وأبي
 يوسف وعند محمد وزفر يؤدى زكاة ثمانمائة درهم بناء على الأصل الذى ذكرنا وان أدى من غير جنسه يؤدى
 زكاة ثمانمائة وذلك سبعة دراهم ونصف بالاجماع لان قيمة الجودة تظهر عند المقابلة بخلاف الجنس ولو أدى
 عنها خمسة ز يوفاقيمتها أر بعة دراهم جيدة جاز وسقطت عنه الزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر
 عليه أن يؤدى الفضل الى تمام قيمة الواجب وعلى هذا النذر اذا أوجب على نفسه صدقة ففيز حنطة جيدة فادى
 قفيزا رديئا يخرج عن النذر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر عليه أداء الفضل ولو أوجب على نفسه
 صدقة قفيز حنطة رديئة فتصدق بنصف قفيز حنطة جيدة تبلغ قيمته قفيز حنطة رديئة لا يجوز الا عن النصف
 وعليه أن يتصدق بنصف آخر في قول أصحابنا الثلاثة وفي قول زفر لا شئ عليه غير هذا والزاكسواء والأصل ما
 ذكرنا ولو أوجب على نفسه صدقة بشاتين فتصدق مكانها بشاة واحدة تبلغ قيمتها قيمة شاتين جاز ويخرج عن النذر
 كافي الزكاة وهذا بخلاف ما اذا أوجب على نفسه أن يهدى شاتين فأهدى مكانها شاة تبلغ قيمتها قيمة شاتين انه
 لا يجوز الا عن واحدة منهما وعليه شاة أخرى لان القرية هنالك في نفس الراقاة لاني القليل وراقاة قدم واحدا يقوم
 مقام اراقاة دمين وكذا لو أوجب على نفسه عتق رقبتين فاعتق رقبة تبلغ قيمتهما رقبتين لم يجز لان القرية بة نعمة
 ليس في القليل بل في ازالة الرق وازالة الرق واحدا يقوم مقام ازالة الرقين ولهذا يجوز اعتاق رقبة واحدة وان كانت
 مميثة الا عن كفارة واحدة والله أعلم وان كان مال الزكاة ديناً جملته الكلام فيه ان أداء العين عن العين جائز بان
 كان له ما تناذرهم عين خال عليها الحول فادى خمسة منها لانه أداء الكامل عن الكامل فقد أدى ما يجب عليه
 فيخرج عن الواجب وكذا اذا أدى العين عن الدين بان كان له ما تناذرهم دين خال عليها الحول ووجب فيها الزكاة

فأدى خمسة عينان الدين لأنه أداء الكامل عن الناقص لأن العين مال بنفسه ومالية الدين لا اعتبار بعينه في العاقبة وكذا العين قابل للتقليد من جميع الناس والدين لا يقبل التقليد لغير من عليه الدين وأداء الدين عن العين لا يجوز بأن كان له على فقير خمسة دراهم وله ما تناذرهم عين حال عليها الحول فتصدق بالخمسة على الفقير ناوياً عن زكاة المساكين لأنه أداء الناقص عن الكامل فلا يخرج ما عليه والحيلة في الجواز أن يتصدق عليه بخمسة دراهم عين ينوي عن زكاة المساكين ثم يأخذها منه قضاء عن دينه فيجوز ويجعل له ذلك وأما أداء الدين عن الدين فإن كان عن دين يصير عيناً لا يجوز بأن كان له على فقير خمسة دراهم دين وله على رجل آخر ما تناذرهم فقال عليها الحول فتصدق به بالخمسة على من عليه ناوياً عن زكاة المساكين لأن المساكين يصير عيناً بالاستيفاء فتبين في الآخرة أن هذا أداء الدين عن العين وأنه لا يجوز للمساكين أن كان عن دين لا يصير عيناً لا يجوز بأن كان له على فقير ما تناذرهم دين فقال عليها الحول فوهب منه المساكين ينوي عن الزكاة لأن هذا دين لا ينقلب عيناً فلا يظهر في الآخرة أن هذا أداء الدين عن العين فلا يظهر أنه أداء الناقص عن الكامل فيجوز هذا إذا كان من عليه الدين فقيراً فوهب المساكين له أو تصدق بها عليه فاما إذا كان غنياً فوهب أو تصدق فلا شك أنه سقط عنه الدين لكن هل يجوز وتوقف عنه الزكاة أم لا يجوز وتكون زكاته ما دنا عليه ذكر في الجامع أنه لا يجوز ويكون قدر الزكاة مضموناً عليه وذكر في نوادر الزكاة أنه يجوز وجه رواية الجامع ظاهر لأنه دفع الزكاة إلى الغني مع العلم بحاله أو من غير تحرر وهذا لا يجوز بالاجماع وجه رواية النوادر أن الجواز ليس على معنى سقوط الواجب بل على امتناع الوجوب لأن الوجوب باعتبار ماليته وماليته باعتبار صيرورته عيناً في العاقبة فإذا لم يصير تبين أنه لم يكن مالا ولا الزكاة لا تجب فيما ليس بمال والله أعلم

فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه فأنواع منها أن يكون فقيراً فلا يجوز صرف الزكاة إلى الغني إلا أن يكون عاملاً عليها قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل جعل الله تعالى الصدقات للاصناف المذكورين بحرف اللام وأنه للاختصاص فيقتضى اختصاصهم باستحقاقها فلوجاز صرفها إلى غيرهم لبطل الاختصاص وهذا لا يجوز والآية خرجت إيمان مواضع الصدقات ومصارفها ومستحقها وهم وإن اختلفت أساميهم فبسبب الاستحقاق في الكل واحد وهو الحاجة إلا العاملين عاينهم مع غناهم يستحقون العمالة لأن السبب في حقهم العمالة لما نذرتهم لا بد من بيان معاني هذه الاسماء اما الفقراء والمساكين فلا خلاف في أن كل واحد منهما جنس على حدة وهو الصحيح لما نذكر واختلف أهل التأويل واللغة في معنى الفقير والمسكين وفي أن أيهما أشد حاجة وأسوأ حالاً قال الحسن الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل وهكذا ذكره الزهري وكثروا أبو يوسف عن أبي حنيفة وهو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وهذا يدل على أن المسكين أحوج وقال قتادة الفقير الذي به زمانته وله حاجة والمسكين المحتاج الذي لازمانته به وهذا يدل على أن الفقير أحوج وقيل الفقير الذي يملك شيئاً يفتقر به والمسكين الذي لا شيء له سمي مسكيناً لما أسكنته حاجته عن التحرك فلا يقدر يبرح عن مكانه وهذا أشبه الأقاويل قال الله تعالى أو مسكيناً ذا منة وقيل في التفسير أي استتر بالتراب وحفر الأرض إلى عاتقه وقال الشاعر

أما الفقير الذي كانت حلوبته • وفق العيال فلم يترك له سبب

سماه فقيراً مع أن له حلوبة بهي وفق العيال والأصل أن الفقير والمسكين كل واحد منهما أهم في حق الحاجة إلا حاجة المسكين أشد وعلى هذا يخرج قول من يقول الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل لأن من شأن الفقير المسلم أنه يتحمل ما كانت له حيلة ويتعفف ولا يخرج فيسأل وله حيلة فسؤاله يدل على شدة حاله وما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس المسكين الطواف الذي يطوف على الناس ترده القيمة والقمرة والتمر تان قيل فما المسكين يا رسول الله قال الذي لا يجد ما يغنيه ولا يقطن به فيتصدق عليه

ولا يقوم فيسأل الناس فهو محمول على ان الذي يسأل وان كان عندكم مسكينان الذي لا يسأل ولا يفتن به أشد مسكنة من هذا وعلى هذا جعل ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال ليس المسكين الذي لا مال له ولكن المسكين الذي لا مكسب له أي الذي لا مال له وان كان مسكينا فالذي لا مال له ولا مكسب له أشد مسكنة منه وكأنه قال الذي لا مال له ولا مكسب فهو فقير والمسكين الذي لا مال له ولا مكسب وما قاله بعض مشايخنا ان الفقراء والمساكين جنس واحد في الزكاة بلا خلاف بين أصحابنا بدليل جواز صرفها الى جنس واحد وانما الخلاف بعد في كونهما جنسا واحدا أو جنسين في الوصايا باختلاف بين أصحابنا غير سديد بل لا خلاف بين أصحابنا في انهما جنسان مختلفان فهما جبري المال ذكرنا والدليل عليه ان الله تعالى عطف البعض على البعض والعطف دليل المغايرة في الاصل وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد المعنى آخر وذلك المعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذبح يحصل بالصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصي له فانما تجوز للفقير والغني وقد يكون للموصي اغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجري على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى بخلاف الزكاة فانما عطفنا المعنى فيها وهو دفع الحاجة وازالة المسكنة وجميع الاصناف في هذا المعنى جنس واحد لذلك افرقا للمسا والوجه والله أعلم وأما العاملون عليها فهم الذين نصيبهم الامام بلية الصدقات واختلف فيها يعطون قال أصحابنا يعطيهم الامام كفايتهم منها وقال الشافعي يعطيهم الثمن وجه قوله ان الله تعالى قسم الصدقات على الاصناف الثمانية منهم العاملون عليها فكان لهم منها الثمن ولنا ان ما يستحقه العامل انما يستحقه بطريق العمالة لا بطريق الزكاة بدليل انه يعطى وان كان غنيا بالاجماع ولو كان ذلك صدقة لما حلت للغني وبدليل انه لو حمل زكاة بنفسه الى الامام لا يستحق العامل منها شيئا ولهذا قال أصحابنا ان حق العامل فيما في يده من الصدقات حتى لو هلك ما في يده سقط حقه كنفقة المضارب انما تكون في مال المضارب حتى لو هلك مال المضارب سقطت نفقته كذا هذا دل انما يستحق بعمله لكن على سبيل الكفاية له ولا عوانه لا على سبيل الاجرة لان الاجرة مجهولة اما عندنا فظاهرا لان قدر الكفاية له ولا عوانه غير معلوم وكذا عندنا لان قدر ما يجتمع من الصدقات بجهالة مجهول فكان غنمه مجهولا ولا بحالة وجهالة أحد البدين يمنع جواز الاجارة بجهالة البدين جميعا أو في ذلك ان الاستحقاق ليس على سبيل الاجرة بل على طريق الكفاية له ولا عوانه لا شغاله بالعمل لاصحاب المواشي فكانت كفايته في ذلكهم واما قوله ان الله تعالى قسم الصدقات على الاصناف المذكورين في الآية فمنوع انه قسم بل بين فيها مواضع الصدقات ومصارفها الماندر ولو كان العامل هائما لا يجعل له عندنا وعند الشافعي يجعل واحج ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عليا رضي الله عنه الى اليمن مصدقا وفرض له ولو لم يجعل للهائمي لما فرض له ولان العمالة اجرة العمل بدليل انما جعل للغني فيسنوي فيها الهائمي وغيره ولنا ما روى ان نوفل بن الحارث بعث ابنه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستعملهما على الصدقة فقال صلى الله عليه وسلم لا تجعل لكما الصدقة ولا تغسالة الناس ولان المال المجبي صدقة ولما حصل في يد الامام حصلت الصدقة مؤداة حتى لو هلك المال في يده تسقط الزكاة عن صاحبها واذا حصلت صدقة والصدقة مطهرة لصاحبها فتمكن الخبز في المال فلا يباح للهائمي لشرفه صيانة له عن تناول الخبز تعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو تقول للعمالة شبهة الصدقة وانما من أوساخ الناس فيجب صيانة الهائمي عن ذلك كرامته وتعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا المعنى لا يوجد في الغني وقد فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغني لا يمنع من تناولها عند الحاجة كالبسبيل انه يباح له وان كان غنيا لم يكافك هذا وقوله ان الذي يعطى للعامل اجرة عمله ممنوع وقد بينا فسادها وأما حديث علي رضي الله عنه فلا حاجة فيه لان فيه أنه فرض له وليس فيه بيان المفروض انه من الصدقات أو من غيرها فيصقل انه فرض له من بيت المال لانه كان قاضيا والله أعلم وأما الموافقة قلوبهم فقد قيل انهم كانوا قوم من رؤساء قرش وصناديد العرب مثل أبي سفيان بن حرب وصفوان بن أمية والاقرع بن حابس وعيينة بن حصن الفزاري والعباس بن مرداس السلمي ومالك بن عوف

النضرى وحكيم بن حزام وغيرهم ولهم شوكة وقوة واتباع كثيرة بعضهم أسلم حقيقة وبعضهم أسلم ظاهرا
 لا حقيقة وكان من المنافقين وبعضهم كان من المالمين فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم من الصدقات
 تطييبا لقلوب المسلمين منهم وتقرير لهم على الاسلام ونحوه ايضا لاتباعهم على اتباعهم وتاليق الممن لم يحسن اسلامه
 وقد حسن اسلام عامتهم الا من شاء الله تعالى لحسن معاملة النبي صلى الله عليه وسلم معهم وجعل سيرته حتى روى
 عن صفوان بن مية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لا يفض الناس الى فإزال يعطيني حتى انه
 لاحب الخلق الى واختلف في سهامهم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عامة العلماء انه انتسخ سهمهم
 وذهب ولم يعطوا شيئا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعطى الا لمن لم يملكه وهو احدى قولى الشافعى وقال بعضهم
 وهو احدى قولى الشافعى رضى الله عنه ان حقهم بنى وقد أعطى من بنى من أولئك الذين أخذوا في عهد النبي صلى
 الله عليه وسلم والا ن يعطى لمن حدث اسلامه من الكفرة تطييبا لقلوبهم وتقرير لهم على الاسلام وتعطى الرؤساء
 من أهل الحرب اذا كانت لهم غلبة يخاف على المسلمين من شرهم لان المعنى الذى له كان يعطى النبي صلى الله عليه
 وسلم أولئك موجود فى هؤلاء والصحيح قول العامة لاجماع الصحابة على ذلك فان أبابكر وعمر رضى الله عنهما
 ما أعطيا الموافقة فلو بهم شيئا من الصدقات ولم ينكر عليهما أحد من الصحابة رضى الله عنهم فانه روى أنه لما قبض
 رسول الله صلى الله عليه وسلم جاؤا الى أبى بكر واستبدلوا الخط منه لسهامهم فبدل لهم الخط ثم جاؤا الى عمر رضى
 الله عنه وأخبروه بذلك فأخذ الخط من أيديهم ومزقه وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعطيكم ليؤلفكم
 على الاسلام فاما اليوم فقد أعز الله دينه فان ثبتتم على الاسلام والافليس بيننا وبينكم الا السيف فانصرفوا الى
 أبى بكر فاخبروه بما صنع عمر رضى الله عنهما وقالوا انت الخليفة أم هو فقال ان شاء الله هو ولم ينكر أبى بكر قوله وفعله
 وبلغ ذلك الصحابة فلم ينكروا فيكون اجماعا منهم على ذلك ولانه ثبت باتفاق الامة ان النبي صلى الله عليه وسلم
 انما كان يعطيهم ليتأنفهم على الاسلام ولهذا سماهم الله الموافقة فلو بهم والاسلام يومئذى ضعف وأهله فى قلة
 وأولئك كثير ذو قوة وعدد واليوم بحمد الله عز الاسلام وكثر أهله واشتدت دعواته وورسخ بنيانه وصار أهل الشرك
 اذلاء والحكم منى ثبت معقولا بمعنى خاص ينتهى بذهاب ذلك المعنى وتظهير ما كان عاهد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كثيرا من المشركين حاجته الى معاهدتهم ومداراتهم لثقل أهل الاسلام وضعفهم فلما أعز الله الاسلام وكثر
 أهله أمر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يرد الى أهل اليهود عهودهم وان يعارب المشركين جميعا بقوله عز وجل
 برادة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين الى قوله فاذا اندلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
 وجدتمهم وأما قوله تعالى وفى الرقاب فقد قال بعض أهل التأويل معناه وفى عتق الرقاب ويجوز اعتناق الرقبة بنسبة
 الزكاة وهو قول مالك وقال عامة أهل التأويل الرقاب المكاتبون قوله تعالى وفى الرقاب أى وفى فتل الرقاب وهوان
 يعطى المكاتب شيئا من الصدقة يستعين به على كتابته لما روى أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
 علمنى عملا يدخلنى الجنة فقال صلى الله عليه وسلم أعتق النسيئة وفل الرقبة فقال الرجل أليس أسوأ قال لا أعتق
 النسيئة ان تنفرد بعنتها وفل الرقبة ان تبين فى عتقها وانما جازد فى الزكاة الى المكاتب ليؤدى بدل كتابته
 فيعتق ولا يجوز ابتداء الاعتناق بنسبة الزكاة لوجهين أحدهما ما ذكرنا ان الواجب ابتداء الزكاة والابتداء هو
 التقليل والدفع الى المكاتب تليد فاما الاعتناق فليس بتليد والثانى ما أشار اليه سعيد بن جبير فقال لا يعتق من
 الزكاة مخافة تبر الولاء ومعنى هذا الكلام ان الاعتناق يوجب الولاء للمعتق فكان حقه فيه باقيا ولم ينقطع من كل
 وجه فلا يتحقق الاخلاص فلا يكون عبادة والزكاة عبادة فلا تتأدى بما ليس بعبادة فاما الذى يدفع الى المكاتب
 فينقطع عنه حق المؤدى من كل وجه ولا يرجع اليه بذلك نفع فيحقق الاخلاص وأما قوله تعالى والغارمين قيل
 الغارم الذى عليه الدين أكثر من المال الذى فى يده أو مثله أو أقل منه لكن ما وراءه ليس بنصاب وأما قوله تعالى وفى
 سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى فى طاعة الله وسبيل الخبرات اذا كان محتاجا وقال

أبو يوسف المراد منه فقراء الغزاة لان سبيل الله اذا أطلق في عرف النسخ براد به ذلك وقال محمد المراد منه
 الحاج المنقطع لما روي أن رجلا جعل بعير له في سبيل الله فأمره النبي صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج
 وقال الشافعي يجوز دفع الزكاة الى الغازي وان كان غنيا وأما عندنا فلا يجوز الاعتدال بحديث الحاجة
 واحتج عاروي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجعل الصدقة لغني
 الا في سبيل الله أو ابن السبيل أو رجل له جار مسكين تصدق عليه فأعطاها له وعن عطاء بن يسار عن النبي صلى
 الله عليه وسلم انه قال لا تجعل الصدقة الا لثمس العامل عليها ورجل اشتراها وغازم وغاز في سبيل الله وفقير تصدق
 عليه فأهداها الى غني تبي حل الصدقة للاغنياء واستثنى الغازي منهم والاستثناء من النبي اثبات فيقتضى حل
 الصدقة للغازي الغني ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تجعل الصدقة لغني وقوله صلى الله عليه وسلم أمرت ان
 آخذ الصدقة من اغنيائكم وأردتها في فقرائكم جعل الناس قسامين قسما يؤخذ منهم وقسما ابصر فيهم فلو جاز صرف
 الصدقة الى الغني لبطلت الصفة وهذا لا يجوز وأما استثناء الغازي فمحمول على حال حدوث الحاجة وسهاه غنيا
 على اعتبار ما كان قبل حدوث الحاجة وهو ان يكون غنيا ثم تحدث له الحاجة بان كان له دار يسكنها ومناجع يمنة
 وثياب يلبسها وله مع ذلك فضل مائتي درهم حتى لا تجعل له الصدقة ثم يزعم على الخروج في سفر غز وفيحتاج الى آلات
 سفره وسلاح يستعمله في غزوه ومركب يفرز عليه وخادم يستعين بخدمته على ما لم يكن محتاجا اليه في حال اقامته
 فيجوز ان يعطى من الصدقات ما يستعين به في حاجته التي تحدث له في سفره وهو في مقامه غني عما يملكه لانه غير
 محتاج في حال اقامته فيحتاج في حال سفره فيعمل قوله لا تجعل الصدقة لغني الا للغازي في سبيل الله على من كان غنيا في
 حال مقامه فيعطى بعض ما يحتاج اليه لسفره لما أحدث السفر له من الحاجة الا انه يعطى حين يعطى وهو غني وكذا
 نسبة الغارم غنيا في الحديث على اعتبار ما كان قبل حلول الغرم به وقد حدثت له الحاجة بسبب الغرم وهذا لان
 الغني اسم لمن يستغنى عما يملكه وانما كان كذلك قبل حدوث الحاجة فاما بعده فلا وأما قوله تعالى وابن السبيل فهو
 الغريب المنقطع عن ماله وان كان غنيا في وطنه لانه فقير في الحال وقد روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
 قال لا تجعل الصدقة لغني الا في سبيل الله وابن السبيل الحديث ولو صرف الى واحد من هؤلاء الاصناف يجوز عند
 أصحابنا وعند الشافعي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلاثة من كل صنف واحتج بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء
 والمساكين الى آخر الاصناف أخبر الله تعالى ان الصدقات للاصناف المذكورين في الآية على الشركة فيجب اصال
 كل صدقة الى كل صنف الا ان الاستيعاب غير ممكن فيصرف الى ثلاثة من كل صنف اذ الثلاثة أدنى الجمع الصحيح
 ولنا السنة المشهورة واجماع الصحابة وعمل الأئمة الى يومنا هذا والاستدلال أما السنة فقوله النبي صلى الله عليه
 وسلم لمعاذ حين بعثه الى اليمن فان أجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد
 في فقرائهم ولم يذكر الاصناف الاخرى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه انه قال بعث علي رضي الله عنه وهو
 باليمن الى النبي صلى الله عليه وسلم مذهب في تراجمها فقسمها النبي صلى الله عليه وسلم بين الأقرع بن حابس وبين
 زيد الخيل وبين عيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة ففضبت قرينش والانصار وقالوا انعطى صناديد أهل نجد فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم انما ألقاهم ولو كان كل صدقة مقسومة على الثمانية بطريق الاستحقاق لما دفع النبي صلى
 الله عليه وسلم المذبة الى المؤلفة فلوهم دون غيرهم وأما اجماع الصحابة فانه روي عن عمر رضي الله عنه انه كان اذا
 جمع صدقات المواشي من البقر والغنم نظر منها ما كان منجعة اللبن فيعطى أهل بيت واحد على قدر ما يكفيهم
 وكان يعطى العشرة للبيت الواحد ثم يقول عطية تكفي خير من عطية لا تكفي أو كلام نحو هذا وروي عن علي رضي
 الله عنه انه أتى بصدقة فبعثها الى أهل بيت واحد وعن حذيفة رضي الله عنه انه قال هؤلاء أهلها في أي صنف
 وضعها أجزأ وكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كذلك وأما عمل الأئمة فانه لم يذكر عن أحد من الأئمة
 انه تكلف طلب هؤلاء الاصناف فقسمها بينهم مع ما نعتوا لو تكلف الامام أن يظفرهم هؤلاء الثمانية ما قدر على

ذلك وكذلك لم يذكر عن أحد من أرباب الأموال انه فرق صدقة واحدة على هؤلاء ولو كان الواجب هو القسمة على
 السوية بينهم ليجتمل أن يقسموها كذلك ويضربوا حقوقهم وأما الاستدلال فهو أن الله تعالى أمر بصرف
 الصدقات الى هؤلاء باسمي منبثة عن الحاجة فلم انما أمر بالصرف اليهم لدفع حاجتهم والحاجة في الكل واحدة
 وان اختلفت الاسامي وأما الآية ففيها بيان مواضع الصدقات وصار فيها وصية تحقيقها لأن اللام للاختصاص
 وهوانهم المختصون بهذا الحق دون غيرهم للتسوية لغة وانما الصيغة للشركة والتسوية لغة حرف بين الأتري انه اذا
 قيل الخلافة لبني العباس والسدانة لبني عبدالدار والسقاية لبني هاشم براد به انهم المختصون بذلك لاحق فيها التغيير
 لانها بينهم بالخصص بالسوية ولو قيل اختلفة بين بني العباس والسدانة بين بني عبدالدار والسقاية بين بني هاشم كان
 خطأ ولهذا قال أصحابنا فممن قال مالي لفلان ولموني انه كمال فلان ولو قال مالي بين فلان وبين الموتي كان لفلان
 نصفه ولو كان الأمر على ما قاله الشافعي ان الصدقة تقسم بين الأصناف الثمانية على السوية لقال انما الصدقات
 بين الفقراء الآية فان قيل أليس أن من قال مالي لفلان وفلان انه يقسم بينهما بالسوية كما اذا قال ثلث مالي بين
 فلان وفلان والجواب ان الاشتراك هنا ليس موجب الصيغة اذ الصيغة لا توجب الاشتراك والتسوية بينهما بل
 موجب الصيغة ما قلنا الا ان في باب الوصية لما جعل الثلث حقا لهما دون غيرهما وهو شئ معلوم لا يربط بعد الموت
 ولا يتوهم له عدد وليس أحدهما بأولى من الآخر فممن بينهما على السواء فنظر الهمما جميعا فاما الصدقات فليست
 بأموال معينة لا تحتمل الزيادة والمسد حتى يحرم البعض بصرفها الى البعض بل يردف بعضها بعضا واذا فني مال
 يجبي مال آخر واذا مضت سنة نحى سنة أخرى بمال جديد ولا انقطاع للصدقات الى يوم القيامة فاذا صرف
 الامام صدقة يأخذها من قوم الى صنف منهم لم يثبت الحرمان للباقي بل يحمل اليه صدقة أخرى فيصرف الى فريق
 آخر فلا ضرورة الى الشركة والتسوية في كل مال يحمل الى الامام من الصدقات والله أعلم وكذا يجوز صرف الزكاة
 الى الغني لا يجوز صرف جميع الصدقات المقررة والواجبة اليه كالعشور والكفارات والتذوق وصدقة الفطر اعموم
 قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني ولان الصدقة مال تمكن فيه
 الخبث لسكونه غالة الناس لحصول الطهارة لهم به من الذنوب ولا يجوز الا تتفاد بالخبث الا عند الحاجة والحاجة
 للفقير لا للغني وأما صدقة التطوع فيجوز صرفها الى الغني لانها تجري مجرى الهبة ولا يجوز صرفها الى عبد الغني
 ومدبره وأم ولده لان المالك في المدفوع نفع لمولاه وهو غني فكان دفعا الى الغني هذا اذا كان العبد محجورا أو كان
 ما ذونا اسكنه لم يكن عليه دين مستغرق لرقبته لان كسبه ملك المولى فالمدفوع يقع الى المولى وهو غني فلا يجوز ذلك وان
 كان عليه دين مستغرق لكنه غير ظاهر في حق المولى لانه يتأخر الى ما بعد العتاق فكان كسبه ملك المولى وهو
 غني وأما اذا كان ظاهرا في حق المولى كدين الاستهلاك ودين التجارة فينبغي أن يجوز على قول أبي حنيفة لان
 المولى لا يملك كسب عبده المأذون المديون دينه مستغرقا ظاهرا في حقه وعندهما لا يجوز لانه يملك كسبه عندهما
 ويجوز الدفع الى مكاتب الغني لان كسب المالك المكاتب ملكه من حيث الظاهر وانما يملكه المولى بالمجوز ولم
 يوجد وأما ولد الغني فان كان صغيرا لم يجز الدفع اليه وان كان فقيرا لا مال له لان الولد الصغير بعد غنيا بغنا أبيه وان
 كان كبيرا فقيرا يجوز لانه لا بعد غنيا بمال أبيه فكان كالاجنبي ولو دفع الى امرأة فقيرة وزوجها غني جاز في قول أبي
 حنيفة ومحمد وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف وروى عنه انه لا تعطى اذا قضى لها بالنفقة وجه هذه الرواية ان
 نفقة المرأة تجب على زوجها تصير غنية بغنا الزوج كالولد الصغير وانما شرط القضاء لها بالنفقة لان النفقة
 لا تصير يتابدون القضاء وجه ظاهر الرواية ان المرأة الفقيرة لا تعد غنية بغنا زوجها لانها لا تنفق على زوجها الا
 مقدار النفقة فلا تعد بذلك القدر غنية وكذا يجوز الدفع الى فقير له ابن غني وان كان يجب عليه نفقة لما قلنا ان تقدر
 النفقة لا يصير غنيا فيجوز الدفع اليه وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها الى الأغنياء ان سهاهم الواقف في الوقف
 ذكره الكرخي في مختصره وان لم يسهمهم لا يجوز لانها صدقة واجبة ثم لا بد من معرفة حد الغنا فنقول الغنا أنواع

ثلاثة غني تجب به الزكاة وغني يحرم به أخذ الصدقة وقبولها ولا تجب به الزكاة وغني يحرم به السؤال ولا يحرم به الأخذ أما الغني الذي تجب به الزكاة فهو ان يملك نصابا من المال النامي الفاضل عن الحاجة الأصلية وأما الغني الذي يحرم به أخذ الصدقة وقبولها فهو الذي تجب به صدقة الفطر والأضحية وهو ان يملك من الأموال التي لا تجب فيها الزكاة ما يفضل عن حاجته ويبلغ قيمة الفاضل مائتي درهم من الثياب والفرش والدور والحوائث والدواب والخدم زيادة على ما يحتاج اليه كل ذلك للابتدال والاستعمال للتجارة والأمانة فاذا فضل من ذلك ما يبلغ قيمته مائتي درهم وجب عليه صدقة الفطر والأضحية وحرم عليه أخذ الصدقة ثم قدر الحاجة بما ذكره الكرخي في مختصره فقال لا بأس بأن يعطى من الزكاة من له مسكن وما يتأنت به في منزله وخادم وفرس وسلاح وثياب البدن وكتب العلم ان كان من أهله فان كان له فضل عن ذلك ما يبلغ قيمته مائتي درهم حرم عليه أخذ الصدقة لما روي عن الحسن البصري انه قال كانوا يعطون الزكاة لمن كان له عشرة آلاف درهم من الفرس والسلاح والخادم والماروقوله كانوا كناية عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لان هذه الأشياء من الحوائج اللازمة التي لا بد للانسان منها فكان وجودها وعدمها سواء وذكر في الفتاوى فيمن له حوائث ودور الغلة لكن غلته لا تكفيه ولعباله انه فقير ويجعل له أخذ الصدقة عند محمد وزفر وعند أبي يوسف لا يجعل وعلى هذا اذا كان له أرض وكرم لكن غلته لا تكفيه ولعباله ولو كان عنده طعام للقوت يساوي مائتي درهم فان كان كفاية شهر نجعل له الصدقة وان كان كفاية سنة قال بعضهم لا نجعل وقال بعضهم نجعل لان ذلك مستحق الصرف الى الكفاية والمستحق ملحق بالعدم وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخل نسائه قوت سنة ولو كان له كسوة وشتاء وهو لا يحتاج اليها في الصيف يجعل له أخذ الصدقة ذكر هذه الجمل في الفتاوى وهذا قول أصحابنا وقال مالك ثمن من ماله ثمن مائة درهم لا يجعل له أخذ الصدقة ولا يباح أن يعطى واحتج بما روي عن علي وعبد الله بن مسعود وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم انهم قالوا لا نجعل الصدقة لمن له خمسون درهما وعروضهما من الذهب وهذا نص في الباب ولنا حديث معاذ حيث قال له النبي صلى الله عليه وسلم خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم قسم الناس قسمين الأغنياء والفقراء فجعل الأغنياء يؤخذ منهم والفقراء يرد فيهم فكل من لم يؤخذ منه يكون مردودا فيه ومارواه مالك محمول على حرمة السؤال معناه لا يجعل سؤال الصدقة لمن له خمسون درهما وعروضهما من الذهب أو يجعل ذلك على كراهة الأخذ لان من له سداد من العيش فالتعفف اولى لقول النبي صلى الله عليه وسلم من استغنى أغناه الله ومن استعفاً أغناه الله وقال الشافعي يجوز دفع الزكاة الى رجل له مال كثير ولا كسب له وهو يخاف الحاجة ويجوز له الأخذ وهذا فاسد لان هذا دفع الزكاة الى الغني ولا سبيل اليه لما بينا وخوف حدوث الحاجة في الثاني لا يجعله فقيرا في الحال الاثرانه لا يتبدل ذلك في سقوط الوجوب حتى تجب عليه الزكاة فكذلك في جواز الأخذ ولو كان الفقير قويا مكتسبا يجعل له أخذ الصدقة عندنا وعند الشافعي لا يجعل واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا نجعل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوى وفي بعض الروايات ولا لقوى مكتسب ولنا ما روي عن سلمان الفارسي انه قال حمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة فقال لا صحابه كلوا ولم يأكل ولم يعلم انه لا يتوهم ان أصحابه رضي الله عنهم كانوا كلهم مني بل كان بعضهم قويا مكتسبا ومارواه الشافعي محمول على حرمة الطلب والسؤال فان ذلك للزجر عن المسئلة والخل على الكسب والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجلين اللذين سألاه ان شئنا اعطيتكما منه ولاحق فيها الغني ولا لقوى مكتسب ولو كان حراما لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يعطيهما الحرام ولكن قال ذلك للزجر عن السؤال والخل على الكسب كذا هذا ويكره لمن عليه الزكاة ان يعطى فقيرا مائتي درهم أو أكثر ولو أعطى جاز وسقط عنه الزكاة في قول أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يجوز ولا يسقط وجه قوله ان هذا نصاب كامل فيصير غنيا بما في المال ولا يجوز الصرف الى الغني ولنا انه انما يصير غنيا بعد ثبوت الملك له فاما قبله فقد كان فقيرا فالصدقة لا تكتب الفقير بخارت وهذا لان الغنا يثبت بالملك والقبض شرط ثبوت الملك فيقبض ثم يملك المقبوض ثم يصير غنيا لا ترى انه يكره لان المنتفع به

به وهو الغنى وذكر في الجامع الصغير وان يغني به انسانا أحب الي ولم يرد به الاغناء المطلق لان ذلك مكروه لما
 يذنا وانما أراد به المقيد وهو انه يغنيه يوما أو أياما عن المسئلة لان الصدقة وضعت لمثل هذا الاغناء قال النبي
 صلى الله عليه وسلم في صدقة الفطر اغنواهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم هذا اذا اعطى مائتي درهم
 وليس عليه دين ولا له عيال فان كان عليه دين فلا بأس بأن يتصدق عليه فسدريشه وزيادة مادون
 المائتين وكذا اذا كان له عيال يحتاج الى نفقتهم وكسوتهم واما الغنا الذي يحرم به السؤال فهو ان يكون له سداد
 عيش بان كان له قوت يومه لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من سأل الناس عن ظهر غنى فاعما
 يستكثر من جرحهم قيل يا رسول الله وما ظهر الغنا قال ان يعلم ان عنده ما يغنيهم أو بعشيهم فان لم يكن له قوت
 يومه ولا ما يستر به عورته يجعل له ان يسأل لان الحال حال الضرورة وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة
 وترك السؤال في هذا الحال الفاء النفس في التهلكة وانه حرام فكان له ان يسأل بل يجب عليه ذلك ومنها ان يكون
 مسلما فلا يجوز صرف الزكاة الى الكافر بالاخلاف لحديث معاذ رضي الله عنه خذها من اغنيائهم ووردها في فقرائهم
 أمر بوضع الزكاة في فقراء من يؤخذ من اغنيائهم وهم المسلمون فلا يجوز وضعها في غيرهم وأما ما سوى الزكاة
 من صدقة الفطر والكفارات والتذورات فلا شئ في أن صرفها الي فقراء المسلمين أفضل لان الصرف اليهم يقع اعانة
 لهم على الطاعة وهل يجوز صرفها الي أهل الذمة قال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال أبو يوسف لا يجوز وهو قول زفر
 والشافعي وجه قولهم الاعتبار بالزكاة وبالصرف الي الحربين ولهما قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان
 تخفقوها وتؤنوها للفقراء فهو خير لكم وتكفر عنكم من سيئاتكم من غير فصل بين فقير وفقير وعموم هذا النص
 يقتضي جواز صرف الزكاة اليهم الا انه خص منه الزكاة لحديث معاذ رضي الله عنه وقوله تعالى في الكفارات
 فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم من غير فصل بين مسكين ومسكين الا انه خص منه
 الحربى بدليل ولأن صرف الصدقة الي أهل الذمة من باب اصال البر اليهم وما نهىنا عن ذلك قال الله تعالى لا ينهاكم
 الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المتقطين وظاهر هذا
 النص يقتضي جواز صرف الزكاة اليهم لان أداء الزكاة برهم الا ان البر بطريق الزكاة غير مراد عرفنا ذلك
 بحديث معاذ رضي الله عنه وانما لا يجوز صرفها الي الحربى لان في ذلك اعانة لهم على قتالنا وهذا لا يجوز وهذا المعنى
 لم يوجد في الذي (ومنها) أن لا يكون من بنى هاشم لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا مشر بنى
 هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنينة وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
 ان الصدقة محرمة على بنى هاشم وروى انه رأى في الطاريق عمرة فقال لولا انى أحتاج أن تكون من الصدقة
 لا كنت اتم قال ان الله حرم عليكم يا بنى هاشم غسالة أيدي الناس والمعنى ما أشار اليه انها من غسالة الناس فيمكن فيها
 الخبث فصان الله تعالى بنى هاشم عن ذلك تشر بقائلهم واكراموا تظهير رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها أن
 لا يكون من موالهم لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أرقم
 ابن أبي أرقم الزهري على الصدقات فاستتبع أبارافع فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله فقال يا أبارافع ان الصدقة
 حرام على محمد وآل محمد و آل محمد و آل القوم من أنفسهم أي في حرمة الصدقة لا جماعنا على ان مولى القوم ليس منهم
 في جميع الأحكام الا ترى انه ليس يكف لهم وكذا مولى المسلم اذا كان كافرا تؤخذ منه الجزية ومولى التغلبي تؤخذ
 منه الجزية ولا تؤخذ منه الصدقة المضاعفة فدل ان المراد منه في حرمة الصدقة خاصة وبنو هاشم الذين تحرم
 عليهم الصدقات آل العباس وآل علي وآل جعفر وآل عقيل وولد الحارث بن عبدالمطلب كذا ذكره السكري ومنها
 أن لا تكون منافع الاملاك متصلة بين المؤدى وبين المؤدى اليه لان ذلك يمنع وقوع الاداء عملياً كما من الفقير من
 كل وجه بل يكون صرفا الي نفسه من وجه وعلى هذا يخرج الدفع الي الوالدين وان علوا والمولودين وان سفلا لان
 أحدهما ينتفع بمال الآخر ولا يجوز أن يدفع الرجل الزكاة الي زوجته بالاجماع وفي دفع المرأة الي زوجها اختلاف بين

أبي حنيفة وصاحبه ذكرناه فيها تقدم وأما صدقة التطوع فيجوز دفعها إلى هؤلاء والله أعلم بهم أولي لان فيه أجرين
 أجر الصدقة وأجر الصلة وكونه دفعاً إلى نفسه من وجه لا يمنع صدقة التطوع قال النبي صلى الله عليه وسلم نفقة
 الرجل على نفسه صدقة وعلى عياله صدقة وكل معروف صدقة ويجوز دفع الزكاة إلى من سوى الوالدين والمولودين
 من الأقارب ومن الأخوة والأخوات وغيرهم لا تقطاع منافع الأملاك بينهم ولهذا قبل شهادة البعض على البعض
 والله أعلم هذا الذي ذكرنا إذا دفع الصدقة إلى إنسان على علم منه بحاله أنه محل الصدقة فاما إذا لم يعلم بحاله ودفع
 إليه فهذا على ثلاثة أوجه في وجه هو على الجواز حتى يظهر خطأه وفي وجه على الفساد حتى يظهر صوابه وفي وجه
 فيه تفصيل على الوفاق والخلاف أما الذي هو على الجواز حتى يظهر خطأه فهو أن يدفع زكاة ماله إلى رجل ولم يحضر
 بياله وقت الدفع ولم يشك في أمره فدفع إليه فهذا على الجواز إذا ظهر بعد الدفع أنه ليس محل الصدقة فحينئذ
 لا يجوز لان الظاهر أنه صرف الصدقة إلى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل إلا باليقين فإذا ظهر
 بيقين أنه ليس بمحل الصدقة ظهر أنه لم يجز وتجب عليه الإعادة وليس له أن يسترد ما دفع إليه ويقع تطوعاً حتى أنه
 لو خطر بياله بعد ذلك وشك فيه ولم يظهر له شيء لا تلزمه الإعادة لان الظاهر لا يبطل بالشك وأما الذي هو على الفساد
 حتى يظهر جوازه فهو أنه خطر بياله وشك في أمره لكنه لم يتصر ولا طلب الدليل أو تحرى بقلبه لكنه لم يطلب الدليل
 فهو على الفساد إذا ظهر أنه محل بيقين أو بغالب الرأي حينئذ يجوز لانه لما شك وجب عليه التعرّي والصرف
 إلى من وقع عليه نحر به فاذا ترك لم يوجد الصرف إلى من أمر بالصرف إليه فيكون فاسداً إذا ظهر أنه محل فيجوز
 وأما الوجه الذي فيه تفصيل على الوفاق والخلاف فهو أن خطر بياله وشك في أمره وتحرى ووقع نحر به على أنه محل
 الصدقة فدفع إليه جاز بالاجماع وكذا ان لم يتصر ولكن سأل عن حاله فدفع أو آراه في صف الفقراء أو على زى الفقراء
 فدفع فإن ظهر أنه كان محلاً جاز بالاجماع وكذا إذا لم يظهر حاله عنده وأما إذا ظهر أنه لم يكن محلاً بان ظهر أنه غنى
 أو هاشمي أو مولى لهاشمي أو كافر أو والد أو مولود أو زوجة يجوز وتسقط عنه الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد
 ولا تلزمه الإعادة وعند أبي يوسف لا يجوز وتلزمه الإعادة وبه أخذ الشافعي وروى محمد بن شعاع عن أبي حنيفة
 في الوالد والولد والزوجة أنه لا يجوز كما قال أبو يوسف ولو ظهر أنه عبده أو مديرة أو أم وولده أو مكانه لم يجز وعليه
 الإعادة في قولهم جميعاً ولو ظهر أنه مستعاه لم يجز عند أبي حنيفة لانه بمنزلة المكاتب عنده وعندهما يجوز لانه حر
 عليه دين وجه قواني يوسف ان هذا اجتهد ظهر خطأه بيقين فبطل اجتهاده وكما لو تحرى في ثياب أو أواني وظهر خطأه
 فيها وكما لو صرف ثم ظهر أنه عبده أو مديرة أو أم وولده أو مكانه ولهما أنه صرف الصدقة إلى من أمر بالصرف
 إليه فيخرج عن العهدة كما إذا صرف ولم يظهر حاله بخلافه ودلالة ذلك أنه مأمور بالصرف إلى من هو محل عنده وفي
 ظنه واجتهاده لا على الحقيقة إذ لا علم له بحقيقة الغنا والفقير لعدم إمكان الوقوف على حقيقتهم وقد صرف إلى
 من أدى اجتهاده أنه محل فقد أتى بالمأمور به فيخرج عن العهدة بخلاف الثياب والأواني لان العلم بالتوب الظاهر
 والماء الظاهر يمكن فلم يأت بالمأمور به فلم يجز وبخلاف ما إذا ظهر أنه عبده لان الوقوف على ذلك بأمارات تدل
 عليه يمكن على ان معنى صرف الصدقة وهو التقليد هناك لا يتصور لاستحالة تقليد الشيء من نفسه وقوله ظهر
 خطأه بيقين ممنوع وانما يكون كذلك ان لو قلنا انه صار محل الصدقة باجتهاده فلا نقول كذلك بل المحل المأمور
 بالصرف إليه شرعاً حالة الاشتباه وهو من وقع عليه التعرّي وعلى هذا لا يظهر خطأه ولهما في الصرف إلى ابنه وهو
 لا يعلم به الحديث المشهور وهو ما روى ان يزيد بن معين دفع صدقته إلى رجل وأمره بأن يأتي المسجد ليلاً فيصدق
 بها فدفعها إلى ابنه مع فلما أصبح رآها في يده فقال له لم أردك بها فاختصها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 يا معن لك ما أخذت ويا يزيد لك ما نويت والله أعلم

فصل في جواز ما حولان الحول فليس من شرائط جواز أداء الزكاة عند عامة العلماء وعند مالك من شرائط الجواز
 فيجوز تحجيل الزكاة عند عامة العلماء خلافاً لما لاك والكلام في التحجيل في مواضع في بيان أصل الجواز وفي بيان

شرائطه وفي بيان حكم المعجل اذ لم يقع زكاة أما الأول فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وجه قول مالك ان اداء الزكاة
 اداء الواجب واداء الواجب ولا وجوب لا يصدق ولا وجوب قبل الحول لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا زكاة
 في مال حتى يحول عليه الحول ولنا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استسلف من العباس زكاة سنتين
 وادنى درجات فعل النبي صلى الله عليه وسلم الجواز وانما قوله ان اداء الزكاة اداء الواجب ولا وجوب قبل حولان
 الحول فالجواب عنه من وجهين أحدهما ممنوع انه لا وجوب قبل حولان الحول بل الوجوب ثابت قبله لوجود
 سبب الوجوب وهو ملك نصاب كامل تام أو فاضل عن الحاجة الأصلية لحصول الغنائه ولو وجوب شكر نعمة
 المال على ما بينا فمما تقدم ثم من المشايخ من قال بالوجوب توسعاً رأياً خيراً لاداءه الى مدة الحول ترفيهاً وتيسيراً على
 أر باب الأموال كالتدين المؤجل فإذا عمل فلم يترفعه فيسقط الواجب كافي الدين المؤجل ففهم من قال بالوجوب لكن
 لا على سبيل التأكيد وانما يتأخر الحول منهم من قال بالوجوب في أول الحول لكن بطريق
 الاستناد وهو أن يجب أولاً في آخر الحول ثم يستند الوجوب الى أوله لاستناد سببه وهو كون النصاب حولياً فيكون
 التجهيل اداء بعد الوجوب لكن بالطريق الذي قلنا فيقع زكاة والثاني ان سلمنا انه لا وجوب قبل الحول لكن سبب
 الوجوب موجود وهو ملك النصاب ويجوز اداء العبادات قبل الوجوب بعد وجود سبب الوجوب كاداء الكفارة
 بعد الجرح قبل الموت وسواء عجل عن نصاب واحد أو اثنين أو أكثر من ذلك مما يستفاده في السنة عند
 أصحابنا الثلاثة وعندنا فمما لا يجوز الا عن النصاب الموجود حتى لو كان له ما تندرهم فجعل زكاة الألف وذلك
 خمسة وعشرون ثم استفاد ما لا أو يحج في ذلك المال حتى صار ألف درهم فتم الحول وعنده ألف درهم جاز عن الكل
 عندنا وعندنا فمما لا يجوز الا عن المائتين وجه قوله ان التجهيل عماسوى المائتين تجهيل قبل وجود السبب
 فلا يجوز كالمعجل قبل ملك المائتين ولنا ان ملك النصاب موجود في أول الحول والمستفاد على ملك النصاب في
 الحول كالموجود من ابتداء الحول بدليل وجوب الزكاة فيه عند حولان الحول فلو لم يجعل كالموجود في أول الحول
 لما وجبت الزكاة فيه لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وإذا كان كذلك جعلت الايات
 كأنها كانت موجودة في ابتداء الحول ليصير مؤدياً بعد وجود الألف تقديراً للجواز والله أعلم

فصل في شرائط الجواز الثلاثة أحدها كمال النصاب في أول الحول والثاني كماله في آخر الحول
 والثالث ان لا ينقطع النصاب فيما بين ذلك حتى لو عجل وله في أول الحول أقل من النصاب ثم كمل في آخره
 فتم الحول والنصاب كامل لم يكن المعجل زكاة بل كان تطوعاً كذا المعجل والنصاب كامل ثم هلك نصفه مثلاً فتم الحول
 والنصاب غير كامل لم يجز التجهيل وانما كان كذلك لان المعجل كمال النصاب في طرفي الحول ولان سبب الوجوب
 هو النصاب فأحد الطرفين حال انعقاد السبب والطرف الآخر حال الوجوب أو حال تأكد الوجوب بالسبب وما
 بين ذلك ليس بحال الانعقاد ولا حال الوجوب اذنا كذا الوجوب بالسبب فلامعنى لا اشتراط النصاب عنده ولان
 في اعتبار كمال النصاب فيما بين ذلك رجالان التجار يحتاجون الى النظر في ذلك كل يوم وكل ساعة وفيه من المخرج
 ما لا يخفى ولا حرج في مراعاة الكمال في أول الحول وآخره وكذلك جرت عادة التجار بتعرف رؤس أموالهم في
 أول الحول وآخره ولا يلتفتون الى ذلك في انشاء الحول الا أنه لا بد من بقاء شيء من النصاب وان قل في انشاء الحول
 ليضم المستفاد اليه ولانه اذا هلك النصاب الاو لكانه فقد انقطع حكم الحول فلا يمكن ابقاء المعجل زكاة فيقع تطوعاً
 ولو كان له نصاب في أول الحول فعجل زكاته وانتقص النصاب ولم يستفد شيئاً حتى حال الحول والنصاب ناقص لم يجز
 التجهيل ويقع المؤدى تطوعاً ولا يعتبر المعجل في تمام النصاب عندنا وعند الشافعي بكل النصاب بالمعجل ويقع زكاة
 وصورته اذا عجل خمسة عن مائتين ولم يستفد شيئاً حتى حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون أو عجل ثمانين
 أربعين خال عليها الحول وعنده تسعة وثلاثون لم يجز التجهيل عندنا وعندنا وعندنا وجه قوله ان المعجل وقع زكاة
 عن كل النصاب فيعبر في أعوام النصاب ولنا ان المؤدى مال أزال ملكه عنه بنية الزكاة فلا يكمل به النصاب كالمؤدى

هالك في بد الامام ولو استفاد خمسة في آخر الحول جازا تعجيل لوجود كمال النصاب في طرفي الحول ولو كان له مائتا درهم فعجل زكاته خمسة فانتقص النصاب ثم استفاد ما يكمل به النصاب بعد الحول في أول الحول الثاني وتم الحول الثاني والنصاب كامل فعليه الزكاة للحول الثاني وما يعجل يكون ناعوا لانه عجل للحول الاول ولم تجب عليه الزكاة للحول الاول لتقصان النصاب في آخر الحول ولو كان له مائتا درهم فعجل خمسة منها ثم الحول والنصاب ناقص ودخل الحول الثاني وهو ناقص ثم الحول الثاني وهو كامل لا تجزى الخمسة عن السنة الاولى ولا عن السنة الثانية لان في السنة الاولى كان النصاب ناقصا في آخرها وفي السنة الثانية كان ناقصا في اولها فلم تجب الزكاة في السنتين فلا يقام المؤدى زكاة عنهما ولو كان له مائتا درهم فمال الحول وأدى خمسة منها حتى انتقص منها خمسة ثم انه عجل عن السنة الثانية خمسة حتى انتقص منها خمسة أخرى فصار المال مائة وتسعين يتم الحول الثاني وقد استفاد عشرة حتى حال الحول على المائتين ذكر في الجامع ان الخمسة التي عجل للحول الثاني جائزة طعن عيسى ابن ابيان وقال ينبغي أن لا تجزئه هذه الخمسة عن السنة الثانية لان الحول الاول لم يتم وجبت الزكاة وصارت خمسة من المائتين واجبة ووجوب الزكاة يمنع وجوب الزكاة فانه قد عجل الحول الثاني والنصاب ناقص فكان تعجيل الخمسة عن السنة الثانية تعجيبا حال نقصان النصاب فلم يجز والجواب أن الزكاة تجب بعد تمام السنة الاولى وتعمام السنة الاولى يتعقبه الجزء الاول من السنة الثانية والوجوب ثبت مقارنا لذلك الجزء والنصاب كان كاملا في ذلك الوقت ثم انتقص بعد ذلك وهو حال وجود الجزء الثاني من السنة الثانية فكان ذلك نقصان النصاب في أثناء الحول ولا عبرة به عند وجود السكال في طرفيه وقد وجد هنا جازا تعجيل لوجود حال كمال النصاب

فصل وأما حكم المعجل اذا لم يقع زكاة أنه ان وصل الى بد الفقير يكون تطوعا سواء وصل الى يده من يد رب المال أو من بد الامام أو نازله وهو الساجي لانه حصل أصل القرية وانما التوقف في دقة القرشية وصدقة التطوع لا يحتمل الرجوع فيها بعد وصولها الى بد الفقير وان كان المعجل في بد الامام قائماته أن يسترده لانه لما لم يصل الى بد الفقير لم يتم الصرف لان بد المصدق في الصدقة المعجلة يد المالك من وجهه لانه مخير في دفع المعجل اليه وان كان يد الفقير من وجهه من حيث انه يقبض له فلم يتم الصرف فلم تقع صدقة أصلا وان هلك في يده لا يضمن عندنا وقال الشافعي ان استلف الامام بغير مسألة رب المال ولا أهل السهمان يضمن وهذا قد سدل ان الضمان انما يجيب على الانسان بفعله وفعله الاخذ وانما يؤذن فيه فلا يصلح سببا لوجوب الضمان والهلالك ايس من صنعه بل هو محض صنع الله تعالى اعني مصنوعه ولو دفع الامام المعجل الى فقير فأيسر الفقير قبل تمام الحول أو مات أو ارتد جاز عن الزكاة عندنا وقال الشافعي يسترده الامام لأن يكون يساره من ذلك المال وجهه قوله أن كون المعجل زكاة انما يثبت عند تمام الحول وهو ليس محل الصرف في ذلك الوقت فلا يقع زكاة الا اذا كان يساره من ذلك المال لانه حينئذ يكون أصلا فلا يقطع التسع عن أصله ولنا ان الصدقة لا تكتف الفقير فوكت موقعا انما لا تتغير بالغنا الحادث بعد ذلك كما اذا دفعها الى الفقير بعد حول الحول ثم يسر ولو عجل زكاة ماله ثم هلك المال لم يرجع على الفقير عندنا وقال الشافعي يرجع عليه اذا كان قال له انما معجلة وهذا غير سديد لان الصدقة وقعت في محل الصدقة وهو الفقير بنية الزكاة فلا يحتمل الرجوع كما اذا لم يقبل انما معجلة ولو كان له درهم أو دينار أو عروض للتجارة فعجل زكاة جنس منها ثم هلك بعض المال جاز المعجل عن الباقي لان الكل في حكم مال واحد بدليل أنه يضم البعض الى البعض في تكميل النصاب فكانت نية التعيين في التعجيل لغوا كما لو كان له ألف درهم فعجل زكاة المائتين ثم هلك بعض المال وهذا بخلاف السوائم المختلفة بأن كان له خمس من الابل وأر بعون من الغنم فعجل شاة عن خمس من الابل ثم هلك الابل ان المعجل لا يجوز عن زكاة الغنم لانها مالان مختلفان صورة ومعنى فكان نية التعيين صحيحة فالتعجيل عن أحدهما لا يقع عن الآخر والله أعلم

فصل وأما بيان ما يسقطها بعد وجوبها فالسقط لها بعد الوجوب أحد الاشياء الثلاثة منها هلالك

النصاب بعد الحول قبل الفكن من الاداء وبعده عندنا وعند الشافعي لا يسقط بالهلاك بعد الفكن والمسئلة قد مضت ومنها الزدة عندنا وقال الشافعي الردة لا تسقط الزكاة الواجبة حتى لو أسلم لا يجب عليه الاداء عندنا وعنده يجب وجه قوله أن المراد قادر على اداء ما يجب عليه لكن بتقديم شرطه وهو الاسلام فإذا أسلم وجب عليه الاداء كالمحدث والجنب اتم ما قادران على اداء الصلاة لكن بواحدة الطهارة فإذا وجدت الطهارة يجب عليهما الاداء كذا هذا ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله ولان المراد ليس من أهل اداء العبادة فلا يكون من أهل وجوبه اذ سقط عنه بالردة وما ذكر أنه قادر على الاداء بتقديم شرطه وهو الاسلام كلام فأسد لما فيه من جعل الاصل تبعاً للتبع وجعل التبع أصلاً للتبع وعلى ما بيننا فيما تقدم ومنها موت من عليه الزكاة من غير وصية عندنا وعند الشافعي لا تسقط وجملة الكلام فيه أن من عليه الزكاة اذا مات قبل ادائها فلا يتخول ما ان كان أوصى بالاداء واما ان كان لم يوص فان كان لم يوص تسقط عنه في أحكام الدنيا حتى لا تؤخذ من تركته ولا يؤمر الوصي او الوارث بالاداء من تركته عندنا وعندنا تؤخذ من تركته وعلى هذا الخلاف اذا مات من عليه صدقة الفطر أو الذرة أو الكفارات أو الصوم أو الصلاة أو النفقات أو الخراج أو الجزية لانه لا يستوفى من تركته عندنا وعندنا يشوفى من تركته وان مات من عليه العشر فان كان الخراج قائماً فلا يسقط بالموت في ظاهر الرواية وروى عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة أنه يسقط ولو كان استهلك الخراج حتى صار ديناً في ذمته فهو على هذا الاختلاف وان كان أوصى بالاداء لا يسقط ويؤدى من ثلث ماله عندنا وعند الشافعي من جميع ماله والكلام فيه بناء على أصليين أحدهما ما ذكرناه فيما تقدم وهو أن الزكاة عبادة عندنا والعبادة لا تتأدى الا باختيار من عليه اما بما شمرته بنفسه أو بأمره أو بأبنته غيره فيقوم النائب مقامه فيصير مؤدياً بيد النائب وإذا أوصى فقد نائب وإذا لم يوص فلم ينب فلو جعل الوارث نائباً عنه شمره من غير انابته لكان ذلك انابة جبرية والجبر ينافي العبادة اذا العبادة قول بأنيه العبد باختياره ولهذا قلنا انه ليس للامام أن يأخذ الزكاة من صاحب المال من غير اذنه جبراً ولو أخذ لا تسقط عنه الزكاة والثاني أن الزكاة وجبت بطريق الصلة لا ترى أنه لا يقابلها عوض مالي والصلات تسقط بالموت قبل التسليم والعشر مؤنة الارض وكما ثبت ثبت مشركاً لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا من طبيبات ما كسبتم ومما أخرجناكم من الارض أضاق الخرج الى الكل الاغنياء والفقراء جميعاً فإذا ثبت مشركاً فلا يسقط بموته وعندنا الزكاة حق العبد وهو الفقير فاشبهه سائر الديون وانما لا تسقط بموت من عليه كذا هذا ولو مات من عليه الزكاة في خلال الحول ينقطع حكم الحول عندنا وعند الشافعي لا ينقطع بل يبنى الوارث عليه فإذا تم الحول أدى الزكاة والكلام فيه أيضاً منى على ما ذكرناه وهو أن الزكاة عبادة عندنا فيعتبر فيه جانب المؤدى وهو المالك وقد زال ملكه بموته فينقطع حوله وعنده ليست بعبادة بل هي مؤنة المالك فيعتبر قيام نفس المالك وانما قائم اذا الوارث بخلاف المورث في عين ما كان للمورث والله تعالى أعلم

فصل في أمان زكاة الزروع والثمار وهو العشر فالكلام في هذا النوع أيضاً يقع في مواضع في بيان فرضيته وفي بيان كيفية الفرضية وفي بيان سبب الفرضية وفي بيان شرائط الفرضية وفي بيان القدر المفروض وفي بيان صفته وفي بيان من له ولاية الاخذ وفي بيان وقت الفرض وفي بيان تركته وفي بيان شرائط الركن وفي بيان ما يسقطه وفي بيان ما يوضع في بيت المال من الاموال وفي بيان مصارفها أما الاول فالدليل على فرضيته الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده قال عامة أهل التأويل ان الحق المذكور هو العشر أو نصف العشر فان قيل ان الله تعالى أمر بآيتاء الحق يوم الحصاد ومعلوم أن زكاة الخبث لا يخرج يوم الحصاد بل بعد التنقية والكيل ليظهر مقدارها فيخرج عشرها فدل أن المراد به غير العشر فالجواب أن المراد منه والله أعلم وآتوا حقه الذي يجب فيه يوم حصاده بعد التنقية فكان اليوم فارقاً للحق لا للآيتاء على أن عند أبي حنيفة يجب العشر في الخضراوات وانما يخرج الحق منها يوم الحصاد وهو القطع ولا ينتظر شي آخر فثبت أن الآية في العشر الا أن مقدار

هذا الحق غير مبين في الآية فكانت الآية مجملة في حق المقدار ثم صارت مقسرة ببيان النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر كقوله تعالى وآتوا الزكاة أنهم مجملة في حق المقدار فينبه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في مائتي درهم خمسة دراهم فصار مفسرا كذا هذا وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض وفي الآية دلالة على أن للفقراء حقا في المخرج من الأرض حيث أضاف المخرج إلى السكك فدل على أن للفقراء في ذلك حقا كما أن للاغنياء فيبدل على كون العشر حق الفقراء ثم عرفه مقدار الحق بالسنة وأما السنة فناروينها وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وأما الاجاع فلأن الأمة أجمعت على فرضية العشر وأما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا في النوع الأول لأن استخراج العشر إلى الفقير من باب شكر الله سبحانه وإعانة العاجز وتقويته على القيام بالفرائض ومن باب اظهار النفس عن الذنوب ونزكيتها وكل ذلك لازم عقلا وشرعا والله أعلم

فصل في كيفية فرضية هذا النوع فعلى نحو الكلام في كيفية فرضية النوع الأول وقد مضى الكلام فيه

فصل في أسباب فرضية هذا النوع فالأرض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب استخراج الأرض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرا حتى لو أصاب الخراج آفة فهلا لا يجب فيه العشر في الأرض العشرية ولا الخراج في الأرض الخراجية لقوات النماء حقيقة وتقديرا ولو كانت الأرض عشرية فتمكن من زراعتها فلم يزرع لا يجب العشر لعدم الخراج حقيقة ولو كانت أرض خراجية يجب الخراج لوجود الخراج تقديرا ولو كانت أرض الخراج زرة أو غلب عليها الماء بحيث لا يستطاع فيها الزراعة أو سبخة أو لا يصل إليها الماء فلا خراج فيه لانعدام الخراج فيه حقيقة وتقديرا وعلى هذا يخرج أمجيل العشر وأنه على ثلاثة أوجه في وجه يجوز بالأخلاف وفي وجه لا يجوز بالأخلاف وفي وجه فيه خلاف أما الذي يجوز بالأخلاف فهو أن يعمل بعد الزراعة وبعد النبات لأنه تجيل بعد وجود سبب الوجوب وهو الأرض النامية بالخارج حقيقة ألا ترى أنه لو فصله هكذا يجب العشر وأما الذي لا يجوز بالأخلاف فهو أن يعمل قبل الزراعة لأنه يعمل قبل الوجوب وقبل وجود سبب الوجوب لانعدام الأرض النامية بالخارج حقيقة لانعدام الخراج حقيقة وأما الذي فيه خلاف فهو أن يعمل بعد الزراعة قبل النبات قال أبو يوسف يجوز وقال محمد لا يجوز وجه قول محمد أن سبب الوجوب لم يوجد لانعدام الأرض النامية بالخارج لا الخراج فكان تجيلا قبل وجود السبب فلم يجز كالعمل قبل الزراعة وجه قول أبي يوسف أن سبب الخرج وجود وهو الزراعة فكان تجيلا بعد وجود السبب فيجوز وأما تجيلا عشر الثمار فإن عمل بعد طلوعها جاز بالاجماع وإن عمل قبل الطلوع ذكر الكرخي أنه على الاختلاف الذي ذكرنا في الزرع وذكر القاضي في شرحه مختصرا الطحاوي أنه لا يجوز في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف أنه يجوز ويجعل الأشجار للثمار بمنزلة الساق للحبوب وهناك يجوز التجيلا كذا ههنا ووجه الفرق لأبي حنيفة ومحمد أن الشجر ليس يعمل لوجوب العشر لأنه حطب ألا ترى أنه لو قطع ما يجب العشر فامساق الزرع فنحل بدليل أنه لو قطع الساق قبل أن ينبت الحب يجب العشر ويجوز تجيلا الخراج والجزية لأن سبب وجوب الخراج الأرض النامية بالخارج تقديرا بالعكس من الزراعة لا تخمقا وقد وجد التمكن وسبب وجوب الجزية كونه ذميا وقد وجد والله أعلم

فصل في أمائرنا في الفرضية في بعضها شرط الأهلية وبعضها شرط المحللة أما شرط الأهلية فنوعان أحدهما الإسلام وأنه شرط ابتداء هذا الحق فلا يتدأ به هذا الحق إلا على مسلم بالأخلاف لأن فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداء فلا يتدأ به عليه وكذلك لا يجوز أن يتحول إليه في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يجوز حتى إن الذي لو اشترى أرض عشر من مسلم فعليه الخراج عنده وعند أبي يوسف عليه عشران

وعند محمد عليه عشر واحد وجه قول محمد ان الاصل ان كل أرض ابتدئت بضرب حق عليها أن لا يتبدل الحق
 بتبدل المالك كالخراج والجامع بينهما ان كل واحد منهما مؤنة الارض لا تعلق له بالمالك حتى يجب في أرض
 غير مملوكة فلا يختلف باختلاف المالك وأبو يوسف يقول لما وجب العشر على الكافر كما قاله محمد فلو اجب
 على الكافر باسم الشمر يكون مضاعفا كالواجب على التغلبي ويوضع موضع الخراج ولا يحنيفة ان العشر فيه
 معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوب العبادة فلا يجب عليه العشر كالأحجب عليه الزكاة المعهودة ولهذا
 لا يجب عليه ابتداء كذا في حالة البقاء واذا تذر اجاب العشر عليه فلا سبيل الى أن ينتفع الذي بأرضه في دار
 الاسلام من غير حق يضرب عليها فضر بنا عليها الخراج الذي فيه معنى الصغار كما لو جعل داره بسننا واختلفت
 الرواية عن أبي حنيفة في وقت مرورهم اخراجية ذكر في السير الكبير انه كما شترى صارت خراجية وفي رواية
 أخرى لا تصير خراجية ما لم يوضع عليها الخراج واعاينوا هذا الخراج اذا مضت من وقت الشراء مدة يمكنه أن
 يزرع فيها سوا مزرع أو لم يزرع كذا ذكر في العيون في رجل باع أرض الخراج من رجل وقد بقي من السنة مقدار
 ما يشدر المشتري على زرعها خراجها على المشتري وان لم يكن بقي ذلك القدر خراجها على البائع واختلفت الرواية
 عن محمد في موضع هذا العشر ذكر في السير الكبير انه يوضع موضع الصدقة لان قدر الواجب للمسلم بتغيير عنده
 لا يتغير صفته ايضا وروي عنه انه يوضع موضع الخراج لان مال الصدقة لا يؤخذ فيه لكونه مالا مأخوذا من الكافر
 فيوضع موضع الخراج ولو اشترى مسلم من ذمي أرضا خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشرية لان الاصل ان
 مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك الا اضرة وفي حق الذمي اذا اشترى من مسلم أرض عشر ضرورية لان
 الكافر ليس من أهل وجوب العشر فاما المسلم فن أهل وجوب الخراج في الجملة فلا ضرورة الى التغيير بتبدل المالك
 ولو باع المسلم من ذمي أرضا عشرية فآخذها مسلم بالشفعة ففيها العشر لان الصفقة تحوالت الى الشفيع كأنه
 باعها منه فكان انتقالا من مسلم الى مسلم وكذلك لو كان البيع فاسدا فاستردها البائع منه لقساد البيع عادت الى
 العشر لان البيع الفاسد اذا فسح يرتفع من الاصل ويصير كأن لم يكن فيرتفع باكامة ولو وجد المشتري بها عيبا
 فعلى رواية السير الكبير ليس له أن يردها بالعيب لانها صارت خراجية بنفس الشراء فحدث فيها عيب زائد في يده
 وهو وضع الخراج عليها فنع الرب بالعيب لكنه يرجع بمحضه العيب وعلى الرواية الاخرى له أن يردها ما لم يوضع
 عليها الخراج لعدم حدوث العيب فان ردها برضا البائع لا تؤد عشرية بل هي خراجية على حالها عند أبي
 حنيفة لان الرد برضا البائع بمنزلة بيع جديد والارض اذا صارت خراجية لا تنقلب عشرية بتبدل المالك ولو
 اشترى التغلبي أرضا عشرية فعليه عشران في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد عليه عشر واحد أما محمد
 فقد مر على أصله ان كل مؤنة ضربت على أرض انما لا تتغير بتغير حال المالك وفقهه ما ذكرنا وهما يقولان
 الاصل ما ذكره محمد لكن يجوز أن تتغير اذا وجد المغبر وقد وجد ههنا وهو قضية عمر رضي الله عنه فانه صالح بن تغلب
 على ان يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين بمحض من الصحابة فان اسلم التغلبي أو باعها من مسلم لم يتغير
 العشران عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف يتغير الى عشر واحد وجه قوله ان العشر بن كمال لكونه نصرانيا تغلبيا
 اذا التضعيف يختص بهم وقد بطل بالاسلام فيبطل التضعيف ولا يحنيفة ان العشر بن كمال خراجا على التغلبي
 والخراج لا يتغير بالاسلام المالك لما ذكرنا ان المسلم من أهل وجوب الخراج في الجملة ولا يفرع التغير على أصل محمد
 لانه كان عليه عشر واحد قبل الاسلام والبيع من المسلم فيجب عشر واحد كما كان وهكذا ذكر الكرخي في
 مختصره ان عند محمد يجب عشر واحد ذكر الطحاوي في التغلبي يشترى أرضا عشرية من مسلم انه يؤخذ منه
 عشران في قولهم والصحيح ما ذكر الكرخي لما ذكرنا من أصل محمد رحمه الله ولو اشترى التغلبي أرضا عشر
 فباعها من ذمي فعليه عشران لما ذكرنا ان التضعيف على التغلبي بطريق الخراج والخراج لا يتغير بتبدل المالك
 وروي الحسن عن أبي حنيفة ان عليه الخراج لان التضعيف يختص بالتغلبي والله أعلم والثاني العلم بكونه مفرضا

ونعني به سبب العلم في قول أصحابنا الثلاثة خلافاً لفرقهم والمسئلة المذكورة في كتاب الصلاة وأما العقل والبلوغ
 فليس من شرائط أهلية وجوب العشر حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لعدم قول النبي صلى الله
 عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر ولأن العشر مؤنة الأرض
 كالتخراج ولهذا لا يجتمعان عندنا ولهذا يجوز للإمام أن يبدله إليه فيأخذه جبراً ويسقط عن صاحب الأرض
 كل ما أدى بنفسه إلا أنه إذا أدى بنفسه يقع عبادة فينال ثواب العبادة وإذا أخذه الإمام كرها لا يكون له ثواب فعل
 العبادة وإنما يكون ثواب ذهاب ماله في وجهه الله تعالى بمنزلة ثواب المصائب كرهاً بخلاف الزكاة فإن الإمام
 لا يملك الأخذ جبراً وإنما لا تسقط الزكاة عن صاحب المال ولهذا الوفاء من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ
 منه بخلاف الزكاة فإنها تسقط بموت من هي عليه وكذا ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وإنما الشرط ملك
 التخرج فيجب في الأراضي التي لا مالك لها وهي الأراضي الموقوفة لعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا من
 طبيبات ما كسبتم وما أنخرجنالك من الأرض وقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبي صلى الله عليه
 وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر ولأن العشر يجب في التخرج لاني الأرض
 فكان ملك الأرض وعدمه بمنزلة واحدة ويجب في أرض المأذون والمكاتب لما قلنا ولو أجزأ أرضه العشرية
 فحشر التخرج على المؤاجر عنده وعندهما على المستأجر وبه قولهما ظاهر لما ذكرنا أن العشر يجب في التخرج
 والتخرج ملك المستأجر فكان العشر عليه كالمستعير ولا يحنيفة أن التخرج لأجزاء معنى لأن بدله وهو الأجرة
 له فصارت كأنه زرع بنفسه وفيه اشكال لأن الأجر مقابل لمنفعة لا التخرج والعشر يجب في التخرج عندهما
 والتخرج يسلم للمستأجر من غير عوض فيجب فيه العشر والجواب أن التخرج في أجرة الأرض وإن كان عيناً حقيقة
 فله حكم المنفعة فيقابلة الأجر فكان التخرج للأجر معنى فكان العشر عليه فإن هلك التخرج فإن كان قبل الحصاد
 فلا عشر على المؤاجر ويجب الأجر على المستأجر لأن الأجر يجب بالتسليم من الانتفاع وقد يمكن منه وإن هلك
 بعد الحصاد لا يسقط عن المؤاجر عشر التخرج لأن العشر كان يجب عليه ديناً في ذمته ولا يجب في التخرج عنده
 حتى يسقط بهلاكه فلا يسقط عنه العشر بهلاكه ولا يسقط الأجر عن المستأجر أيضاً وعند أبي يوسف ومحمد
 العشر في التخرج فيكون على من حصل له التخرج ولو هلك بعد الحصاد أو قبله ذلك بما فيه من العشر ولو أعارها من
 مسلم فزرعها فالعشر على المستعير عند أصحابنا الثلاثة وعند فرقة المعبرين وكذا روى عبد الله بن المبارك عن
 أبي حنيفة ولا خلاف في أن التخرج على المعبر وجه قول زفران الأمانة تملك المنفعة بغير عوض فكان هبة المنفعة
 فأشبه هبة الزرع ولأن المنفعة حصلت للمستعير بصورة ومعنى إذ لم يحصل للمعبر في مقابلتها عوض فكان العشر على
 المستعير ولو أعارها من كافر فكذلك الجواب عندهما لأن العشر عندهما في التخرج على كل حال وعن أبي حنيفة فيه
 روايتان في رواية العشر في التخرج وفي رواية على رب المال ولو دفعها لزراعة فاعلى مذهبهما فالزراعة جائزة
 والعشر يجب في التخرج والتخرج بينهما يجب العشر عليهما وأما على مذهب أبي حنيفة فالزراعة فاسدة ولو كان
 يجيزها كان يجب على مذهب جميع العشر على رب الأرض إلا أن في حصته جميع العشر يجب في عينه وفي حصة
 المزارع يكون ديناً في ذمته ولو غصب غاصب أرضاً عشرية فزرعها فإن تقصها الزراعة فالعشر على الغاصب في
 التخرج لا على رب الأرض لأنه لم تسلم له منفعة كافي العارية وإن تقصها الزراعة فعلى الغاصب نقصان الأرض كأنه
 أجزأها منه وعشر التخرج على رب الأرض عند أبي حنيفة وعندهما في التخرج ولو كانت الأرض خراجية في
 الوجوه كلها فخراجها على رب الأرض بالاجماع إلا في الغصب إذ لم تقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وإن
 تقصها فعلى رب الأرض كأنه أجزأها منه وقال محمد بن أنظر إلى نقصان الأرض وإلى التخرج فإن كان ضمان النقصان
 أكثر من التخرج فالخراج على رب الأرض يأخذ من الغاصب النقصان فيؤدى التخرج منه وإن كان ضمان
 النقصان أقل من التخرج فالخراج على الغاصب وسقط عنه ضمان النقصان ولو باع الأرض العشرية وفيها زرع

قد أدرك مع زرعها أو باع الزرع خاصة فشره على البائع دون المشتري لأنه باعه بعد وجوب العشر وتقرر
بالادراك ولو باعها أو الزرع بقل فإن قصده المشتري للحال فشره على البائع أيضا لتقرر الوجوب في البقل بالتفصيل
وان تركه حتى أدرك فشره على المشتري في قول أبي حنيفة ومحمد وأصول الوجوب من السابق إلى الحب وروى عن
أبي يوسف أنه قال عشر قدر البقل على البائع وعشر الزيادة على المشتري وكذلك حكم الثمار على هذا التفصيل
وكذا عدم الدين ليس بشرط وجوب العشر لأن الدين لا يمنع وجوب العشر في ظاهر الرواية بخلاف الزكاة المعهودة
وقدم مضي الفرق فيما تقدم

فصل وأما شرائط الخلية فأشياء ثلاثة فأنواع منها أن تكون الأرض عشرة فأن كانت خراجية يجب فيها الخراج ولا
يجب في الخراج منها العشر فالعشر مع الخراج لا يجتمعان في أرض واحدة عندنا وقال الشافعي يجتمعان فيجب في
الخارج من أرض الخراج العشر حتى قال بوجوب العشر في الخارج من أرض السواد وجه قوله أنه أحقان مختلفان
ذاتا ومحملا وسيبنا فلا بدافعان أما اختلافهما إذا نادى فلاشك فيه وأما المحل فلأن الخراج يجب في النعمة والعشر يجب
في الخارج وأما السبب فلأن سبب وجوب الخراج الأرض النامية وسبب وجوب العشر الخراج حتى لا يجب
بدونه والخراج يجب بدون الخراج وإذا ثبت اختلافهما إذا نادى ومحملا وسيبنا فوجوب أحدهما لا يمنع وجوب
الأخرى ولو ما روى عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم ولأن
أحدا من أئمة العدل وولاة الجور لم يأخذوا من أرض السواد عشر إلى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف
الاجماع فيكون باطلا ولأن سبب وجوبهما واحد وهو الأرض النامية فلا يجتمعان في أرض واحدة كما لا يجتمع
زكاة في مال واحد وهي زكاة الساعة والتجارة والدليل على أن سبب وجوبهما الأرض النامية أنهما إذا نادى إلى
الأرض يقال خراج الأرض وعشر الأرض والاضافة تدل على السببية فثبت أن سبب الوجوب فهمهما هو
الأرض النامية إلا أنه إذا لم يزرعها وعطلها يجب الخراج لأن انعدام الماء كان لتقصير من قبله فيجعل موجودا
تقدير احتي لو كان القوات لا بتقصيره بان ذلك لا يجب وإنما لا يجب العشر بدون الخراج حقيقة لأنه متعين ببعض
الخراج فلا يمكن إيجابه بدون الخراج وعلى هذا قال أصحابنا فممن اشترى أرض عشر للتجارة أو اشترى أرض خراج
للتجارة فإن فيها العشر والخراج ولا تجب زكاة التجارة مع أحدهما هو الرواية المشهورة عنهم وروى عن محمد أنه يجب
العشر والزكاة والخراج والزكاة وجه هذه الرواية أن زكاة التجارة تجب في الأرض والعشر يجب في الزرع وانهما
مالان مختلفان فلم يجتمع الحقان في مال واحد وجه ظاهر الرواية أن سبب الوجوب في الكل واحد وهو الأرض
الآتية أنه يضاف الكل إليها يقال عشر الأرض وخراج الأرض وكل واحد من ذلك حق الله تعالى
وحقوق الله تعالى المتعلقة بالأموال النامية لا يجب فيها حقان منها بسبب مال واحد كزكاة الساعة مع التجارة وإذا
ثبت أنه لا سبيل إلى اجتماع العشر والزكاة واجتماع الخراج والزكاة فيجب العشر أو الخراج أولى لانهما أعم وجوبا
الآتية لهما إلا بسقطان بهذر الصبا والجنون والزكاة تسقط به فكان إيجابها أولى وإذا عرف أن كون الأرض
عشيرة من شرائط وجوب العشر لا بد من بيان الأرض العشرية بوجهة الكلام فيه إن الأراضي نوعان عشيرة
وخراجية أما العشرية فهي أرض العرب كلها قال محمد رحمه الله وأرض العرب من العذيب إلى مكة وصدن إلى
أقصى حجر باليمن ومهرة وذكر السكري هي أرض الحجاز ونهاية اليمن ومكة والطائف والبرية وإنما كانت هذه
أرض عشر لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخلفاء الراشدين بعده لم يأخذوا من أرض العرب خراجا فدل أنها
عشيرة إذا لا الأرض لا تخضع لأحد من المؤمنين ولأن الخراج يشبهه التي فلا يثبت في أرض العرب كما لم يثبت في
رقابهم والله أعلم ومنها الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعا ومنها الأرض التي فتحت عنوة وقهر أو قسحت بين
الفاطمين المسلمين لأن الأراضي لا تخضع عن مؤبدة أما العشر وأما الخراج والابتداء بالعشر في أرض المسلم أولى لأن في
العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى الصغار ومنها دار المسلم إذا اتخذها بيتنا لما قلنا وهذا إذا كان يسقى ماء العشر

فان كان يسقى بماء الخراج فهو خراجي وأما ما أحياه المسلم من الارض الميثة باذن الامام فقال أبو يوسف ان كانت
 من حيز أرض العشر فهي عشرة ية وان كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية وقال محمدان أحياها بماء السماء
 أو بئر استنبطها أو بماء الانهار العظام التي لا تمك مثل دجلة والفرات فهي أرض عشر وان شق لها نهر من أنهار
 الاعاجم مثل نهر الملك ونهر رزدجرد فهي أرض خراج وجه قول محمدان الخراج لا يتبدأ بأرض المسلم لما فيه من معنى
 الصغار كالتى الا اذا التزمه فاذا استنبط عيناً وحفر بئراً وأحياها بماء الانهار العظام فلم يلتزم الخراج فلا يوضع عليه
 واذا أحياها بماء الانهار المملوكة فقد التزم الخراج لان حكم التى يتعلق بهذه الانهار فصار كأنه اشترى أرض الخراج
 ولا يى يوسف ان حيز التى فى حكم ذلك التى لان من نوابع كرم الدار من نوابع الدار حتى يجوز الانتفاع به ولهذا
 لا يجوز احياها ما فى حيز القرية لسكونه من نوابع القرية فكان حق الاهل القرية وقياس قول أبي يوسف أن
 تكون البصرة خراجية لانها من حيز أرض الخراج وان أحياها المسلمون الا انه ترك القياس باجماع الصحابة قرضى
 الله عنهم حيث وضعوا عليها العشر وأما الخراجية فمنها الارضى التي فتحت عنوة وقهر اثن الامام عليهم وتركها فى
 يدأر بابها فانه يضع على جماعتهم الجزية اذ لم يسلموا وعلى أراضيهم الخراج أسلموا ولم يسلموا وأرض السواد كلها
 أرض خراج وحد السواد من العذيب الى عقبة حلوان ومن العلف الى عبادان لان عمر قرضى الله عنه لما فتح تلك
 البلاد ضرب عليها الخراج عند حضر من الصحابة قرضى الله عنهم فانفذ عليهم اخذ يفة بن البنان وعثمان بن حنيف
 فسماها ووضعوا عليها الخراج ولان الحاجة الى ابتداء الايجاب على الكافر والابتداء بالخراج الذى فيه معنى الصغار
 على الكافر أولى من العشر الذى فيه معنى العبادة والكافر ليس بأهل لها وكان القياس أن تكون مكة خراجية لانها
 فتحت عنوة وقهر وتركت على أهلها ولم تقسم لكننا تركنا القياس بفعل التى صلى الله عليه وسلم حيث لم يضع
 عليها الخراج فصارت مكة مخصوصة بذلك تنظيماً للمحرم وكذا اذا من عليهم وصالحهم من حجاجهم وأراضيهم على
 وظيفة معلومة من الدراهم أو الدينانير أو نحو ذلك فهي خراجية لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح
 نصارى بنى نجران من جزية رؤسهم وخراج أراضيهم على أنى حلة وفى رواية على أنى ومائى حلة تؤخذ منهم فى
 وقتين لسلك سنة نصفها فى رجب ونصفها فى المحرم وكذا اذا أجلاهم ونقل اليها قوما آخرين من أهل الذمة
 لانهم قاموا مقام الاولين ومنها أرض نصارى بنى تغلب لان عمر قرضى الله عنه صالحهم على أن يأخذ من أراضيهم
 العشر مضاعفا وذلك خراج فى الحقيقة حتى لا يتغير بتغير حال المالك كالخراجى ومنها الأرض الميثة التي أحياها
 المسلم وهي تسقى بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر رزدجرد
 وغير ذلك مما يدخل تحت الايدى وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء
 والابار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدى كسيحون وجيهون ودجلة والفرات ونحوها اذ
 لا يسيل الى اثبات اليد عليها اذ دخلها تحت الحماية وروى عن أبي يوسف ان مياه هذه الانهار خراجية لا مكان
 اثبات اليد عليها اذ دخلها تحت الحماية فى الجملة بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة ومنها أرض
 الموت التي أحياها ذى وأرض الغنمية التي رضخها الامام لذى كان يقا تل مع المسلمين ودار الذى التي اتخذها
 بنانا وكرمالها كرتان عند الحاجة الى ابتداء ضرب المؤنة على أرض الكافر الخراج أولى لمسايتها ومنها أى من
 شرائط المحلية وجود الخراج حتى ان الارض لو لم تخرج شيأ لم يجب العشر لان الواجب جزء من الخراج واجباب
 جزء من الخراج ولا خراج محال ومنها أن يكون الخراج من الارض مما يقصد بزراعته غناء الارض وتستغل
 الارض به عادة فلا عشر فى الحطب والحشيش والقصب الفارسي لان هذه الاشياء لا تستقى بماء الارض
 ولا تستغل بها عادة لان الارض لا تنمو بها بل تفسد فلم تكن غناء الارض حتى قالوا فى الارض اذا اتخذها
 مقصبة وفى شجره الخلاف التي يقطع فى كل ثلاث سنين أو أربع سنين انه يجب فيها العشر لان ذلك غلة وافرة
 ويجب فى قصب السكر وقصب الذريرة لانه يبلب بمسما غناء الارض فوجد شرط الوجوب فيجب فاما كون

الخارج مما له ثمره باقية فليس بشرط لوجوب العشر بل يجب سواء كان الخارج له ثمره باقية أو ليس له ثمره باقية
وهي الخضراوات كالبقول والرباط والخيار والبقلاء والبصل والثوم ونحوها في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف
ومحمد لا يجب الا في الحبوب وماله ثمره باقية واحتجاج عماري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس في
الخضراوات صدقة وهذا نص ولا في حنيفة قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما
أخرجنا لكم من الارض وأحق ما تناوله هذه الآية الخضراوات لانها هي المخرجة من الارض حقيقة وأما الحبوب
فما غير مخرجة من الارض حقيقة بل من المخرج من الارض ولا يقال المراد من قوله تعالى وما أخرجنا لكم من
الارض أي من الاصل الذي أخرج لكم كافي قوله تعالى قد أنزلنا عليكم لسانا يواري سواكم أي أنزلنا الاصل
الذي يكون منه اللباس وهو الماء لا عين اللباس اذ اللباس كما هو غير منزل من السماء وكقوله تعالى خلقكم من تراب
خلق أصلكم وهو آدم عليه السلام كذا هذا لا نقول الحقيقة ما قلنا والاصل اعتبار الحقيقة ولا يجوز العدول عنها
الابدليل قام دليل العدول هذا فيجب العمل بالحقيقة فيما وراءه ولان فيه أنه أبو حنيفة عملا بحقيقة الاضافة
لان الاخراج من الارض والانبث محض صنع الله تعالى لا صنع للعبد فيه الا ترى الى قوله تعالى أفرايتم ما تخرجون
أنتم تزرعونهم أم نحن الزارعون فاما بعد الاخراج والانبث فله بعد فيه صنع من السقي والحفظ ونحو ذلك فمكان
العمل على الثبات عمدا بحقيقة الاضافة أولى من العمل على الحبوب وقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده والحصاد
القطع وأحق ما يجعل الحق عليه الخضراوات لانها هي التي يجب ايتاء الحق منها يوم القطع وأما الحبوب فيتأخر
الايتاء فيها الى وقت التنقية وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه
نصف العشر من غير فصل بين الحبوب والخضراوات ولان سبب الوجوب هو الارض النامية بالخارج والماء
بالخضراوات لان ربهما وفر وأما الحديث فغريب فلا يجوز تخصيص الكتاب والخبر المشهور بعينه أو يجعل على
الزكاة أو يجعل قوله ليس في الخضراوات صدقة على انه ليس فيها صدقة تؤخذ بل أربابهم الذين يزرعونها بانفسهم
فكان هذا في ولاية الاخذ للامام وبه نقول والله أعلم وكذا النصاب ليس بشرط لوجوب العشر فيجب العشر
في كسبها بالخارج وقيل ولا يشترط فيه النصاب عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يجب فيما دون خمسة أوسق
اذا كان مما يدخل تحت الكيل كالحنطة والشعير والذرة والارز ونحوها والوسق ستون صاعا بصاع النبي صلى الله
عليه وسلم والصاع ثمانية أرتال جملته نصف من وهو أربعة أمنان فيكون جاته ألفا ومائتي من وقال أبو يوسف
الصاع خمسة أرتال وثلث رطل وانما في المسئلة عماري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس فيما دون
خمسة أوسق صدقة ولا في حنيفة عموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا
لكم من الارض وقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر
وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين القليل والكثير ولان سبب الوجوب وهي الارض
النامية بالخارج لا بوجوب التفصيل بين القليل والكثير وأما الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما انه
من الآحاد فلا يقبل في معارضة الكتاب والخبر المشهور فان قيل ما تلونتم من الكتاب وورتم من السنة يقتضيان
الوجوب من غير التعرض لمقدار الموجب منه وما روينا يقتضي المقدار فكان بيان المقدار ما يجب فيه العشر
والبيان بخبر الواحد جائز كبيان المجهول والمتشابه فالجواب انه لا يمكن حمله على البيان لان ما عسكنا به عام بقنول
ما يدخل تحت الوسق وما لا يدخل وما روينا يتم من خبر المقدار خاص فيما يدخل تحت الوسق فلا يصلح بيان المقدار
الذي يجب فيه العشر لان من شأن البيان أن يكون شاملا لجميع ما يقتضي البيان وهذا ليس كذلك على ما بينا فعلم
انه لم يرد مورد البيان والثاني ان المراد من الصدقة الزكاة لان مطلق اسم الصدقة لا ينصرف الا الى الزكاة المعهودة
ونحن به نقول ان ما دون خمسة أوسق من طعام أو ثمر للتجارة لا يجب فيه الزكاة ما لم يبلغ قيمتها مائتي درهم أو يعقل
الزكاة فيعمل عليها بالدلالة بقدر الامكان ثم ذكر فروغ مذهب أبي يوسف ومحمد في فصل الخلاف وما فيه

من الخلاف بينهما في ذلك والوفاق فتقول عندهم يجب العشر في العنب لان الجف من سنة الى سنة وهو
الزبيب فيض من العنب جافا فلان بلغ مقدار ما يجي منه الزبيب خمسة أوسق يجب في عنبه العشر أو نصف العشر
والأفلاشي فيه وروى عن محمد بن العنب اذا كان رقيقا يصلح لسا ولا يجي منه الزبيب فلاشي فيه وان كثرا لان
الوجوب فيه باعتبار حال الجفاف وكذا قال أبو يوسف في سائر القار اذا كان يجي منها ما يبق من سنة الى سنة
بالتجفيف انه يخصص ذلك جافا فان بلغ نصابا وجب والا فلا كالتمين والاجاص والسكرى والخلوخ ونحو ذلك لانها
اذا جفت تبق من سنة الى سنة فكانت كالزبيب وقال محمد لا عشر في التمين والاجاص والسكرى والخلوخ
والنفاق والمشمش والتب والتوت والموز والخروب لانها وان كان ينفع بها بعضها بالتجفيف وبعضها بالتشبي
والتجفيف فلا تنفع بها هذا الطريق ليس بغالب ولا يفعل ذلك عادة ويجب العشر في الموز والوز والفستق لانها
تبق من السنة الى السنة وبلغ الانتفاع بالخلاف منها فاشبهت الزبيب وروى عن محمدان في البصل العشر لانه
يبق من سنة الى سنة ويدخل في الكيل ولا عشر في الآس والورد والوسعة لانها من الرياحين ولا يعم الانتفاع بها
وأما الخناء فقال أبو يوسف فيه العشر وقال محمد لا عشر فيه لانه من الرياحين فاشبه الآس والورد ولا يبق يوسف
انه يدخل تحت الكيل وينتفع به منقعة عامة بخلاف الآس والعصفر والكتان اذا بلغ القرطم والحب خمسة أوسق
وجب فيه العشر لان المقصود من زراعتها الحب والحب يدخل تحت الوتي فيعتبر فيه الاوسق فاذا بلغ ذلك
وجب العشر ويجب في العصفور والكتان أيضا على طريق التبغ وقال في بزر القنب اذا بلغ خمسة أوسق ففيه العشر
لانه يبق ويقصد بالزراعة والانتفاع به عام ولاشي في القنب لانه طلاء الشجر فاشبهه طلاء سائر الأشجار ولا عشر
فيه فكذا فيه وقال في حب الصنوبر اذا بلغ الاوسق ففيه العشر لانه يقبل الأذخار ولاشي في خشبه كالأشي
في خشب سائر الشجر ويجب في السكر اوريا والكربرة والكمون والخردل لما قلنا ولا يجب في السعتر والشونيز
والحلبة لانها من جملة الأدوية فلا يعم الانتفاع بها وقصب السكر اذا كان مما يتخذ منه السكر فاذا بلغ ما يخرج
منه خمس أفران يجب فيه العشر كذا قال محمد لانه يبق وينتفع به انتفاعا عاما ولاشي في البلوط لانه لا يعم المنفعة به
ولا عشر في بزر البطيخ والقناء والخيار والرطبة وكل بزر لا يصلح للزراعة بل لا خلاف بينهما لانه لا يقصد بزراعتها
تسهيلا بل ما يتولد منها واذ لا عشر فيه عندهما او مما يتفرع على أصلهما اما اذا أخرجت الارض أجناسا مختلفة
كالحنطة والشعير والعدس كل صنف منها لا يبلغ النصاب وهو خمسة أوسق انه يعطى كل صنف حكم نفسه أو يضم
البعض الى البعض في تكيل النصاب وهو خمسة أوسق وروى محمد بن أبي يوسف انه لا يضم البعض الى البعض بل
يعتبر كل جنس بانفراده ولم يرو عنه ما اذا أخرجت نوعين من جنس وروى الحسن بن زياد وابن أبي مالك عنه ان كل
نوعين لا يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا كالحنطة البيضاء والحمراء ونحو ذلك يضم أحدهما الى الآخر سواء
خرج من أرض واحدة أو أراض مختلفة ويكل به النصاب وان كانا مما يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا
كالحنطة والشعير لا يضم وان خرج من أرض واحدة وتعين كل صنف منهما بانفراده ما لم يبلغ خمسة أوسق لاشي فيه
وهو قول محمد وروى ابن سماعه عنه ان الثنتين ان كانتا تدر كان في وقت واحد تضم احدهما الى الأخرى وان
اختلفت أجناسهما وان كانتا تدر كان في وقت واحد لا تضم ووجه رواية اعتبار الادراك ان الحق يجب في المنفعة
وان كانتا تدر كان في مكان واحد كانت منفعة واحدة فلا يترتب فيه اختلاف جنس الخارج كعروض التجارة في
باب الزكاة واذا كان ادراكهما في أوقات مختلفة فقد اختلفت منفعتهما فاذا كانا كالأجناس المختلفة ووجه رواية
اعتبار التفاضل وهو قول محمد انه لا عبرة لاختلاف النوع فيما لا يجوز فيه التفاضل اذا كان الجنس متصفا كالدرهم
الدود والبعض في باب الزكاة انه يضم أحدهما الى الآخر في تكيل النصاب وان كان النوع مختلفا فاما ما لا يجزى
فيه التفاضل فاختلاف الجنس معتبر في المنع من الضم كالابل مع البقر في باب الزكاة وهو رواية محمد بن أبي يوسف
وقال أبو يوسف اذا كان لرجل أراض مختلفة في رباتها متباعدة مختلفة والعامل واحد ضم الخارج من بعضها الى بعض

وكل الأوسق به وإن اختلف العامل لم يكن لأحد العامين مطالبة حتى يبلغ ما خرج من الأرض التي في عمله خمسة
 أوسق وقال محمد إذا اتفق المالك ضم الخارج ببعضه إلى بعض وإن اختلفت الأرضون والعمال وهذا لا يصح في الخلاف
 لأن كل واحد منهما الجاب في غيره ما أجاب به الآخر لأن جواب أبي يوسف في سقوط المطالبة عن المالك ولم يتعرض
 لوجوب الحق على المالك فيما بينه وبين الله تعالى وهو فيما بينه وبين الله تعالى محاسب بالأداء لا اجتماع النصاب في
 ملكه وأنه سقطت المطالبة عنه وجواب محمد في وجوب الحق ولم يتعرض لمطالبة العامل فلم يصح في الخلاف بينهما وما
 يتفرع على قولهما الأرض المشتركة إذا أخرجت خمسة أوسق أنه لا عشر فيها حتى تبلغ حصة كل واحد منهما
 خمسة أوسق وروى الحسن عن أبي يوسف أن في العشر وجه هذه الرواية أن المالك ليس بشرط لوجوب العشر
 بدليل أنه يجب في الأرض الموقوفة وأرض المكاتب وأرض المأذون وإنما الشرط لكل النصاب وهو خمسة أوسق
 وقد وجد والمصحيح هو الأول لأن النصاب عندهم بشرط الوجوب فيه تبركاً له في حق كل واحد منهما كما في مال
 الزكاة على ما بيناه هذا الذي ذكرنا من اعتبار الأوسق عندهما فيما يدخل تحت الكيل وأما ما لا يدخل تحت
 الكيل كالقطن والزعفران فقد اختلفا فيما بينهما قال أبو يوسف يعتبر فيه القيمة وهو أن يبلغ قيمة الخارج
 قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الأوسق من الجوب وقال محمد يعتبر فيه خمسة أمثال أعلى ما يقدر به ذلك
 الشيء فالقطن يعتبر بالأجمال فإذا بلغ خمسة أجمال يجب والأفلاو يعتبر بكل حمل ثمانية من فتكون جملته ألفاً
 وخمسة مائة من الزعفران يعتبر بالأمان فإذا بلغ خمسة أمان يجب والأفلاو كذلك في السكر يعتبر خمسة أمان
 وجه قول محمد أن التقدير بالأوسق في الموسوق أن يكون الأوسق أقصى ما يقدر به في بابه وأقصى ما يقدر به في غيره
 الموسوق ما ذكرنا فوجب التقدير به ولا يبي يوسف أن الأصل هو اعتبار الأوسق لأن النص ورد به غير أنه إن أمكن
 اعتباره بصورة ومعنى يعتبر وإن لم يمكن يجب اعتباره معنى وهو قيمة الموسوق وأما العسل فقد ذكر القسود وروى
 في شرحه مختصر الكرخي عن أبي يوسف أنه اعتبر فيه قيمة خمسة أوسق فإن بلغ ذلك يجب فيه العشر والأفلاو
 على أصله من اعتبار قيمة الأوسق فيما لا يدخل تحت الكيل وما روى عنه أنه يعتبر فيه خمسة أوسق فأما ما راد به قدر
 خمسة أوسق لأن العسل لا يكال وروى عنه أنه قدر ذلك بعشرة أوطال وروى أنه اعتبر خمس قرب كل قربة تسعون
 منافيكون جملته مائتين وخمسين مناهم ومحمد اعتبر فيه خمسة أفران كل فرق ستة وثلاثون رطلاً فيكون مائة عشر مناهم
 فتكون جملته تسعين مناهم على أصله من اعتبار خمسة أمثال أعلى ما يقدر به كل شيء وذكر القاضي في شرحه مختصر
 الطحاوي أن أبا يوسف اعتبر في نصاب العسل عشرة أوطال ومحمد اعتبر بخمسة أفران في رواية وخمس قرب في
 رواية وخمسة أمان في رواية ثم وجوب العشر في العسل مذهب أصحابنا رحمهم الله وقال الثاني لا عشر فيه وزعم
 أن ما روى في وجوب العشر في العسل لم يثبت وجه قوله أن نصاب الوجوب وهو الأرض الدائمة بالخارج لم يوجد لانه
 ليس من غناء الأرض بل هو متولد من حيوان فلم تكن الأرض دائمة لهم ونحن نقول إن لم يثبت عندك وجوب العشر
 في العسل فقد ثبت عندنا ألا ترى إلى ما روى أن أبا سياراً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن لي نخلاً فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم أدع عشره فقال أبو سياراً سمعها إلى رسول الله فغماها له وروى عمرو بن شعيب عن أبيه
 عن جدته أن بطناً من فهور كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نخل لهم العشر من كل عشر قرب ثربة
 وكان يجمع لهم واديين فلما كان عمر رضي الله عنه استعمل على ما هناك سفيان بن عبد الله الثقفي فأبوا أن يؤدوا
 إليه شيئاً وقالوا إنما كان شيئاً تؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب ذلك سفيان إلى عمر رضي
 الله عنه فكتب إليه عمر رضي الله عنه إنما النخل ذباب فين يسوقه الله تعالى رزقاً إلى من يشاء فإن أدوا البذر
 ما كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحم له واديمم والأخيل بين الناس وبينها فأدوا إليه وعن
 أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى أهل اليمن أن يؤخذ من العسل العشر وعن عمر رضي
 الله عنه أنه كان يأخذ من العسل العشر من كل عشر قرب ثربة وكذا روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان

يفعل ذلك حين كان واليا بالبصرة وأما قوله ليس من نعماء الأرض فنقول هو ملحق بنعمائها لا اعتبار الناس أعداد
الأرض لها ولأنه يتولد من أنوار الشجر فكان كالثمر ثم انما يجب العشر في العسل اذا كان في أرض العشر فاما اذا
كان في أرض الخراج فلا شيء فيه لما ذكرنا ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمرات وله من ازهار الشجر ولا شيء في
نحو أرض الخراج ولأن أرض الخراج يجب فيها الخراج فلو وجب العشر في العسل لاجتماع العشر والخراج في
أرض واحدة ولا يجتمعان عندنا ويجب العشر في قليله وكثيره في قول أبي حنيفة لأنه ملحق بالفضاء ويجرى
مجرى الثمار والنصاب ليس بشرط في ذلك عنده وعندهما بشرط وقد ذكرنا اختلاف الرواية عنهما في ذلك
وما يوجد في الجبال من العسل والقوا كما تقدمت في حديث عن أبي حنيفة ان فيه العشر وروى أصحاب الاملاء
عن أبي يوسف انه لا شيء فيه وجه قول أبي يوسف ان هذا ما باع غير مملوك فلا يجب فيه العشر كالحطب
والخشيش ولا في حنيفة عمومات العشر الآن فان الخراج بشرط ولما أخذت فقدمت له فصار كالمملوك في أرضه
والحول ليس بشرط لوجوب العشر حتى لو أخرجت الأرض في السنة مرارا يجب العشر في كل مرة لأن
نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول ولأن العشر في الخراج حقيقة في تكرار الوجوب بتكرار الخراج
وكذلك خراج المقامسة لانه في الخراج فاما خراج الوظيفة فلا يجب في السنة الا مرة واحدة لان ذلك ليس في
الخراج بل في الذمة عرف ذلك بتوظيف عمر رضي الله عنه وما وظيف في السنة الا مرة واحدة

فصل وأما بيان مقدار الواجب فالكلام في هذا الفصل في موضعين أحدهما في بيان قدر الواجب من
العشر والثاني في بيان قدر الواجب من الخراج اما الاول فمما سقى بماء السماء أو سقى سبعا ففيه عشر كامل وما
سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر وعن أنس رضي الله عنه عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال فيما سقته السماء أو العين أو كان بماء العشر وما سقى بالرشاء ففيه نصف العشر ولأن
العشر وجب مؤنة الأرض فيختلف الواجب بقية المؤنة وكثيرتها ولو سقى الزرع في بعض السنة سبعا وفي بعضها
بأقله يمتد في ذلك الغالب لان ذلك حكم الكل كما في السوم في باب الزكاة على ما مر ولا يمتد صاحب الأرض
ما أتفق على الغلة من سقى أو عمارة أو أخرج الحائط أو أجر العمال أو نفقة البقر لقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته
السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر وأوجب العشر ونصف العشر مطلقا عن
احتساب هذه المؤن ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أوجب الحق على التفاوت لتفاوت المؤن ولورفعت المؤن
لا ترفع التفاوت وأما الثاني وهو بيان قدر الواجب من الخراج فالخراج نوعان وظيفة وخراج مقامسة اما
خراج الوظيفة فما وظيفه عمر رضي الله عنه في كل جريب أرض يبيضا تصلح للزراعة فقير بما يزرع فيه او درهم
القفيز اعم والدراهم وزن سبعة والجريب أرض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون ذراعا بذراع كعمري يزيد
على ذراع العامة بقصبة وفي جريب الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم عشرة دراهم هكذا وظيفه عمر
بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد ومثله يكون اجماعا وأما جريب الأرض التي فيها أشجار مقمرة بحيث
لا يمكن زراعتها لم يندكر في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه قال اذا كانت الثقل ملتفة جعلت عليها الخراج
بقدر ما تطبق ولا يزيد على جريب الكرم عشرة دراهم وفي جريب الأرض التي يتخذ فيها الزيتون قدر ما تطبق
فينظر الى غلتها فان كانت تبلغ غلة الأرض المزروعة يؤخذ منها قدر خراج الأرض المزروعة وان كانت تبلغ غلة
الرطبة يؤخذ منها قدر خراج أرض الرطبة هكذا لان مبنى الخراج على العاقبة لا ترى أن حذيفة بن اليمان وعثمان
ابن حنيفة رضي الله عنهما الماسمساوا بالعراق بأمر عمر رضي الله عنه ووضعوا على كل جريب يصلح للزراعة
قفيزا ودرهما وعلى كل جريب يصلح للرطبة خمسة دراهم وعلى كل جريب يصلح للكرم عشرة دراهم فقال
لهما عمر رضي الله عنهما لعلكما جملتما مالا تطبقه الا بل حملتما ما تطبق ولوزدنا لا طاق فتدل الحديث على أن مبنى

الخراج على الطاعة فيقدر بها فيما وراء الاشياء الثلاثة المذكورة في الخبر فيوضع على أرض الزعفران والبستان في
 أرض الخراج بقدر ما تطبق وقانونها به الطاعة قدر نصف الخراج لا يزداد عليه وقالوا فمن له أرض زعفران فزرع
 مكانه الجوب من غيره عذرا انه يؤخذ منه خراج الزعفران لانه قصر حيث لم يزرع الزعفران مع القدرة عليه فصار
 كأنه عطل الأرض فلم يزرع فيها شيئا ولو فعل ذلك يؤخذ منه خراج الزعفران كذا هذا وكذا اذا قطع كرمه من غير
 عذر وزرع فيه الجوب انه يؤخذ منه خراج الكرم لما قلنا وان اخرجت أرض الخراج قدر الخراج لا غير يؤخذ
 نصف الخراج وان اخرجت مثل الخراج فصاعدا يؤخذ جميع الخراج الموظيف عليها وان كانت لا تطبق قدر
 خراجها الموضوع عليها يرض ويؤخذ منها قدر ما تطبق بالاخلاف واختلف فيما اذا كانت تطبق أكثر من
 الموضوع أنه هل تزداد أم لا قال أبو يوسف لا تزداد وقال محمد تزداد به قول محمد بن مبي الخراج على الطاعة على
 ما بيننا فتجوز الزيادة على انقدر الموظيف اذا كانت تطبقه ولا بن يوسف أن معنى الطاعة انما يعتبر فيها وراء
 المنصوص والمجمع عليه والقدر الموضوع من الخراج الموظيف منصوص ومجمع عليه على ما بيننا فتجوز الزيادة
 عليه بالقياس وأما خراج المقاسمة فهو ان يفتح الامام بلدة فيمن على أهلها ويجعل على أراضيهم خراج
 مقاسمة وهو ان يؤخذ منهم نصف الخراج أو ثلثه أو ربعه وأنه جائز لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 هكذا فعل لمنافتح خيبر ويكون حكم هذا الخراج حكم العشر ويكون ذلك في الخراج كالعشر الا انه يوضع موضع
 الخراج لانه خراج في الحقيقة والله أعلم

**فصل في ما صفة الواجب فالواجب جزء من الخراج لانه عشر الخراج أو نصف عشره وذلك جزؤه الا أنه
 واجب من حيث انه مال لا من حيث انه جزء عندنا حتى يجوز أداء قيمته عندنا وعند الشافعي الواجب عين الجزء
 ولا يجوز غيره وهي مسألة دفع التميم وقد مررت فيما تقدم**

**فصل في ما وقت الوجوب وقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف
 وقت الادراك وعند محمد وقت التلقيح والجداذ فانه قال اذا كان الثمر قد صد في الحظيرة وذرى البروكان خمسة
 أو سق ثم ذهب بعضه كان في الذي بقي منه العشر فهذا يدل على أن وقت الوجوب عنده هو وقت التصفية في
 الزرع ووقت الجداذ في الثمر هو يقول تلك الحال هي حال تنامي عظم الحب والشر واستحكامها فكانت هي حال
 الوجوب وأبو يوسف يحتج بقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ويوم حصاده هو يوم ادراكه فكان هو وقت
 الوجوب ولا في حنيفة قوله تعالى أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض أمر الله تعالى
 بالانفاق مما أخرجته من الأرض فدل أن الوجوب متعلق بالخروج ولأنه كإخراج حصل مشتركا كالمال
 المشترك لقوله تعالى وما أخرجنا لكم من الأرض جعل الخراج لكل فيدخل فيه الاغنياء والفقراء واذا عرفت
 وقت الوجوب على اختلافهم فيه ففائدة هذا الاختلاف على قول أبي حنيفة لا تظهر الا في الاستهلاك فما كان
 منه بعد الوجوب يضمن عشره وما كان قبل الوجوب لا يضمن وأما عند أبي يوسف ومحمد فنظروا في الاختلاف
 في الاستهلاك وفي الهلاك أيضا في حق تكميل النصاب بالهالك فما هلك بعد الوجوب يعتبر الهالك مع الباقي في
 تكميل النصاب وما هلك قبل الوجوب لا يعتبر وبيان هذه الجملة اذا تلف انسان الزرع أو الثمر قبل الادراك
 حتى ضمن أخذ صاحب المال من المتلف ضمان المتلف وأدى عشره وان تلف البعض دون البعض أدى
 قدر عشر المتلف من ضمانه وما بقي فعشره في الخراج وان تلفه صاحبه أو كله يضمن عشره ويكون ديننا في
 ذمته وان تلف البعض دون البعض يضمن قدر عشر ما تلف ويكون ديننا في ذمته وعشر الباقي يكون في
 الخراج وهذا على أصل أبي حنيفة لان الاتلاف حصل بعد الوجوب لثبوت الوجوب بالخروج والظهور فكان الحق
 مضمونا عليه كالأول تلف مال الزكاة بعد حولان الحول واما على قولهما فلا يضمن عشر المتلف لان الاتلاف حصل
 قبل وقت وجوب الحق ولو هلك بنفسه فلا عشر في الهالك بالاخلاف سواء هلك كله أو بعضه لان العشر لا يضمن**

بالهلاك سواء كان قبل الوجوب أو بعده و يكون عشر الباقي فيه قل أو أكثر في قول أبي حنيفة لان النصاب عنده ليس بشرط وكذلك عندهما ان كان الباقي نصابا وهو خمسة أو سق وان لم يكن نصابا لا يعتبر قدر الهالك في تكبيل النصاب في الباقي عندهما بل ان بلغ الباقي بنفسه نصابا يكون فيه العشر والا فلا وهذا اذا هلك قبل الإدراك أو استهلك فاما بعد الإدراك والتنقية والجد إذا أو بعد الإدراك قبل التنقية والجد إذا فان هلك سقط الواجب بلا خلاف بين أصحابنا كالزكاة تسقط اذا هلك النصاب وعند الشافعي لا تسقط وقد ذكرنا المسئلة وان هلك بعضه سقط الواجب بقدره وبقى عشر الباقي فيه قليلا كان أو كثيرا عند أبي حنيفة لان النصاب ليس بشرط عنده وعندهما يكمل نصاب الباقي بالهلاك ويحسب به في تمام الخمسة الا وسق وروى عن أبي يوسف انه لا يعتبر الهالك في تمام الاوسق بل يعتبر القام في الباقي فان كان في نفسه نصابا يكون فيه العشر والا فلا وان استهلك فان استهلك المالك ضمن عشره و يكون ديناني ذمته وان استهلك بعضه فقد ربح عشر المستهلك يكون ديناني ذمته وعشر الباقي في الخارج وان استهلك غير المالك أخذ الفضة منه وأدى عشره لأنه هلك الى خلف وهو الضمان فكان قائما معني وان استهلك بعضه أخذ ضمنا منه وأدى عشر القدر المستهلك وعشر الباقي منه لما قلنا وان أكل صاحب المال من الثمر أو أطمع غيره بضم عشره و يكون ديناني ذمته وعشر ما بقي يكون فيه وهذا على قول أبي حنيفة رحمه الله وروى عن أبي يوسف ان ما أكل أو أطمع بالمعروف لا يضمن عشره لكن يعتد به في تكبيل النصاب وهو الاوسق فاذا بلغ الكلي نصابا أدى عشر ما بقي احتج أبو يوسف بما روى عن سهل بن أبي حنيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرصتم جذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث قال ربع وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان بعث أبا خيثمة خارا صاغا رجل فقال يا رسول الله ان أبا خيثمة زاد على فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابن عمك يزعم انك قد زدت عليه فقال يا رسول الله لقد تركت له قدر عريه أهله وما يطعم المساكين وما يصيب الریح فقال صلى الله عليه وسلم لم لقد زادك ابن عمك وانصفك وعنه صلى الله عليه وسلم انه قال خففوا في الخرص فان في المال العريه والوصية والمراد من العريه الصدقة أمر بالتخفيف في الخرص وبين المعنى وهو أن في المال عريه ووصية فلو ضمن عشر ما صدق أو أكل هو أهله لم يتحقق التخفيف ولأنه لو ضمن ذلك لا تمتنع من الاكل خوفا من العشر وفيه حرج الا انه يعتد بذلك في تكبيل النصاب لأن نفي وجوب الضمان عنه تخفيفا عليه نظرا له وفي عدم الاعتداد به في تمام الاوسق ضرره وبالقرء وهذا لا يجوز ولا يبي حنيفة التصريح المقتضية لوجوب العشر في كل خارج من غير فصل بين المأكول والباقي فان قيل ليس الله تعالى قال وأوحاه يوم حصاده أمر بآيتنا التي يوم الحصاد فلا يجب الحق فيها أخذ ذمته قبل الحصاد بدل عليه قرينة الآية وهي قوله تعالى كلوا من ثمره اذا نحره وهذا يدل على أن قدر المأكول أفضل اذ لو لم يكن أفضل لم يكن قوله كلوا من ثمره اذا نحره فائدة لان كل أحد يعلم أن الثمرة تؤكل ولا تصلح لغير الاكل فالجواب أن الآية لازمة له لان الحصاد هو القطع فيقتضي أن كل ما قطع أخذ ذمته شيء لزمه اخراج عشره من غير فصل بين ما اذا كان المقطوع مأكولا أو باقيا على أنا نقول بموجب الآية انه يجب ايشاء حقه يوم حصاده لكن ما حقه يوم حصاده اداء العشر عن الباقي لحسب أم عن الباقي والمأكول والآية لا تعرض لشيء من ذلك فكان تمسكا بالمسكوت وانه لا يصح وأما قوله لا بد وأن يكون لقوله تعالى كلوا من ثمره اذا نحره فائدة فنقول بحتمل أن يكون له فائدة سوى ما قلتم وهو اباحة الانتفاع رد الا اعتقاد الكفرية تحريم الانتفاع بهذه الاشياء بجعلها الا صنم فرد ذلك عليهم بقوله عز وجل كلوا من ثمره اذا نحره أي اتفعلوا بها ولا تضعوها بالصرف الى الا صنم ولذلك قال ولا تسرفوا انه لا يجب المسرفين وأما الاحاديث فقد قيل انها وردت قبل حديث العشر ونصف العشر فصارت منسوخة به والله اعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ركن هذا النوع وشرائط الركن أما ركنه فهو التملك لقوله تعالى وأوحاه يوم

حصاده والاشياء هو التملك له وله تعالى وآتوا الزكاة فلا تتأدى بطعام الاباحة وبما ليس بتعمير رأسا من بناء
المساجد ونحو ذلك مما ذكرنا في النوع الاول وبما ليس بتعمير من كل جهه وقد مر بيان ذلك كله وأما شرائط
الزكاة فانتاذرناها في النوع الاول مما يرجع بعضها الى المؤدى وبعضها الى المؤدى اليه
فلا معنى للاعادة والله تعالى أعلم

فصل وأما بيان ما يسقط بعد الوجوب فتم اهلاك الخراج من غير صنعه لأن الواجب في الخراج فاذا
هلك بمالك بعاقبه كهلاك نصاب الزكاة بعد الحول وهذا عندنا وعند الشافعي لا يسقط وهو على الاختلاف في
الزكاة وقد مر في المسئلة وان هلك اليه من يسقط الواجب بقدره ويؤدى عشر الباقي قل الباقي أو أكثر في قول
أبي حنيفة وعندهما يعتبر قدر الهالك مع الباقي في تكبيل النصاب ان بلغ نصابا يؤدى والا فلا وفي رواية عن أبي
يوسف يعتبر كمال النصاب في الباقي بنفسه من غير ضم قدر الهالك اليه على ما مر وان استهلك فان استهلكه غير
المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلكه بهضه أدى عشر الفدر المستهلك من الضمان وان استهلكه
المالك أو استهلك بهضه بأن أكله من عشر الهالك وصار دينيا في ذمته في قول أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف
وقد ذكرنا المسئلة ومنها الردة عندنا لان في العشر معنى العبادة والكاثر ليس من أهل العبادة وعند الشافعي
لا يسقط كالأزكاة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان استهلك الخراج عندنا خلافا للشافعي كافي الزكاة
وان كان الخراج قائما بعينه يؤدى العشر منه في ظاهر الرواية وفي رواية عن أبي يوسف يسقط بخلاف الزكاة
وقدم في الفرق فيها تقدم والله تعالى أعلم

فصل وهذا الذي ذكرنا حكم الخراج من الارض وأما حكم المستخرج من الارض فالكلام فيه في موضعين
أحدهما في بيان ما فيه الخمس من المستخرج من الارض وما لا خمس فيه والثاني في بيان من يجوز صرف الخمس
اليه ومن له ولاية أخذه الخمس أما الاول فالمستخرج من الارض نوعان أحدهما يسمى كثر وهو المال الذي دفنه
بنو آدم في الارض والثاني يسمى معدنا وهو المال الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلق الارض والركاز اسم
يقع على كل واحد منهما إلا أن حقيقة المعدن واستعماله للكنز مجازا أما الكنز فلا يخجلو اما أن وجد في دار
الاسلام أو دار الحرب وكل ذلك لا يخجلو اما أن يكون في أرض مملوكة أو في أرض غير مملوكة ولا يخجلو اما أن يكون
به علامة الاسلام كما صنف الدرهم المكتوب عليه الا الله محمد رسول الله أو غير ذلك من علامات
الاسلام أو علامات الجاهلية من الدراهم المنقوش عليها الصنم أو الصليب ونحو ذلك ولا علامة به أصلا فان
وجد في دار الاسلام في أرض غير مملوكة كالجبال والمنازل وغيرها فان كان به علامة الاسلام فهو بمنزلة اللقطة
يصنع به ما يصنع باللقطة يعرف ذلك في كتاب اللقطة لانه اذا كان به علامة الاسلام كان مال المسلم ومن مال
المسلم لا يغم إلا انه مال لا يعرف مالكة فيكون بمنزلة اللقطة وان كان به علامة الجاهلية ففيه الخمس وأربعة
أخماسه للواجد بخلاف المعدن على ما بين وان لم يكن به علامة الاسلام ولا علامة الجاهلية فقد قيل ان في
زماننا يكون حكمه حكم اللقطة أيضا ولا يكون له حكم الغنمة لان عهد الاسلام قد طال فالظاهر انه لا يكون من
مال الكفرة بل من مال المسلمين لم يعرف مالكة فيعلم له حكم اللقطة وقيل حكمه حكم الغنمة لان الكنز غالبا
يوضع الكفرة وان كان به علامة الجاهلية يجب فيه الخمس لما روي انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
الكنز فقال فيه وفي الركاز الخمس ولانه في معنى الغنمة لانه استولى عليه على طريق القهر وهو على حكم ملك
الكفرة فكان غنمة فيجب فيه الخمس وأربعة أخماسه للواجد لانه أخذ به بقوة نفسه وسواء كان الواجد حرا أو
عبدا مسلما أو ذميا كبيرا أو صغيرا لان ما روينا من الحديث لا يفصل بين واجد وواجد ولان هذا المال بمنزلة
الغنمة الأرى انه يجب فيه الخمس والعبء والصبي والذي من أهل الغنمة الا اذا كان ذلك باذن الامام وقاطعه
على شيء فله ان يني بشرطه لقول النبي صلى الله عليه وسلم لم المسلمون عند شرب وطهم ولانه اذا قاطعه على شيء

فقد جعل المشروط أجرة لعمله فيستحقه بهذا الطريق وان وجد في أرض مملوكة يجب فيه الخمس بلا خلاف
 لما روينا من الحديث ولانه مال الكفرة استولى عليه على طريق القهر فيخمس واختلف في الاربعة
 الاخماس قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله هي لصاحب الخطة ان كان حيا وان كان ميتا فلورثته ان عرفوا وان
 كان لا يعرف صاحب الخطة ولا ورثته تكون لأقصى مالك للأرض أو لورثته وقال أبو يوسف أربعة أخماسه للواجد
 وجه قوله ان هذا غنيمة ما وصلت اليها بد الفاعلين وانما وصلت اليه بدل الواجد لا غير فيكون غنيمة بوجوب الخمس
 واختصاصه بأثبات اليد عليه بوجوب اختصاصه به وهو تفسير المالك كالأرض في أرض غير مملوكة ولها ان صاحب
 الخطة ملك الأرض عما فيها لانه انما ملكها بقليل الامام والامام انما ملك الأرض بما وجد منه ومن سائر الفاعلين
 من الاستيلاء والاستيلاء كالأرض على ظاهر الأرض ورد على ما فيها فملك ما فيها بالبيع لا يزول ما فيها الا بالبيع
 بوجوب زوال ما ورد عليه البيع والبيع ورد على ظاهر الأرض لا على ما فيها واذا لم يكن ما فيها تبعا لها فبقي على ملك
 صاحب الخطة وكان أربعة أخماسه له وصار هذا كمن اصطاد سمكة كانت ابتلعت اللؤلؤة أو اصطاد طائرا كان قد
 ابتلع جوهرة انه يملك الكل ولو باع السمكة أو الطائر لا يزول اللؤلؤة والجوهرة عن ملكه لورود العقد على السمكة
 والطير دون اللؤلؤة والجوهرة كذا هذا فان قيل كيف يملك صاحب الخطة ما في الأرض بتمليك الامام اياه الأرض
 والامام لو فعل ذلك لكان جورا في القسمة والامام لا يملك الجور في القسمة فثبت ان الامام ما ملكه الا الأرض فبقي
 الكنتز غير مملوك لصاحب الخطة فالجواب عنه من وجهين أحدهما ان الامام ما ملكه الا الرقبة الأرض على
 ما ذكرتم لكنه لما ملك الأرض بقليل الامام فقد تفرد بالاستيلاء على ما في الأرض وقد خرج الجواب عن وجوب
 الخمس لانه ما ملك ما في الأرض بتمليك الامام حتى يسقط الخمس وانما ملكه بتفرد بالاستيلاء عليه فيجب عليه
 الخمس كالأرض وجدته في أرض غير مملوكة والثاني ان مراعاة المساراة في هذه الجهة في القسمة مما يشعذر فيسقط
 اعتبارها فاعمال الجرح هذا اذا وجد الكنتز في دار الاسلام فاما اذا وجد في دار الحرب فان وجدته في أرض ليست
 بمملوكة لأحد فهو للواجد ولا خمس فيه لانه مال أخذه لا على طريق القهر والغلبة لانه عدم غلبة أهل الاسلام
 على ذلك الموضع فلم يكن غنيمة فلا خمس فيه ويكون الكل له لانه مباح استولى عليه بنفسه فيملكه كالحطب
 والحشيش وسواء دخل بامان أو بغير امان لان حكم الامان يظهر في المملوك لا في المباح وان وجدته في أرض
 مملوكة لبعضهم فان دخل بامان رده الى صاحب الأرض لانه اذا دخل بامان لا يجعل له أن يأخذ شيئا من أموالهم
 بغير رضاهم لما في ذلك من القدر والخيانة في الامانة فان لم يرد له صاحب الأرض بصبر مملوكه لكن لا يطيب
 له تمكن خبث الخيانة فيه فسيبيله التصديق به فلو باعه بمجوز يبيعه لقيام الملك لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع
 المشتري شراء فاسد والفرق بينهما ايدى كفي كتاب البيوع ان شاء الله تعالى وان كان دخل بغير امان حل له ولا
 خمس فيه أما الحل فلان له أن يأخذ ما نظره من أموالهم من غير رضاهم وأما عدم وجوب الخمس فلانه غير
 مأخوذ على سبيل القهر والغلبة فلم يكن غنيمة فلا يجب فيه الخمس حتى لو دخل جماعة ممنعون في دار الحرب
 فظفروا بشئ من كنوزهم يجب فيه الخمس ولكونه غنيمة لحصول الاخذ على طريق القهر والغلبة وان وجدته في
 أرض مملوكة لأحد وفي دار نفسه ففيه الخمس بلا خلاف بخلاف المعدن عند أبي حنيفة لأن الكنتز ليس من أجزاء
 الأرض ولهذا لم تكن أربعة أخماسه لمالك الرقبة بالاجماع فلو وجد فيه المونة وهو الخمس لم يصر الجزء مخالفا للكل
 بخلاف المعدن على ما ذكرنا وأما أربعة أخماسه فقد اختلف أصحابنا في ذلك عند أبي حنيفة ومحمد هي المحتط له
 وعند أبي يوسف للواجد لانه مباح سبقت يده اليه ولها ان هذا مال مباح سبقت اليه بد الخصوص وهي يد
 المحتط بصبر مملوكه كالمعدن الا ان المعدن انتقل بالبيع الى المشتري لانه من أجزاء الأرض والكنتز لم ينتقل اليه
 لانه ليس من أجزاء المبيع والتمليك فان استولى عليه بالاستيلاء فيبقى على ملكه كمن اصطاد سمكة في بطنه اذ
 ملك السمكة والدرة الثبوت اليه عليهم فلو باع السمكة بعد ذلك لم تدخل الدرقة في البيع كذا هنا والمحتط له من

خصه الامام بتمايذ البقعة منه فان لم يعرف المختط له بصرف الى أقصى مالكة له بمرف في الاسلام كذا ذكر
 الشيخ الامام الزاهد السرخسي رحمه الله هذا اذا وجد الكنز في دار الاسلام وأما المعدن فالخراج منه في الاصل
 نوعان مستجسد ومائع والمستجسد منه نوعان أيضا نوع يذوب بالاذابة وينطبع بالحليبة كالذهب والفضة
 والحديد والرصاص والنحاس ونحو ذلك ونوع لا يذوب بالاذابة كالباقوت والبلور والعقيق والزمرد والقبوروج
 والكحل والمغرة والزربخ والبص والنورة ونحوها والمائع نوع آخر كالنقط والقار ونحو ذلك وعلى ذلك لا يخالو
 امان وجده في دار الاسلام أو في دار الحرب في أرض مملوكة أو غير مملوكة فان وجد في دار الاسلام في أرض غير
 مملوكة فالوجود مما يذوب بالاذابة وينطبع بالحليبة يجب فيه الخمس سواء كان ذلك من الذهب والفضة أو غيرهما
 مما يذوب بالاذابة وسواء كان قليلا أو كثيرا فاربعة أخماسه للواجد كائنا من كان الا الحر في المستامن فانه يترد
 منه الكل الا اذا فاطعه الامام فان له أن يبي بشرطه وهذا قول أصحابنا رحمهم الله وقال الشافعي في معادن الذهب
 والفضة ربع العشر كافي لزكاه حتى شرط فيه النصاب فلم يوجب فبإذن الماتين بشرط بعض أصحابه الحول
 أيضا وأما غير الذهب والفضة فلا خمس فيه وأما ما عدا ذلك فالواجب خمس الغنيمة في الكل لا يشترط في شيء منه شرائط
 الزكاة ويجوز دفعه الى الوالدين والمولودين الفقراء كافي الغنائم ويجوز للواجد أن يصرف الى نفسه اذا كان محتاجا
 ولا تغنيه الاربعه الا خمس احتج الشافعي بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطع بلال بن الحارث
 المعدن القليلة وكان يأخذ منها ربع العشر ولاهما من غماء الارض ورابعها فكان يذبح في ربيع العشر الا انه
 اكتفى بربع العشر لكثرة المؤونة في استخراجها وانما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وفي الركا
 الخمس وهو اسم لمعدن حقيقه وانما يطلق على الكنز بحجاز الدلائل احدها انه مأخوذ من الركن وهو الاثبات وما في
 المعدن هو المثبت في الارض لا الكنز لانه وضع بجوار الارض والثاني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عما
 يوجد من الكنز العادي فقال فيه وفي الركا الخمس عطف الركا على الكنز والثاني لا يعطف على نفسه هو الاصل
 فدل ان المراد منه المعدن والثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قال المعدن جبار والقليب جبار وفي
 الركا الخمس قيل وما الركا قال رسول الله فقال هو المال الذي خلقه الله تعالى في الارض يوم خلق السموات
 والارض فدل على انه اسم للمعدن حقيقه فقد أوجب النبي صلى الله عليه وسلم الخمس في المعدن من غير فصل
 بين الذهب والفضة وغيرهما فدل ان الواجب هو الخمس في الكل ولأن المعدن كانت في أيدي الكفرة وقد زالت
 أيديهم ولم تثبت بدو المسامحين على هذه المواضع لانهم لم يقصدوا الاستيلاء على الجبال والمفاوز فبني ماتحتهم على حكم
 ملك الكفرة وقد استولى عليه على طريق القهر بقوة نفسه فيجب فيه الخمس ويكون اربعة أخماسه له كافي الكنز
 ولا حاجة له في حديث بلال بن الحارث لانه يحتمل انه اعلم يأخذ منه ما زاد على ربع العشر ما علم من حاجته وذلك
 جائز عندنا على ما ذكره فيحصل عليه عملا بالدليلين وأما ما لا يذوب بالاذابة فلا خمس فيه ويكون كله للواجد لان
 الزربخ والبص والنورة ونحوها من اجزاء الارض فيكون كالتراب والباقوت والفصوص من جنس الاحجار الا انها
 احجار مضيئة ولا خمس في الحجر وأما المائع كالنقط والنفط فلا شيء فيه ويكون للواجد لانه ماء وانما لا يقصد
 بالاستيلاء فلم يكن في يد الكفار حتى يكون من الغنائم فلا يجب فيه الخمس وأما الزئبق ففيه الخمس في قول أبي حنيفة
 الآخر وكان يقول أولا لا خمس فيه وهو قول أبي يوسف الاول ثم رجع وقال فيه الخمس فان ابا يوسف قال سألت
 ابا حنيفة عن الزئبق فقال لا خمس فيه فلم أزل به حتى قال فيه الخمس وكنت أظن أنه مثل الرصاص والحديد ثم
 بلغني بعد ذلك انه ليس كذلك وهو معتزلة القبر والنفط وجه قول أبي حنيفة الاول انه شيء لا ينطبع بنفسه فاشبهه
 الماء وجه قوله الآخر وهو قول محمد انه ينطبع مع غيره وان كان لا ينطبع بنفسه فاشبهه الفضة لانها لا تنطبع بنفسها
 لكن لما كانت تنطبع مع شيء آخر يخاطبها من نحاس أو آتلك ووجب فيها الخمس كذا هذا اذا وجد المعدن في
 دار الاسلام في أرض غير مملوكة فاما اذا وجد في أرض مملوكة أو دار أوه نزل أو حانوت فلا خلاف في ان الاربعه

الا خماس اصاحب الملك وجده هو او غيره لان المعدن من نوابع الارض لانه من اجزائها خلق فيها ومنها الا ترى
 انه يدخل في البيع من غير اسمية فاذا ملكها محتط له بقليد الامام ملكها بجميع اجزائها فتنتقل عنه الى غيره
 بالبيع بنوايهما ايضا بخلاف الكنز على ما مر واختلف في وجوب الخمس قال ابو حنيفة لا خمس فيه في النار وفي
 الارض عنه روايتان ذكر في كتاب الزكاة انه لا خمس فيه وذكر في الصرف انه يجب فيه الخمس وكذا ذكر في الجامع
 الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يجب فيه الخمس في الارض والدار جميعا اذا كان الموجود مما يذوب بالاذابة
 واحتجا بقول النبي صلى الله عليه وسلم وفي الزكاة الخمس من غير فصل والركاز اسم للمعدن حقيقة لما ذكرنا ولان
 الامام ملك الارض من ملكه متعلقة بهذا الخمس لانه حق الفقراء فلا عليك ابطال حقهم وجه قول ابي حنيفة ان
 المعدن جزء من اجزاء الارض فيملك عليك الارض والامام ملكه مطلقا عن الحق فيملكه المحتط له كذلك وللإمام
 هذه الولاية الا ترى انه لو جعل الكل للعاين الاربعه الا خماس مع الخمس اذا علم ان حاجتهم لا تندفع بالاربعه
 الا خماس جازوا اذا ملكه المحتط له مطلقا عن حق متعلق به فينتقل الى غيره كذلك وجه الفرق بين الدار والارض على
 الرواية الاخرى ان تملك الامام الدار جعل مطلقا عن الحقوق الا ترى انه لا يجب فيها العشر ولا الخراج بخلاف
 الارض فان تملكها وجد متعلقا بها العشر او الخراج بخلاف ان يجب الخمس والحديث محمول على ما اذا وجد في أرض
 غير مملوكة توفيقا بين الدليلين هذا اذا وجد في دار الاسلام فاما اذا وجد في دار الحرب فان وجد في أرض غير مملوكة
 فهو له ولا خمس فيه لم امر وان وجد في ذلك بعضهم فان دخل بأمر رد على صاحب الملك لم ياتوا وان دخل بغير
 أمر فهو له ولا خمس فيه كما في الكنز على ما يدا هذا الذي ذكرنا في حكم المستخرج من الارض فاما المستخرج من البحر
 كالؤلؤ والمرجان والعنبر وكل حلية تستخرج من البحر فلا شيء فيه في قول ابي حنيفة ومحمد وهو للواجد وعند
 ابي يوسف فيه الخمس واحتج بما روي ان عامل عمر رضي الله عنه كتب اليه في لؤلؤة وجدت ما فيها قال فيها الخمس
 وروي عنه ايضا انه أخذ الخمس من العنبر ولان العنبر يجب في المستخرج من المعين فكذا في المستخرج من البحر
 لان المعنى يجمعهما وهو كون ذلك مالا متزعا من أيدي الكفار بالقهر اذا الدنيا كلها برها وبجرها كانت تحت أيديهم
 انتزعاها من بين أيديهم فكان ذلك غنيمة فيجب فيه الخمس كما قالوا فيهما ما روي عن ابن عباس رضي الله
 عنه انه سئل عن العنبر فقال هو شئ دسر البحر لا خمس فيه ولان يد الكفرة لم تثبت على باطن البحار التي يستخرج
 منها اللؤلؤ والعنبر فلم يكن المستخرج منها مأخوذا من أيدي الكفرة على سبيل القهر فلا يكون غنيمة فلا يكون فيه
 الخمس وعلى هذا قال أصحابنا انما استخرج من البحر ذهباً وفضة فلا شيء فيه لما قالوا وقيل في العنبر انه مانع ينبع
 فاشبهه القبر وقيل انه روث دابة فاشبهه سائر الاروات وما روي عن عمر في اللؤلؤ والعنبر محمول على لؤلؤ وعنبر
 وجد في خزائن ملوك الكفرة فكان مالا مغنوما فوجب فيه الخمس وأما الثاني وهو بيان من يجوز صرف الخمس
 اليه ومن له ولاية الاخذ وبيان مصارف الخمس موضعه كتاب السير ويجوز صرفه الى الوالدين والمولودين اذا كانوا
 فقراء بخلاف الزكاة والعشر ويجوز ان يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا لاجتياها لاجتياها لاجتياها لاجتياها لاجتياها
 المسانين فلما اذا بلغ اثنتين لا يجوز له تناول الخمس وما روي عن علي رضي الله عنه انه ترك الخمس للواجد محمول
 على ما اذا كان محتاجا ولو تصدق بالخمس بنفسه على الفقراء ولم يدفعها الى السلطان جاز ولا يؤخذ منه ثانيا بخلاف
 زكاة السوائم والعشر والله أعلم

فصل في ما يابان ما يوضع في بيت المال من الاموال وبيان مصارفها فاما ما يوضع في بيت المال من الاموال
 فاربعه انواع احدها زكاة السوائم والعشور وما أخذته العشار من تجار المسلمين اذا مر واعليهم والثاني خمس
 الغنائم والمعادن والركاز والثالث خراج الاراضي وجزية الرؤس وما صلح عليه بنو نجران من الحلل وبنو تغلب
 من الصدقة المضاعفة وما أخذته العشار من تجار أهل الذمة والمستأمنين من أهل الحرب والرابع ما أخذ من تركة
 الميت الذي مات ولم يترك وارثا أصلا أو ترك زوجا أو زوجة وأما مصارف هذه الانواع فاما مصرف النوع الاول

فقد ذكرناه وأما النوع الثاني وهو خمس الغنائم والمعادن والزكاة فنسذ كمصرفه في كتاب السير وأما مصرف النوع الثالث من الخراج وأخواته فعمارة الدين واصلاح مصالح المسلمين وهورزق الولاية والقضاة وأهل القوتوى من العلماء والمقاتلة ورسد الطرق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور ورسد الثغور واصلاح الأمانات التي لا مال لا حدة فيها وأما النوع الرابع فيصرف الى دواء الفقراء والمرضى وعلاجهم والى أكفان الموتى الذين لا مال لهم والى نفقة التقيط وعقل جناية والى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من نجب عليه نفقته ونحو ذلك وعلى الامام صرف هذه الحقوق الى من تصحبها والله أعلم

فصل في وجوب زكاة الزاوة الواجبة وهي زكاة الرأس فهي صدقة الفطر والسكلام فيها يقع في مواضع في بيان وجوبها وفي بيان كيفية الوجوب وفي بيان من تجب عليه وفي بيان من تجب عنه وفي بيان جنس الواجب وقدره وصفته وفي بيان وقت الوجوب وفي بيان وقت الاداء وفي بيان ركنها وفي بيان شرائط الركن وهي شرائط جواز الاداء وفي بيان مكان الاداء وفي بيان ما يسقطها بعد الوجوب أما الاول فالدليل على وجوبها ارورى عن ثعلبة بن صعير العذرى انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال في خطبته أدواعن كل حر وعبد صغير وكبير نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير أمر بالاداء ومطلق الامر للوجوب وانما سمي بهذا النوع واجبالا فرض لان الفرض اسم لما ثبت لزومه بدليل مقطوع به ولزوم هذا النوع من الزكاة لم يثبت بدليل مقطوع به بل بدليل فيه شبهة العدم وهو خبر الواحد وماروى في الباب عن عبد الله بن عمر رضى الله عنه انه قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانتى والحر والعبد صاعا من تمر أو صاعا من شعير فأراد من قوله فرض أى قدر اداء الفطر والفرض فى اللغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم أى قدرتم ويقال فرض القاضى النفقة بمعنى قدرها فكان فى الحديث تقدير الواجب بالمدكور لا الايجاب قطعا والله تعالى أعلم

فصل في وجوبها وأما كيفية وجوبها فقد اختلف أصحابنا فيه قال بعضهم انها تجب وجوباً مضميقاً فى يوم الفطر عينا وقال بعضهم تجب وجوباً موسعاً فى العمر كزكاة والتذور والكفارات ونحوها وهذا هو الصحيح لان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا يفتى بوجوب الا فى آخر العمر كالامر بالزكاة وسائر الامور المطلقة عن الوقت

فصل في ما يبيان من تجب عليه فيتمتع ببيان شرائط الوجوب وانما أنواع منها الاسلام فلا تجب على الكافر لانه لا سبيل الى الايجاب فى حالة الكفر لان فيها معنى العبادات حتى لا تتأدى بدون النية والكافر ليس من أهل العبادات ولا تجب بدون الاسلام بالاجماع وايجاب فعل لا يقدر المسكف على أدائه فى الحال وفى الثاني تكليف ما ليس فى الوصف لهذا لان الكفار ليسوا مخاطبين بشرائع هى عبادات ومنها الحرمة عندنا فلا تجب على العبد وقال الشافعى الحر بئس من شرائط الوجوب وتجب الفطرة على العبد ويصحبها المولى عنه واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أدواعن كل حر وعبد والاداء عنه ينهى عن العمل عنه وانه يقتضى الوجوب عليه ولنا ان الوجوب هو وجوب الاداء ولا سبيل الى ايجاب الاداء على العبد لان العبد لا يكلف بادائها فى الحال ولا بعد العتق وايجاب فعل لا سبيل الى أدائه رأساً ممنوع بخلاف الصبي العتق اذا لم يخرج وليه عنه على أصل أبى حنيفة وأبى يوسف انه يلزمه الاداء لانه يقدر على أدائه بعد البلوغ وأما الحديث فلم قلتم ان الاداء عنه يقتضى الوجوب عليه وسنذكر معناه ومنها الغنا فلا يجب الاداء الا على العتق وهذا عندنا وقال الشافعى لا يشترط لوجوبها الغنا وتجب على الفقير الذى له زيادة على قوت يومه وقوت عياله وجه قوله ان وجوبها ثبت مطهرة للصائم ومعنى المطهرة لا يختلف بالغنا والفقير ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى وقد بينا هذا الغنى الذى يجب به صدقة الفطر فى زكاة المال ثم الغنا شرط الوجوب لا شرط بقاء الواجب حتى لو افتقر بعد يوم الفطر لا يسقط الواجب لان هذا حتى يجب فى الذمة لا فى المال فلا يشترط لبقائه بقاء المال بخلاف الزكاة وأما العقل والبلوغ فليس من شرائط الوجوب فى قول أبى حنيفة وأبى يوسف حتى تجب صدقة الفطر على الصبي والمجنون اذا كان

فهما مال ويخبر بها الولي من مالهما أو قال محمد وزفر لا فطرة عليهما حتى لو أدى الأب أو الوصي من مالهما إلا بضمان
عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر بضمان وجه قولهما أنها عبادات والعبادات لا تجب على الصبيان
والمجانين كأصوم والصلاة والزكاة ولا يبي حنيفة وأبي يوسف أنها ليست بعبادة محضة بل فهم معنى المؤنة فاشبهت
العشر وكذلك وجود الصوم في شهر رمضان ليس بشرط لوجوب الفطرة حتى إن من افطر لكبيرا ومرضا أو سفر
يلزمه صدقة الفطر لأن الأمر بأدائها مطلق عن هذا الشرط ولأنها تجب على من لا يوجد منه الصوم وهو الصغير
فصل **في** وأما بيان من تجب عليه فيشقل على بيان سبب وجوب الفطرة على الإنسان عن غيره وبيان شرط
الوجوب أما شرطه فهو أن يكون من عليه الواجب عن غيره من أهل الوجوب على نفسه وأما السبب فأن يلزمه
مؤنته ويبي عليه ولاية كإله لأن الرأس الذي بعونه ويبي عليه ولاية كاملة تكون في معنى رأسه الذئب والنصرة فكأن
يجب عليه زكاة رأسه يجب عليه زكاة ما هو في معنى رأسه فيجب عليه أن يخرج صدقة الفطر عن مالكه الذين هم
لغير التجارة لوجوب السبب وهو لزوم المؤنة كإله الولاية مع وجود شرطه وهو ما ذكرنا وقال صلى الله عليه وسلم أدوا
عن كل حر وعبد وسواء كانوا مسلمين أو كفارا عندنا وقال الشافعي لا تؤدى إلا عن مسلم وجه قوله أن الوجوب على
العبد وأما المولى فيصعب عنه لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا بالاداء عن العبد والاداء عنه ينبي عن العمل فثبت
أن الوجوب على العبد فلا بد من أهلية الوجوب في نفسه والكافر ليس من أهل الوجوب فلم يجب عليه ولا يصعب
عنه المولى لأن العمل بعد الوجوب فلما لمسلم فن أهل الوجوب فيجب عليه الزكاة إلا أنه ليس من أهل الاداء
لعدم المالك فيصعب عنه المولى ولأنه وجد سبب وجوب الاداء عنه وشرطه وهو ما ذكرنا فيجب الاداء عنه وقوله
الوجوب على العبد وأما المولى فيصعب عنه اداء الواجب فاسدلان الوجوب على العبد يستدعي أهلية الوجوب
في حقه وهو ليس من أهل الوجوب لأن الوجوب هو وجوب الاداء والاداء بالمالك ولا مال له فلا وجوب عليه فلا
يتصور العمل وقوله المأمور به هو الاداء عنه بالنص مسلم لكن لم يتم أن الاداء عنه يقتضي أن يكون بطريق
العمل بل هو أمر بالاداء بسببه وهو رأسه الذي بعونه ويبي عليه ولاية كاملة فكان في الحديث بيان سببية
وجوب الاداء عن يؤدى عنه لا الاداء بطريق العمل فتعتبر أهلية وجوب الاداء في حق المولى وقد وجدت
روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أدوا صدقة الفطر عن كل حر وعبد صغير
أو كبير يهودي أو نصراني أو مجوسي نصف صاع من بر أو ما عا من تمر أو شعير وهذا نص في الباب ويخرج عن
مدبر به وأمهات أولاده لعموم قوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حر وعبد وهو لا يعيد لقيام الرق والمالك فيهم
الآثرى أن يستخدمهم ويستمتع بالمذبة وأم الولد ولا يجوز ذلك في غير المالك ولا يجب عليه أن يخرج عن
مكانه ولا عن رقيق مكاتبه لأنه لا يلزمه نفقتهم وفي ولايته عليهم قصور ولا يجب على المكاتب أن يخرج فطرته
عن نفسه ولا عن رقيقه عند عامة العلماء وقال مالك يجب عليه لأن المكاتب مالك لأنه يملك كتابه فكان
في اكتسابه كالحرق يجب عليه كالتجرب على الحر ولنا أنه لا مال له حقيقة لأنه عبد ماني عليه درهم على إنسان
رسول الله صلى الله عليه وسلم والعبد مملوك فلا يكون مال كاضرورة وأما معتق البعض فهو بمنزلة المكاتب عند أبي
حنيفة وعندهما هو حر عليه دين وإن كان غنيا بأن كان له مال فضلا عن دينه مائتي درهم فصاعدا فإنه يخرج صدقة
الفطر عن نفسه وعن رقيقه والأفلا ويخرج عن عبده الموأجر والوديعة والعارية وعبده المدبون المستغرق بالدين
وعبده الذي في رقبته جنابة لعموم النص ولوجود سبب الوجوب وشرطه وهو ما ذكرنا ويخرج عن عبد الرهن لما
ذكرنا وهذا إذا كان الراهن وفاء فإن لم يكن له وفاء فلا صدقة عليه عنه لأنه فقير بخلاف عبده المدبون دينهم مستغرقا
لأن الصدقة تجب على المولى ولادين على المولى وأما عبده المأذون فإن كان على المولى دين فلا يخرج في قول
أبي حنيفة لأن المولى لا يملك كسب عبده المأذون المدبون وعندهما يخرج لأنه يملك وإن لم يكن عليه دين فلا يخرج
بلا خلاف بين أصحابنا لأنه عبد التجارة ولا فطرة في عبد التجارة عندنا ولا يخرج عن عبده الآبق ولا عن المقصوب

المبحود ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبه المكاتب قال أبو يوسف ليس في رقيق الا خمس
 ورقيق القوام الذين يقومون على مرافق العوام مثل زهرم وما أشبهها ورقيق التي صدقة الفطر لعدم الولاية
 لاحد عليهم اذ هم ليس لهم مالك معين وكذلك السبي ورقيق الغنيمه والا مري قبل الفسحة على أصله لما قلنا وأما
 العبد الموصى برقيقه لانه ان وبخدمته لا تصرف صدقة فطره على صاحب الرقبة لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا
 عن كل حر وعبد والعبد اسم للذات المملوكة وانه لا صاحب الرقبة وحق صاحب الخدمة متعلق بالمنافع فكان كالمستعير
 والمستأجر ولا يخرج عن عبيد التجارة عندنا وعند الشافعي يخرج وجه قوله ان وجوب الزكاة لا ياتي وجوب صدقة
 الفطر لان سبب وجوب كل واحد منهما ما يختلف ولان الجمع بين زكاة المال وبين زكاة الرأس يكون نبي
 في الصدقة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تفي في الصدقة والعبد المشرك بينه وبين غيره ليس على أحدهما
 صدقة فطره عندنا وقال الشافعي تجب الفطرة عليهما بناء على أصله الذي ذكرنا ان الوجوب على العبد وانما
 المولى يتحمل عنه بالملك فيقدر بقدر الملك وأما عندنا فالوجوب على المولى بسبب الوجوب وهو رأس يلزمه مؤنته
 ويلى عليه ولاية كاملة وبأس لكل واحد منهما ولاية كاملة الا ترى انه لا يملك كل واحد منهما تزويجه فلم يوجد
 السبب وان كان عدد من العبيد بين رجلين فلا فطرة عليهما في قول ابى حنيفة وأبي يوسف وقال محمدان كان بحال
 لوقته وأما على كل واحد منهما عبد كامل تجب على كل واحد منهما صدقة فطره بناء على ان الرقيق لا يقسم قسمة
 جمع عند أبي حنيفة فلا يملك كل واحد منهما عبدا كاملا وعند محمد يقسم الرقيق قسمة جمع فهلك كل واحد منهما
 عبدا تاما من حيث المعنى كانه انفراد به فيجب على كل واحد منهما كالمشتركة وأبو يوسف وافق أبا
 حنيفة في هذا وان كان يرى قسمة الرقيق لنقصان الولاية اذ ليس لكل واحد منهما ولاية كاملة وكالولاية
 بعض أوصاف السبب ولو كان بين رجلين جارية تجازت بولد فادعياهما معا حتى ثبت نسب الولد منهما وصارت
 الجارية أم ولد لهما فلا فطرة على واحد منهما عن الجارية بلا خلاف بين أصحابنا لانها جارية مشتركة بينهما وأما
 الولد قال أبو يوسف يجب على كل واحد منهما صدقة فطره تامة وقال محمد تجب عليهما صدقة واحدة وجه قوله
 ان الذي يجب عليه واحد والشخص الواحد لا تجب عنه الا فطرة واحدة كسائر الأشخاص ولا في يوسف ان الولد
 ابن تام في حق كل واحد منهما بدليل انه يرث من كل واحد منهما ميراث ابن كامل فيجب على كل واحد منهما اعنته
 صدقة تامة ولو اشترى عبدا بشرط الخيار للبائع أو المشتري أو لهما جميعا أو بشرط أحدهما الخيار لغيره فرب يوم
 الفطر في مدة الخيار فصدقة الفطر موقوفة ان تم البيع معضى مدة الخيار أو بالاجازة فعلى المشتري لانه مملوكه من
 وقت البيع وان فسخ فعلى البائع لانه تبين ان المبيع لم يزل عن ملكه وعندنا فان كان الخيار للبائع أو لهما جميعا
 أو بشرط البائع الخيار لغيره فصدقة الفطر على البائع تم البيع وانفسخ وان كان الخيار للمشتري فعلى المشتري تم
 البيع وانفسخ ولو اشترى بعتان فرب يوم الفطر قبل القبض فصدقة فطره على المشتري ان قبضه لان الملك ثبت
 للمشتري بنفس الشراء وقد تقرر بالقبض وان مات قبل القبض فلا يجب على واحد منهما أما جانب البائع فظاهر
 لان العبد قد خرج عن ملكه بالبيع ووقت الوجوب هو وقت طلوع الفجر من يوم الفطر كان الملك للمشتري وأما
 جانب المشتري فلان ملكه قد انفسخ قبل تمامه وجعل كانه لم يكن من الاصل ولورده للمشتري على البائع بخيار
 روية أو عيب ان رده قبل القبض فعلى البائع لان الرد قبل القبض فسخ من الاصل وان رده بعد القبض فعلى المشتري
 لانه بمنزلة بيع جديد وان اشتراه شراء فاسدا فرب يوم الفطر فان كان محررا وهو عند البائع فعلى البائع لان البيع الفاسد
 لا يقيد الملك للمشتري قبل القبض فرب عليه يوم الفطر وهو على ملك البائع فكان صدقة فطره عليه وان كان في يد
 المشتري وقت طلوع الفجر فصدقة فطره موقوفة لاحتمال الرد فان رده فعلى البائع لان الرد في العقد الفاسد فسخ
 من الاصل وان تصرف فيه المشتري حتى وجبت عليه قيمته فعلى المشتري لانه تقرر ملكه عليه ويخرج عن
 أولاده الصغار اذا كانوا فقرا لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل صغير وكبير ولان نفقتهم واجبة على الاب

وولاية الاب عليهم تامه وهل يخرج الجمد عن ابن ابنه الفقير الصغير حال عدم الاب أو حال كونه فقيرا ذكر محمد في الاصل انه لا يخرج وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يخرج وجهه رواية الحسن ان الجمد عند عدم الاب قائم مقام الاب فكانت ولايته حال عدم الاب كولاية الاب وجهه رواية الاصل ان ولاية الجد ليست بولاية تامه مطلقة بل هي قاصرة الا ترى ام الاثبت الا بشرط عدم الاب فاشبهت ولاية الوصي والوصى لا يجب عليه الاخراج فكذا الجد وأما الكبار العقلاء فلا يخرج عنهم عندنا وان كانوا في عياله بأن كانوا فقرا زمي وقال الشافعي عليه فطرهم واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ادوا عن كل حر وعبدا صغيراً وكبيراً ممن غموا فان كانوا في عياله بموتهم فليس فطرهم ولنا ان أحد شرطى السبب وهو الولاية منعدم والحديث محمول على جواز الاداء عنهم لا على الوجوب ولا يلزمه أن يخرج عن أبيه وان كان في عياله لعدم الولاية عليه ما لا يخرج عن الحمل لانعدام كمال الولاية ولانه لا يعلم حياته ولا يلزم الزوج صدقة فطر زوجته عندنا وقال الشافعي يلزمه لانها تحب مؤنة الزوج وولايته فوجد سبب الوجوب (وانما) ان شرط تمام السبب كمال الولاية بولاية الزوج عليها ليست بكاملة فلم يتم السبب وليس في شيء من الحيوان سوى الرقيق صدقة الفطر اما لان وجودها عرف بالتوقيف وانه لم يرد فيها سوى الرقيق من الحيوانات أولادهم اوجب طهارة للصائم عن الرفث ومعنى الطهارة لا يتقرر في سائر الحيوانات فلا تجب عنها والله اعلم

فصل في ما يبان جنس الواجب وقدره وصفته اما جنسه وقدره فهو نصف صاع من خنطة أو صاع من شعير أو صاع من تمر وهذا عندنا وقال الشافعي من الخنطة صاع واحتج بما روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه انه قال كنت أؤدى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من بر أو نأما روينا من حديث ثعلبة بن صعير الغدري انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حر وعبدا نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من الشعير أو صاعا من طعام صاعا من تمر صاعا من شعير وليس فيه ذر البر فيجعل قوله صاعا من تمر صاعا من شعير تقريبا لقوله صاعا من طعام ودقيق الخنطة وسويقها كالخنطة ودقيق الشعير وسويقه كالشعير عندنا وعند الشافعي لا يجزئ بناء على أصله من اعتبار المنصوص عليه وعندنا المنصوص عليه معلول يكونه مالا متقوما على الاطلاق لما ذكره كروا من المنصوص عليه للتبديل لانهم كانوا يتبايعون بذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان الدقيق منصوص عليه لما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ادوا قبل الخروج زكاة الفطر فان على كل مسلم مدام فح أو دقيق وروى على أبي يوسف انه قال الدقيق أحب الي من الخنطة والدرهم أحب الي من الدقيق والخنطة لان ذلك أقرب الى دفع حاجة الفقير واختلفت الرواية عن أبي حنيفة في الزبيب ذكروا في الجامع الصغير نصف صاع وروى الحسن وأسد بن عمرو عن أبي حنيفة صاعا من زبيب وهو قول أبي يوسف ومحمد وجه هذه الرواية ما روى عن أبي سعيد الخدري انه قال كنا نخرج زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر أو صاعا من زبيب وكان طعامنا الشعير ولان الزبيب لا يكون مثل الخنطة في التغذية بل يكون أنقص منها كالشعير والتمر فكان التقدير بقية بالصاع كافي الشعير والقرو وجه رواية الجامع ان قيمة الزبيب تدعى قيمة الخنطة في العادة فما كفي من الخنطة بنصف صاع فن الزبيب أولى ويمكن التوفيق بين القولين بأن يجعل الواجب فيه ببارقي القيمة فكانت قيمته في عصر أبي حنيفة مثل قيمة الخنطة وفي عصرهما كانت قيمته مثل قيمة الشعير والقرو على هذا إنما يحمل اختلاف الروايتين عن أبي حنيفة وأما الاقط

تعتبر فيه القيمة لا يجزى الا باعتبار القيمة وقال مالك بجوز أن يخرج صاعا من أقط وهذا غير سديد لانه غير
منصوص عليه من وجه يوثق به وجواز ما ليس منصوص عليه لا يكون الا باعتبار القيمة كسائر الأعيان التي
لم يقع التنصيص عليها من النبي صلى الله عليه وسلم وقال الشافعي لا أحب أن يخرج الاقط فان أخرج صاعا من أقط
لم يتبين لي ان عليه الاعادة والصاع ثمانية أرتال بالعراقي عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف خمسة أرتال
وثلاث رطل بالعراقي وهو قول الشافعي وجه قوله ان صاع المدينة خمسة أرتال وثلاث رطل وثلاثة أوزن ذلك عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم خلفا عن سلف ولهما ما روى عن أنس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يتوضأ بالماء والمد والدرهمان ويقتل بالصاع والصاع ثمانية أرتال وهذا نص ولان هذا صاع عمر رضي الله عنه
ونقل أهل المدينة لم يصح لان مالك من فقهاءهم يقول صاع المدينة ثبت بنصرى عبد الملك بن مروان فلم يصح
النقل وقد ثبت ان صاع عمر رضي الله عنه ثمانية أرتال فالعمل بصاع عمر أولى من العمل بصاع عبد الملك ثم المعتبر
أن يكون ثمانية أرتال وزنا وكلا وروى الحسن عن أبي حنيفة وزنا وروى عن محمد كبل حتى لو وزن وأدى جاز
عند أبي حنيفة وعند محمد لا يجوز وقال الطحاوي الصاع ثمانية أرتال فيما يستوى كيله ووزنه وهو العدس
والمشاش والزبيب وإذا كان الصاع يسع ثمانية أرتال من العدس والمشاش فهو الصاع الذي يكال به الشعير
والقرو وجوه ما ذكره الطحاوي ان من الاشياء مما يختلف كيله ووزنه كالعدس والمشاش وما سواهما يختلف منها
ما يكون وزنه أكثر من كيله كالشعير ومنها ما يكون كيله أكثر من وزنه كالملح فيجب تقدير المكاييل بما لا يختلف
وزنه وكيله كالعدس والمشاش فإذا كان المكيال يسع ثمانية أرتال من ذلك فهو الصاع الذي يكال به الشعير والقرو
وجه قول محمد ان النص ورد باسم الصاع وانه مكيال لا يختلف وزن ما يدخل فيه خفة وتقلابا فوجب اعتبار
الكيل المنصوص عليه وجه قول أبي حنيفة ان الناس اذا اختلفوا في صاع يقدرونه بالوزن فدل ان المعبر هو
الوزن وأما صفة الواجب فهو أن وجوب المنصوص عليه من حيث انه مال منقوم على الاطلاق لا من حيث انه
عين فيجوز ان يعطى عن جميع ذلك القيمة ذراهم أو دنانيرا أو فلولاً أو عروضا أو ماشاء وهذا عندنا وقال الشافعي
لا يجوز استخراج القيمة وهو على الاختلاف في الزكاة وجه قوله ان النص ورد بوجوب أشياء مخصوصة وفي تجوز
القيمة يعتبر حكم النص وهذا لا يجوز ولنا ان الواجب في الحقيقة اغناء التقيير لقوله صلى الله عليه وسلم اغنواهم عن
المسئلة في مثل هذا اليوم والاغناء يحصل بالقيمة بل أتم وأوفر لانها أقرب الى دفع الحاجة وبه تبين ان النص
معلول بالاغناء وانه ليس في تجوز القيمة يعتبر حكم النص في الحقيقة والله الموفق ولا يجوز اداء المنصوص عليه
بعضه عن بعض باعتبار القيمة سواء كان الذي أدى عنه من جنسه أو من خلاف جنسه بعد أن كان منصوفا عليه
فكما لا يجوز اخراج الخنطة عن الخنطة باعتبار القيمة بأن أدى نصف صاع من خنطة جيدة عن صاع من
خنطة وسط لا يجوز استخراج غير الخنطة عن الخنطة باعتبار القيمة بأن أدى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة
نصف صاع من الخنطة عن الخنطة بل يقع عن نفسه وعليه تكيل الباقي وانما كان كذلك لان القيمة لا تعتبر في
المنصوص عليه وانما تعتبر في غيره وهذا يؤيد قول من يقول من أهل الاصول ان الحكم في المنصوص عليه يثبت
بعين النص لا بمعنى النص وانما يعتبر المعنى لا بان الحكم في غير المنصوص عليه وهو مذهب مشايخ العراقي واما
التفريع على قول من يقول ان الحكم في المنصوص عليه يثبت بالمعنى أيضا وهو قول مشايخنا بصرى وقد واما في
الجنس فظاهر لان بعض الجنس المنصوص عليه انما يقوم مقام كله باعتبار القيمة وهي الجودة والجودة في أموال
الربا لا قيمة لها شرعا عند مقابلة جنسها لقول النبي صلى الله عليه وسلم جيدة ورديتها سواء أسقط اعتبار الجودة
والساقط شرعا ملحق بالساقط حقيقة واما في خلاف الجنس فوجه التفريع ان الواجب في ذمته في صدقة الفطر
عنده هجوم وقت الوجوب أو حديثين اما عين المنصوص عليه واما القيمة ومن عليه بالخيار ان شاء أخرج العين
وان شاء أخرج القيمة ولا يهما اختار تبين انه هو الواجب من الأصل فإذا أدى بعض عين المنصوص عليه تبين واجبا

من الأصل فيلزمه تكيله وهذا الخبر صحيح في صدقة الفطر صحيح لان الواجب ههنا في الذمة ألا ترى انه لا يسقط بهلاك النصاب بخلاف الزكاة فان الواجب هنالك في النصاب لان ربع العشر وهو جزء من النصاب حتى يسقط بهلاك النصاب لقوات محل الوجوب

فصل واما وقت وجوب صدقة الفطر فقد اختلف فيه قال أصحابنا هو وقت طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر وقال الشافعي هو وقت غروب الشمس من آخر يوم من رمضان حتى لو ملك عبدا أو ولد له ولد أو كان كافرا فاسلم أو كان فقيرا فاستغنى ان كان ذلك قبل طلوع الشمس تجب عليه الفطرة وان كان بعده لا تجب عليه وكذا من مات قبل طلوع الفجر لم تجب فماتته وان مات بعده وجبت وعند الشافعي ان كان ذلك قبل غروب الشمس تجب عليه وان كان بعده لا تجب وكذا ان مات قبله لم تجب وان مات بعده وجبت وجه قوله ان سبب وجوب هذه الصدقة هو الفطر لانها تضاف اليه والاضافة تدل على السببية كاضافة الصلوات اليها واداءة الصوم الى الشهر ونحو ذلك وكما غربت الشمس من آخر يوم من رمضان جاء وقت الفطر فوجب الصدقة ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون وفطاركم يوم تفطرون أي وقت فطركم يوم تفطرون خص وقت الفطر بيوم الفطر حيث اضافته الى اليوم والاضافة للاختصاص فيقتضي اختصاص الوقت بالفطر يظهر باليوم والافعال الى كراهي حق الفطر سواء فلا يظهر الاختصاص به تبين ان المراد من قوله صدقة الفطر أي صدقة يوم الفطر فكانت الصدقة مضافة الى يوم الفطر فكان سببا لوجوبها ولو عمل الصدقة على يوم الفطر لم يندكر في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يجوز التعجيل سنة وستين وعن خلف بن أيوب انه يجوز تعجيلها اذا دخل رمضان ولا يجوز قبله وذكرا الكرخي في مختصره انه يجوز التعجيل بيوم أو يومين وقال الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها أصلا وجه قوله ان وقت وجوب هذا الحق هو يوم الفطر فكان التعجيل اذا الواجب قبل وجوبه وانه ممنوع كتعجيل الأضحية قبل يوم النحر وجه قول خلف ان هذه فطرة عن الصوم فلا يجوز تفديدها على وقت الصوم وما ذكروه الكرخي من اليوم أو اليومين فقد قيل انه ما أراد به الشرط فان أراد به الشرط فوجهه ان وجوبها لاغناء الفقير في يوم الفطر وهذا المقصود يحصل بالتعجيل بيوم أو يومين لان الظاهر ان المعجل يبقى الى يوم الفطر فيحصل الاغناء يوم الفطر وما زاد على ذلك لا يبقى فلا يحصل المقصود والصحيح انه يجوز التعجيل مطلقا وذكرا السنة والستين في رواية الحسن ليس على التقدير بل هو بيان لاستكثار المدة أي يجوز وان كثرت المدة كقوله تعالى ان تستغفروهم سبعين مرة قلن يغفر الله لهم ووجهه ان الوجوب ان لم يثبت فقد وجد سبب الوجوب وهو رأس عونه ويلى عليه والتعجيل بعد وجود السبب جائز كتعجيل الزكاة والعشور وكفارة القتل والله أعلم

فصل واما وقت أدائها لجميع العمر عند عامة أصحابنا ولا تسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال الحسن بن زياد وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره وإذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت وجه قول الحسن ان هذا حق معرف بيوم الفطر فيقتض أدائه به كالأضحية وجه قول العلامة ان الأمر بادائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت غير عين وانما يتعين بتعيينه فعلا أو بان آخر العمر كالامر بالزكاة والعشور والكفارات وغير ذلك وفي أي وقت أدى كان مؤديا لأفضيا كقضى سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب ان يخرج قبل الخروج الى المصلى لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كان يفعل وقوله صلى الله عليه وسلم اغنواهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم فاذا أخرج قبل الخروج الى المصلى استغنى المسكين عن السؤال في يومه ذلك فيصلى فأرغ القلب مطمئن النفس

فصل وأما ركها فالتقليد لقول النبي صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حر وعبد الحديث والأداء هو التقليد فلا يتأدى بطعام الإباحة وعماليس بتقليد أصلا ولا بعماليس بتقليد مطلق والمسائل المبنية عليه ذكرناها في زكاة المال وشرايطه كمن أيضا ما ذكرنا هنالك غير ان اسلام المؤدى اليه ههنا ليس بشرط لجواز الأداء عند أبي حنيفة ومحمد فيجوز دفعها الى أهل الذمة وعند أبي يوسف والشافعي شرط ولا يجوز دفع اليهم ولا يجوز الدفع الى الحربى

المستأن بالاجماع والمسئلة ذكرناها في زكاة المال ويجوز أن يعطى ما يجب في صدقة الفطر عن انسان واحد جماعة
 مساكين و يعطى ما يجب عن جماعة مساكين واحد الان الواجب زكاة تجاز جمعها وتفرقها كزكاة المال ولا
 يعث الامام عليها ساعدا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعث ولتأنيه قدوة
 فصل واما مكان الاداء وهو الموضع الذي ينسحب فيه اشراج الفطار قروي عن محمد انه يؤدي زكاة المال حيث
 المال ويؤدي صدقة الفطار عن نفسه وعبيده حيث هو وهو قول أبي يوسف الاول ثم يرجع وقال يؤدي صدقة
 الفطر عن نفسه حيث هو وعن عبيده حيث هم حتى المال كرجوعه وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي
 قول أبي حنيفة مع قول أبي يوسف واما زكاة المال حيث المال في الروايات كلها ويكره اشراجها الى أهل غير ذلك
 الموضع الا رواية عن أبي حنيفة انه لا بأس أن يخرجها الى قرابته من أهل الحاجة ويعتم اليهم وجه قول أبي
 يوسف ان صدقة الفطر أحد نوعي الزكاة ثم زكاة المال تؤدي حيث المال فكذا زكاة الرأس ووجه الفرق لحد
 واضح وهو ان صدقة الفطر تنطبق بذمة المؤدى لا بما له بل دليل انه لو هلك ماله لا تسقط الصدقة واما زكاة المال فانها
 تتعلق بالمال الأثرى أنه لو هلك النصاب تسقط فإذا تعلق الصدقة بذمة المؤدى اعتبر مكان المؤدى ولما تعلق
 الزكاة بالمال اعتبر مكان المال وروي عن أبي يوسف في الصدقة انه يؤدي عن العبد الحلي حيث هو وعن الميت
 حيث المولى لان الوجوب في العبد الحلي عنه فيعتبر مكانه وفي الميت لا فيعتبر مكان المولى
 فصل واما بيان ما يسقطها بعد الوجوب فما يسقط زكاة المال يسقطها الاهلاك المال فانها لا تسقط به بخلاف
 زكاة المال والفرق ان صدقة الفطر تنطبق بالذمة وذمة قائمة بعدها كالمال فكان الواجب قائما والزكاة تتعلق
 بالمال فتسقط بهلاكه والله أعلم

كتاب الصوم

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان أنواع الصيام وصفة كل نوع وفي بيان شرائطها وفي بيان أركانها
 وبتضمن بيان ما يفسدها وفي بيان حكمها اذا فسدت وفي بيان حكم الصوم المؤقت اذا فات عن وقته وفي بيان ما يس
 وما ينسحب للصائم وما يكره له أن يفعله اما الاول فالصوم في القعدة الاولى ينقسم الى لغوي وشرعي اما اللغوي فهو
 الامساك المطلق وهو الامساك عن أي شيء كان فيسمى المسلم عن الكلام وهو الصامت صائما قال الله تعالى اني
 نذرت للرحن صوما أي صمتا ويسمى الفرس المسلم عن العلف صائما قال الشاعر

خيل صيام وخيل غيره أئمة • تحت العجاج وأخرى تعك اللججا

أي مسكنة عن العلف وغير مسكنة وأما الشرعي فهو الامساك عن أشياء مخصوصة وهي الاكل والشرب والجماع
 بشرائط مخصوصة نذكرها في مواضعها ان شاء الله تعالى ثم الشرعي ينقسم الى فرض وواجب وتطوع والفرض
 ينقسم الى عين ودين فالعين ماله وقت معين اما بتعيين الله تعالى كصوم رمضان وصوم التطوع خارج رمضان لان
 خارج رمضان متعين للنفل شرعا واما بتعيين العبد كالصوم المنذور به في وقت بعينه والدليل على فرضية صوم شهر
 رمضان الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما
 كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وقوله كتب عليكم أي فرض وقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه
 وأما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله
 واقام الصلاة وآيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله صلى الله عليه وسلم عام حجة
 الوداع أيها الناس اعيذوا بكم وصلوا بحكم وصوموا بشهركم وحجوا ببيتكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها
 أنفسكم تدخلوا الجنة بكم وأما الاجماع فان الأمة أجمعت على فرضية شهر رمضان لا يجدها الا كافر وأما
 المعقول فن وجوده أحد هان الصوم وسيلة الى شكر النعمة اذ هو كلف النفس عن الاكل والشرب والجماع وأنها

من أجل النعم وأعمالها والامتناع عنها ما معتبرا يعرف قدرها إذا التزم بجهولة فإذا فقدت عرفت في جهله ذلك
 على قضاء حقها بالشكر وشكر النعم فرض عقلا وشرا واليه أشار الرب تعالى في قوله في آية الصيام لعلمكم تشكرون
 والثاني انه وسيلة إلى التقوى لانه إذا اتقادت نفسه للامتناع عن الحلال طمعت في مرضات الله تعالى وخوف من أليم
 عقابه فأولى أن تنقاد للامتناع عن الحرام فكان الصوم سببا للاتقاء عن محارم الله تعالى وانه فرض واليه وقعت
 الإشارة بقوله تعالى في آخر آية الصوم أملككم تكنون والثالث ان في الصوم قهر الطبع وكسر الشهوة لان النفس
 إذا شبعت غنت الشهوات وإذا جاعت امتنعت عما هوى ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من خشي منكم
 البناء فليصم فان الصوم له وجاء فكان الصوم ذريعة الى الامتناع عن المعاصي وانه فرض وأما صوم الدين فائس
 له وقت معين كصوم قضاء رمضان وصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار وصوم المنفعة وصوم فدية الحلق
 وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق عن الوقت وصوم اليمين بأن قال والله لأصوم من شهرانم بعض هذه
 الصيامات المفروضة من اليمين والدين متتابع وبعضها غير متتابع بل صاحبها فيه بالخيار ان شاء تابع وان شاء
 فرق أما المتتابع فصوم رمضان وصوم كفارة القتل والظهار والافطار وصوم كفارة اليمين عندنا أما صوم كفارة
 القتل والظهار فلان المتتابع منصوص عليه قال الله تعالى في كفارة القتل فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فدية
 من الله وقال عز وجل في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتملأوا مما صوم كفارة اليمين
 فقد قرأ ابن مسعود رضي الله عنه فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات وعند الشافعي المتتابع فيه ليس بشرط
 وموضع المسئلة كتاب الكفارات وقال صلى الله عليه وسلم في كفارة الافطار بالجماع في حديث الاعرابي صم شهرين
 متتابعين وأما صوم شهر رمضان فلان الله تعالى أمر بصوم شهره بقوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه
 والشهر متتابع لمتتابع أيامه فيكون صومه متتابع ضرورة وكذلك الصوم المنذور به في وقت بعينه بأن قال الله على
 ان أصوم شهر رجب يكون متتابع المأذ كرنافي صوم شهر رمضان وأما غير المتتابع فصوم قضاء رمضان وصوم
 المنفعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين لان الصوم في هذه المواضع ذكر
 مطلقا عن صفة المتتابع قال الله تعالى في قضاء رمضان فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أيا فافطر
 فليصم عدة من أيام أخر وقال عز وجل في صوم المنفعة فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد
 فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم وقال عز وجل في كفارة الحلق ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وقال
 سبحانه وتعالى في جزاء الصيد أو عدل ذلك صياما ليدق وبال أمره ذكر الله تعالى الصيام في هذه الابواب مطلقة
 عن شرط المتتابع وكذا الناذر والحالف في النذر المطلق واليمين المطلقة ذكر الصوم مطلقا عن شرط المتتابع
 وقال بعضهم في صوم قضاء رمضان انه يشترط فيه المتتابع لا يجوز الامتناع او احتجاب بقراءة أبي بن كعب رضي الله
 عنه انه قرأ الآية فعدة من أيام أخر متتابعات فيزيد على القراءة المعروفة وصف المتتابع بقراءته كل ما يد وصف
 المتتابع على القراءة المعروفة في صوم كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولان القضاء يكون
 على حسب الأداء والاداء واجب متتابع هكذا القضاء (ولنا) ما روي عن جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم من نحو علي وعبد الله بن عباس وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم اثم
 قالوا ان شاء تابع وان شاء فرق غير ان عليا رضي الله عنه قال انه يتابع لكنه ان فرق جاز وهذا منه إشارة الى أن
 المتتابع أفضل ولو كان المتتابع شرطا لما احتمل الخفاء على هؤلاء الصحابة ولما احتمل مخالفتهم اياه في ذلك لو
 عرفوه وبهذا الاجماع تبين ان قراءة أبي بن كعب لو ثبتت فهي على التنب والاشتجاب دون الاشتراط اذ لو كانت
 ثابتة وصارت كالمثل ولو كان المراد بها الاشتراط لما احتمل الخلاف من هؤلاء رضي الله عنهم لانه في ذلك المتتابع
 في صوم كفارة اليمين في حرف ابن مسعود رضي الله عنه لانه لم يخالفه أحد من الصحابة في ذلك نصار كالمثل في حق
 العمل به وأما قوله ان القضاء يجب على حسب الأداء والاداء واجب متتابعات فنقول المتتابع في الاداء ما وجب

لمكان الصوم ليقال أيها كان الصوم كان التتابع شرطاً وانما واجب لاجل الوقت لانه واجب عليهم صوم شهر معين ولا يتمكن من أداء الصوم في الشهر كله الا بصفة التتابع فكان لزوم التتابع لضرورة تحصيل الصوم في هذا الوقت وهذا هو الأصل ان كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطاً فيه حيث دار الفعل وكل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الوقت ففوت ذلك الوقت يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء فان من قال لله على صوم شعبان يلزمه أن يصوم شعبان متتابعاً لكنه ان فات شي منه يقضى ان شاء متتابعاً وان شاء نفر قال ان التتابع ههنا المكان الوقت فيسقط بسقوطه وبمثل لو قال لله على ان أصوم شهر متتابعاً يلزمه أن يصوم متتابعاً لا يخرج عن ندره الا به ولو أفطر يوماً في وسط الشهر يلزمه الاستقبال لان التتابع ذكر للصوم فكان الشرط هو وصل الصوم بعينه فلا يسقط عنه ابداً وعلى هذا صوم كفارة القتل والظهار واليمين لانها واجب لعين الصوم لا يسقط ابداً الا بالاداء متتابعاً والفقهاء في ذلك ظاهر وهو انه اذا وجب التتابع لاجل نفس الصوم قبل يؤده على وصفه لا يخرج عن عهده الواجب واذا وجب اضرة قضاء حتى الوقت أو شرط التتابع لوجب الاستقبال فيقع جميع الصوم في غير ذلك الوقت الذي أمر بعبادة الله بالصوم فيه ولو لم يجب لوقع عامة الصوم فيه وبعضه في غيره فكان أقرب الى قضاء حتى الوقت والدليل على ان التتابع في صوم شهر رمضان لما قلنا من قضاء حتى الوقت انه لو أفطر في بعضه لا يلزمه الاستقبال ولو كان التتابع شرطاً للصوم لوجب كفاي الصوم المنذوره بصفة التتابع وكفاي صوم كفارة الظهار واليمين والقتل وكذا لو أفطر يوماً من شهر رمضان بسبب المرض ثم برأ في الشهر وصام الباقي لا يجب عليه وصل الباقي بشهر رمضان حتى اذا مضى يوم الفطر يجب عليه أن يصوم عن القضاء متصلاً بيوم الفطر كفاي صوم كفارة القتل والافطار اذا أفطرت المرأة بسبب الحيض الذي لا ينصور خلو شهر عنه انها كما فطرت يجب عليها أن تصل وتتابع حتى لو تركت يجب عليها الاستقبال وههنا ليس كذلك بل ثبت له الخبر بين أن يصوم شوال متصلاً وبين أن يصوم شهراً آخر فدل ان التتابع لم يكن واجباً لاجل الصوم بل لاجل الوقت فيسقط بقوات الوقت والله أعلم وأما الصوم الواجب فصوم التطوع بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف عندنا أما مسألة وجوب الصوم بالشروع ووجوب القضاء بالافساد فقد مضت في كتاب الصلاة وأما وجوب صوم الاعتكاف فنذكره في الاعتكاف وأما التطوع فهو صوم النقل خارج رمضان قبل الشروع فهذه جملة أقسام الصيام والله أعلم

فصل في ما اشترائطها فنوعان نوع يم الصيامات كلها وهو شرط جواز الاداء ونوع يخص البعض دون البعض وهو شرط الوجوب أما الشرائط العامة فبعضها يرجع الى الصائم وهو شرط أهلية الاداء وبعضها يرجع الى وقت الصوم وهو شرط المحلية أما الذي يرجع الى وقت الصوم فنوعان نوع يرجع الى أصل الوقت ونوع يرجع الى وصفه من الخصوص والعموم أما الذي يرجع الى أصل الوقت فهو بياض النهار وذلك من حين يطلع الفجر الثاني الى غروب الشمس فلا يجوز الصوم في الليل لان الله تعالى أباح الجذاع والائل والشرب في الليل الى طلوع الفجر ثم أمر بالصوم الى الليل بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفق الى نساءكم الى قوله فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكاواشر بواحتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر أى حتى يتبين لكم بياض النهار من سواد الليل هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الخيط الابيض والاسود هما بياض النهار وظلمة الليل ثم أمرو بالصيام الى الليل فكان ههنا تعيين الليل بالفطر والنهار للصوم فكان محل الصوم هو اليوم لليل ولان الحكمة التي لها شرع الصوم وهو ما ذكرنا من التقوى وتعريف قدر النعم الحامل على شكرها لا يحصل بالصوم في الليل لان ذلك لا يحصل الا بفعل شاق على البدن يخالف لهادة وهوى النفس ولا يتحقق ذلك بالامسالك في حالة النوم فلا يكون الليل محلاً للصوم وأما الذي يرجع الى وصفه من الخصوص والعموم فنقول وبالله التوفيق أما صوم التطوع فالأيام كلها محل له عندنا وهو رواية محمد عن أبي حنيفة ويجوز

صوم التطوع خارج رمضان في الايام كلها لقول النبي صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لي وانا
أهزى به وقوله من صام من كل شهر ثلاثة ايام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فكان كما صام السنة كلها
فقد جعل السنة كلها محلا للصوم على الصوم وقوله من صام رمضان وأتبعه بست من شوال فكان تمام الدهر
كأنه جعل الدهر كله محلا للصوم عن غير فصل وقوله العائم المنتوع أمر نفسه ان شاء صام وان شاء لم يصم ولان
المعاني التي لها كان الصوم حسنا وعبادة وهي ما ذكرنا موجودة في سائر الايام فكانت الايام كلها محلا للصوم الا
أنه يكره الصوم في بعضها ويستحب في البعض أما الصيام في الايام المكروهة فمنها يوم العيد واما التشرية
وعند الشافعي لا يجوز الصوم في هذه الايام وهو رواية أبي يوسف وعبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة واحتج
بالنهي الوارد عن الصوم فيها وهو ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
قال الا تصوموا في هذه الايام فانها ايام أكل وشرب وبعال والنهي للتحريم ولانه عين هذه الايام لاضداد
الصوم فلا تبقى محلا للصوم والجواب ان ما ذكرنا من النصوص والمقول يقتضي جواز الصوم في هذه الايام فيحصل
النهي على الكراهة ويجعل التعيين على الندب والاستحباب توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان وعندنا يكره الصوم
في هذه الايام والمنصب هو الاقطار ومنها اتباع رمضان بست من شوال كذا قال أبو يوسف كانوا يكرهون أن
يتبعوا رمضان صوما خوفا أن يلحق ذلك بالقرضية وكذا روى عن مالك أنه قال أكره أن يتبع رمضان بست من
شوال وما رأيت أحدا من أهل الفقه والعلم يصومها ولم يلقنا عن أحد من السلف وان أهل العلم يكرهون ذلك
ويحافظون بدعته وأن يلحق أهل الجفاء بمرضان ما ليس منه والاتباع المكروه هو أن يصوم يوم الاقطار ويصوم بعده
ثلاثة ايام فاما اذا أفطر يوم العيد ثم صام بعده ستة ايام فليس يكرهه بل هو مستحب وسنة ومنها صوم يوم الثلث
بنية رمضان أو بنية مترددة أما بنية رمضان فلقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذي يشك فيه من
رمضان الا تطوعا وعن عمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم أنهم كانوا يهتدون عن صوم اليوم الذي يشك فيه من
رمضان ولانه يريد أن يزيد في رمضان وقد روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال لأن أفطر يوما من رمضان
ثم أقضيه أحب الي أن أزيد فيه ما ليس منه وأما النية المترددة بأن نوى أن يكون صومه عن رمضان ان كان اليوم
من رمضان وان لم يكن يكون تطوعا لان النية المترددة لا تكون نية حقيقة لان النية تعين للعمل والتردد يمنع
التعيين وأما صوم يوم الثلث بنية التطوع فلا يكرهه عندنا ويكرهه عند الشافعي واحتج عماري عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه قال من صام يوم الثلث فقد عصى أبا القاسم ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصام
اليوم الذي يشك فيه من رمضان الا تطوعا استثنى التطوع والمستثنى بخلاف حكمه حكم المستثنى منه وأما الحديث
فالمراد منه صوم يوم الثلث عن رمضان لان المراد من النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن صوم يوم الثلث عن
رمضان وقال من صام يوم الثلث فقد عصى أبا القاسم أي صام عن رمضان واختلف المشايخ في أن الافضل أن
يصوم فيه تطوعا أو يفطر أو ينتظر قال بعضهم الافضل أن يصوم لما روي عن عائشة وعلى رضي الله عنهما أنهم
كانوا يصومون يوم الثلث بنية التطوع ويقولون لا نرضى يوم ما من شعبان أحب اليانا من أن نفطر يوما من رمضان
فقد صامنا ونبها على المعنى وهو أنه يحتمل أن يكون هذا اليوم من رمضان ويحتمل أن يكون من شعبان فلو صام
لدار الصوم بين أن يكون من رمضان وبين أن يكون من شعبان ولو افطر لدار القطار بين أن يكون في رمضان وبين
أن يكون في شعبان فكان الاحتياط في الصوم وقال بعضهم الافطار أفضل و به كان يفتي محمد بن سلة وكان يضع
كوزا له بين يديه يوم الثلث فاذا جاءه مستفتى عن صوم يوم الثلث افتاد بالاقطار وشرب من الكوز بين يديه المستفتى
وانما كان يفعل كذلك لانه لو افتر بالصوم لاعتاده الناس فيضاف أن يلحق بالقرضية وقال بعضهم يصام سرا ولا
يفتي به العوام لتلايظنه الجهال زيادة على صوم رمضان هكذا روى عن أبي يوسف أنه استفتى عن صوم يوم الثلث
فاقتى بالفطر ثم قال المستفتى تعال فدا دنا منه أخبره سرا فقال اني صائم وقال بعضهم ينتظر فلا يصوم ولا يفطر فان تبين

قبل الزوال أنه من رمضان عزم على الصوم وان لم يتبين أفطر لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 أصبحوا يومئذ مفطرين من متلومين أي غير أكهين ولا عازمين على الصوم الا اذا كان صائما قبل ذلك فوصل
 يومئذ به ومنها ان يستقبل الشهر بيوم أو يومين بان عمه ذلك فان وافق ذلك صوما كان بصومه قبل ذلك
 فلا بأس به لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تتقدم والشهر بيوم ولا يومين الا ان يوافق ذلك صوما
 كان بصومه أحدكم ولان استقبال الشهر بيوم أو بيومين يوهم الزيادة على الشهر ولا كذلك اذا وافق صوما
 كان بصومه قبل ذلك لانه لم يستقبل الشهر وليس فيه وهم الزيادة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كان يصل شعبان رمضان ومنها صوم الوصال لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا صام من صام
 الدهر وروى أنه نهى عن صوم الوصال فسر أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الوصال بصوم يومين لا يفطر بينهما لان
 الفطر بينهما يحصل بوجود زمان الفطر وهو الليل قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار
 من ههنا فقد أفطر الصائم كل أولها وكل وقيل في تفسير الوصال أن يصوم كل يوم من السنة دون ليلته ومعنى
 الكراهة فيه أن ذلك يضعفه عن أداء الفرائض والواجبات ويقعده عن الكسب الذي لا بد منه ولهذا روى
 أنه لما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال وقيل له انك تواصل يا رسول الله قال اني لست كأحدكم اني
 آيت عندي بي بطعمي ويقتني أشار الى المخص وهو اختصاصه بفضل قوة النبوة وقال بعض الفقهاء من
 صام سائرا لا يام وأفطر يوم الفطر والاضحى وأيام التشرى لا يدخل تحت نهى صوم الوصال ورد عليه أبو يوسف
 فقال ليس هذا عندي كقول الله أعلم هذا قد صام الدهر كانه أشار الى أن النهى عن صوم الدهر ليس لمكان صوم
 هذه الايام بل لما يضعفه عن الفرائض والواجبات ويقعده عن الكسب ويؤدي الى التبتل المنهى عنه والله أعلم
 وأما صوم يوم عرفه في حق غيره الحاج مستحب لكثرة الاحاديث الواردة بالنهي الى صومه ولأن له فضيلة على
 غيره من الايام وكذلك في حق الحاج ان كان لا يضعفه عن الوقوف والدعاء لما فيه من الجمع بين القربين وان
 كان يضعفه عن ذلك يكره لان فضيلة صوم هذا اليوم مما يمكن استدراكها في غيره هذه السنة ويستدرك عادة
 فاما فضيلة الوقوف والدعاء فيه لا يستدرك في حق عامة الناس عادة الا في العمر مرة واحدة فكان احرازها أولى
 وكره بعضهم صوم يوم الجمعة بانفرادهم وكذا صوم يوم الاثنين والخميس وقال عامتهم انه مستحب لان هذه الايام من
 الايام الفاضلة فكان تعظيمها بالصوم مستحبا ويكره صوم يوم السبت بانفرادهم لانه أشبه باليهود وكذا صوم يوم
 النبروز والمهرجان لانه تشبه بالمجوس وكذا صوم السبت وهو أن يمسك عن الطعام والكلام جميعا لان النبي صلى
 الله عليه وسلم نهى عن ذلك ولانه تشبه بالمجوس وكره بعضهم صوم يوم عاشوراء وحده لمكان التشبه باليهود ولم
 يكرهه عامتهم لانه من الايام الفاضلة فيستحب استدراك فضيلتها بالصوم وأما صوم يوم واقطار يوم فهو مستحب
 وهو صوم سيدنا داود عليه الصلاة والسلام كان يصوم يوما ويفطر يوما ولانه أشق على البدن اذا طبع ألوف
 وقال صلى الله عليه وسلم خير الاعمال اجزها أي أشقها على البدن وكذا صوم الايام البيض لكثرة الاحاديث فيه
 منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صام ثلاثة أيام من كل شهر الثالث عشر والرابع عشر
 والخامس عشر فكان عام صام السنة كلها وأما صوم الدين فلا يام كلها محمل له ويجوز في جميع الايام الا سنة أيام
 يومى الفطر والاضحى وأيام التشرى ويوم الثلث أماما سوى صوم يوم الثلث فلورود النهى عنه والنهى وان كان
 عن غيره أو لغيره فلا شئ أن ذلك الغير يوجد بوجود الصوم في هذه الايام فأوجب ذلك تصانفيه والواجب في
 ذمته صوم كامل فلا يتأدى بالانقاص وبهذين بطلان أحد قولى الشافعى في صوم المنعة أنه يجوز في هذه الايام
 لان النهى عن الصوم في هذه الايام عام يتناول الصيامات كلها فيوجب ذلك تصانفيه والواجب في ذمته كامل
 فلا ينوب الانقاص عنه وأما يوم الثلث فلانه يحتتمل أن يكون من رمضان ويحتتمل أن يكون من شعبان فان كان
 من شعبان يكون قضاء وان كان من رمضان لا يكون قضاء فلا يكون قضاء مع الثلث وهل يصح التذر بصوم يومى

العيد وأيام التشرى يروى محمد بن أبي حنيفة أنه يصح نذره لكن الأفضل أن يفطر فيها أو بصوم في أيام أخرى ولو
 صام في هذه الأيام يكون مسياً لكنه يخرج عنه النذر لانه أوجب ناصراً وأداءه ناصراً وروى أبو يوسف عن أبي
 حنيفة أنه لا يصح نذر ولا يلزمه شيء وهكذا روى ابن المبارك عن أبي حنيفة وهو قول زفر والشافعي والمسئلة
 مبنية على جواز صوم هذه الأيام وعدم جوازه وقد مررت فيما تقدم ولو شرع في صوم هذه الأيام ثم أفسده لا يلزمه
 القضاء في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يلزمه وجه قولهما أن الشرع في التطوع سبب الوجوب كالنذر
 فإذا وجب المضي فيه وجب القضاء بالافاد كما لو شرع في التطوع في سائر الأيام ثم أفسده ولا يبي حنيفة أن الشرع
 ليس سبب الوجوب وضماً وإنما الوجوب يثبت ضرورة صيانة لأودى عن البطلان والمؤدى ههنا لا يجب صيانتها
 لمكان النهي فلا يجب المضي فيه فلا يضمن بالافساد ولو شرع في الصلاة في أوقات مكروهة فأفسدها فقهه روايتان
 عن أبي حنيفة في رواية لا قضاء عليه كافي الصوم وفي رواية عليه القضاء بخلاف الصوم وقد ذكرنا وجه الفرق في
 كتاب الصلاة وأما صوم رمضان فوقته شهر رمضان لا يجوز في غيره فيقع الكلام فيه في موضعين أحدهما في
 بيان وقت صوم رمضان والثاني في بيان ما يعرف به وقته أما الأول فوقت صوم رمضان شهر رمضان لقوله تعالى
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه أي فليصم في الشهر وقول النبي صلى الله عليه وسلم وصوموا شهركم أي في شهركم
 لأن الشهر لا يصام وإنما يصام فيه وأما الثاني وهو بيان ما يعرف به وقته فإن كانت السماء مصحبة يعرف برؤية
 الهلال وإن كانت متعينة يعرف بالكامل شعبان ثلاثين يوماً ما قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا الرؤيته وأفطروا
 لرؤيته فإن غم عليكم فأكلوا شعبان ثلاثين يوماً ثم صوموا وكذلك انغم على الناس هلال شوال أكملوا عدة
 رمضان ثلاثين يوماً لأن الأصل بقاء الشهر وكاله فلا يترك هذا الأصل إلا بيقين على الأصل المعهود أن ما ثبت بيقين
 لا يزول إلا بيقين مثله فإن كانت السماء مصحبة ورأى الناس الهلال صاموا وإن شهدوا حد رؤيته الهلال لا تقبل
 شهادته ما لم تشهد جماعة يقع العلم للقاضي بشهادتهم في ظاهر الرواية ولم يقدر في ذلك تقدير ابروروى عن أبي يوسف
 أنه قدر عدد الجماعة بعدد القامة خمسين رجلاً وعن خلف بن أيوب أنه قال نجسماته يبلغ قليل وقال بعضهم
 ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنين وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يقبل
 فيه شهادة الواحد العدل وهو أحد قول الشافعي رحمه الله تعالى وقال في قول آخر تقبل فيه شهادة اثنين وجه رواية
 الحسن رحمه الله تعالى أن هذا من باب الاخبار لا من باب الكهانة بدليل أنه تقبل شهادة الواحد إذا كان
 بالسماء علة ولو كان شهادة لما قبل لأن العدد شرط في الشهادات وإذا كان اخبار الا شهادة فالعدد ليس بشرط في
 الاخبار عن الديانات وإنما تشترط العدالة فقط كافي رواية الاخبار عن طهار الماء ونجاسته ونحو ذلك وجه ظاهر
 الرواية أن خبر الواحد العدل إنما يقبل فيما لا يكذب به الظاهر وههنا الظاهر يكذبه لأن تفرده بالرؤية مع مساواة
 جماعة لا يخصصون إياه في الأسباب الموصلة إلى الرؤية وارتفاع الموانع دليل كذبه أو غلظه في الرؤية وليس كذلك
 إذا كان بالسماء علة لأن ذلك يمنع التساوي في الرؤية لجواز أن قطعة من الغيم انشقت فظهر الهلال فرآه واحد ثم استتر
 بالغيم من ساعته قبل أن يراه غيره وسواء كان هذا الرجل من المصر أو من خارج المصر وشهد برؤية الهلال أنه
 لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي أنه تقبل وجه رواية الطحاوي أن المطالع تختص بالمصر وخارج
 المصر في الظهور والحقاف الصفاة الهواء خارج المصر فختلف الرؤية وجه ظاهر الرؤية أن المطالع لا يختلف إلا عند
 المسافة البعيدة الفاحشة وعلى هذا الرجل الذي أخبر أن يصوم لأن عنده ان هذا اليوم من رمضان والإنسان
 يؤخذ بما عنده فإن شهد فرداً لا أمام شهادته ثم أفطر يقضى لانه أفسد صوم رمضان في زعمه فيعامل بما عنده
 وهل تلزمه الكفارة قال أصحابنا لا تلزمه وقال الشافعي تلزمه إذا أفطر بالجماع وإن أفطر قبل أن يرد الأيام شهادته
 فلا رواية عن أصحابنا في وجوب الكفارة واختلاف المشايخ فيه قال بعضهم تجب وقال بعضهم لا تجب وجه قول
 الشافعي أنه أفطر في يوم علم أنه من رمضان لوجود دليل العلم في حقه وهو الرؤية وعدم علم غيره لا يقدح في علمه

فيؤخذ بعلمه فيوجب عليه الكفارة ولهذا أوجب عليه الصوم (ولنا) أنه أفطر في يوم هو من شعبان وأفطار يوم
 هو من شعبان لا يوجب الكفارة وانما قلنا ذلك لأن كونه من رمضان انما يعرف بالرؤية اذا كانت السماء
 مصحبة ولم تثبت رؤيته لما ذكرنا ان تفرد بالرؤية مع مساواة عامة الناس اياه في التقدم مع سلامة الآلات دليل
 عدم الرؤية واذ لم تثبت الرؤية لم يثبت كون اليوم من رمضان فيبني من شعبان والكفارة لا تجب بالا فطار في يوم
 هو من شعبان بالاجماع وأما وجوب الصوم عليه فمنوع فان المحققين من مشايخنا قالوا لا رواية في وجوب الصوم
 عليه وانما الرواية أنه يصوم وهو محمول على الندب احتياطاً وقال الحسن البصري أنه لا يصوم الا مع الامام
 ولو صام هذا الرجل وأكمل ثلاثين يوماً لم ير هلال شوال فإنه لا يفطر الا مع الامام وان زاد صومه على ثلاثين
 لانا انما أمرناه بالصوم احتياطاً والاحتياط ههنا ان لا يفطر لاحتمال ان ما رآه لم يكن هلالاً بل كان خيالاً فلا يفطر
 مع الثلث ولا نه لو أفطر للحقه التهمة مخالفتها الجماعة فالاحتياط ان لا يفطر وان كانت السماء متعجبة تقبل شهادة
 الواحد بخلاف بين أصحابنا سواء كان حراً أو عبداً رجلاً أو امرأة غير محدود في قذف أو محدوداً نائباً بعد ان كان
 مسلماً عاقلاً بالغاً عدلاً وقال الشافعي في أحد قولي لا تقبل الا شهادة رجلين عدلين اعتباراً بسائر الشهادات (ولنا)
 ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه رجع لاجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبصرت الهلال
 فقال أتشهد ان لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله قال نعم قال قم يا بلال فأذن في الناس فليصوموا غداً فقبل
 رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة الواحد على هلال رمضان ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم اسوة حسنة
 ولان هذا ليس بشهادة بل هو اخبار بدليل ان حكمه يلزم الشاهد وهو الصوم وحكم الشهادة لا يلزم الشاهد
 والانسان لا يتهم في ايجاب شيء على نفسه فدل انه ليس بشهادة بل هو اخبار والعدد ليس بشرط في الاخبار الا انه
 اخبار في باب الدين فيشترط فيه الاسلام والعقل والبلوغ والعدالة كفي رواية الاخبار وذكرا الطحاوي في مختصره
 انه يقبل قول الواحد عدلاً كان أو غير عدل وهذا خلاف ظاهر الرواية الا أنه يريد به العدالة الحقيقية فيستقيم
 لان الاخبار لا تشترط فيه العدالة الحقيقية بل يكفي فيه بالعدالة الظاهرة والعدول والمرأة من أهل الاخبار الا ترى
 انه صححت روايتها وكذا المحدود في القذف فان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلوا اخبار أبي بكر وكان
 محدوداً في قذف وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة ان شهادته برؤية الهلال لا تقبل والصحيح انما تقبل وهو رواية
 الحسن عن أبي حنيفة لما ذكرنا ان هذا خبر وليس بشهادة وخبره مقبول وتقبل شهادة واحد عدل على شهادة واحد
 عدل في هلال رمضان بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الأحكام انما لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد
 رجلان أو رجل واحد وانما لما ذكرنا ان هذا من باب الاخبار لا من باب الشهادة ويجوز اخبار رجل عدل عن رجل
 عدل كفي رواية الاخبار ولورد الامام شهادة الواحد التهمة النفسق فإنه يصوم ذلك اليوم لان عنده ان ذلك اليوم
 من رمضان فيؤخذ بما عنده ولو أفطر بالجماع هل تلزمه الكفارة فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وأما هلال
 شوال فان كانت السماء مصحبة فلا يقبل فيه الا شهادة جماعة يحصل العلم للقاضي بخبرهم كفي هلال رمضان كذا
 ذكر محمد في نوادر الصوم وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل واحد سواء كان
 بالسماء علة أو لم يكن كإروى عن أبي حنيفة في هلال رمضان انه يقبل فيه شهادة الواحد العدل سواء كان في السماء
 علة أو لم يكن وان كان بالسماء علة فلا تقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل واحد من مسلمين حريين عاقلين بالغين
 غير محدودين في قذف كفي الشهادة في الحقوق والأموال ما روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انهما قالوا
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجاز شهادة رجل واحد على رؤية هلال رمضان وكان لا يجيز الا فطاراً لا بشهادة
 رجلين ولان هذا من باب الشهادة الا ترى انه لا يلزم الشاهد شيء هذه الشهادة بل فيه نفع وهو اسقاط الصوم عن
 نفسه فكان منساقاً فيشترط فيه العدد لقبول التهمة بخلاف هلال رمضان فان هناك لاثمة اذا لسان لا يتهم
 في الاضرار بنفسه بالتزام الصوم فان غم على الناس هلال شوال فان صاموا رمضان بشهادة شاهدين أفطروا

بقام العدة ثلاثين يوماً بخلاف لان قولهما في الفطر يقبل وان صاموا بشهادة شاهد واحد فروى الحسن عن أبي حنيفة أنهم لا يفطرون على شهادته برؤية هلال رمضان عند كمال العدد وان وجب عليهم الصوم بشهادته فثبت الرضاينة بشهادته في حق الصوم لاني حق الفطر لانه لا شهادة له في الشرع على الفطر الا ترى انه لو شهد وحده مقصود الا تقبل بخلاف ما اذا صاموا بشهادة شاهدين لان لهما شهادة على الصوم والفطر جميعاً الا ترى لو شهدا برؤية الهلال تقبل شهادتهما لان وجوب الصوم عليهم بشهادته من طريق الاحتياط والاحتياط ههنا في ان لا يفطروا بخلاف ما اذا صاموا بشهادة شاهدين لان الوجوب هناك ثبت بدليل مطلق فيظهر في الصوم والفطر جميعاً وروى ابن سعادة عن محمد بن اسمعيل بن نظرون عند تمام العدد فأورد ابن سعادة على محمد اشكالاً فقال اذا قبلت شهادة الواحد في الصوم تفطر على شهادته ومتى أفطرت عند كمال العدد على شهادته فقد أفطرت بقول الواحد وهذا لا يجوز لاحتمال ان هذا اليوم من رمضان فاجاب محمد رحمه الله فقال لا أنهم المسلم أن يشجل يوماً مكان يوم ومعناه أن الظاهر انه ان كان صادف في شهادته فالصوم وقع في اول الشهر فيفتح بكامل العدد وقيل فيه بجواب آخر وهو ان جواز الفطر عند كمال العدد لم يثبت بشهادته مقصوداً بل بمقتضى الشهادة وقد يثبت بمقتضى الشيء ما لا يثبت به مقصوداً كالميراث بحكم النسب الثابت انه يظهر بشهادة القابلة بالولادة وان كان لا يظهر بشهادتها مقصوداً والاستشهاد على مذهب مالك لا على مذهب أبي حنيفة لان شهادة القابلة بالولادة لا تقبل في حق الميراث عنده (واما) هلال ذي الحجة فان كانت السماء مصحبة فلا يقبل فيه الا ما يقبل في هلال رمضان وهلال شوال وهو ما ذكرنا وان كان بالسما علة فقد قال أصحابنا انه يقبل فيه شهادة الواحد ذكر الكرخي انه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين كافي هلال شوال لانه يمتنع بهذه الشهادة حكم شرعي وهو وجوب الاضحية على الناس فيشترط فيه العدد والصحيح هو الأول لان هذا ليس من باب الشهادة بل من باب الاخبار الا ترى ان الاضحية تجب على الشاهد ثم تعدى الى غيره فكان من باب الخبر ولا يشترط فيه العدد ولورأى يوم الشك الهلال بعد الزوال أو قبله فهو لليلة المستقبلية في قول أبي حنيفة ومحمد ولا يكون ذلك اليوم من رمضان وقال أبو يوسف ان كان بعد الزوال فكذلك وان كان قبل الزوال فهو لليلة الماضية ويكون ذلك اليوم من رمضان والمسئلة مختلفة بين الصحابة وروى عن عمر وابن مسعود وابن عمر وأنس مثل قولهما وروى عن عمر رضي الله عنه رواية أخرى مثل قوله وهو قول علي وعائشة رضي الله عنهما وعلى هذا الخلاف هلال شوال اذا رآه يوم الشك وهو يوم الثلاثين من رمضان قبل الزوال أو بعده فهو لليلة المستقبلية عندهما ويكون اليوم من رمضان وعنده ان رآه وقبل الزوال يكون لليلة الماضية ويكون اليوم يوم الفطر والاصل عندهما انه لا يعتبر في رؤية الهلال قبل الزوال ولا بعده وانما العبرة لرؤيته قبل غروب الشمس وعنده يعتبر وجه قول أبي يوسف ان الهلال لا يرى قبل الزوال عادة الا أن يكون لليلتين وهذا يوجب كون اليوم من رمضان في هلال رمضان وكونه يوم الفطر في هلال شوال ولهما قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته أمر بالصوم والفطر بعد الرؤية وفيما قاله أبو يوسف يتقدم وجوب الصوم والفطر على الرؤية وهذا خلاف النص ولو أن أهل مصر لم يروا الهلال فأكلوا شعبان ثلاثين يوماً صاموا وفيهم رجل صام يوم الشك بنية رمضان ثم رآه هلال شوال عشية التاسع والعشرين من رمضان فصام أهل مصر تسعة وعشرين يوماً وصام ذلك الرجل ثلاثين يوماً فأهل مصر قد أصابوا وأحسنوا وأساء ذلك الرجل وأخطأ لانه خالف السنة اذا السنة ان يصام رمضان لرؤية الهلال اذا كانت السماء مصحبة أو بعد شعبان ثلاثين يوماً كما نطق به الحديث وقد عمل أهل مصر بذلك وخالف الرجل فقد أصاب أهل مصر وأخطأ الرجل ولا قضاء على أهل مصر لان الشهر قد يكون ثلاثين يوماً وقد يكون تسعة وعشرين يوماً فقول النبي صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وأشار الى جميع أصابع يديه ثم قال الشهر هكذا وهكذا ثلاثاً وحسب إهامه في المرة الثالثة فثبت ان الشهر قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين وقد روى عن أنس رضي الله تعالى عنه انه قال صهنا على عهد رسول الله صلى الله عليه

وسلم تسعة وعشرين يوماً أكثر مما صهنا ثلاثين يوماً ولو صام أهل بلد ثلاثين يوماً وصام أهل بلد آخر تسعة
 وعشرين يوماً فإن كان صوم أهل ذلك البلد برؤية الهلال وثبت ذلك عند قاضيهم أو عدواً سبعين ثلاثين
 يوماً صاموا رمضان فعلى أهل البلد الآخر قضاء يوم لانهم أفطروا يوماً من رمضان لثبوت الرضاينة
 برؤية أهل ذلك البلد وعدم رؤية أهل البلد لا يقدح في رؤية أولئك إذا عدم لا يارض الوجود وان كان صوم
 أهل ذلك البلد بغير رؤية الهلال رمضان أو لم تثبت الرؤية عند قاضيهم ولا عدواً سبعين ثلاثين يوماً فقد
 أساؤا حيث تقدموا رمضان بصوم يوم وليس على أهل البلد الآخر قضاء يوماً لما ذكرنا ان الشهر قد يكون
 ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين وهذا إذا كانت المسافة بين البلدين قريبة لا تختلف فيها المطالع فاما إذا
 كانت بعيدة فلا يلزم أحد البلدين حكم الآخر لان مطالع البلاد عند المسافة الفاحشة تختلف فيعتبر في أهل
 كل بلد مطالع بلدهم دون البلد الآخر وحكي عن أبي عبد الله بن أبي موسى الضرير انه استفتى في أهل اسكندرية
 ان الشمس تغرب بها ومن على منارتها يرى الشمس بعد ذلك بزمان كثير فقال يجعل لأهل البلد الفطر ولا يجعل لمن
 على رأس المنارة إذا كان يرى غروب الشمس لان مغرب الشمس يختلف كما يختلف مطلعها فيعتبر في أهل كل موضع
 مغرباً ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطروا للرؤية وفيهم من يصوم لم يصم فان علم ما صام أهل مصر فعليه
 قضاء تسعة وعشرين يوماً لان القضاء على قدر الفئات والفئات هذا القدر فعليه قضاء هذا القدر وان لم يعلم هذا
 الرجل ما صنع أهل مصر صام ثلاثين يوماً لان الأصل في الشهر ثلاثون يوماً والنقصان عارض فاذا لم يعلم عمل
 بالأصل وقالوا فمن أفطر شهر العذر ثلاثين يوماً قضى شهر الهلال فكان تسعة وعشرين يوماً ان عليه
 قضاء يوم آخر لان المعتبر عدد الايام التي أفطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر الفئات والفئات ثلاثون يوماً
 في قضى يوماً آخر تكلياً للثلاثين واما الذي يرجع الى الصائم فيها الاسلام فانه شرط جواز الاداء بلا خلاف وفي كونه
 شرط الوجوب خلاف سند كرهه في موضعه ومنها الطهارة عن الحيض والنفس فانه شرط صحة الاداء باجماع
 الصحابة رضي الله عنهم وفي كونه شرط الوجوب خلاف نذكره في موضعه فاما البلوغ فليس من شرائط صحة
 الاداء فيصح أداء الصوم من الصبي العاقل ويثاب عليه لكنه من شرائط الوجوب لما نذكره وكذا العقل والافاقة
 ليسا من شرائط صحة الاداء حتى لو نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغشى عليه أصبح صومه في ذلك اليوم
 ولا يصح صومه في اليوم الثاني لان عدم أهلية الاداء بل لعدم النية لان النية من المجنون والمغمى عليه لا تتصور
 وفي كونها من شرائط الوجوب كلام نذكره في موضعه ومنها النية والكلام في هذا الشرط يقع في ثلاث مواضع
 أحدها في بيان أصله والثاني في بيان كفيته والثالث في بيان وقته اما الاول فاصل النية شرط جواز الصيامات كلها
 في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر صوم رمضان في حق المقيم جائز بدون النية واحتج بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
 فليصمه أمر بصوم الشهر مطلقاً عن شرط النية والصوم هو الامساك وقد أتى به فيخرج عن العهدة ولان النية
 انما تشترط للتعين والحاجة الى التعيين عند المزاحمة ولا مزاحمة لان الوقت لا يحتمل الا صوماً واحداً في حق المقيم
 وهو صوم رمضان فلا حاجة الى التعيين بالنية ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا عمل لمن لانية له وقوله الاعمال
 بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولان صوم رمضان عبادة والعبادة اسم لفعل يأتيها العبد باختياره خالصاً لله تعالى
 بأمره والاختيار والاحلاص لا يتحققان بدون النية واما الاية فمطلق اسم الصوم يتصرف الى الصوم الشرعي
 والامساك لا يصير صوماً شرعاً بدون النية لما بينا واما قوله ان النية شرط للتعين وزمان رمضان متعين لصوم
 رمضان فلا حاجة الى النية فنقول لا حاجة الى النية للتعين الوصف لكن تقع الحاجة الى النية للتعين الاصل بانيه ان
 أصل الامساك متردد بين ان يكون عادة أو حجة وبين ان يكون لله تعالى بل الاصل ان يكون فعل كل فاعل لنفسه ما لم
 يجعله لغيره فلا بد من النية ليصير لله تعالى ثم اذا صار أصل الامساك لله تعالى في هذا الوقت بأصل النية والوقت متعين
 افرضه يقع عن الفرض من غير الحاجة الى تعيين الوصف واما الثاني في كيفية النية فان كان الصوم عيناً وهو صوم

رمضان وصوم النفل خارج رمضان والمنذور به في وقت بعينه يجوز بنية مطلقة عندنا وقال الشافعي صوم النفل
 يجوز بنية مطلقة فاما الصوم الواجب فلا يجوز الا بنية معينة وجه قوله ان هذا صوم مفروض فلا يتأدى الابنية
 الفرض كصوم القضاء والكفارات والنذور المطلقة وهذا لان الفرضية صفة زائدة على أصل الصوم بتعلقها بزيادة
 الثواب فلا بد من زيادة النية وهي نية الفرض واناقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد الشهر
 وصامه فخرج عن المهدة ولان النية لو شرطت انما اشترط اما بصبر الا مساك الله تعالى واما التمييز بين نوع ونوع
 ولا وجه للاول لان مطلق النية كان لصبر واما مساك الله تعالى لانه يكفي لقطع التردد ولقول النبي صلى الله عليه
 وسلم ولكل امرئ ما نوى وقد نوى ان يكون امساك الله تعالى فلو لم يقع لله تعالى لا يكون له ما نوى وهذا خلاف
 النص ولا وجه للثاني لان مشروع الوقت واحد لا يتنوع فلا حاجة الى التمييز بتعيين النية بخلاف صوم القضاء
 والنذر والكفارة لان مشروع الوقت وهو خارج رمضان متنوع فوقت الحاجة الى التعيين بالنية فهو الفرق
 وقوله هذا صوم مفروض مسلم ولكن لم يتأدى نية الفرض بدون نية الفرض وقوله الفرضية صفة للصوم زائدة
 عليه فتفتقر الى نية زائدة ممنوع انها صفة زائدة على الصوم لان الصوم صفة والصفة لا تحقل صفة زائدة عليها قائمة بها
 بل هو وصف اضافي فيسمى الصوم مفروضاً وفرضه لدخوله تحت فرض الله تعالى لا الفرضية قامت به واذا لم يكن
 صفة قائمة بالصوم لا يشترط له نية الفرض وزيادة الثواب لفضيلة الوقت لان زيادة صفة العمل والله أعلم ولو صام
 رمضان بنية النفل أو صام المنذور بعينه بنية النفل يقع صومه عن رمضان وعن المنذور عندنا وعند الشافعي لا يقع
 وكذا لو صام رمضان بنية واجب آخر من القضاء والكفارات والنذور يقع عن رمضان عندنا وعندنا لا يقع هو
 يقول لما نوى النفل فقد أعرض عن الفرض والمعرض عن فعل لا يكون آتياً به ونحن نقول انه نوى الاصل
 والوصف والوقت قابل للاصل غير قابل للوصف فبطلت نية الوصف وبقيت نية الاصل وانها كافية لصبرورة
 الامساك لله تعالى على ما بيننا في المسئلة الاولى ولو نوى في النذر المعين واجبا آخر يقع عما نوى بالاجماع بخلاف
 صوم رمضان وجه الفرق ان كل واحد من الوقتين وان عين لصومه الا ان أحدهما هو شهر رمضان معين بتعيين
 من له الولاية على الاطلاق وهو الله تعالى فثبت التعيين على الاطلاق فيظهر في حق فسخ سائر الصيامات والاخر
 تعيين بتعيين من له ولاية قاصرة وهو العبد فيظهر تعيينه فيما عينه له وهو صوم التطوع دون الواجبات التي هي حق
 الله تعالى في هذه الاوقات فبقيت الاوقات محلها فاذا نواها صح هذا الذي ذكرنا في حق المقيم فاما المسافر فان
 صام رمضان بمطلق النية فكذلك يقع صومه عن رمضان بلا خلاف بين أصحابنا وان صام بنية واجب آخر يقع
 عما نوى في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد يقع عن رمضان وان صام بنية التطوع فعندهما يقع عن رمضان
 وعن أبي حنيفة فيه روايةان روى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه يقع عن التطوع وروى الحسن عنه انه يقع عن
 رمضان قال القدوري الرواية الاولى هي الاصح وجه قوله ان الصوم واجب على المسافر وهو العزيمة والافطار
 له خصه فاذا اختار العزيمة وترك الرخصة صار هو والمقيم سواء فيقع صومه عن رمضان كالمقيم ولا في حنيفة ان
 الصوم وان وجب عليه لكن رخص له في الافطار نظرا له فلان رخص له اسقاط ما في ذمته والنظر له فيه أكثر
 أولى واما اذا نوى التطوع فوجه رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة ان الصوم غير واجب على المسافر في رمضان
 بدليل انه يباح له الفطر فاشبهه خارج رمضان ولو نوى التطوع خارج رمضان يقع عن التطوع كله كذا في رمضان
 وجه رواية الحسن عنه ان صوم التطوع لا يفتقر الى تعيين نية المتطوع بل نية الصوم فيه كافية فتلغو نية التعيين
 ويبقى أصل النية فيصير صامعا في رمضان بنية مطلقة فيقع عن رمضان واما قوله ان الصوم غير واجب على
 المسافر في رمضان فمنوع بل هو واجب الا انه يترخص فيه فاذا لم يترخص ولم ينو واجبا آخر بقي صوم رمضان
 واجبا عليه فيقع صومه عنه واما المرخص الذي رخص له في الافطار فان صام بنية مطلقة يقع صومه عن رمضان بلا
 خلاف وان صام بنية التطوع فعامة مناجنا قالوا انه يقع صومه عن رمضان لانه لما قدر على الصوم صار كالصحيح

والكرخي سوى بين المريض والمسافر وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يقع عن التطوع ويشترط لكل يوم من رمضان نية على حدة عند طاعة العلماء وقال مالك يجوز صوم جميع الشهر بنية واحدة وجه قوله أن الواجب صوم الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والشهر اسم زمان واحد فكان الصوم من أوله إلى آخره عبادة واحدة كالصلاة والحج فينادى بنية واحدة ولنا أن صوم كل يوم عبادة على حدة غير متعلقة باليوم الآخر بل دليل أن ما يفسد أحدهما لا يفسد الآخر فيشترط لكل يوم منه نية على حدة وقوله الشهر اسم زمان واحد ممنوع بل هو اسم لازمة مختلفة بعضها محل الصوم وبعضها ليس بوقت له وهو الليالي فقد تخلل بين كل يومين ما ليس بوقت لهما فصار صوم كل يومين عبادتين مختلفتين كصلايتين ونحو ذلك وإن كان الصوم ديناً وهو صوم القضاء والكفارات والتذورات المطابقة لا يجوز إلا بتعيين النية حتى لو صام بنية مطلق الصوم لا يقع عما عليه لأن زمان خارج رمضان متعين للنقل شرعاً عند بعض مشايخنا والمطلق ينصرف إلى ما أتى له الوقت وعند بعضهم هو وقت للصيامات كلها على الإجماع فلا بد من تعيين الوقت لبعض بالنية لتعيين له لكنه عند الإطلاق ينصرف إلى التطوع لأنه أدنى والأدنى متيقن به فيقع الامسالك عنه ولو نوى بصومه قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف وقال محمد يكون عن التطوع وجه قوله أنه عين الوقت لجهتين مختلفتين متنافيتين فسقطتا للعارض وبقي أصل النية وهو نية الصوم فيكون عن التطوع ولا يبي يوسف أن نية التعيين في التطوع لغو فلفت وبقي أصل النية فصار كأنه نوى قضاء رمضان والصوم ولو كان كذلك يقع عن القضاء كذا هذا فإن نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار قال أبو يوسف يكون عن القضاء استحساناً والقياس أن يكون عن التطوع وهو قول محمد وجه القياس على نحو ما ذكرنا في المسئلة الأولى أن جهتي التعيين تعارضتا لثنا في فسقطتا بحكم التعارض فبقي نسبة مطلق الصوم فيكون تطوعاً وجه الاستحسان أن الترجيح لتعيين جهة القضاء لأنه خلف عن صوم رمضان وخالف الشيء يقوم مقامه كأنه هو وصوم رمضان أقوى الصيامات حتى تندفع به نية سائر الصيامات ولا بد من صوم واجب بإيجاب الله تعالى ابتداءً وصوم كفارة الظهار واجب بسبب وجوبه من جهة العبد فكان القضاء أقوى فلا يراه إلا الضعيف وروى ابن سماعة عن محمد فيمن نذر صوم يوم بعينه فصامه بنوى التذرع وكفارة اليمين فهو عن التذرع للعارض النيتين فتساقطا وبقي نية الصوم مطلقاً فيقع عن التذرع المعين والله أعلم وأما الثالث وهو وقت النية فالأفضل في الصيامات كلها أن ينوى وقت طلوع الفجر إن أمكنه ذلك أو من الليل لأن النية عند طلوع الفجر تقارن أول جزء من العبادة حقيقة ومن الليل تقارنه قدراً وإن نوى بعد طلوع الفجر فإن كان الصوم ديناً لا يجوز بالاجماع وإن كان عيناً وهو صوم رمضان وصوم التطوع خارج رمضان والتذرع المعين يجوز وقال زفران كان مسافراً لا يجوز صومه عن رمضان بنية من النهار وقال الشافعي لا يجوز بنية من النهار إلا التطوع وقال مالك لا يجوز التطوع أيضاً ولا يجوز صوم التطوع بنية من النهار بعد الزوال وعندنا والشافعي فيه قولان أما الكلام مع مالك فوجه قوله أن التطوع تبع للقرض ثم لا يجوز صوم القرض بنية من النهار فكذا التطوع ولنا ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح لا ينوى الصوم ثم يبدو له فيصوم وعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل على أهله فيقول هل عندكم من غداء فإن قالوا لا قال فاني صائم وصوم التطوع بنية من النهار قبل الزوال مروى عن علي وابن مسعود وابن عباس وأبي طلحة وأما الكلام فيما بعد الزوال فبناءً على أن صوم النفل عندنا غير متجزئ كصوم القرض وعندنا الشافعي في أحد أقواله متجزئ حتى قال يصير صائماً من حين نوى لكن بشرط الامسالك في أول النهار ووجه ما روينا عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما مطلقاً من غير فصل بين ما قبل الزوال وبعده وأما عندنا فالصوم لا يتجزأ أرضاً كان أو نفلاً و يصير صائماً من أول النهار لكن بالنية الموجودة وقت الركن وهو الامسالك وقت الغداء المتعارف لما نذر كذا نوى بعد الزوال فقد خلا بعض الركن عن الشرط فلا يصير صائماً شرعاً والحديثان محمولان على ما قبل الزوال بدليل ما ذكرنا وأما الكلام مع

الشافعي في صوم رمضان فهو يحتاج عاروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا صيام لمن لم يرمز الصوم من الليل
 ولان الامسالك من اول النهار الى آخره ركن فلا بد له من النية ليصير لله تعالى وقد انعدمت في اول النهار فلم يقع
 الامسالك في اول النهار لله تعالى لقد شرطه فكذا الباقي لان صوم الفرض لا يتجزأ ولهذا لا يجوز صوم القضاء
 والكفارات والتذورات المطلقة بنية من النهار وكذا صوم رمضان ولما قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله
 ثم أعوا الصيام الى الليل أباح للمؤمنين الاكل والشرب والجماع في ليالي رمضان الى طلوع الفجر وأمر بالصيام عنها
 بعد طلوع الفجر متأخر عنه لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي فكان هذا أمر بالصوم مترخيا عن اول النهار والامر
 بالصوم أمر بالنية اذ لصحة الصوم شرعا بدون النية فكان أمر بالصوم بنية متأخرة عن اول النهار وقد أتى به فقد
 أتى بالمأمور به فيخرج عن العهدة وفيه دلالة ان الامسالك في اول النهار يقع صوما وجدت فيه النية أو لم توجد لان
 اتمام الشيء يقتضي سابقية وجود بعض منه ولانه صام رمضان في وقت متعين شرعا للصوم رمضان لوجود ركن
 الصوم مع شرائطه التي ترجع الى الاهلية والحلية ولا كلام في سائر الشرائط وانما الكلام في النية ووقتها وقت
 وجود الركن وهو الامسالك وقت الغداء المتعارف والامسالك في اول النهار شرط وليس ركن لان ركن العبادة
 ما يكون شاقا على البدن مخالفا للعادة وهو النفس وذلك هو الامسالك وقت الغداء المتعارف فاما الامسالك في اول
 النهار فاعتاد فلا يكون ركن ابل يكون شرط لانه وسيلة الى تحقيق معنى الركن الا انه لا يعرف كونه وسيلة للحال
 لجواز أن لا ينوي وقت الركن فاذا نوى ظهر كونه وسيلة من حين وجوده والنية تشترط لصيرورة الامسالك الذي
 هو ركن عبادة لا يصير عبادة بطريق الوسيلة على ما قررنا في اختلافات وأما الحديث فهو من الأحاد فلا
 يصلح ناسخا للكتاب لكنه يصلح مكلا له فيجمل على نفي الكمال كقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ليكون
 عملا بالدليلين بقدر الامكان وأما صيام القضاء والتذورات والكفارات فخاصا ماها في وقت متعين لها شرعا لان خارج
 رمضان متعين للنفل موضوع له شرعا الا أن يمينه لغيره فاذا لم ينو من الليل صوما آخر بقي الوقت متعينا للتطوع
 شرعا فلا يملك تغييره فاما هنا فالوقت متعين لصوم رمضان وقد صامه لوجود ركن الصوم وشرائطه على ما بينا
 واما الكلام مع زفر في المسافر اذا صام رمضان بنية من النهار فوجه قوله ان الصوم غير واجب على المسافر في
 رمضان حقا الا ترى ان له أن يفطر والوقت غير متعين لصوم رمضان في حقه فان له أن يصوم عن واجب آخر
 فاشبهه صوم القضاء خارج رمضان وذال يتأدى بنية من النهار كذا هذا ولنا ان الصوم واجب على المسافر في رمضان
 وهو العزيمة في حقه الا ان له أن يترخص بالافطار وله أن يصوم عن واجب آخر عند أبي حنيفة بطريق الرخصة
 والنيابة أيضا المسافيه من اسقاط الفرض عن ذمته على ما بينا فيها تقدم فاذا لم يفطر ولم ينو واجبا آخر بقي صوم
 رمضان واجبا عليه وقد صامه فيخرج عن العهدة كالمقيم سواء ويتصل به من الفصليين وهو بيان كيفية النية
 ووقت النية مسألة الاسير في بد العدة واذا اشبهه عليه شهر رمضان فتحري وصام شهر عن رمضان وجملة
 الكلام فيه انه اذا صام شهر عن رمضان لا يجزئ ما ان وافق شهر رمضان أو لم يوافق بان تقدم أو تأخر فان وافق جاز
 وهذا لا يشك لانه أدى ما عليه وان تقدم لم يجز لانه أدى الواجب قبل وجوبه وقبل وجود سبب وجوبه وان
 تأخر فان وافق شوال يجوز لكن يراعى فيه موافقة الشهر من عدد الايام وتعيين النية ووجودها من الليل وأما
 موافقة العدد فلان صوم شهر آخر بعده يكون قضاء والقضاء يكون على قدر الغائت والشهر قد يكون ثلاثين يوما
 وقد يكون تسعة وعشرين يوما وأما تعيين النية ووجودها من الليل فلان صوم القضاء لا يجوز عطلق النية ولا
 بنية من النهار ما ذكرنا فيما تقدم وهل تشترط نية القضاء ذكر القدر في شرحه مختصر الكرخي انه لا يشترط
 وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه يشترط والصحيح ما ذكره القدر في انه نوى ما عليه من صوم
 رمضان وعليه القضاء كان ذلك منه تعيين نية القضاء و بيان هذه الجملة انه اذا وافق صومه شهر شوال بنظر ان كان
 رمضان كاملا وشوال كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر لان صوم القضاء لا يجوز فيه وان كان رمضان كاملا

وشوال ناقصا قضي يومين يوما لاجل يوم الفطر ويوما لاجل التقصان لان القضاء يكون على قدر الفائت وان كان
 رمضان ناقصا وشوال كاملا لاشئ عليه لانه اكل عدد الفات وان وافق صومه هلال ذى الحجة فان كان
 رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضي أربعة أيام يوما لاجل يوم النحر وثلاثة أيام لاجل أيام التشريق لان القضاء
 لا يجوز في هذه الايام وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضي خمسة أيام يوما للتقصان وأربعة أيام ليوم
 النحر وأيام التشريق وان كان رمضان ناقصا وذو الحجة كاملا قضي ثلاثة أيام لان الفات ليس الا هذا التقدر
 وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا
 والشهر الاخر كاملا فلا شئ عليه وان كان رمضان كاملا والشهر الاخر ناقصا قضي يوما واحدا لان الفات يوم
 واحد ولو صام بالتعري سنين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في السنة الثانية
 عن الاول وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة هكذا قال بعضهم يجوز لانه في كل سنة من الثانية والثالثة
 والرابعة صام صوم رمضان الذي عليه وليس عليه الا القضاء فيقع قضاء عن الاول وقال بعضهم لا يجوز وعليه قضاء
 الرمضانات لانه صام في كل سنة عن رمضان قبل دخول رمضان وفصل التقية أبو جعفر المهندواني رحمه الله في
 ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه الا انه ظن انه من رمضان يجوز وكذا في الثالثة والرابعة
 لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء صوم رمضان الاول دون الثاني ولا يكون عليه الا قضاء
 رمضان الاخر خاصة لانه ما قضاؤه فعليه قضاؤه وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي السنة الثالثة عن الرابعة
 لم يجز وعليه قضاء الرمضانات كلها ما عدا الجواز عن رمضان الاول فلانه ما نوى عنه وتعيين النية في القضاء
 شرط ولا يجوز عن الثاني لانه صام قبله متقدما عليه وكذا الثالث والرابع وضرب له مثلا وهو رجل اقتدى بالامام
 على فلن انه يز يد فاذا هو عمر وصح اقتداؤه به ولو اقتدى بز يد فاذا هو عمر ولم يصح اقتداؤه به لانه في الاول نوى
 الاقتداء بالامام الا انه ظن ان الامام يز يد فاخطأ في ظنه فهذا لا يندح في صحة اقتدائه بالامام وفي الثاني نوى الاقتداء
 بز يد فاذا لم يكن يز يد تبين انه ما اقتدى باحد كذلك ههنا اذا نوى في صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت نية
 بالواجب عليه لا بالاول والثاني الا انه ظن انه الثاني فاخطأ في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن والله اعلم وأما
 الشرائط التي تخص بعض الصيامات دون بعض وهي شرائط الوجوب فيها الاسلام فلا يجب الصوم على الكافر
 في حق أحكام الدنيا بخلاف حتى لا يخاطب بالقضاء بعد الاسلام وأما في حق أحكام الآخرة فكذلك عندنا وعند
 الشافعي يجب ولقب المسئلة ان الكفار غير مخاطبين بشرائع هي عبادات عندنا بخلافه وهي تعرف في أصول
 الفقه وعلى هذا يخرج الكافر اذا أسلم في بعض شهر رمضان انه لا يلزمه قضاء ما مضى لان الوجوب لم يثبت فيما
 مضى فلم يتصور قضاء الواجب وهذا التخرج على قول من يشترط لوجوب القضاء سابقته وجوب الاداء من
 مشايخنا وأما على قول من لا يشترط ذلك منهم فاعمالا يلزمه قضاء ما مضى لمكان الحرج اذ لو لم يزل ذلك للزمه قضاء
 جميع ما مضى من الرمضانات في حال الكفر لان البعض ليس بأولى من البعض وفيه من الحرج ما لا يخفى وكذا اذا
 أسلم في يوم من رمضان قبل الزوال لا يلزمه صوم ذلك اليوم حتى لا يلزمه قضاؤه وقال مالك يلزمه وانه غير سديد
 لانه لم يكن من أهل الوجوب في أول اليوم وأما في وجوب القضاء من الحرج على ما بينا ومنها البلوغ فلا يجب صوم
 رمضان على الصبي وان كان عاقلا حتى لا يلزمه القضاء بعد البلوغ لقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث
 عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفقه وعن النائم حتى يستيقظ ولان الصبي لضعف نيته وقصور عقله
 واشتغاله باللهو واللعب يشق عليه تفهم الخطاب وأداء الصوم فاسقط الشرع عنه العبادات نظر الله فاذا لم يجب عليه
 الصوم في حال الصبا لا يلزمه القضاء لما بينا انه لا يلزمه لمكان الحرج لان مدة الصبا مدبدة فكان في ايجاب القضاء
 عليه بعد البلوغ حرج وكذا اذا بلغ في يوم من رمضان قبل الزوال لا يجزئه صوم ذلك اليوم وان نوى وليس عليه
 قضاؤه اذ لم يجب عليه في أول اليوم لعدم أهلية الوجوب فيه والصوم لا يجزأ وجوبا وجوازاً وما فيه من الحرج

على ما ذكرنا وروى عن أبي يوسف في الصبي يبلغ قبل الزوال أو أسلم الكافر أن عليهما القضاء ووجهه انهما أدركا وقت النية فصار كأنهما أدركا من الليل والصحيح جواب ظاهر الرواية لما ذكرنا أن الصوم لا يتجزأ أو جوب باقدا لم يجب عليهما البعض لم يجب الباقى أو لما في إيجاب القضاء من الحرج وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الأفاقة واليقظة قال عامة مشايخنا انه ليست من شرائط الوجوب ويجب صوم رمضان على المجنون والمغمى عليه والنائم لكن أصل الوجوب لا وجوب الاداء بناء على ان عندهم الوجوب نوعان أحدهما أصل الوجوب وهو اشتغال الذمة بالواجب وانه ثبت بالاسباب بالخطاب ولا تسترط القدرة لثبوتها بل ثبت جبراً من الله تعالى شاء العبد أو أبى والثانى وجوب الاداء وهو اسقاط ما في الذمة وتفرغها من الواجب وانه ثبت بالخطاب وتسترطه القدرة على فهم الخطاب وعلى أداء ما تناوله الخطاب لان الخطاب لا يتوجه الى العاجز عن فهم الخطاب ولا على العاجز عن فعل ما تناوله الخطاب والمجنون لعدم عقله أو لاستناره والمغمى عليه والنائم لعجزهما عن استعمال عقولهما عاجزون عن فهم الخطاب وعن أداء ما تناوله الخطاب فلا يثبت وجوب الاداء في حقهم ويثبت أصل الوجوب في حقهم لانه لا يعتمد القدرة بل يثبت جبراً وتقرر بهذا الأصل معروف في أصول الفقه وفي الخلافات وقال أهل التحقيق من مشايخنا بما وراء النهر ان الوجوب في الحقيقة نوع واحد وهو وجوب الاداء فكل من كان من أهل الاداء كان من أهل الوجوب ومن لا فلا وهو اختيار أستاذى الشيخ الأجل الزاهد علاء الدين رئيس أهل السنة محمد بن أحمد الدهر قندى رضى الله عنه لأن الوجوب المعقول هو وجوب الفعل كوجوب الصوم والصلاة وسائر العبادات فمن لم يكن من أهل أداء الفعل الواجب وهو القادر على فهم الخطاب والقادر على فعل ما تناوله الخطاب لا يكون من أهل الوجوب ضرورة والمجنون والمغمى عليه والنائم عاجزون عن فعل الخطاب بالصوم وعن أدائه اذ الصوم الشرعى هو الامسالة لله تعالى ولن يكون ذلك بدون النية وهؤلاء ليسوا من أهل النية فلم يكونوا من أهل الاداء فلم يكونوا من أهل الوجوب والذى دعا الاولين الى القول بالوجوب في حق هؤلاء ما انعقد الاجماع عليه من وجوب القضاء على المغمى عليه والنائم بعد الأفاقة والاتباع بعدمضى بعض الشهر أو كله وما قد صرح من مذهب أصحابنا بارجحهم الله في المجنون اذا أفان في بعض شهر رمضان أنه يجب عليه قضاء ما مضى من الشهر فقالوا ان وجوب القضاء يستدعى فوات الواجب المؤقت عن وقته مع القدرة عليه وانتفاء الحرج فلا بد من الوجوب في الوقت ثم فواته حتى يمكن إيجاب القضاء فاضطرهم ذلك الى اثبات الوجوب في حال الجنون والاعماء والنوم وقال الاخرى ان وجوب القضاء لا يستدعى ما بقية الوجوب لا المحاللة وانما يستدعى فوات العبادات عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج ولذلك اختلفت طرقهم في المسئلة وهذا الذى ذكرنا في المجنون اذا أفان في بعض شهر رمضان أنه يلزمه قضاء ما مضى جواب الاستعسان والقياس أن لا يلزمه وهو قول زفر والشافعى وأما المجنون جنونا مستوعبا بأن جن قبل دخول شهر رمضان وأفان بعدمضيه فلا قضاء عليه عند عامة العلماء وعند مالك يقضى وجهه القياس أن القضاء هو تسليم مثل الواجب ولا وجوب على المجنون لأن الوجوب بالخطاب ولا خطاب عليه لانعدام القدرتين ولهذا لم يجب القضاء في الجنون المستوعب شهراً وجه قول أصحابنا أمان قال بالوجوب في حال الجنون يقول فاته الواجب عن وقته وقد رعى قضائه من غير حرج فيلزمه قضاؤه قياساً على النائم والمغمى عليه ودليل الوجوب لحم وجود سبب الوجوب وهو الشهر اذ الصوم يضاف اليه مطلقاً يقال صوم الشهر والاضافة دليل السببية وهو قادر على القضاء من غير حرج وفي إيجاب القضاء عندنا لا سنياب حرج وأمان أى القول بالوجوب في حال الجنون يقول هذا شخص فانه صوم شهر رمضان وقد رعى قضائه من غير حرج فيلزمه قضاؤه قياساً على النائم والمغمى عليه ومعنى قولنا فانه صوم شهر رمضان أى لم يصم شهر رمضان وقولنا من غير حرج فلانه لا حرج في قضاء نصف الشهر وتأثيرها من وجهين أحدهما أن الصوم عبادة والاصل في العبادات وجوبها على الدوام بشرط الامكان وانتفاء الحرج لما ذكرنا في

الخلافات الآن الشرع عشرين شهر رمضان من السنة في حق القادر على الصوم فبقي الوقت المطلق في حق العاجز
 عنه وقتله والثاني أنه لما فاتته صوم شهر رمضان فقد فاته الثواب المتعلق به فيحتاج الى استدراكه بالصوم في
 عدة من أيام أخر ليقيم الصوم فيها مقام الفائت فيجبر الفوات بالقدر الممكن فإذا قدر على قضاءه من غير
 حرج أمكن القول بالوجوب عليه فيجب كافي المعنى عليه وإنما بخلاف الجنون المستوعب فإن هناك في
 إيجاب القضاء حرجا لأن الجنون المستوعب قلم يزل بخلاف الانغماء والنوم إذا استوعب لأن استيعابه
 نادر والذاذر ملحق بالعدم بخلاف الجنون فإن استيعابه ليس بشادر ويستوى الجواب في وجوب قضاء مامضى
 عند أصحابنا في الجنون العارض ما إذا أفق في وسط الشهر أو في أوله حتى لو جن قبل الشهر ثم أفق في آخر
 يوم منه يلزمه قضاء جميع الشهر ولو جن في أول يوم من رمضان فلم يبق إلا بعد مضي الشهر يلزمه قضاء
 كل الشهر الا قضاء اليوم الذي جن فيه ان كان نوى الصوم في الليل وان كان لم ينو قضي جميع الشهر ولو
 جن في طرفي الشهر وأفق في وسطه فعليه قضاء الطرفين وأما الجنون الأصلي وهو الذي بلغ مجنوناً ثم أفق في بعض
 الشهر فقد روي عن محمد بنه فرق بينهما فقال لا يقضى مامضى من الشهر وروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 أنه سوي بينهما وقال يقضى مامضى من الشهر وهكذا روي هشام بن أبي يوسف في صبي له عشر سنين جن فلم
 يزل مجنوناً حتى أتى عليه ثلاثون سنة أو أكثر ثم صح في آخر يوم من شهر رمضان فالقياس أنه لا يجب عليه قضاء
 مامضى لكن استحسن أن يقضى مامضى في هذا الشهر وجه قول محمد بن زمان الأفاق في حيز زمان ابتداء
 التكليف فاشبه الصغير إذا بلغ في بعض الشهر بخلاف الجنون العارض فإن هناك زمان التكليف سبق الجنون إلا
 أنه عجز عن الأداء بعارض فاشبه المريض العاجز عن أداء الصوم إذا صح وجه رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف
 ما ذكرنا من الطاريق في الجنون العارض ولو أفق المجنون جنونا عارضاً في نهار رمضان قبل الزوال فنوى الصوم
 أجزاء من رمضان والجنون الأصلي على الاختلاف الذي ذكرنا ويجوز في الانغماء والنوم بالاختلاف بين أصحابنا
 وعلى هذا الطهارة من الحيض والنفاس انما شرط الوجوب عند أهل التحقيق من مشايخنا إذا الصوم الشرعي
 لا يتحقق من الحيض والنفاس فتهذر القول بوجوب الصوم عليهما في وقت الحيض والنفاس إلا أنه يجب عليهما
 قضاء الصوم لقوات صوم رمضان عليهما ما قدرتهما على القضاء في عدة من أيام أخر من غير حرج وليس عليهما قضاء
 الصلوات لمسا فيه من الحرج لأن وجوبه يتكرر في كل يوم خمس مرات ولا يلزم الحائض في السنة الا قضاء عشرة
 أيام ولا حرج في ذلك وعلى قول عامة المشايخ ليس بشرط واصل الوجوب ثابت في حالة الحيض والنفاس وإنما
 تشترط الطهارة لأهلية الأداء والأصل فيه ما روي أن امرأة سألت عائشة رضي الله عنها فقالت لم تقضي الحائض
 الصوم ولا تقضي الصلاة فقالت رضي الله عنها لسانة أحرورية أنت هكذا كن النساء يفعلن على عهد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم أشارت الى أن ذلك ثبت بعد المحضوا الظاهر أن فتواها بلغ الصحابة ولم ينقل أنه أنكر
 عليهما منكر فيكون اجتماعاً من الصحابة رضي الله عنهم ولو طهرت بعد طلوع الفجر قبل الزوال لا يجزئهما صوم
 ذلك اليوم لاعتق فرض ولا عن نقل لعدم وجوب الصوم عليهما ووجوده في أول اليوم فلا يجب ولا يوجد في
 الباقي لعدم الجزم وعليهما قضاء مع الأيام الأخرى ما ذكرنا وان طهرت قبل طلوع الفجر ينظر ان كان الحيض
 عشرة أيام والنفاس أربعين يوماً فعليهما قضاء صلاة العشاء ويجزئهما صومهما من الغد عن رمضان إذا توتا
 قبل طلوع الفجر خروجهما عن الحيض والنفاس بمجرد انقطاع الدم فتقع الحاجة الى النية لا غير وان كان الحيض
 دون العشرة والنفاس دون الأربعين فإن بقي من الليل مقدار ما يسع للاغتسال ومقدار ما يسع النية بعد
 الاغتسال فكذلك وان بقي من الليل دون ذلك لا يلزمهما قضاء صلاة العشاء ولا يجزئهما صومهما من الغد
 وعليهما قضاء ذلك اليوم كالطهرت بعد طلوع الفجر لان مدة الاغتسال فيها دون العشرة والأربعين من الحيض
 باجماع الصحابة رضي عنهم ولو أسلم الكافر قبل طلوع الفجر بمقدار ما يمكنه النية فعليه صوم الغد والا فلا

وكذلك الصبي اذا بلغ وكذلك المجنون جنونا أصليا على قول محمد لأنه بمنزلة الصبا عنده

فصل وأما ركنه فلا مسائل عن الأكل والشرب والجماع لأن الله تعالى أباح الأكل والشرب والجماع في ليالي رمضان إن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى قوله فلا تنباشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود من الفجر أي حتى يتبين لكم ضوء النهار من ظلمة الليل من الفجر ثم أمر بالامتناع عن هذه الأشياء في النهار بقوله عز وجل ثم أتوا الصيام إلى الليل فدل أن ركن الصوم ما قلنا فلا يوجد الصوم بدونه وعلى هذا الأصل ينبغي بيان ما يفسد الصوم ويتقضه لأن انتقاض الشيء عند فوات ركنه أمر ضروري وذلك بالأكل والشرب والجماع سواء كان صورة ومعنى أو صورة لأمتهى أو معنى لا صورة وسواء كان بغير عذر أو بغير عذر وسواء كان عمدا أو خطأ أو عا أو زكرا أو أنثى كان ذلك الركن في كل الصوامع لا ناسيا ولا في معنى الزامى والقياس أن يفسد وان كان ناسيا به وهو قول مالك لو يوجد ضد الركن حتى قال أبو حنيفة لولا قول الناس اقلت يقضى أي لولا قول الناس أن أبا حنيفة خالف الأمر لثب يقضى لكننا تركنا القياس بالنص وهو ما روى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإن الله عز وجل أطعمه وسقاه حكم ببقائه صومه وعلل بانقطاع نسبة فعله عنه بإضافته إلى الله تعالى أو وقوعه من غير قصد وروى عن أبي حنيفة أنه قال لا قضاء على الناسي للأثر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم والقياس أن يقضى ذلك ولكن اتساع الأثر أولى إذا كان صحيحا وحديث صحيحه أبو حنيفة لا يبيح لاحد فيه معطن وكذا انتقده أبو يوسف حيث قال وليس حديث شاذ فتعزى على رده وكان من صياغة الحديث وروى عن علي وابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم مثل مذهبنا ولأن النسيان في باب الصوم مما يغلب وجوده ولا يمكن دفعه إلا بخرج بفعل عذر دفعه للمخرج وعن عطاء والثوري أنهم اختلفوا في الأكل والشرب وبين الجماع ناسيا فقالوا لا يفسد صومه في الجماع ولا يفسد في الأكل والشرب لأن القياس يقتضي الفساد في الكل لفوات ركن الصوم في الكل إلا أننا تركنا القياس بالخبر وأنه ورد في الأكل والشرب ففي الجماع على أصل القياس وإنما نقول نعم الحديث ورد في الأكل والشرب لكنه معاول بمعنى يوجد في الكل وهو أنه فعل مضاف إلى الله تعالى على طريق التخصيص بقوله فانما أطعمه الله وسقاه إضافة عن العبد لو وقع فيه من غير قصد واختياره وهذا المعنى يوجد في الكل والعلة إذا كانت منصوصا عليها كان الحكم منصوصا عليه ويتعمم الحكم بعموم العلة وكذا معنى المخرج يوجد في الكل ولو أكل فقيل له أنت صائم وهو لا ينشد كراهته صائم ثم علم بعد ذلك فعليه القضاء في قول أبي يوسف وعند زفر والحسن بن زياد لا قضاء عليه وجه قولهما أنه لما تذكر أنه كان صائما بين أنه أكل ناسيا فلم يفسد صومه ولأن أبي يوسف أنه أكل متعمدا لأن عنده أنه ليس بصائم فيبطل صومه ولو دخل الثياب حلقه لم يفطره لأنه لا يمكنه الاحتراز عنه فاشبهه الناسي ولو أخذ فأكاه فطاره لأنه تعمدأ كاه وإن لم يكن ما كولا كالأول كل التراب ولو دخل الثياب القبار أو الثخان أو الرائحة في حلقه لم يفطره لما قلنا وكذا الوابلع اللبل الذي يبي بعد المضغضة في فمه مع البزاق أو يطلع البزاق الذي اجتمع في فمه لما ذكرنا ولو بقي بين أسنانه شيء فابتلعه ذك في الجامع الصغير أنه لا يفسد صومه وإن أدخله حلقه متعمدا روى عن أبي يوسف أنه إن تعمد عليه القضاء ولا كفارة عليه ووفق ابن أبي مالك فقال إن كان مقدارا الحصاة أو أكثر يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة كما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وقول أبي يوسف محمول عليه وإن كان دون الحصاة لا يفسد صومه كالأوذ كفي الجامع الصغير والمذكور فيه محمول عليه وهو الأصح ووجهه إن ما دون الحصاة يسير يبقى بين الأسنان عادة فلا يمكن التحرز عنه بمنزلة الرقيق فيشبهه الناسي ولا كذلك قدر الحصاة فإن بقاءه بين الأسنان غير معتاد فيمكن الاحتراز عنه فلا يلحق بالناسي وقال زفر عليه القضاء والكفارة وجه قوله أنه أكل ما هو ما كولا في نفسه إلا أنه متغير فاشبهه اللحم المنقن ولنا أنه أكل ما لا يؤكل عادة إذ لا يقصد به الغذاء ولا الدواء فإن ثاب فرفع رأسه إلى السماء فوقع في حلقه قطرة مطر أو ماء صب في ميزاب فطره

لان الاحتراز عنه يمكن وقد وصل الماء الى جوفه ولو اكره على الاكل او الشرب فاكل او شرب بنفسه مكرها وهو
 ذاك الصومه فسد صومه بلا خلاف عندنا وعند زفر والشافعي لا يفسد وجهه فولهما ان هذا اعذر من الناسي
 لان الناسي وجد منه الفعل حقيقة وانما انقطعت نسبة عنه شرعا بالنص وهذا لم يوجد منه الفعل أصلا فكان
 اعذر من الناسي ثم لم يفسد صوم الناسي فهذا أولى ولتان معنى الركن قد فاق لو وصول المغذي الى جوفه بسبب
 لا يغلب وجوده ويمكن التحرز عنه في الجملة لا يبيح الصوم كالأكل أو شرب بنفسه مكرها وهذا لأن المقصود
 من الصوم معناه وهو كونه وسيلة الى الشكر والتقوى وقهر الطبع الباعث على الفساد على ما بنا ولا يحصل شئ
 من ذلك اذا وصل الغذاء الى جوفه وكذا النائمة الصائمة جامعها زوجها ولم تنبهه أو المجنونة جامعها زوجها فسد
 صومها عندنا خلافا لفر والكلام فيه على نحو ما ذكرنا ولو تغمض أو استنشق فسبق الماء حلقه ودخل جوفه
 فإن لم يكن ذاك الصومه لا يفسد صومه لانه لو شرب لم يفسد فهذا أولى وان كان ذاك افسد صومه عندنا وقال
 ابن أبي ليلى ان كان وضوءه للصلاة المكتوبة لم يفسد وان كان للتطوع فسد وقال الشافعي لا يفسد أيهما كان وقال
 بعضهم ان تغمض ثلاث مرات فسبق الماء حلقه لم يفسد وان زاد على الثلاث فسد وجهه قول ابن أبي ليلى ان
 الوضوء للصلاة المكتوبة ففرض فكان المضمضة والاستنشاق من ضرورات اكمال الفرض فكان الخطأ فيهما عذرا
 بخلاف صلاة التطوع وجهه قول من فرق بين الثلاث وما زاد عليه ان السنة فيهما الثلاث فكان الخطأ فيهما من
 ضرورات اقامة السنة فكان عفو أو أما الزيادة على الثلاث فن باب الاعتداء على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم فن
 زاد أو نقص فقد تعدى وظلم فلم يذرفيه والكلام مع الشافعي على نحو ما ذكرنا في الاكره يؤيد ما ذكرنا ان الماء لا
 يسبق الحلق في المضمضة والاستنشاق عادة الا عند المبالغة فيهما والمبالغة مكرهة في حق الصائم قال النبي صلى الله
 عليه وسلم للقيظ بن صبرة بانع في المضمضة والاستنشاق الا أن تكون صائغا فكان في المبالغة متعديا فلم يذرف بخلاف
 الناسي ولو احتلم في نهار رمضان فانزل لم يفطره لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصائم اتى بالحجامة
 والاحتلام ولانه لا صنع له فيه فيكون كالناسي ولو نظر الى امرأة وتفكر فانزل لم يفطره وقال مالك ان تتابع نظره
 فطاره لان المتتابع في النظر كالمباشرة ولنا انه لم يوجد الجماع لاصورة ولا معنى لعدم الاستمتاع بالنساء فاشبهه
 الاحتلام بخلاف المباشرة ولو كان يأكل أو يشرب ناسيا ثم تذكر فأتى بالقيمة أو قطع الماء أو كان يشهر فطلع الفجر
 وهو يشرب الماء فقطعه أو يأكل فأتى بالقيمة فصومه تام لعدم الاكل والشرب بعد التذكر والطلوع ولو كان يجامع
 امرأته في النهار ناسيا الصومه فتذكر فنزع من ساعته أو كان يجامع في الليل فطلع الفجر وهو مختلط فنزع من ساعته
 فصومه تام وقال زفر فسد صومه وعليه القضاء وجهه قوله ان جزأ من الجماع حصل بعد طلوع الفجر والتذكر وانه
 يكفي لفساد الصوم لوجود المضادة له وان قل ولتان الموجود منه بعد الطلوع والتذكر هو النزاع والتزاع ترك الجماع
 وترك الشيء لا يكون محصلا بل يكون اشتغالا بصدقه فلم يوجد منه الجماع بعد الطلوع والتذكر رأسا فلا يفسد صومه
 ولهذا لم يفسد في الاكل والشرب كذا في الجماع وهذا اذا نزع بعد ما تذكر أو بعدما طلع الفجر فاما اذا لم ينزع وبقى
 فعلية القضاء ولا كفارة عليه في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه فرق بين الطلوع والتذكر فقال في الطلوع
 عليه الكفارة وفي التذكر لا كفارة عليه وقال الشافعي عليه القضاء والكفارة فيهما جميعا وجهه قوله انه وجد الجماع
 في نهار رمضان متعمدا لوجوده بعد طلوع الفجر والتذكر فيوجب القضاء والكفارة وجهه رواية أبي يوسف وهو
 الفرق بين الطلوع والتذكر ان في الطلوع ابتداء الجماع كان عمدا واجماع جاع واحدا بابتدائه وانتهائه واجماع العمد
 يوجب الكفارة وأما في التذكر فابتداء الجماع كان ناسيا واجماع الناسي لا يوجب فساد الصوم فضلا عن وجوب
 الكفارة وجهه ظاهر الرواية ان الكفارة انما تجب بافساد الصوم وفساد الصوم يكون بعد وجوده وبقاؤه في الجماع
 يمنع وجود الصوم فاذا امتنع وجوده استحال افساد الصوم فلا تجب الكفارة ووجوب القضاء لا لعدم صومه اليوم لا
 لفساده بعد وجوده ولان هذا جماع لم يتعلق بابتدائه وجوب الكفارة فلا يتعلق بالبقاء عليه لان الكل فعل واحد

وله شبهة الاتحاد وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة لما نذكره ولو أصبح جنباً في رمضان فصومه تام عند عامة الصحابة مثل علي وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبي الدرداء وأبي ذر وابن عباس وابن عمر ومعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنهم وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه لا صوم له واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنباً فلا صوم له محمد ورب الكعبة قاله راوي الحديث وأكده بالقسم وإمامة الصحابة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم إلى قوله فلا تنباشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكأوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر أحل الله عز وجل الجماع في ليالي رمضان إلى طلوع الفجر وإذا كان الجماع في آخر الليل بقي الرجل جنباً بعد طلوع الفجر لا محالة فدل أن الجنابة لا تفسد الصوم وأما حديث أبي هريرة فقد رده عائشة وأم سلمة فقالت عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير احتلام ثم يتم صومه ذلك من رمضان وقالت أم سلمة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من قراف أي جماع مع أنه خبر واحد ورد مخالفاً للكتاب ولونوى الصائم الفطر ولم يحدث شيئاً آخر سوى التنية فصومه تام وقال المشافهي بطل صومه وجه قوله أن الصوم لا يبدل من التنية وقد نقض نية الصوم بنية ضده وهو الإفطار فبطل صومه لبطلان شرطه ولنا أن مجرد التنية لا عبرة به في أحكام الشرع ما لم يتصل به الفعل لقول النبي صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى عفا عن أمي ما تحدثت به أتقهم ما لم يتكلموا أو يفعلوا ونية الإفطار لم يتصل به الفعل وبه تبين أنه ما نقض نية الصوم بنية الفطر لأن نية الصوم نية اتصال به الفعل فلا يتصل بنية الإفطار به الفعل على أن التنية شرط انعقاد الصوم لا شرط بقائه منه قد اتري أنه يبقى مع النوم والتسيان والغفلة ولو ذرعه التي لم يفطره سواء كان أقل من ملء الغم أو كان ملء الغم لقول النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصائم التي والحجامة والاحتلام وقوله من قام فلا قضاء عليه ولأن ذرع التي مما لا يمكن التحرز عنه بل بأنيته على وجه لا يمكن دفعه فاشبهه النامس ولأن الأصل أن لا يفسد الصوم بالتي سواء ذرعه أو تقياً لأن فساد الصوم متعلق بالدخول شرعاً قال النبي صلى الله عليه وسلم الفطر مما يدخل والوضوء مما يخرج علق كل جنس الفطر بكل ما يدخل ولو حصل لا بالدخول لم يكن كل جنس الفطر معلقاً بكل ما يدخل لأن الفطر الذي يحصل مما يخرج لا يكون ذلك الفطر حاصله لا يدخل وهذا اختلاف النص إلا أن عرفنا الفساد بالاستيقاظ بنص آخر وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استقاء فعليه القضاء فبقي الحكم في الذرع على الأصل ولأنه لا يصنع له في الذرع وهو سبق التي بل يحصل بغير قصد واختياره والإنسان لا يؤخذ بعمله إلا بما فيه فلهذا لا يؤخذ بالناسي بفساد الصوم فكذا هذا لأن هذا في معناه بل أولى لأنه لا يصنع له فيه أصلاً بخلاف الناسي على ما مر فإن عاد إلى جوفه فإن كان أقل من ملء الغم لا يفسد بخلاف وإن كان ملء الغم فذكر القاضي في شرحه مختصراً الطحاوي أن قول أبي يوسف يفسد في قول محمد لا يفسد وذكر القدروري في شرحه مختصراً الكرخي الاختلاف على العكس فقال في قول أبي يوسف لا يفسد في قول محمد يفسد وجه قول من قال بفسدانه وجد المفسد وهو الدخول في الجوف لأن التي ملء الغم له حكم الخروج بدليل انتقاض الطهارة والمهارة لا تنتقض الإخراج النجاسة فإذا عاد فقد وجد الدخول فيدخل تحت قول النبي صلى الله عليه وسلم والقمار مما يدخل وجه قول من قال لا يفسدان العود ليس صنعه بل هو صنع الله تعالى على طريق القحض يعني به مصنوعه لا صنع للعبد فيه رأساً فاشبهه ذرع التي وإنه غير مفسد كذا عود التي فإن أعاده فإن كان ملء الغم ففسد صومه بالاتفاق لوجود الدخول متعمداً كما ذكرنا أن التي ملء الغم حكم الخروج حتى يوجب انتقاض الطهارة فإذا أعاده فقد أدخله في الجوف عن قصد فيوجب فساد الصوم وإن كان أقل من ملء الغم ففي قول أبي يوسف لا يفسد وفي قول محمد يفسد وجه قول محمد أنه وجد الدخول إلى الجوف بصنعه فيفسد ولا يوجب في قول من قال الدخول إنما يكون بعد الخروج وقليل التي ليس له حكم الخروج بدليل عدم انتقاض الطهارة به فلم يوجد الدخول فلا يفسد هذا الذي ذكرنا كلاًه إذا ذرعه التي فاما إذا استقاء فإن كان ملء الغم يفسد صومه بخلاف لقول النبي صلى الله عليه

وسلم ومن استقاء فعليه القضاء وان كان أقل من ملء الفم لا يفسد في قول أبي يوسف وعند محمد يفسد واحتج
 بقول النبي صلى الله عليه وسلم ومن استقاء فعليه القضاء مطلة امن غير فصل بين القليل والكثير وجه قول أبي
 يوسف ما ذكرنا ان الاصل أن لا يفسد الصوم الا بالدخول بالنص الذي روينا ولم يوجد ههنا فلا يفسد والحدوث
 محمول على الكثير توفيقا بين الدليلين بقدر الامكان ثم كثير المستقاء لا يتفرغ عليه العود والاعادة لان الصوم قد فسد
 بالاستقاء وكذا قبله في قول محمد لان عنده فسد الصوم بنفس الاستقاء وان كان قليلا وأما على قول أبي يوسف
 فان عاد لا يفسد وان أعاده فقيه عن أبي يوسف روايتان في رواية يفسد وفي رواية لا يفسد وما وصل الى الجوف أو الى
 الدماغ من المخارق الاصلية كالانف والاذن والدبر بان استهبط أو احتقن أو أقطر في أذنه فوصل الى الجوف أو الى
 الدماغ فسد صومه أما اذا وصل الى الجوف فلا شئ فيه لوجود الاكل من حيث الصورة وكذا اذا وصل الى الدماغ
 لانه له منفذ الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للقيظ
 ابن صبرة بالغ في الموضحة والاستشاق الا أن تكون صائما ومعلوم ان استقاء بحالة الصوم للاحتراز عن فساد
 الصوم والا لم يكن للاستثناء معنى ولو وصل الى الرأس ثم خرج لا يفسد بان استعظ بالليل ثم خرج بالتهار لانه لما خرج علم
 انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه وأما ما وصل الى الجوف أو الى الدماغ عن غير المخارق الاصلية بان داوى الجائفة
 والآيسة فان داواها بدواء يابس لا يفسد لانه لم يصل الى الجوف ولا الى الدماغ ولو علم انه وصل يفسد في قول أبي
 حنيفة وان داواها بدواء رطب يفسد عند أبي حنيفة وعندهما لا يفسد ههنا اعتبر المخارق الاصلية لان الوصول
 الى الجوف من المخارق الاصلية متيقن به ومن غيرهما مشكوك فيه فلا يحكم بالفساد مع الشك ولا يبي حنيفة ان
 الدواء اذا كان رطبا فالظاهر هو الوصول لوجود المنفذ الى الجوف فينبى الحكم على الظاهر وأما الاقطار في الاحليل
 فلا يفسد في قول أبي حنيفة وعندهما يفسد قبل ان الاختلاف بينهم بناء على امر خفي وهو كيفية خروج البول من
 الاحليل فمندهما ان خروجه منه لانه من منفذ الاقطار فيه يصل الى الجوف كالاقطار في الاذن وعند أبي حنيفة
 ان خروج البول منه من طريق الترشح كترشح الماء من الخنزف الجديد فلا يصل بالاقطار فيه الى الجوف والظاهر ان
 البول يخرج منه خروج النبي من منفذه كما قال ادرى الحسن عن أبي حنيفة مثل قولهما وعلى هذه الرواية اعقد
 أستاذي رحمه الله وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي وقول محمد مع أبي حنيفة وأما الاقطار في قبيل المرأة
 فقد قال مشايخنا انه يفسد صومها بالاجماع لان لمساتها منقذا فيصل الى الجوف كالاقطار في الاذن ولو طعن برح
 فوصل الى جوفه أو الى دماغه فان أخرجه مع النصل لم يفسد وان بقي النصل فيه يفسد وكذا قالوا فيمن ابتلع لحما
 من بوطا على خيط ثم انتزعه من ساعته انه لا يفسد وان تركه فسد وكذا روى عن محمد في الصائم اذا دخل خشية في
 المقعداته لا يفسد صومه الا اذا غاب طرف الخشبة وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط فساد الصوم
 ولو أدخل أصبعه في دبره قال بعضهم يفسد صومه وقال بعضهم لا يفسد وهو قول الفقيه أبي الليث لان الأصبع
 ليس بألة الجماع فصارت كخشيب ولو اكل كحل الصائم لم يفسد وان وجد طعمه في حلقه عند عامة العلماء وقال
 ابن أبي ليلى يفسد وجه قوله انه لما وجد طعمه في حلقه فقد وصل الى جوفه (ولنا) ما روى عن عبد الله بن مسعود
 انه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان وعيناه مملوءتان كلالا كلكتمهما أم سلمة ولانه لا منقذ من
 العين الى الجوف ولا الى الدماغ وما وجد من طعمه فذالك أثره لا عينه وانه لا يفسد كالغبار والدخان وكذا لو دهن
 رأسه أو أعضائه فتشرب فيه انه لا يضره لانه وصل اليه الاثر لا العين ولو اكل حصة أو نواه أو خشبا أو خشبنا
 أو نحو ذلك مما لا يؤكل عادة ولا يحصل به قوام البدن يفسد صومه لوجود الاكل صورة ولو جامع امرأته فيما دون
 الفرج فأززل أو باشرها أو قبلها أو لمساها بشهوة فأززل يفسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه وكذا اذا فعل
 ذلك فأززلت المرأة لوجود الجماع من حيث المعنى وهو قضاء الشهوة بقله وهو المس بخلاف النظر فانه ليس بجماع
 أصلا لانه ليس بقضاء الشهوة بل هو سبب لحصول الشهوة على ما نطق به الحدوث اياكم والنظرة فانهم ازرع في القلب

الشهوة ولو عالج ذكره فامنى اختلاف المشايخ فيه قال بعضهم لا يفسد وقال بعضهم يفسد وهو قول محمد بن سلمة
والفقيه ابي الليث لوجود قضاء الشهوة بفعله فكان جماعا من حيث المعنى وعن محمد بن ابي نعيم او ليج ذكره في امراته
قبل الصبح ثم خشي الصبح فانتزع منها فامنى بعد الصبح انه لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام ولو جامع به جهة فانزل
فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه لانه وان وجد الجماع صورة ومعنى وهو قضاء الشهوة لسكن على سبيل
القصور لسعة المحل ولو جامعها ولم ينزل لا يفسد ولو حاضت المرأة او نفست بمس طلع الفجر فسد صومها لان
الحيض والنفاس منافيان للصوم لمنافتهما اهلية الصوم شرعا بخلاف القياس باجماع الصحابة يرضى الله عنهم
على ما بينا فيها تقدم بخلاف ما اذا جن انسان بعد طلوع الفجر او اغشى عليه وقد كان نوى من الليل ان صومه
ذلك اليوم جائز لما ذكرنا ان الجنون والاعما واليناقيان اهلية الاداء واعياناقيان النية بخلاف الحيض
والنفاس والله اعلم

فصل في ما يحكم فساد الصوم فساد الصوم يتعلق به احكام بعضها ايم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض
دون البعض اما الذي يعم الكل فالتم اذا افسد بغير عذر لانه ابطال عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر
حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقال الشافعي كذلك الا في صوم التطوع بناء على ان الشروع في التطوع
موجب للاتمام عندنا وعندنا ليس بموجب والمسئلة ذكرناها في كتاب الصلاة وان كان بعد لا ياتم واذ اختلف
الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقطه للتم والمواخذة فبينها بتوفيق الله تعالى فنقول هي المرض
والسفر والاكراه والحبل والرضاع والجوع والعطش وكبر السن لكن بعضها مريض وبعضها مريض مطلق
لا موجب كافيه خوف زيادة ضرر دون خوف الهلاك فهو مريض وكبر السن ليس كافيه خوف الهلاك فهو مريض مطلق بل
موجب ففسد كجملة ذلك فنقول اما المرض فالمرخص منه هو الذي يخاف ان يزداد بالصوم واليه وقعت الاشارة في
الجامع الصغير فانه قال في رجل خاف ان لم يقطر تزداد عيناه وجعا او جاه شدة ففطر وذكر الكرخي في مختصره ان
المرض الذي يبيح الافطار هو ما يخاف منه الموت او زيادة العلة كما نانا كانت العلة وروى عن ابي حنيفة انه ان كان
يحتاج الى اداء صلاة الغرض فاعدا فلا بأس بان يفطر والمبيح المطلق بل الموجب هو الذي يخاف منه الهلاك لان
فيه القاء النفس الى الشهلكة لا لاقامة حتى الله تعالى وهو الوجوب والوجوب لا يبيح في هذه الحالة وانه حرام فكان
الافطار مباحا بل واجبا واما السفر فالمرخص منه هو مطلق السفر المقدر والاصل فيها قوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعده من ايام اخرى فمن كان منكم مريضا او على سفر فافطر به من المرض والسفر فعده من
ايام اخرى لان المرض والسفر سببا للرخصة ثم السفر والمرض وان اطلق ذكرهما في الآية فالمراد منهما المقيد لان
مطلق السفر ليس بسبب الرخصة لان حقيقة السفر هو الخروج عن الوطن او الظهور وذي يحصل بالخروج الى
الضيعة ولا تتعلق به الرخصة فعلم ان المرخص سفر مقدر بتقدير معلوم وهو الخروج عن الوطن على قصد مسيرة
ثلاثة ايام فصاعدا عندنا وعند الشافعي يوم وليلة وقدم في الكلام في تقديره في كتاب الصلاة وكذا مطلق المرض
ليس بسبب الرخصة لان الرخصة بسبب المرض والسفر لمعنى المشقة بالصوم يسير الهمما وتخفيفها عليه اعلى
ما قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الامراض ما ينفعه الصوم ويخففه ويكون الصوم
على المريض اسهل من الاكل بل الاكل يضره ويستد عليه ومن التعب والترخص بما يسهل على المريض
تحصيله والتضييق بما يشتد عليه وفي الآية دلالة وجوب القضاء على من افطر بغير عذر لانه لما وجب القضاء
على المريض والمسافر مع انها افعال بسبب العذر المبيح للافطار فلان يجب على غير ذي العذر اولى وسواء كان
السفر سفرا طاعة او مباحا او معصية عندنا وعند الشافعي سفر المعصية لا يقيد الرخصة والمسئلة مضت في كتاب
الصلاة والله اعلم وسواء سافر قبل دخول شهر رمضان او بعده ان يتخص فيفطر عند عامة الصحابة وعن
علي وابن عباس رضي الله عنهما انه اذا اهل في المصر ثم سافر لا يجوز له ان يفطر وجه قولهما انه لما استهل في الحضر
فاذا

لزمه صوم الإقامة وهو صوم الشهر حنفاً فهو بالسفر يريد استقاطه عن نفسه فلا يملك ذلك كالذي سافر فيه أنه
 لا يجوز له أن يفطر فيه لما سئل كذا هذا ولعامة الصحابة رضي الله عنهم قوله تعالى فمن كان منكم مرضاً أو على
 سفر فعسدة من أيام أخر يجعل الله مطلق السفر سبب الرخصة ولأن السفر إنما كان سبب الرخصة لمكان المشقة
 وإنما توجد في الحالمين فتثبت الرخصة في الحالمين جميعاً وأما وجه قولهما إن الأهل في الحضر لزمه صوم الإقامة
 فنقول نعم إذا أقام أما إذا سافر يلزمه صوم السفر وهو أن يكون فيه رخصة الإفطار لقوله تعالى فمن كان منكم
 مرضاً أو على سفر فكان ما قلناه عملاً بالآيتين فكان أولى بخلاف اليوم الذي سافر فيه لأنه كان مقيماً في أول اليوم
 فنخل تحت خطاب المقيمين في ذلك اليوم لزمه تمامه حتماً فاما اليوم الثاني والثالث فهو مسافر فلا يدخل تحت
 خطاب المقيمين ولأن من المشايخ من قال إن الجزء الأول من كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم وهو كان مقيماً
 في أول الجزء فكان الجزء الأول سبب لوجوب صوم الإقامة وأما في اليوم الثاني والثالث فهو مسافر فيه فكان الجزء
 الأول في حقه سبب لوجوب صوم السفر فيثبت الوجوب مع رخصة الإفطار ولو لم يترخص المسافر وصام رمضان
 جاز صومه وليس عليه القضاء في عدة من أيام أخر وقال بعض الناس لا يجوز صومه في رمضان ولا يعتد به ويلزمه
 القضاء وحكي القدوري فيه اختلاف بين الصحابة فقال يجوز صومه في قول أصحابنا وهو قول علي وابن عباس
 وعائشة وعثمان بن أبي العاص الثقفي رضي الله عنهم وعند عمر وابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم لا يجوز وجبة
 هذا القول ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مرضاً أو على سفر فعسدة من أيام أخر أمر المسافر بالصوم في أيام أخر
 مطلقاً سواء صام في رمضان أو لم يصم إذا افطار غير مذكور في الآية فكان هذا من الله تعالى جعل وقت الصوم
 في حق المسافر أياماً أخر وإذا صام في رمضان فقد صام قبل وقته فلا يعتد به في منع لزوم القضاء وروى عن النبي صلى
 الله عليه وسلم أنه قال من صام في السفر فقد عصى أبا القاسم والمعصية مضادة للعبادة وروى عنه صلى الله عليه وسلم
 أنه قال الصائم في السفر كما لفطر في الحضر فقد حقق له حكم الإفطار (ولنا) ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 صام في السفر وروى أنه أفطر وكذا روى عن الصحابة أنهم صاموا في السفر وروى أنهم أفطروا حتى روى أن علياً
 رضي الله عنه أهل هلال رمضان وهو يسير إلى نمران فأصبح صائماً ولأن الله تعالى جعل المرض والسفر من
 الاعتذار المرخصة للإفطار يسيراً وتخفيفاً على أربابها ونوسياً عليهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
 بكم العسر فلونحتم عليهم الصوم في غير السفر ولا يجوز في السفر لكان فيه تعسير وتضييق عليهم وهذا بضاد موضوع
 الرخصة وينافي معنى التبسيط فيؤدي إلى التناقض في وضع الشرع تعالى الله عن ذلك ولأن السفر لما كان سبب
 الرخصة فلو وجب القضاء مع وجود الأداء صار ما هو سبب الرخصة سبباً بآفة فرض لم يكن في حق غير صاحب
 العذر وهو القضاء مع وجود الأداء فيتناقض ولأن جواز الصوم للمسافر في رمضان مجمع عليه فإن التابعين أجمعوا
 عليه بعد وقوع الاختلاف فيه بين الصحابة رضي الله عنهم والخلاف في العصر الأول لا يمنع انعقاد الإجماع في العصر
 الثاني بل الإجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم عندنا على ما عرفت في أصول الفقه وبه تبين أن الإفطار مضر
 في الآية وعليه إجماع أهل التفسير وتقديرها فمن كان منكم مرضاً أو على سفر فأفطر فعسدة من أيام أخر وعلى ذلك
 يجري ذكر الرخص على أنه ذكر الحظر في القرآن قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير إلى قوله
 تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه أي من اضطرراً كل لأنه لا إثم بلحقة بنفسه الاضطراب وقال تعالى
 وأعدوا للحج والعمرة لله فإن أخرتم فما استيسر من الهدى أي فإن أخرتم فما استيسر من الهدى لأنه
 معلوم أنه على التسليم من الحج ما لم يوجد الإحلال وقال الله تعالى ولا تتعلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان
 منكم مرضاً أو به أذى من رأسه فسدية من صلبه أي فمن كان منكم مرضاً أو به أذى من رأسه فخلق ودفع
 الأذى عن رأسه فقد يقمن صياماً ونظائره كثيرة في القرآن والحديثان مجمولان على ما إذا كان الصوم بجهد وبضعفه
 فإذا لم يفطر في السفر في هذه الحالة صار كالأذى أفطر في الحضر لأنه يجب عليه الإفطار في هذه الحالة لما في الصوم

في هذه الحالة من القاء النفس الى النهلكة وانه حرام ثم الصوم في السفر أفضل من الافطار عندنا اذ يجهد الصوم ولم يضعفه وقال الشافعي الافطار أفضل بناه على أن الصوم في السفر عندنا عزيمة والافطار رخصة وعند الشافعي على العكس من ذلك وذكر القدوري في المسئلة اختلاف الصحابة فقال روى عن حذيفة وعائشة وعروة بن الزبير مثل مذهبنا وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما مثل مذهبه واحتج بما روينا من الحديثين في المسئلة الاولى ولنا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم الى قوله تعالى ولتكملوا العدة والاستدلال بالآية من وجوه أحدهما انه أخبر أن الصيام مكتوب على المؤمن عام أي مفروض اذا الكتابة هي الفرض لغة والثاني انه أمر بالقضاء عند الافطار بقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر والأمر بالقضاء عند الافطار دليل الفرضية من وجهين أحدهما أن القضاء لا يجب في الآداب وانما يجب في الفرائض والثاني أن القضاء بدل عن الأداء فيدل على وجوب الأصل والثالث أن الله تعالى من علينا باباحة الافطار بعذر المرض والسفر بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر أي يريد الاذن لكم بالافطار للعذر ولو لم يكن الصوم فرضا لم يكن للامتنان باباحة الفطر معنى لأن الفطر مباح في صوم النفل بالامتناع عنه والرابع أنه قال ولتكملوا العدة شرط اكمال العدة في القضاء وهو دليل لزوم حفظ المتروك لئلا يدخل التصدير في القضاء وانما يكون ذلك في الفرائض وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من كانت له حيلة تأوى الى سبع فليصم رمضان حيث أدركه أمر المسافر بصوم رمضان اذ لم يجهد الصوم فنبت بهذه الدلائل أن صوم رمضان فرض على المسافر الا أنه رخص له الافطار وأثر الرخصة في سقوط المأثم لافي سقوط الوجوب فكان وجوب الصوم عليه هو الحكم الاصل وهو معنى العزيمة وروى عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال المسافر ان أفطر فخصة وان يصم فهو أفضل وهذا نص في الباب لا يحتمل التأويل وما ذكرنا من الدلائل في هذه المسئلة حجة في المسئلة الاولى لانها تدل على وجوب الصوم على المسافر في رمضان وما لا يعتمد به لا يجب والحجوب عن تعلقه بالحديثين ما ذكرناه في المسئلة الاولى اتمها يحتمل ان على حال خوف التلف على نفسه لو صام عملا بالدلائل أجمع بقدر الامكان وهذا الذي ذكرناه من وجوب الصوم على المسافر في رمضان قول عامة مشايخنا وعند بعضهم لا وجوب على المسافر في رمضان والافطار مباح مطلق لانه ثبت رخصة وتيسير عليه ومعنى الرخصة وهو التيسير والسهولة في الاباحة المطلقة لكل لما فيه من سقوط الحظر والمواخذة جميعا الا أنه اذا ترك الترخص واشتغل بالعزيمة يعود حكم العزيمة لكن مع هذا الصوم في حقه أفضل من الافطار لما روينا من حديث أنس رضي الله عنه وأما المبيح المطلق من السفر فما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم والافطار في مثله واجب فضلا عن الاباحة لما ذكرنا في المرض وأما الاكراه على افطار صوم شهر رمضان بالقتل في حق الصحيح المقيم فرخص والصوم أفضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل بسبب عليه لان الوجوب ثابت حالة الاكراه وأثر الرخصة في الاكراه في سقوط المأثم بالترك لافي سقوط الوجوب بل بقي الوجوب ثابتا والترك حراما واذا كان الصوم واجبا حالة الاكراه والافطار حراما كان حق الله تعالى قائما فهو بالامتناع بدل نفسه لا فامة حتى الله تعالى طلبا لمرضاته فكان مجاهدا في دينه فيثاب عليه وأما في حق المريض والمسافر الاكراه مبيح مطلق في حقه بل موجب والافطار هو الافضل هو الافطار بل يجب عليه ذلك ولا يسهه أن لا يفطر حتى لو امتنع من ذلك فقتل يأم ووجه الفرق ان في الصحيح المقيم الوجوب كان ثابتا قبل الاكراه من غير رخصة الترك أصلا فاذا جاء الاكراه وانه من أسباب الرخصة فكان أثره في ثبات رخصة الترك لافي اسقاط الوجوب فكان الوجوب قائما فكان بالامتناع باذلا نفسه لا فامة حتى الله تعالى فكان أفضل كافي الاكراه على اجراء كلمة الكفر والاكراه على اطلاق مال الغير فاماني المريض والمسافر الوجوب مع رخصة الترك كان ثابتا قبل الاكراه فلا بد وان يكون للاكراه أثر آخر لم يكن ثابتا قبله وليس ذلك الاسقاط الوجوب رأسا وثبات الاباحة المطلقة فنزل منزلة الاكراه على اكل الميتة وهناك يباح له

الاكل بل يجب عليه كذا منا والله أعلم واما حبل المرأة وارضاعها اذا خافنا الضرر بولدها فمخصص لقوله تعالى
 فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقد بينا أنه ليس المراد عين المرض فان المريض الذي لا يضره
 الصوم ليس له أن يفطر فكان ذكر المرض كناية عن أمر يضر الصوم به وقد وجدنا في بعض النسخ تحت رخصة
 الإفطار وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يفطر المريض والحبلي اذا خافت أن تضع ولدها والمرضع
 اذا خافت الفساد على ولدها وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة
 وعن الحبلي والمرضع الصيام وعليهما القضاء ولا فدية عليهما عندنا وقال الشافعي عليهما القضاء والفدية لكل
 يوم مدمن حنطة والمسئلة مختلفة بين الصحابة والتابعين فروى عن علي من الصحابة والحسن من التابعين انهما
 يقضيان ولا يفديان وبه أخذنا من روى عن ابن عمر من الصحابة وبجاهد من التابعين انهما يقضيان ويقديان
 وبه أخذنا الشافعي احتج بقوله تعالى وعلى الذين يطبقون فدية طعام مسكين والحامل والمرضع يطبقان الصوم
 فدخلتا تحت الآية فتجب عليهما الفدية ولنا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية أو جب على المريض القضاء
 فمن ضم اليه الفدية فقد زاد على النص فلا يجوز الاستبدال ولأنه لم يوجب غيره دل أنه كل حكم لحادثة لأن تأخير
 البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وقد ذكرنا أن المراد من المرض المذكور ليس صورة المرض بل معناه وقد وجد
 في الحامل والمرضع اذا خافتا على ولدهما فدخلتا تحت الآية فكان تقدير قوله تعالى فمن كان منكم مريضا في
 كان منكم به معنى يضره الصوم أو على سفر فعدة من أيام أخر وأما قوله تعالى وعلى الذين يطبقونه فقد قيل في
 بعض وجوه التأويل ان لا مضرة في الآية معناه وعلى الذين يطبقونه ولا يطبقونه على أنه لا حجة في الآية لأن فيها شرع
 أن تضلوا أي لا تضلوا وفي بعض القراءات وعلى الذين يطبقونه ولا يطبقونه على أنه لا حجة في الآية لأن فيها شرع
 الغداء مع الصوم على سبيل التفسير دون الجمع بقوله تعالى وان تصوموا خيرا لكم وقد نسخ ذلك بوجوب صوم شهر
 رمضان حجة بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعندنا يجب الصوم والغداء جميعا دل أنه لا حجة له فيها
 ولأن الفدية لو وجبت انما تجب جبر المفات ومعنى الجبر يحصل بالقضاء ولهذا تجب على المريض والمسافر
 وأما الجوع والعطش الشديد الذي يخاف منه الهلاك فيجب مطلق بمنزلة المرض الذي يخاف منه الهلاك بسبب الصوم
 لما ذكرنا وكذا كبر السن حتى يباح للشيخ القاني أن يفطر في شهر رمضان لأنه عاجز عن الصوم وعليه الفدية
 عند عامة العلماء وقال مالك لا فدية عليه وجه قوله ان الله تعالى أو جب الفدية على المطبق للصوم بقوله تعالى وعلى
 الذي يطبقونه فدية طعام مسكين وهو لا يطبق الصوم فلا تلزمه الفدية وما قاله مالك خلاف إجماع السلف فان أصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أو جبوا الفدية على الشيخ القاني فكان ذلك إجماعا منهم على أن المراد من الآية الشيخ
 القاني اما على اضمار حرف لا في الآية على ما بينا واما على اضمار كانوا أي وعلى الذين كانوا يطبقونه أي الصوم
 ثم عجزوا عنه فدية طعام مسكين والله أعلم ولأن الصوم لما فاتته مست الحاجة الى الجبر وتعذر جبره بالصوم فيجبر
 بالفدية وتجعل الفدية مثلاله ومشرعا في هذه الحالة للضرورة كالفدية في ضمان المتلفات ومقدار الفدية مقدار
 صدقة الفطر وهو ان يطعم عن كل يوم مسكينا مقدار ما يطعم في صدقة الفطر وقد ذكرنا ذلك في صدقة الفطر وذكرنا
 الاختلاف فيه ثم هذه الاعذار كما ترخص او تبيح الفطر في شهر رمضان ترخص اربع في المنذور في وقت بعينه حتى
 لو جاء وقت الصوم وهو مريض مرضا لا يستطيع معه الصوم أو يستطيع مع ضرر أو فطر وقضى وأما الذي يخص
 البعض دون البعض فاما صوم رمضان فيتعلق بغضه فكان احدهما وجوب القضاء والثاني وجوب الكفارة أما
 وجوب القضاء فإنه يثبت بمطلق الافساد سواء كان صورة ومعنى أو صورة لا معنى أو معنى لا صورة وسواء كان عمدا
 أو خطأ وسواء كان بعدراً وبغير عذر لأن القضاء يجب جبر المفات فيستدعى فوات الصوم لا غير والقوات يحصل
 بمطلق الافساد فتقع الحاجة الى الجبر بالقضاء ليقوم مقام المفات فيجبر القوات معنى واما وجوب الكفارة فيتعلق
 بافساد مخصوص وهو الإفطار الكامل بوجوده لا كل أو الشرب أو إجماع صورة ومعنى متعمدا من غير عذر

مبيح ولا مريض ولا شبهة الاباحة ونعني بصورة الاكل والشرب ومعناها اصال ما يقصد به التغذي أو
التداوي الى جوفه من اللحم لان به يحصل قضاء شهوة البطن على سبيل الكمال ونعني بصورة الجماع ومعناه ايلاج
الفرج في القبل لان كمال قضاء شهوة الفرج لا يحصل الا به ولا خلاف في وجوب الكفارة على الرجل بالجماع
والاصل فيه حديث الا عرابي وهو ما روى ان اعرابا جاءوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله
هلكت وأهلك فقال ماذا صنعت قال واقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا وأنا صائم فقال أعتق رقبة وفي بعض
الروايات قال له من غير عذر ولا سفر قال نعم فقال أعتق رقبة وأما المرأة فكذلك يجب عليها عندنا اذا كانت
مطوعة وللشافعي قولان في قول لا يجب عليها أصله الا وفي قول يجب عليها ويصهلها الرجل وجه قوله لاول أن
وجوب الكفارة عرف نصابه بخلاف القياس لما تكرر والنص ورد في الرجل دون المرأة وكذا ورد بالوجوب
بالوطء وأنه لا يتصور من المرأة فأنها مطوعة وليست بواطئة فبقي الحكم فيها على أصل القياس وجه قوله
الثاني أن الكفارة انما وجبت عليها بسبب فعل الرجل فوجب عليه العمل كمن ما لا اغتسال ولنا
أن النص وان ورد في الرجل ولكنه معلول بمعنى يوجد فيهما وهو افساد الصوم رمضان بافطار كامل حرام محض
متعمدا فوجب الكفارة عليها بدلالة النص وبه تبين انه لا سبيل الى العمل لان الكفارة انما وجبت عليها
بفعلها وهو افساد الصوم ويجب مع الكفارة القضاء عند عامة العلماء وقال الاوزاعي ان كفر بالصوم فلا قضاء
عليه وزعم أن الصومين يتداخلان وهذا غير سديد لان صوم الشهرين يجب تكفيرا زجرا عن جنابة
الافساد اورفعا لذنب الافساد وصوم القضاء يجب جبرا للافساد فكل واحد منهما شرع له بمراسع له الا شر
فلا يسقط صوم القضاء بصوم شهرين كما لا يسقط بالاغتسال وقد روى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه
وسلم أمر النبي واقع امره ان يصوم يوما ولو جامع في الموضع المكروه فعليه الكفارة في قول أبي يوسف ومحمد
لانه يجب به الحد فلان تجب به الكفارة أولى وعن أبي حنيفة روايتان روى الحسن عنه أنه لا كفارة
عليه وروى أبو يوسف عنه اذا توارت المشقة وجب الغسل أنزل أولم ينزل وعليه القضاء والكفارة
وجه رواية الحسن انه لا يتعلق به وجوب الحد فلا يتعلق به وجوب الكفارة والجامع أن كل واحد
منهما شرع للزجر والحاجة الى الزجر فيما يغلب وجوده وهذا يندر ولان المحل مكروه فاشبهه وطء الميتة به مرواية
أبي يوسف ان وجوب الكفارة بمقد افساد الصوم بافطار كامل وقد وجد لوجود الجماع بصورة ومعنى ولو أكل أو
شرب ما يصلح به البدن اما على وجه التغذي أو التداوي متعمدا فعليه القضاء والكفارة عندنا وقال الشافعي
لا كفارة عليه وجه قوله ان وجوب الكفارة ثبت معدولا به عن القياس لان وجوبها لرفع الذنب والتوبة كافية
لرفع الذنب ولان الكفارة من باب المقادير والقياس لا يمتدى الى تعيين المقادير وانما يعرف وجوبها بالنص والنص
ورد في الجماع والاكل والشرب ليسا في معناه لان الجماع أشد حرمة منهما حتى يتعلق به وجوب الحد ونهما
فالنص الوارد في الجماع لا يكون واردا في الاكل والشرب فيقتصر على مورد النص ولنا ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وعلى المظاهر الكفارة بنص الكتاب فكذا على
المفطر متعمدا ولنا أيضا الاستدلال بالموافقة والقياس عليه اما الاستدلال بما فهو ان الكفارة في الواقعة وجبت
لكونها افساد الصوم رمضان من غير عذر ولا سفر على ما نطق به الحديث والاكل والشرب افساد الصوم رمضان
متعمدا من غير عذر ولا سفر فكان بايجاب الكفارة هناك ايجابا به نادلا له والدليل على ان الوجوب في الواقعة لما
ذكرنا وجهان أحدهما مجمل والاخر مفسر أما المجمل فالاستدلال بحديث الا عرابي ووجهه ما ذكرناه في
التحليلات وأما المفسر فلان افساد الصوم رمضان ذنب ورفع الذنب واجب عقلا وشرعا لكونه قبيحا والكفارة
أصلح رافعة له لانها حسنة وقد جاء الشرع بكون الحسنات من التوبة والايحسان والاعمال الصالحة رافعة
للسيئات الا ان الذنوب مختلفة المقادير وكذا الواقع لها لا يعلم مقاديرها الا الشارع الاحكام وهو الله تعالى فقي ورد

الشرع

الشرع
ويكون
وجوب
الاصول
يستط
وهو
الحاج
المر
الكف
عند
الصوم
الحق
كفا
التوز
لانه
القض
القض
ولا
فرق
القض
أن
أقرب
الطه
وكذا
يقلى
فعل
القض
أولا
ولا
أبي
هكذا
فقد
شي
القض
الاما

الشرع في ذنب خاص بإيجاب رافع خاص ووجد مثل ذلك الذنب في موضع آخر كان ذلك إيجاباً لذلك الرفع فيه
 ويكون الحكم فيه ثابتاً بالنص لا بالتعليل والقياس والله أعلم وجه القياس على الواقعة فهو أن الكفارة هناك
 وجبت للزجر عن إفساد صوم رمضان سيانته في الوقت الشرعي لئلا تصلح زاجرة والحاجة مستألى الزاجر أوما
 الصلاحية فلان من تأمل أنه لو أفطر يوماً من رمضان لزمه اعتناق رقبة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم
 يستطع فإطعام ستين مسكيناً لا يمنع منه وإنما الحاجة إلى الزجر لوجود الداعي الطبي إلى الأكل والشرب والجماع
 وهو شهوة الأكل والشرب والجماع وهذا في الأكل والشرب أكثر لان الجوع والعطش يقلل الشهوة فكانت
 الحاجة إلى الزجر عن الأكل والشرب أكثر فكان شرع الزاجر هناك شرعاً من طريق الأولى وعلى هذه
 الطريقة يمنع عدم جواز إيجاب الكفارة بالقياس لان الدلائل المقتضية لكون القياس حجة لا يفصل بين
 الكفارة وغيرها ولو أكل ما لا يتغذى به ولا يتداوى كالحصاة والنواة والتراب وغيرها فعليه القضاء ولا كفارة عليه
 عند عامة العلماء وقال مالك عليه الكفارة لانه وجد الإفطار من غير عذر ولنا ان هذا إفطار صورة لا معنى لان معنى
 الصوم وهو الكف عن الأكل والشرب الذي هو وسيلة إلى العواقب الحسنة فأنما القائل صورة الصوم الأنا
 الحقنا الصورة بالحقيقة وحكنا في إفساد الصوم احتياطاً ولو بلغ جوزة صغيرة باسنة أو لوزة يابسة فعليه القضاء ولا
 كفارة عليه لوجود الأكل صورة لا معنى لانه لا يعتاد أكله على هذا الوجه فأنشبهه أكل الحصى ولو مضغ الجوزة أو
 اللوزة اليابسة حتى يصل المضع إلى جوفها حتى ابتلعه فعليه القضاء والكفارة كذا روى ابن سنان عن أبي يوسف
 لانه أكل لها إلا أنه ضم إليها ما لا يزرع عادة وذكر القاضي في شرحه مختصراً الطحاوي أنه لو أكل لوزة صغيرة فعليه
 القضاء والكفارة وقوله في اللوزة محمول على اللوزة الرطبة لانها ما كوله كما كانت رطبة ولو أكل جوزة رطبة فعليه
 القضاء ولا كفارة عليه لانه لا يزرع عادة ولا يحصل به التغذي والتداوى ولو أكل عجيناً أو دقيقا فعليه القضاء
 ولا كفارة عليه لانه لا يقصد به التناذي ولا التداوى فلا يفوت معنى الصوم وذكر في الفتاوى رواية عن محمد بن
 فرق بين الدقيق والعجين فقال في الدقيق القضاء والكفارة وفي العجين القضاء دون الكفارة ولو قضم حنطة فعليه
 القضاء والكفارة كذا روى الحسن بن أبي حنيفة لان هذا مما يقصد بالأكل ولو ابتلع أهليلجاً روى ابن سنان عن محمد
 أن عليه القضاء ولا كفارة لانه لا يتداوى بها على هذه الصفة وروى هشام عنه أن عليه الكفارة قال الكرخي وهذا
 أقبس عندي لانه يتداوى بها على هذه الصفة وهكذا روى ابن سنان عن محمد وكذا ذكر القاضي في شرحه مختصراً
 الطحاوي أن عليه الكفارة ولو أكل طيناً فعليه القضاء ولا كفارة لما قلنا إلا أن يكون أرميناً فعليه القضاء والكفارة
 وكذا روى ابن سنان عن محمد قال محمد لانه بمنزلة الغار يقون أي يتداوى به قال ابن سنان فقلت له هذا الطين الذي
 يقلى يا كاه الناس قال لا أدري ما هذا فكان لم يعلم أنه يتداوى به أو لا ولو أكل ورق الشجر فإن كان مما يؤكل عادة
 فعليه القضاء والكفارة وإن كان مما لا يؤكل فعليه القضاء ولا كفارة عليه ولو أكل مسكاً أو غالية أو زعفران فعليه
 القضاء والكفارة لان هذا يؤكل ويتداوى به وروى عن محمد بن سنان قال فطرته ولم يذكر أن عليه الكفارة
 أو لا واختلف المشايخ فيه قال محمد بن مقاتل الرازي عليه القضاء والكفارة وقال أبو القاسم الصغار عليه القضاء
 ولا كفارة عليه وقد ذكرنا ان المصحة لو كانت بين أسنانه فابتلعها لانه لا يفسد لانه لا يمكن الصرع عنه وروى عن
 أبي يوسف فبين امتص سكرة بنية في رمضان متعمداً حتى دخل الماء حلقه عليه القضاء والكفارة لان السكر
 هكذا يؤكل ولومض أهليلجاً فدخل الماء حلقه قال لا يفسد صومه ذكره في الفتاوى ولو خرج من بين أسنانه دم
 فدخل حلقه أو ابتلعه فإن كانت الغلبة للدم فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه وإن كانت الغلبة للبراق فلا
 شيء عليه وإن كان سواء فالقياس ان لا يفسد في الاستعمال يفسد احتياطاً ولو أخرج البراق من فيه ثم ابتلعه فعليه
 القضاء ولا كفارة عليه وكذا إذا ابتلع راق غيره لان هذا مما ينافى منه حتى لو ابتلع لعاب حبيبه أو صديقه ذكر الشيخ
 الامام الزاهد شمس اللغة الحلواني ان عليه القضاء والكفارة لان الحبيب لا ينافى حبيبه أو صديقه ولو أكل

لحياة فبدا فعليه القضاء والكفارة لانه يؤكل في الجملة ولو اكل شعيرة فبدا الاختلاف المشايخ فيه قال بعضهم لا كفارة
عليه لانه لا يؤكل وقال الفقيه أبو الليث ان عليه القضاء والكفارة كفى اللحم لانه يؤكل في الجملة كالمحرم القديم ولو
أكل ميتة فان كانت قد اتنت ودودت فعليه القضاء ولا كفارة عليه وان كانت غير ذلك فعليه القضاء والكفارة ولو
أولج ولم ينزل فعليه القضاء والكفارة لوجود الجماع صورة ومعنى اذا الجماع هو الايلاج فاما الانزال ففراغ من الجماع
فلا يعتبر ولو أنزل فيما دون الفرج فعليه القضاء ولا كفارة عليه لقصور في الجماع لوجوده معنى لا صورة وكذلك اذا
وطئ به بجمه فانزل لقصور في قضاء الشهوة لمة المحل ونبوة الطمع ولو أخذ لقمة من الخبز لياكلها وهو ناس فلما
مضغها ثم كراته صائم فابتلعها وهذا كذا ذكر في عيون المسائل ان في هذه المسئلة أربعة أقوال للتأخر من قال بعضهم
لا كفارة عليه وقال بعضهم عليه الكفارة وقال بعضهم ان ابتلعها قبل أن يخرجها فلا كفارة عليه فان أخرجهما من
فيه ثم أعادها فابتلعها فعليه الكفارة وقال بعضهم ان ابتلعها قبل أن يخرجها فعليه الكفارة وان أخرجهما من فيه
ثم أعادها فلا كفارة عليه قال الفقيه أبو الليث هذا القول أصح لانه لما أخرجهما صار بحال بعاف منها وما دامت في
فيه فانه يتلذذ به ولو شرب على ظن ان العجر لم يطلع فذا هو طالع أو أظفر على ظن ان الشمس قد غربت فاذا هي لم
تغرب فعليه القضاء ولا كفارة عليه لانه لم يفارم متمدابل خاطئة الأثرى انه لا انم عليه ولو أصبح صائما في سفره ثم
أظفره متمدافلا كفارة عليه لان السبب المبيح من حيث الصورة قائم وهو السفر فأورث شبهة وهذه الكفارة
لا تجب مع الشبهة والأصل فيه ان الشبهة اذا استندت الى صورة دليل فان لم يكن دليلا في الحقيقة بل من حيث
الظاهر اعتبرت في منع وجوب الكفارة والا فلا وقد وجدت ههنا وهي صورة السفر لانه مخصص أو مبيح في
الجملة ولو اكل أو شرب أو جامع ناسيا أو ذرعه التي فظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متمدافعليه القضاء ولا
كفارة عليه لان الشبهة ههنا استندت الى ما هو دليل في الظاهر لوجود المضا للصوم في الظاهر وهو الاكل والشرب
والجماع حتى قال مالك بفساد الصوم بالاكل ناسيا وقال أبو حنيفة لولا قول الناس لقلت له يقضى وكذا التي لانه
لا يتخلو عن عود بعضه من القم الى الجوف فكانت الشبهة في موضع الاشتباه فاعتبرت قال محمد الا أن يكون بلغه
أى بلغه الخبر ان اكل النامى والتي لا يفطران فوجب الكفارة لانه ظن في غير موضع الاشتباه فلا يعتبر وروى
الحسن عن أبي حنيفة انه لا كفارة عليه سواء بلغه الخبر وعلم أن صومه لم يفسد أو لم يبلغه ولم يعلم فان احتجم فظن
ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متمدافان استغنى فقيهها فافتاه بأنه قد أظفر فلا كفارة عليه لان العامى يلزمه تقليد
العالم فكانت الشبهة مستندة الى صورة دليل وان بلغه خبر الحجامة وهو المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أظفر الحاجم والمجروح روى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا كفارة عليه لان ظاهر الحديث واجب العمل به في الأصل
فأورث شبهة وروى عن أبي يوسف انه تجب عليه الكفارة لان الواجب على العامى الاستفتاء من المقنن لا العمل
بظواهر الاحاديث لان الحديث قد يكون منسوخا وقد يكون ظاهره متروكا فلا يصبر ذلك شبهة وان لم يستفت
فقيهها ولا بلغه الخبر فعليه القضاء والكفارة لان الحجامة لا تنافي ركن الصوم في الظاهر وهو الامساك عن الاكل
والشرب والجماع فلم تكن هذه الشبهة مستندة الى دليل أصلا ولو لمس امرأة بثهوة أو قبلها أو ضاعها ولم ينزل
فظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متمدافعليه الكفارة لان ذلك لا ينافي ركن الصوم في الظاهر فكان ظننه في
غير موضعه فكان ما حقا بالعدم الا اذا تناول حديثا أو استغنى فقيهها فظفر على ذلك فلا كفارة عليه وان أخطأ
الفقيه ولم يثبت الحديث لان ظاهر الحديث والقنوى يصبر شبهة ولو اغتتاب انسانا فظن ان ذلك يفطره ثم أكل
بعد ذلك متمدافعليه الكفارة وان استغنى فقيهها أو تناول حديثا لانه لا يعتبر بقنوى الفقيه ولا بتأويله الحديث ههنا
لان ذلك مما لا يشبهه على من له مهنة من الفقه وهو لا يخفى على احد ان لبس المرادم المروى الغيبة فظفر الصائم
حقيقة الافطار فلم يصبر ذلك شبهة وكذا لو دهن شاربه فظن ان ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متمدافعليه الكفارة
وان استغنى فقيهها أو تناول حديثا قلنا والله أعلم ولو أظفر وهو مقيم فوجب عليه الكفارة ثم سافر في يومه ذلك

لم تسقط عنه الكفارة ولو مرض في يومه ذلك مرض اخص الافطار او يبيحه تسقط عنه الكفارة ووجه الفرق ان في
 المرض معنى يوجب تعبير الطبيعة عن الصحة الى الفساد وذلك المعنى يحدث في الباطن ثم يظهر اثره في الظاهر
 فلما مرض في ذلك اليوم علم انه كان موجودا وقت الافطار لكنه لم يظهر اثره في الظاهر فكان المرخص أو المبيح
 موجودا وقت الافطار فرفع انقضاء الافطار موجب الكفارة او وجود اصله اورد شبهة في الوجوب وهذه الكفارة
 لا تجب مع الشبهة وهذا المعنى لا يتحقق في السفر لانه اسم للخروج والانتقال من مكان الى مكان وانه يوجد مقصورا
 على حال وجوده فلم يكن المرخص أو المبيح موجودا وقت الافطار فلا يؤثر في وجوبها وكذلك اذا افطرت المرأة ثم
 حاضت في ذلك اليوم او نضت سقطت عنها الكفارة لان الحيض دم مجتمع في الرحم يخرج شيئا فشيئا فكان موجودا
 وقت الافطار لكنه لم يبرز فرفع وجوب الكفارة ولو سافر في ذلك اليوم مكرها لا تسقط عنه الكفارة عند أبي يوسف
 وعند زفر تسقط والصحيح قول أبي يوسف لما ذكرنا أن المرخص أو المبيح وجد مقصورا على الحال فلا يؤثر في
 الماضي ولو جرح نفسه فرض مرضا شديدا مرضا لا يفطار أو مبيحا مختلف المشايخ فيه قال بعضهم يسقط وقال
 بعضهم لا يسقط وهو الصحيح لان المرض ما حدث من الجرح وانما وجدت مقصورة على الحال فكان المرض
 مقصورا على حال حدوثه فلا يؤثر في الزمان الماضي والله أعلم ومن أصح في رمضان لا ينوي الصوم فأكل أو شرب
 أو جامع عليه قضاء ذلك اليوم ولا كفارة عليه عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر عليه الكفارة بناء على أن صوم رمضان
 يتأدى بدون النية عنده فوجد فساد صوم رمضان بشرائطه وعندنا لا يتأدى فلم يوجد الصوم فاستحال الافساد
 وروى عن أبي يوسف ان أكل قبل الزوال فعليه القضاء والكفارة وان أكل بعد الزوال فلا كفارة عليه كذا ذكر
 القدوري الخلاف بين أبي حنيفة ومحمد وبين أبي يوسف في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر
 الطحاوي الخلاف بين أبي حنيفة وبين صاحبيه وجه قول من فصل بين ما قبل الزوال أو بعده أن الامساك قبل
 الزوال كان بفرض أن يصوم وما قبل الأكل والشرب والجماع لجواز أن ينوي فاذا أكل فقد أبطل الفرضية وأخرجه
 من أن يصوم وما فكان افساد الصوم معنى بخلاف ما بعد الزوال لأن الأكل بعد الزوال لم يقع ابطلا للفرضية
 لبطالها قبل الأكل وروى الحسن عن أبي حنيفة فحين أصبح لا ينوي صوما ثم نوى قبل الزوال ثم جامع في بقية
 يومه فلا كفارة عليه وروى عن أبي يوسف أن عليه الكفارة وجه قوله أن صوم رمضان يتأدى بنية من النهار قبل
 الزوال عند أصحابنا فكانت النية من النهار والليل سواء وجه ظاهر الرواية أنه لو جامع في أول النهار لا كفارة
 عليه فكذا اذا جامع في آخره لأن اليوم في كونه محسلا للصوم لا يتجزأ أو يوجب ذلك شبهة في آخر اليوم وهذه
 الكفارة لا تجب مع الشبهة وذكر في المنتقى فحين أصبح ينوي الفطر ثم عزم على الصوم ثم أكل متعمدا أنه لا كفارة
 عليه عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف عليه الكفارة والكلام من الجانبين على نحو ما ذكرنا ولو جامع في رمضان
 متعمدا مرارا بان جامع في يوم ثم جامع في اليوم الثاني ثم في الثالث ولم يكفر فعليه لم يجمع ذلك كله كفارة واحدة عندنا
 وعند الشافعي عليه لكل يوم كفارة ولو جامع في يوم ثم كفر ثم جامع في يوم آخر فعليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية
 وروى زفر عن أبي حنيفة أنه ليس عليه كفارة أخرى ولو جامع في رمضان ولم يكفر للدول فعليه لكل جماع كفارة
 في ظاهر الرواية وذكر محمد في الكيسانيات أن عليه كفارة واحدة وكذا حكى الطحاوي عن أبي حنيفة وجه قول
 الشافعي أنه تكرر سبب وجوب الكفارة وهو اجماع عنده وفساد الصوم عندنا والحكم بتكرره بتكرره وهو
 الأصل الا في موضع فيه ضرورة كفي العقوبات البدنية وهي الحدود لما في التكرار من خوف الهلاك ولم يوجد
 ههنا في تكرر الوجوب ولهذا تكرر في سائر الكفارات وهي كفارة القتل واليمين والنهار ولما احدثت الاعرابي
 أنه لما قال واقعت امرأتى أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم باعثنى رقبة واحدة بقوله اعتق رقبة وان كان
 قوله واقعت يحتمل المرة والتكرار ولم يستفسر فدل أن الحكم لا يختلف بالمرة والتكرار ولأن معنى الزجر لازم
 في هذه الكفارة أعني كفارة الافطار بدليل اختصاص وجوبها بالعمد المخصوص في الجنابة المتخالفة الخالية عن

الشبهة بخلاف سائر الكفارات والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما إذا جامع فكفر ثم جامع لأنه لما جامع بعد
 ما كفر علم أن الزجر لم يحصل بالاول ولو أفطر في يوم فاعتق ثم أفطر في اليوم الثاني فاعتق ثم أفطر في اليوم الثالث
 فاعتق ثم استعقت الرقبة الاولى فلا شيء عليه لأن الثانية تجزى عن الاولى وكذا لو استعقت الثانية لأن الثالثة
 تجزى عن الثانية ولو استعقت الثالثة فعليه اعتناق رقبة واحدة لأن ما تقدم لا يجزى عما تأخر ولو استعقت
 الثانية أيضا فعليه اعتناق رقبة واحدة لليوم الثاني والثالث ولو استعقت الاولى أيضا فعليه كفارة واحدة لأن
 الاعتناق بالاستعناق يلحق بالعدم وجعل كأنه لم يكن وقد أفطر في ثلاثة أيام ولم يكفر بشيء منها فتكف به كفارة واحدة
 ولو استعقت الاولى والثالثة دون الثانية أعتق رقبة واحدة لليوم الثالث لأن الثانية اجزأت عن الاولى والاصل
 في هذا الجنس أن الاعتناق الثاني يجزى عما قبله ولا يجزى عما بعده وأما صيام غير رمضان فلا يتعلق بافساد شيء
 منه وجوب الكفارة لأن وجوب الكفارة بافساد صوم رمضان عرف بالتوقيف وانه صوم شريف في وقت
 شريف لا يهتز بهما غيرهما من الصيام والاقوات في الشرف والحرمه فلا يلحق به في وجوب الكفارة وأما وجوب
 القضاء فأما الصيام المقروض فإن كان الصوم متتابعا كصوم الكفارة والمنذور متتابعا فعليه الاستقبال لقوات
 الشرائط وهو التتابع ولو لم يكن متتابعا كصوم قضاء رمضان والنذر المطلق عن الوقت والنذر في وقت بعينه
 لحكمه أن لا يتبدل به عما عليه ويلحق بالعدم وعليه ما كان قبل ذلك في قضاء رمضان والنذر المطلق وفي
 المنذور في وقت بعينه عليه قضاء مفسد وأما صوم التطوع فعليه قضاؤه عندنا خلافا للشافعي وقد روى عن عائشة
 رضي الله عنها أنها قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدى الينا حبس فأكلنا منه فسألت حفصة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قضيا يوما مكانه والكلام في وجوب القضاء مبني على الكلام في وجوب
 المضي وقد ذكرناه في كتاب الصلاة واختلف أصحابنا في الصوم المظنون إذا أفسده بان شرع في صوم أو صلاة
 على ظن أنه عليه ثم تبين أنه ليس عليه فأفطر منه ما قال أصحابنا الثلاثة لا قضاء عليه لكن الأفضل أن يمضي
 فيه وقال زفر عليه القضاء وحكي الطحاوي عن أبي حنيفة فيمن شرع في صلاة يظن انها عليه مثل قول زفر وعلى
 هذا الخلاف إذا شرع في صوم الكفارة ثم أيسر في سلاله فأفطر متعمدا وجه قول زفر أنه لم يتبين عليه تبين
 أنه شرع في النفل ولهذا ندب الى المضي فيه والشرع في النفل ملزم على أصل أصحابنا فيلزمه المضي فيه ويلزمه
 القضاء إذا أفسد كالوشرع في النفل ابتداء ولهذا كان الشرع في الحج المظنون ملزما كذا الصوم ولنا أنه
 شرع مسقطا لا موجبا فلا يجب عليه المضي ودليل ذلك أنه قصد بالشرع اسقاط ما في ذمته فاذا تبين أنه ليس
 في ذمته شيء من ذلك لم يصح قصدا والشرع في العبادة لا يصح من غير قصد الا أنه استعجله أن يمضي فيه
 لشرعه في العبادة فزعمه وتشبهه بالشارع في العبادة فينبأ عليه كإتياب المنشبه بالصائمين بأمسالك بقية يومه
 إذا افطر بعذر والاشتباه مما يكثر وجوده في باب الصوم فلما وجدنا عليه القضاء اوقع في الحرج بخلاف الحج فان
 وقوع الثلث والاشتباه في باب الحج نادر غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم فلا يكون في إيجاب القضاء عليه حرج
 والله أعلم

فصل في أحكام الصوم المزقت اذا فات عن وقته فالصوم المزقت نوعان صوم رمضان والمنذور في وقت بعينه
 أما صوم رمضان فيتعلق بقواته أحكام ثلاثة وجوب امسالك بقية اليوم تشهبا بالصائمين في حال وجوب القضاء
 في حال وجوب القضاء في حال أو وجوب الامسالك تشهبا بالصائمين فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول
 النهار مانع من الوجوب أو مبيع للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار لوجب عليه الصوم
 ولا يباح له الفطر كالصبي إذا بلغ في بعض النهار وأسلم الكافر وأفاق المجنون وطهرت الحائض وقدم المسافر مع
 قيام الاهلية يجب عليه امسالك بقية اليوم وكذا من وجب عليه الصوم في أول النهار لوجود سبب الوجوب
 والاهلية ثم عذر عليه المضي فيه بان أفطر متعمدا أو أصبح يوم الثلث مقطرا ثم تبين انه من رمضان أو تصعر على

فلن أن الفجر لم يطلع ثم تبين له أنه طلع فإنه يجب عليه الامساك في بقية اليوم تشبها بالصائمين وهذا عندنا وأما
 عند الشافعي فكل من وجب عليه الصوم في أول النهار ثم تعذر عليه المضي مع قيام الأهلية يجب عليه امساك
 بقية اليوم تشبها ومن لا فلا فعلى قوله لا يجب الامساك على الصبي إذا بلغ في بعض النهار والكافر إذا أسلم والمجنون
 إذا أفان والحائض إذا طهرت والمأفرا إذا قدم مصره لأنه لم يجب عليهم الصوم في أول النهار وجه قوله أن الامساك
 تشبها يجب خلفا عن الصوم والصوم لم يجب فلم يجب الامساك خلفا ولهذا قال الله على أن أصوم اليوم الذي يقدم
 فيه فلان فقدم بعدما أكل لتأذره فيه أنه لا يجب الامساك كذا ههنا ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 أنه قال في يوم عاشوراء الامن أكل فلا يأكل بقية يومه وصوم عاشوراء كان فرضا يومئذ ولأن زمان رمضان وقت
 شريف فيجب تعظيم هذا الوقت بالقدر الممكن فإذا عجز عن تعظيمه بتعقيق الصوم فيه يجب تعظيمه بالتشبه
 بالصائمين قضاء لحقه بالقدر الممكن إذا كان أهلا للتشبه ونفي التبريض نفسه لثمة وفي حق هذا المعنى الوجوب
 في أول النهار وعدم الوجوب سواء وقوله التشبه وجب خلفا عن الصوم ممنوع بل يجب قضاء الحرمه الوقت بقدر
 الامكان لا لمقا بخلاف مسألة النذر لأن الوقت لا يستحق التعظيم حتى يجب قضاء حقه بامساك بقية ليوم وههنا
 بخلافه وأما وجوب القضاء فالكلام في قضاء صوم رمضان يقع في مواضع في بيان أصل وجوب القضاء وفي بيان
 شرائط وجوب القضاء وفي بيان وقت وجوبه وكيفيته الوجوب وفي بيان شرائط جوازها أما أصل الوجوب فلقوله
 تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فأفطر فعدة من أيام أخر ولأن الأصل في العبادة
 المؤتمنة إذا فاتت عن وقتها أن تقضى لما ذكرنا في كتاب الصلاة وسواء فاتت صوم رمضان بعذر أو بغيره ذر لأنه لما
 وجب على المعذور فلان يجب على المقصر أولى ولأن المعنى يجمعها وهو الحاجة إلى جبر الفاتت بل حاجة غير
 المدور أشد وأما بيان شرائط وجوبه ففيها القدرة على القضاء حتى لو فاتت صوم رمضان بعذر المرض أو السفر
 ولم يزل مريضا أو مافرا حتى مات في الله ولا قضاء عليه لأنه مات قبل وجوب القضاء عليه ولكنه ان أوصى بأن
 يطعم عنه سمحت وصيته وان لم يجب عليه ويطعم عنه من ثلث ماله لأن صحة الوصية لا تتوقف على الوجوب كما لو
 أوصى بثلث ماله للفقراء أنه يصح وان لم يجب عليه شيء كذا ههنا فان برأ المرء من المرض أو قدم المسافر وأدرك من الوقت
 بقدر ما فاتته يلزمه قضاء جميع ما أدرك لأنه قدر على القضاء لزوال العذر فان لم يصم حتى أدرك الموت فعليه ان
 يوصى بالقديته وهي ان يطعم عنه لكل يوم مسكينا لأن القضاء قد وجب عليه ثم عجز عنه بعد وجوبه بتقصير منه
 في حصول الوجوب إلى بدله وهو القديته والأصل فيه ما روى أبو مالك الأشجعي أن رجلا سأل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم عن رجل أدرك رمضان وهو شديد المرض لا يطيق الصوم فمات هل يقضى عنه فقال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ان مات قبل ان يطيق الصيام فلا يقضى عنه وان مات وهو مريض وقد أطاق الصيام في
 مرضه ذلك فليقض عنه والمراد منه القضاء بالقديته لا بالصوم لما روى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه موقفا عليه
 ومرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يصوم أحد عن أحد ولا يطين أحد عن أحد ولأن ما لا يحتمل
 النيابة حالة الحياة لا يحتمل بعد الموت كالصلاة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم مفسرا أنه قال من مات وعليه
 قضاء رمضان أطعم عنه وليه وهو محمول على ما إذا أوصى أو على التنبأ إلى غير ذلك وإذا أوصى بذلك يعتبر من
 الثلث وان لم يوص فتنبرع به الورثة جاز وان لم تنبرعوا لم يلزمهم ونسقط في حق أحكام الدنيا عندنا وعند
 الشافعي يلزمهم من جميع المال سواء أوصى به أو لم يوص والاختلاف فيه كالاختلاف في الزكاة والصحيح
 قولنا ان الصوم عبادة والقديته بدل عنها والأصل لا يتأدى بطريق النيابة فكذا البدل والبدل لا يخالف الأصل
 والأصل فيه أنه لا يجوز أداء العبادة عن غيره بغير أمره لأنه يكون جبرا والجبر نافي معنى العبادة على ما بينا في كتاب
 الزكاة هذا إذا أدرك من الوقت بقدر ما فاتته فمات قبل أن يقضى فاما إذا أدرك بقدر ما يقضى فيه البعض دون
 البعض بان صح المريض أباما ثم مات ذكر في الأصل أنه يلزمه القضاء بقدر ما صح ولم يذ كر الخلف حتى لو مات

لا يجب عليه أن يوصى بالطعام لجميع الشهر بل لذلك القدر الذي لم يصمه وان صامه فلا وصية عليه رأسا و ذكر
الطحاوي هذه المسألة على الاختلاف فقال في قول أبي حنيفة يلزمه قضاء الجميع اذا صبح يوما واحدا حتى يلزمه
الوصية بالطعام لجميع الشهر ان لم يصم ذلك اليوم وان صامه لم يلزمه شيئا بالاجماع وعند محمد يلزمه بقدر ما أدرك
وذكر القدوري في شرحه مختصر الكرخي ان ما ذكره محمد في الاصل قول جميع أصحابنا وما أثبتته الطحاوي من
الاختلاف في المسألة غلط وانما ذلك في مسألة التذويهي ان المريض اذا قال لله على أن أصوم شهرا فان مات
قبل أن يصح لا يلزمه شيئا وان صح يوما واحدا يلزمه أن يوصى بالطعام لجميع الشهر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف
وعند محمد لا يلزمه الا مقدار ما يصح على ما ذكره القدوري وان كان مسألة القضاء على الاتفاق على ما ذكره
القدوري فوجه هذه القول ظاهر لان القدرة على الفعل شرط وجوب الفعل اذ لو لم يكن لكان الاجاب تكليف
مالا يحق له الوصية وانه محال عقلا وموضوع شرعا ولم يقدر الا على صوم بعض الايام فلا يلزمه الا ذلك القدر فان صام
ذلك القدر فقد أتى بما عليه فلا يلزمه شيئا آخر وان لم يصم فقد قصر فيما وجب عليه فيلزمه أن يوصى بالقضية لذلك
القدر لا غير اذ لم يجب عليه من الصوم الا ذلك القدر وان كانت المسئلتان على الاختلاف على ما ذكره الطحاوي
فوجه قول محمد في المسئلتين ما ذكرناه وهو لا يحتاج الى الفرق بينهما لان قوله فيما واحد وهو انه لا يلزمه من صوم
القضاء والصوم المنذور به الا قدر أيام الصحة حتى لا يلزمه الوصية بالطعام فيما بالذلك القدر وأما وجه قولهما
فهو ان قدر ما يقدر عليه من الصوم يصلح له الايام كلها على طريق البدل لان كل يوم صالح للصوم فيجعل كانه قدر
على الكل فاذا لم يصم لزمته الوصية بالقضية بالكل واذا صام فيما قدر وصار قدر ما صام مستحقة الوقت فلم يبق صالحا
لوقت آخر فلم يكن القول بوجوب الكل على البدل فلا يلزمه الوصية بالقضية بالكل ومنها أن لا يكون في القضاء حرج
لان الحرج مني بنص الكتاب وأما وجوب الأداء في الوقت فهل هو شرط وجوب القضاء خارج الوقت فقد
ذكرنا اختلاف المشايخ في ذلك وخرجنا ما يتصل به من المسائل على القولين ما فيه اتفاق وما فيه اختلاف وأما وقت
وجوبه فوق ادائه وقد ذكرناه وهو سائر الايام خارج رمضان سوى الايام الستة لقوله تعالى فمن كان منكم
مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أمر بالقضاء مطلقا عن وقت معين فلا يجوز تقييده ببعض الأوقات البدليل
والكلام في كيفية وجوب القضاء انه على الفور أو على التراخي كالكلام في كيفية الوجوب في الامر المطلق عن
الوقت أصلا كالأمر بالكفارات والتذويهي المطلقة ونحوها وذلك على التراخي عند عامة مشايخنا ومعنى التراخي
عندهم انه يجب في مطلق الوقت غير معين وخيار التعيين الى المكلف في أي وقت شرع فيه تعيين ذلك الوقت
لوجوب وان لم يشرع بتضييق الوجوب عليه في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته وحكي
الكرخي عن أصحابنا انه على الفور والصحيح هو الاول وعند عامة أصحاب الحديث الامر المطلق يقتضي الوجوب
على الفور على ما عرف في أصول الفقه وفي الحج اختلاف بين أصحابنا نذكره في كتاب الحج ان شاء الله تعالى وحكي
القدوري عن الكرخي انه كان يقول في قضاء رمضان انه مرتبة بما بين رمضانين وهذا غير سديد بل المذهب
عند أصحابنا ان وجوب القضاء لا يتوقف لما ذكرنا ان الامر بالقضاء مطلق عن تعيين بعض الاوقات دون بعض
فيجوز على اطلاقه ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان أن يتطوع ولو كان الوجوب على الفور
لكره له التطوع قبل القضاء لانه يكون تأخيرا للواجب عن وقته المضيق وانه مكروه وعلى هذا قال أصحابنا انه اذا أخر
قضاء رمضان حتى دخل رمضان أخر فلا قضية عليه وقال الكافي عليه القضية كانه قال بالوجوب على الفور مع
رخصة التأخير الى رمضان أخر وهذا غير سديد لما ذكرنا انه لا دلالة في الامر على تعيين الوقت فالتعيين يكون تحكما
على الدليل والقول بالقضية باطل لانها يجب خلفا عن الصوم عند العجز عن تحصيله عجز الاترجي معه القدرة
عادة كفي حق الشيخ الفاني ولم يوجد العجز لانه قادر على القضاء فلامعنى لا يجب القضية وأما شرائط جواز القضاء
فأما شرط جواز أداء صوم رمضان فهو شرط جواز قضائه الا الوقت وتعيين النية من الدليل فانه يجوز القضاء

في جميع الاوقات الا الاوقات المستثناة ولا يجوز الابنية معينة من الليل بخلاف الاداء ووجه الفرق ما ذكرنا والله
الموفق واما وجوب القضاء فشرطه العجز عن القضاء بمجرد الرجوع معه القدرة في جميع عمره فلا يجب الا على الشيخ
القاني ولا قضاء على المريض والمدا فولا على الحامل والمرضع وكل من يظطر لعذر رجعي معه القدرة لفقد شرطه
وهو العجز المستدام وهذا لان القضاء خلف عن القضاء والقدرة على الاصل تمنع المصير الى الخلف كما في سائر
الاخلاف مع اصولها ولهذا قلنا ان الشيخ القاني اذا فدى ثم قدر على الصوم بطل القضاء واما الصوم المذكور في وقت
بعينه فهو كصوم رمضان في وجوب القضاء اذا فات عن وقته وقدر على القضاء وان فات بعضه يلزمه قضاء ما فاته
لا غير ولا يلزمه الاستقبال كصوم رمضان بخلاف ما اذا اوجب على نفسه صوم شهر متتابعاً فأفطر يوماً فإنه يلزمه
الاستقبال والفرق بينهما ما قد تقدم ولو مات قبل عمر الوقت فلا قضاء عليه لان الايجاب مضاف الى زمان معين
فاذا مات قبله لم يجب عليه فلا يلزمه شيء كالومات قبل دخول رمضان وكذلك اذا أدرك الوقت وهو مريض ثم
مات قبل أن يبرأ فلا قضاء عليه فان برأ قبل الموت فعليه القضاء كما في صوم رمضان ولو نذر وهو صحيح وصام بعض
الشهر وهو صحيح ثم مرض مات قبل تمام الشهر يلزمه أن يوصى بالقدية لما بقي من الشهر ولو نذر وهو مريض ثم
مات قبل أن يبرأ لا يلزمه شيء بخلاف ولو صح يوماً يلزمه أن يوصى بالقدية لجميع الشهر في قول أبي حنيفة وأبي
يوسف وعند محمد بقدر ما صح وقد ذكرنا المسئلة والله أعلم

فصل واما بيان ما يسن وما ينسحب للصائم وما يكره له أن يفعله فتنه ول يسن للصائم السجود لما روى
عن عمرو بن العاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان فصلا بين صيامنا وصيام أهل الكتاب
أكلة السجود ولانه يستعان به على صيام النهار واليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم في التذنب الى السجود فقال
استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل وبأكل السجود على صيام النهار والسنة فيها هو تأخير لان معنى الاستعانة
فيه أبلغ وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من سنن المرسلين تأخير السجود وتجييل الافطار
ووضع اليمين على الشمال تحت السرعة في الصلاة وفي رواية قال ثلاث من أخلاق المرسلين ولو شئت في طلوع الفجر
فالمسح به أن لا يأكل هكذا روى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه قال اذا شئت في الفجر فأحب الى أن يدع الأكل
لانه يحفل ان الفجر قد طلع فيكون الأكل افساداً للصوم فينهر عنه والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال لو ابصت من معبد الملل بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات فدع ما يريده الى ما لا يريده
ولو أكل وهو شاك لا يحكم عليه بوجوب القضاء عليه لان فساد الصوم مشكوك فيه لوقوع الشك في طلوع
الفجر مع ان الاصل هو بقاء الليل فلا يثبت النهار بالشك وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن أبي يوسف
انه يكره وروى ابن مساعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة انه
اذا شئت فلا يأكل وان أكل ففسد أساء لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ألا ان لكل ملك حمى
ألا وان حمى الله محارمه فمن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والذي يأكل مع الشك في طلوع الفجر يحوم حول
الحمى فيوشك أن يقع فيه فكان بالأكل معرضاً صومه للفساد فيكره له ذلك وعن الفقيه أبي جعفر الهندواني انه
لو ظهر على امارة الطلوع من ضرب الدباب والاذان بكرة والافلا ولاه ويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر هذا
اذا أسحر وهو شاك في طلوع الفجر فاما اذا تصرأ كبر رأيه ان الفجر طالع فذكر في الاصل وقال ان الاحب ايمان
يقضى وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يقضى وذكر القدوري ان الصحيح انه لا قضاء عليه وجه رواية الاصل انه على
يقين من الليل فلا يبطل الا بيقين مثله وجه رواية الحسن ان غالب الراى دليل واجب السمل به بل هو في حق
وجوب العمل في الأحكام معتزلة ليقين وعلى رواية الحسن اعقد شبها رحمه الله ويسن تجييل الافطار اذا غربت
الشمس هكذا روى عن أبي حنيفة انه قال وتجييل الافطار اذا غربت الشمس أحب الينا لما روي بنا من الحديث
وهو قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث من سنن المرسلين وذكر من جهلتها تجييل الافطار وروى عن النبي صلى الله

عليه وسلم انه قال لا تزال أمتي بخير ما لم ينتظر والافطار طلوع النجوم واناخير يؤدي اليه ولو شئت في غروب الشمس لا ينبغي له أن يفطر لجواز ان الشمس لم تقرب فكان الافطار افساد للصوم ولو افطر وهو شاك في غروب الشمس ولم يتبين الحال بعد ذلك انها غربت أم لا لم يذكر في الأصل ولا التدوير في شرحه مختصر الكرخي وذكر القاضي في شرحه مختصر المحاوي انه يلزمه افضاء فرق بينه وبين التسرع ووجه الفرق ان هناك الليل أصل فلا يثبت النهار بالشد فلا يبطل المتيقن به بالمشكوك فيه وههنا انما أصل فلا يثبت الليل بالشد فكان الافطار حاصلا فيه له حكم النهار فيجب قضاؤه ويجوز أن يكون ما ذكره القاضي جواب الاستحسان احتياطا فاما في الحكم المرهوق هو ان لا يحكم بوجوب القضاء لان وجوب افضاء حكم حادث لا يثبت الالباب حادث وهو افساد الصوم وفي وجوده شك وعلى هذا يحمل اختلاف الروايتين في مسئلة التسرع بان تسعروا كبر رأيهم ان الفجر طالع ولو افطروا كبر رأيهم ان الشمس قد غربت فلا قضاء عليه لما ذكرنا ان غالب الرأي حجة موجبة للعمل به وانه في الأحكام بمنزلة اليقين وان كان غالب رأيهم انهم لم تقرب فلا شك في وجوب افضاء عليه لانه انضاف الى غلبة الظن حكم الأصل وهو بقاء النهار فوق افعاره في النهار فيلزمه افضاء واختلف المشايخ في وجوب الكفارة قال بعضهم تجب لما ذكرنا ان غالب الرأي نزل منزلة اليقين في وجوب العمل كيف وقد انضم اليه شهادة الأصل وهو بقاء النهار وقال بعضهم لا تجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع النسبة والله أعلم ولا بأس أن يتكفل الصائم بالاعتد وغيره ولو فعل لا يفطره وان وجد طعمه في حلقه عند عامة العلماء المارويان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكل نحل وهو اثم ولما ذكرنا انه ليس للعين منقذ الى الجوف وان وجد في حلقه فهو آثره لا عينه ولا بأس أن يدهن لما قلنا وكره أبو حنيفة أن يمضغ الصائم العلك لانه لا يؤمن أن يتفصل شيء منه فيدخل حلقه فكان المضغ نحر بضال صومه للفساد في كرهه ولو فعل لا يفطره لانه لا يعلم وصول شيء منه الى الجوف وقيل هذا اذا كان معجونا فاما اذا لم يكن يفطره لانه يتفقت فيصل شيء منه الى جوفه فظاهره واغلبا ويكره لمرأة أن تمضغ صبيها طعاما وهي صائمة لانه لا يؤمن أن يصل شيء منه الى جوفها الا اذا كان لا بد لها من ذلك فلا يكره للضرورة ويكره للصائم أن يذوق العسل أو السم أو الزيت ونحو ذلك بلسانه ليعرف انه جيد أو ردي وان لم يدخل حلقه ذلك وكذا يكره للمرأة أن تذوق المرققة لتعرف طعمها لانه يخاف وصول شيء منه الى الحلق فتفطره ولا بأس للصائم أن يستاك سواء كان السواك يابساً ورطبا ميبولاً أو غير ميبول وقال أبو يوسف اذا كان ميبولاً يكره وقال الشافعي يكره السواك في آخر النهار كيفما كان واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك والاستياك يزيل الخلوف فيكرهه وجه قول أبي يوسف ان الاستياك بالمبول من السواك ادخال الماء في الفم من غير حاجة فيكرهه ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير خلال الصائم السواك والحديث حجة على أبي يوسف والشافعي لانه وصف الاستياك بالخبرة مطلقا من غير فصل بين المبول وغير المبول وبين أن يكون في أول النهار وآخره لان المقصود منه تطهير الفم فيستوى فيه المبول وغيره وأول النهار وآخره كالمضمضة وأما الحديث فلما راد منه تفخيم شأن الصائم والترغيب في الصوم والتنبيه على كونه محبوبا لله تعالى ومرضية ونحن به نقول أو يجعل على انهم كانوا يتخرجون عن الكلام مع الصائم لتخبره بالصوم فمنعهم عن ذلك ودعاهم الى الكلام ولا بأس للصائم أن يقبل ويباشر اذا آمن على نفسه ما سوى ذلك أما القبلة فماروي أن عمر رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فقال رأيت لو غمضت بماء ثم أحبته أكان بضر ك قال لا قال فصم اذا وفي رواية أخرى عن عمر رضي الله عنه انه قال هشتت الى أهلي ثم أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت اني عملت اليوم عملا عظيما اني قبلت وأنا صائم فقال رأيت لو غمضت بماء أكان بضر ك قلت لا قال فصم اذا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل

وهو صائم وروى ان شابا وشيخا سالا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فنهى الشاب ورخص للشيخ
وقال الشيخ أمك لاريه وأنا أمككم لاري وفي رواية الشيخ عمك نفسه وأما المباشرة فاهاروى عن عائشة رضي
الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يباشر وهو صائم وكان أمككم لاريه وروى عن أبي حنيفة انه كره
المباشرة ووجه هذه الرواية ان عند المباشرة لا يؤمن على ما سوى ذلك ظاهر او بالباخلاف القبلة وفي
حديث عائشة رضي الله عنها اشارة الى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بذلك حيث قالت وكان
أمككم لاريه قال أبو يوسف ويكره للصائم أن يتمضمض بغير الوضوء لانه يحتمل أن يسبق الماء الى حلقه ولا
ضرورة فيه وان كان للوضوء لا يكره لانه محتاج اليه لا فامه السنة وأما الاستنشاق والغتسال وصب الماء على
الرأس والتلفف بالثوب المبلول فقد قال أبو حنيفة انه يكره وقال أبو يوسف لا يكره واحتج عماروى ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يبيل الثوب
ويبتلق به وهو صائم ولا نيلس فيه الا دفع أذى الحر فلا يكره كالأستنظل ولا يبي حنيفة ان فيه اظهار الضجر من
العبادة والامتناع عن تحمل مشقتها وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على حال مخصوصة وهي حال
خوف الافطار من شدة الحر وكذا فعل ابن عمر رضي الله عنه محمول على مثل هذه الحالة ولا كلام فيه ولا نكره
الحجامة للصائم لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم وعن
أنس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم ولو احتجم لا يفطره عند طامة العلماء
وعند أصحاب الحديث يفطره واحتجوا بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على معقل بن يسار وهو
يحجم في رمضان فقال أفطر الحاجم والمحجوم ولنا ما روى عن ابن عباس وأنس رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم ولو كان الاحتجم يفطر لما فعله وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
ثلاث لا يفطرن الصائم أتى والحجامة والاحتلام وأما ما روى من الحديث فقد قيل انه كان ذلك في الا ابتداء ثم
رخص بعد ذلك والثاني انه ليس في الحديث اثبات الفطر بالحجامة فيحتمل انه كان منه ما يوجب الفطر وهو
ذهاب ثوب الصوم كما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر برجل يحجم رجلا
وهما يغتابان فقال أفطر الحاجم والمحجوم أى بسبب الغيبة منه ما على ما روى الغيبة تفطر الصائم ولان الحجامة
ليست الاخراج شئ من الدم والفطر بما يدخل والوضوء مما يخرج كذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس للمرأة
التي لها زوج أن تصوم تطوعا الا باذن زوجها لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجعل لامرأة تزمن
بالله واليوم الا تسحران تصوم صوم تطوع الا باذن زوجها ولان له حتى الاستمتاع بهم اولا يمكنه ذلك في حال الصوم
وله أن يمنعها ان كان يضره لما ذكرنا انه لا يمكنه استيقا حقه مع الصوم فكان له منعها فان كان صيامها لا يضره بان
كان صائغا أو مرضا لا يقدر على الجوع فليس له أن يمنعها لان المنع كان لاستيقا حقه فاذا لم يقدر على الاستمتاع
فلا معنى لمنع وليس لعبد ولا أمة ولا مدبر ولا مدبرة وأم ولدان تصوم بغير اذن المولى لان منافعه مملوكة للمولى الا في
القدر المستثنى وهو الفرائض فلا يملك صرفها الى التطوع وسواء كان ذلك يضر المولى أو لا يضره بخلاف المرأة لان
المنع ههنا المكان المالك فلا يقف على الضرر والزواج أن يفطر المرأة اذا صامت بغير اذنه وكذا للمولى وتقضى المرأة اذا
أذن لها زوجها أو بانت منه ويقضى العبد اذا أذن له المولى أو أعتق لان الشرع في التطوع قد صرح منهما الا انهما
منعان المضى فيه حتى الزوج والمولى فاذا أفطر الزمهما القضاء وأما الأجير الذي استأجره الرجل ليخدمه فلا يصوم
تطوعا الا باذنه لان صومه يضر المستأجر حتى لو كان لا يضره فله أن يصوم بغير اذنه لان حقه في منافعه بقدر ما
يتأدى به الخدمة والخدمة حاصله له من غير خلل بخلاف العبد ان له أن يمنعه وان كان لا يضره صومه لان المنافع
هناك ملك الرأس وانه يظهر في حق جميع المنافع سوى القدر المستثنى وههنا المنافع ملك بهض المنافع وهو قدما
تأدى به الخدمة وذلك القدر حاصل من غير خلل فلا يملك منعه وأما بنت الرجل وأمه وأخته فلهما أن تطوع بغير

اذنه لانه لاحق له في منافعه فلا يملك منعها كإلّا يملك منع الاجنبية ولو أراد السفر دخول مصره أو مصرا آخر
 ينوي فيه الإقامة بكره له أن يطر في ذلك اليوم وان كان مسافرا في أوله لانه اجتمع المحرم للفطر وهو الإقامة
 والمرخص والمبيح وهو الفرق في يوم واحد فكان الترجيح للمحرم احتياطاً فان كان أكبره بأنه لا يتفق دخوله
 المصر حتى تغيب الشمس فلا بأس بالفطر فيه ولا بأس بقضاء رمضان في عشر ذي الحجة وهو مذهب عمر وعامة
 الصحابة رضي الله عنهم الا شياحكي عن علي رضي الله عنه انه قال يكره فيها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 نهى عن قضاء رمضان في العشر والصحيح قول العامة اذ قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام
 أخر مطلقاً من غير فصل ولا تمازج وقت يستحب فيها الصوم فكان القضاء فيها أولى من القضاء في غيرها وما روى من
 الحديث غريب في حد الاحاديث فلا يجوز تقييد مطلق الكتاب وتخصيصه بمثلها أو نفيه على الرب في حق
 من اعتاد التنقل بالصوم في هذه الأيام فالأفضل في حقه أن يقضى في غيرها الثلاث فونه فضيلة صوم هذه الأيام
 ويقضى صوم رمضان في وقت آخر والله أعلم بالصواب

كتاب الاعتكاف

الكلام في هذا الكتاب يقع في مواضع في بيان صفة الاعتكاف وفي بيان شرائط صحته وفي بيان ركنه ويتضمن بيان
 محظورات الاعتكاف وما يفسده وما لا يفسده وفي بيان حكمه اذا فسد وفي بيان حكمه اذا فسد وفي بيان حكمه اذا فسد وفي بيان حكمه اذا فسد
 الاول فالاعتكاف في الاصل سنة وانما يصير واجباً بأحد أمرين أحدهما قول وهو النذر المطلق بان يقول الله على
 ان اعتكف يوماً أو شهراً أو نحو ذلك أو علقه بشرط بان يقول ان شئني الله مريض أو ان قدم فلان فله على أن
 اعتكف شهراً أو نحو ذلك والثاني فعل وهو الشروع لان الشروع في التطوع ملزم عندنا كالنذر والدليل على
 انه في الاصل سنة مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم فانه روى عن عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما انها قالت كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف العشر الاواخر من شهر رمضان حتى توفاه الله تعالى وعن الزهري انه قال
 عجب للناس تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل النبي أو يتركه ولم يترك الاعتكاف منذ
 دخل المدينة الى أن مات ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليه دليل كونه سنة في الاصل ولان الاعتكاف تقرب
 الى الله تعالى بمجاورة بيته والاعراض عن الدنيا والاقبال على خدمته لطلب الرحمة وطمع المغفرة حتى قال عماء
 الخراساني مثل المعتكف مثل الذي ألقى نفسه بين يدي الله تعالى يقول لا أبرح حتى يغفر لي ولانه عبادته فيه من
 اظهار العبودية لله تعالى بملزمة الاما كن المنسوبة اليه والمزجعة في العبادات القيام بما يقدر الامكان واتقاء
 الحرج وانما رخص تركها في بعض الاوقات فكان الاشتغال بالاعتكاف اشتغالا بالامر بما يحق لو نذر به يلتحق
 بالامر ثم المونطقة التي لا رخصة في تركها والله أعلم

فصل في شرائط صحته فنوع يرجع الى المعتكف ونوع يرجع الى المعتكف فيه أما ما يرجع
 الى المعتكف فيها الاسلام والمقتل والطهارة عن الجنابة والحليض والنفاس وانما بشرط الجواز في نوي
 الاعتكاف الواجب والتطوع جميعه لان الكافر ليس من أهل العبادة وكذا الجنون لان العبادة لا تؤدي الا
 بالنية وهو ليس من أهل النية والجناب والحائض والنفاس ممنوعون عن المسجد وهذه العبادة لا تؤدي
 الا في المسجد وأما البلوغ فليس بشرط لصحة الاعتكاف فيصح من الصبي الناقل لانه من أهل العبادة كما
 يصح منه صوم التطوع ولا يشترط الذكورة والحرية فيصح من المرأة والعبد باذن المولى والزواج ان كان
 لها زوج لانها من أهل العبادة وانما المانع حتى الزوج والمولى فاذا وجد الاذن فقد زال المانع ولو نذر
 المملوك اعتكافاً لمولى أن يمنعه عنه فلذا اعتق قضاؤه وكذلك المرأة اذا نذرت فلزوجها أن يمنعه فلذا
 بانتهى قضاؤه لان الزوج ملك المنفعة فيها والمولى ملك الذات والمنفعة في المملوك وفي الاعتكاف تأخير

حقهما في استيفاء المنفعة فكان لهما المنع مادام في ملك الزوج والمولى فاذا بانث المرأة واعتق المملوك لزمهما
 قضاؤه ولان التذمر منهما قد صح لوجوده من الامل لكنهما لم ينعانق المولى والزوج فاذا سقط حقهما باعترق
 والبيدونة فقد زال المنع فيلزمهما القضاء واما المكاتب فليس للمولى ان يمنع من الاعتكاف الواجب والتطوع
 لان المولى لا يملك منافع مكاتبه فكان كالحرف في حق منافعه واذا اذن الرجل لزوجته بالاغتكاف لم يكن له ان يرجع
 عنه لانه لما اذن لها بالاغتكاف فقد ملكها ما افصح الاستمتاع بها في زمان الاعتكاف وهي من اهل الملك فلا
 يملك الرجوع عن ذلك وانتهى عنه بخلاف المملوك اذا اذن له مولاه بالاغتكاف انه يملك الرجوع عنه لان هناك
 ماملوكه المولى منافعه لانه ليس من اهل الملك وانما اعاره منافعه ولا عبر ان يرجع في العارية متى شاء الا انه يكره له
 الرجوع لانه خلف في الوعد وغرور فيكره له ذلك ومنها النية لان العبادة لا تصح بدون النية ومنها الصوم فانه شرط
 لصحة الاعتكاف الواجب بخلاف بين اصحابنا وعندنا ان ليس بشرط ويصح الاعتكاف بدون الصوم
 والمسئلة مختلفة بين اصحابنا يرضى الله عنهم وروى عن ابن عباس وعائشة واحدى الروايتين عن علي رضي الله
 عنهم مثل مذهبنا وروى عن علي وعبد الله بن مسعود مثل مذهبه وجه قوله ان الاعتكاف ليس الا للبيت
 والاقامة وذالما يقتصر على الصوم ولان الصوم عبادة مقصودة بنفسه فلا يصلح شرط العبادة لان شرط الشيء يتبع له
 وفيه جعل المتبوع تبعاً وان قلب الحقيقة ولهذا لم يشترط الاعتكاف التطوع وكذا يصح الشرع في الاعتكاف
 الواجب بدونه بان قال الله على ان اعتكف شهر رجب فكما راي الهلال يجب عليه الدخول في الاعتكاف ولا صوم
 في ذلك الوقت ولو كان شرطاً لما جاز بدونه فضلاً عن الوجوب اذا اشروع في العبادة بدون شرطها لا يصح والدليل
 عليه انه لو قال الله على ان اعتكف شهر رمضان فصام رمضان واعتكف خرج عن عبادة التذرون لم يجب عليه
 الصوم بالاغتكاف ولنا ما روى عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا اعتكاف الا بصوم
 ولان الصوم هو الامسالك عن الاكل والشرب والجماع ثم احذر كنى الصوم وهو الامسالك عن الجماع شرط
 صحة الاعتكاف فكذلك الركن الاخر وهو الامسالك عن الاكل والشرب لا يتواءم كل واحد منهما في كونه ركناً
 للصوم فاذا كان احد الركنين شرطاً كان الاخر كذلك ولان معنى عبادة وهو ما ذكرنا من الاعراض
 عن الدنيا والاقبال على الآخرة بما لزمه بيت الله تعالى لا يتحقق بدون ترك قضاء الشهوتين لا بقدر الضرورة
 وهي ضرورة القوام وذلك بالاكل والشرب في الليالي ولا ضرورة في الجماع وقوله الاعتكاف ليس الا للبيت والمقام
 مسلم لكن هذا لا يمنع ان يكون الامسالك عن الاكل والشرب شرطاً لصحته كما لم يمنع ان يكون الامسالك عن
 الاكل والشرب والجماع شرطاً لصحته والنية وكذا كون الصوم عبادة مقصودة بنفسه لا يتنافى ان يكون شرطاً
 لغيره الا ترى ان قرأنا ان عبادة مقصودة بنفسه ثم جعل شرطاً لجواز الله صلاة حال الاختيار كذا هو او اما
 اعتكاف التطوع فقد روى الحسن عن ابن حنيفة انه لا يصح بدون الصوم ومن مشايخنا من اعقد على هذه الرواية
 واما على ظاهر الرواية فلان في الاعتكاف التطوع عن اصحابنا روايتين في رواية مقدر بيوم وفي رواية غير مقدر
 أصلاً وهو رواية الاصل فاذا لم يكن مقدر او الصوم عبادة مقدره بيوم فلا يصلح شرطاً للمسا ليس بمقدر بخلاف
 الاعتكاف الواجب فانه مقدر بيوم لا يجوز الخروج عنه قبل تمامه بخلاف ان يكون الصوم شرطاً لصحته واما اذا
 قال الله على ان اعتكف شهر رجب فاعلم ان واجب عليه الدخول في الاعتكاف في الايام لان الليالي دخلت في
 الاعتكاف المضاف الى الشهر لضرورة اسم الشهر اذ هو اسم الايام والليالي دخلت في الاعتكاف لانه لا يصلح تصدقاً ولا بشرط
 لها ما يشترط للاصل كما اذا قال الله على ان اعتكف ثلاثة ايام انه يدخل فيه الليالي ويكون اول دخوله فيه من الليل
 لما قلنا كذا هو او اما التذمر باعتكاف شهر رمضان فاعلم ان شرطه وهو الصوم في زمان الاعتكاف
 وان لم يكن لزومه بالتمام الاعتكاف لان ذلك أفضل واما الاعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية
 وانما الشرط احذر كنى الصوم عيناً وهو الامسالك عن الجماع لقوله تعالى ولا تبشروهن باثم ما كفون في

المساجد فاما الاماكن عن الاكل والشرب فليس بشرط وروى الحسن عن أبي حنيفة انه شرط واختلاف
 الرواية فيه مبنى على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غيره مقدر ذكر محمد في الأصل انه غير
 مقدر ويستوى فيه القليل والكثير ولو ساعة وروى الحسن عن أبي حنيفة انه مقدر بيوم فلما لم يكن مقدر اعلى
 رواية الأصل لم يكن الصوم شرطه لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرطه
 ليس بمقدر ولما كان مقدر ابيوم على رواية الحسن فالصوم يصلح ان يكون شرطه والكلام فيه يأتي في موضعه
 وعلى هذا يخرج ما اذا قال الله على ان اعتكف يوماته يصح نذره وعليه ان يعتكف يوما واحدا بصوم والتعيين اليه
 فاذا اراد ان يؤدي بدخل المسجد قبل طلوع الفجر فيطلع الفجر وهو فيه فيعتكف يومه وذلك ويخرج منه بعد
 غروب الشمس لان اليوم اسم لبياض النهار وهو من طلوع الفجر الى غروب الشمس فيجب ان يدخل المسجد قبل
 طلوع الفجر حتى يقع اعتكافه في جميع اليوم وانما كان التعيين اليه لانه لم يعين اليوم في النذر ولو قال الله على ان
 اعتكف ليلة لم يصح ولم يلزمه شيء عندنا لان الصوم شرط صحة الاعتكاف فليل ليس بمحل للصوم ولم
 يوجد منه ما يوجب دخوله في الاعتكاف تبعاً فالنذر لم يصادف محله وعند الشافعي يصح لان الصوم عنده ليس
 بشرط لصحة الاعتكاف وروى عن أبي يوسف انه ان نوى ليلة بيومها لزمه ذلك ولم يذكر محمد هذا التفصيل في
 الأصل فاما ان يوفق بين الروايتين فيصحل المذكور في الأصل على ما اذا لم تكن له نية واما ان يكون في المسئلة روايتان
 وجه ما روى عن أبي يوسف اعتبار الفرد بالجمع وهو ان ذكر الليالي بلفظ الجمع يكون ذكر الليالي كذا ذكر الليلة الواحدة
 يكون ذكر اليوم واحد والجواب ان هذا اثبات اللغة بالقياس ولا سبيل اليه فلو قال الله على ان اعتكف ليلاً ونهاراً
 لزمه ان يعتكف ليلاً ونهاراً وان لم يكن الليل محلاً للصوم لان الليل يدخل فيه تبعاً ولا يشترط التبع ما يشترط للأصل
 ولو نذر اعتكاف يوم قداً كل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لان الاعتكاف الواجب لا يصح بدون الصوم ولا يصح الصوم
 في يوم قداً كل فيه واذا لم يصح الصوم لم يصح الاعتكاف ولو قال الله على ان اعتكف يومين ولا نية له يلزمه
 اعتكاف يومين بليلتيهما وتعيين ذلك اليه فاذا اراد ان يؤدي بدخل المسجد قبل غروب الشمس فبمكث تلك الليلة
 ويومها ثم الليلة الثانية ويومها الى ان تغرب الشمس ثم يخرج من المسجد وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال
 أبو يوسف الليلة الاولى لا تدخل في نذره وانما تدخل الليلة المتخللة بين اليومين فعلى قوله يدخل قبل طلوع الفجر
 وروى عن ابن سماعة ان المسحبه له ان يدخل قبل غروب الشمس ولو دخل قبل طلوع الفجر جاز وجه قوله ان
 اليوم في الحقيقة اسم لبياض النهار الا ان الليلة المتخللة تدخل لضرورة حصول التتابع والادوام ولا ضرورة في
 دخول الليلة الاولى بخلاف ما اذا ذكر الايام بلفظ الجمع حيث يدخل ما بازاها من الليالي لان الدخول هناك للعرف
 والعادة كقول الرجل كناعند فلان ثلاثة أيام ويريد به ثلاثة أيام وما بازاها من الليالي ومثل هذا العرف
 لم يوجد في التثنية ولهما ان هذا العرف أيضاً ثابت في التثنية كقوله يقول الرجل كناعند فلان يومين ويريد به
 يومين وما بازاها من الليالي ويلزمه اعتكاف يومين متتابعين لكن تعيين اليومين اليه لانه لم يعين في النذر ولو
 نوى يومين خاصة دون ايلتئهما صحت نيته ويلزمه اعتكاف يومين بغير ليلة لانه نوى حقيقة كلامه وهو بالخيار ان
 شاء تابع وان شاء فرق لانه ليس في لفظه ما يدل على التتابع واليومان متفرقان لخلل الليلة بينهما فإر الاعتكاف
 هنا كالصوم فيدخل في كل يوم المسجد قبل طلوع الفجر ويخرج منه بعد غروب الشمس وكذا لو قال الله على
 ان اعتكف ثلاثة أيام أو أكثر من ذلك ولا نية له انه يلزمه الايام مع الليالي وتعيينها اليه لكن يلزمه مراعاة صفة
 التتابع وان نوى الايام دون الليالي صحت نيته لما قلنا ان يلزمه اعتكاف ثلاثة أيام بغير ليلة وله خيار التفريق لان
 القرية اعلقت بالايام والايام متفرقة فلا يلزمه التتابع الا بالشرط كافي الصوم ويدخل كل يوم قبل طلوع
 الفجر الى غروب الشمس ثم يخرج ولو قال الله على ان اعتكف ليلتين ولا نية له يلزمه اعتكاف ليلتين مع يوميهما
 وكذلك لو قال ثلاث ليال أو أكثر من ذلك من الليالي ويلزمه متتابعاً لكن التعيين اليه لما قلنا ويدخل المسجد قبل

غروب الشمس ولو نوى الليل دون النهار صحته نيته لانه نوى حقيقة كلامه ولا يلزمه شيء لان الليل ليس وقتنا للصوم والا صل في هذا ان الايام اذا ذكرت بلفظ الجمع يدخل ما بارزها من الليالي واذا الليالي اذا ذكرت بلفظ الجمع يدخل ما بارزها من الايام لقوله تعالى في قصة زكريا عليه السلام ثلاثة ايام الارض او قال عز وجل في موضع آخر ثلاث ليال سويا والقصة قصة واحدة فلم اعبر في موضع باسم الايام وفي موضع باسم الليالي دل ان المراد من كل واحد منهما هو وما بارزاه صاحبه حتى ان في الموضوع الذي لم تكن الايام فيه على عدد الليالي افر دخل واحد منهما بالذكري قال الله تعالى سبع ليال وثمانية ايام حسوا ما ولا يتين حكم الجماعة ههنا الجريان العرف فيه كافي اسم الجمع على ما بينا ولو قال الله على ان اعتكف ثلاثين يوما ولا نية له فهو على الايام والليالي متتابعين المتعنين اليه ولو قال نويت النهار دون الليل صحته نيته لانه عنى به حقيقة كلامه دون ما نقل عنه بالعرف والعرف ايضا باستعمال هذه الحقيقة باق فيصح نيته ثم هو باختيار ان شاء تابع وان شاء فرق لان اللفظ مطلق عن قيد التتابع وكذا اذا كانت الايام لا تقتضي التتابع لغفل ما ليس بمحل للاعتكاف بين كل يومين ولو قال عنيت الليالي دون النهار لم يجعل نيته وزمه الليل والنهار لانه لما نص على الايام فاذا قال نويت بالليالي دون الايام فقد نوى ما لا يحمله كلامه فلا يقبل قوله ولو قال لله على ان اعتكف ثلاثين ليلة وقال عنيت به الليالي دون النهار لا يلزمه شيء لانه عنى به حقيقة كلامه والليالي في اللغة اسم للزمان الذي كانت الشمس فيه غائبة الا ان عند الاطلاق تتناول ما بارزها من الايام بالعرف فاذا عنى به حقيقة كلامه والعرف ايضا باستعمال هذه الحقيقة باق صحته نيته لمصادفتها محلها ولو قال لله على ان اعتكف شهرا يلزمه اعتكاف شهر أي شهر كان متتابع في النهار والليالي جميعا سواء ذكر التتابع أولا وتعيين ذلك الشهر اليه فيدخل المسجد قبل غروب الشمس فتغرب الشمس وهو فيه فيعتكف ثلاثين ليلة وثلاثين يوما ثم يخرج بعد استسكاها بعد غروب الشمس بخلاف ما اذا قال لله على ان أصوم شهرا ولم يعين ولم يذكر التتابع ولا نواه انه لا يلزمه التتابع بل هو باختيار ان شاء تابع وان شاء فرق وهذا الذي ذكرنا من لزوم التتابع في هذه المسائل مذهب أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يلزمه التتابع في شيء من ذلك الا بذكر التتابع أو بالنية وهو باختيار ان شاء تابع وان شاء فرق وجه قوله ان اللفظ مطلق عن قيد التتابع ولم ينو التتابع أيضا فيجوز على إطلاقه كافي الصوم ولنا الفرق بينهما ووجه الفرق ان الاعتكاف عبادة دائمة ومبناها على الاتصال لانه لبت واقامة والليالي قابلة للبت فلا بد من التتابع وان كان اللفظ مطلقا عن قيد التتابع لكن في لفظه ما يقتضيه وفي ذاته ما يوجب به بخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا وزمه أن يصوم شهرا غير معين انه اذا عين شهره ان يفرق لانه واجب مطلقا عن قيد التتابع وليس مبنى حصوله على التتابع بل على التفريق لان بين كل عبادتين منه وقتا لا يصلح لها وهو الليل فلم يوجد فيه قيد التتابع ولا اقتضاء لفظه وتعيينه فيقبح له الخيار ولهذا لم يلزم التتابع فيما لم يتقيد بالتتابع من الصيام المذكور في الكتاب كذا هذا ولو نوى في قوله لله على ان اعتكف شهرا النهار دون الليل لم يصح نيته ويلزمه الاعتكاف شهرا بالايام والليالي جميعا لان الشهر اسم لزمان مقدر بثلاثين يوما وليلة مركب من شيئين مختلفين كل واحد منهما أصل في نفسه كالبلق فاذا أراد أحدهما فقد أراد بالاسم ما لم يوضع له ولا احتمله فبطل كمن ذكر البلق وعنى به البياض دون السواد فلم تصادف النية محلها فقلت وهذا بخلاف اسم الخاتم فانه اسم للحلقة بطريق الاصاله والقص كالنابع لها لانه مركب فيها زينة لها فكان كالوصف لها اجازان يذكري الخاتم ويراد به الحلقة فاما ههنا فكل واحد من الزمانين أصل فلم ينطلق الاسم على أحدهما بخلاف ما اذا قال لله على ان أصوم شهرا حيث انصرف الى النهار دون الليالي لان هناك أيضا لا نقول ان اسم الشهر تناول النهار دون الليالي لما ذكرنا من الاستحالة بل تناول النهار والليالي جميعا فكان مضيقا للنذر بالصوم الى الليالي والنهار جميعا معا غير أن الليالي ليست محلا لاضافة النذر بالصوم اليها فلم تصادف النية محلها فلغاذ كاليالي والنهار محل لذلك فصحت الاضافة اليها على الاصل المعهود ان التصرف بالمصادف محله يصح والمصادف لغير محله بلغو فاما في الاعتكاف فكل واحد منهما محل ولو قال لله

على ان اعتكف شهر النهار دون الليل يلزمه كما التزم وهو اعتكاف شهر بالايام دون الليالي لانه لما قال النهار دون
 الليل فقد لغا ذكر الشهر بنص كلامه كمر قال رأيت فرسا بلى للبياض منه دون السواد وكان هو باختيار ان شاء
 تابع وان شاء فرق لانه تلفظ بالنهار والاصل فيه ان كل اعتكاف وجب في الايام دون الليالي فصاحبه فيه باختيار
 ان شاء تابع وان شافرق وكل اعتكاف وجب في الايام والليالي جميعا يلزمه اعتكاف شهر بصومه متتابع اولو
 اوجب على نفسه اعتكاف شهر بعينه بان قال لله على ان اعتكف رجب يلزمه ان يعتكف فيه بصومه متتابع
 وان افطر يوما او يومين فعليه قضاء ذلك ولا يلزمه قضاء ما صح اعتكافه فيه كما اذا اوجب على نفسه
 صوم رجب على ما ذكرنا في كتاب الصوم فان لم يعتكف في رجب حتى مضى يلزمه اعتكاف شهر بصومه
 متتابع لانه لما مضى رجب من غير اعتكاف صار في ذمته اعتكاف شهر بغير عينه فيلزمه مراعاة صفة التتابع
 فيه كما اذا اوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه ابتداء بان قال لله على ان اعتكف شهر اولو اوجب اعتكاف
 شهر بعينه فاعتكف شهر قبله عن نذره بان قال لله على ان اعتكف رجب فاعتكف شهر ربيع الاخر اجزاء عن
 نذره عند أبي يوسف وعند محمد رحمه الله تعالى لا يجزئه وهو على الاختلاف في النذر بالصوم في شهر معين
 فصام قبله ونذر كالمسئلة في كتاب النذر ان شاء الله تعالى ولو قال لله على ان اعتكف شهر رمضان يصح نذره
 ويلزمه ان يعتكف في شهر رمضان كله لوجود الالتزام بالنذر فان صام رمضان واعتكف فيه نزع عن عهده
 النذر لوجود شرط صحة الاعتكاف وهو الصوم وان لم يكن لزومه بالالتزام بالاعتكاف لان ذلك ليس بشرط انما
 الشرط وجوده معه كمن لزمه اداء الظهر وهو يحدث يلزمه الطهارة ولو دخل وقت الظهر وهو على الطهارة يصح
 اداء الظهر بها لان الشرط هو الطهارة وقد وجدت كذا هذا ولو صام رمضان كله ولم يعتكف يلزمه قضاء الاعتكاف
 بصوم آخر في شهر آخر متتابع كما ذكر محمد في الجامع وروى عن أبي يوسف انه لا يلزمه الاعتكاف بل يسقط
 نذره وجه قوله ان نذره ان عقد غير موجب للصوم وقد تعدد بقاءه كإثباته في سقط لعدم الفائدة في البقاء وجه
 قول محمد رحمه الله تعالى ان النذر بالاعتكاف في رمضان قد صح ووجب عليه الاعتكاف فيه فاذا لم يؤد بقى
 واجبا عليه كما اذا نذر بالاعتكاف في شهر آخر بعينه فلم يؤده حتى مضى الشهر واذ بقى واجبا عليه ولا يبقى
 واجبا عليه الا بوجوب شرط صحة اداءه وهو الصوم فيبقى واجبا عليه بشرطه وهو الصوم واما قوله ان نذره
 ما تقدم موجب للصوم في رمضان فنعم لكن جاز ان يبقى موجب للصوم في غير رمضان وهذا ان وجوب الصوم
 لضرورة التمكن من الاداء ولا يتمكن من الاداء في غيره الا بالصوم فيجب عليه الصوم ويلزمه متتابع بالالتزام
 الاعتكاف في شهر بعينه وقد فاته فيقضيه متتابع كما اذا اوجب اعتكاف رجب فلم يعتكف فيه انه يقضيه في
 شهر آخر متتابع كذا هذا ولو لم يصم رمضان ولم يعتكف فيه فعليه اعتكاف شهر متتابع بصوم وقضاء رمضان
 فان قضى صوم الشهر متتابع وقرن به الاعتكاف جازو يسقط عنه قضاء رمضان وخرج عن عهده النذر
 لان الصوم الذي وجب فيه الاعتكاف باق فيقضيهما جميعا بصوم شهر متتابع وهذا لان ذلك الصوم لما كان
 باقيا لا يستدعي وجوب الاعتكاف فيها صوما آخر فبقى واجبا الاداء بعين ذلك الصوم كما نعد ولو صام ولم يعتكف
 حتى دخل رمضان انما يفتك فاضيا لما فاته بصوم هذا الشهر لم يصح لما ذكرنا ان بقا وجوب الاعتكاف
 يستدعي وجوب صوم بصير بشرط الادائه فوجب في ذمته صوم على حدة وما وجب في الذمة من الصوم لا يتأدى
 بصوم الشهر ولو نذر ان يعتكف يوم العيد وايام النسيق فهو على الروايتين اللتين ذكرناهما في الصوم ان
 على رواية محمد عن أبي حنيفة يصح نذره لكن يقال له اقض في يوم آخر ويكفر العيين ان كان اراد به العيين وان
 اعتكف فيها جاز وخرج عن عهده النذر وكان مسيا وعلى رواية أبي يوسف وابن المبارك عن أبي حنيفة لا يصح نذره
 بالاعتكاف فيها اصلا كما لا يصح نذره بالصوم فيها وانما كان كذلك لان الصوم من لوازم الاعتكاف الواجب
 فكان الجواب في الاعتكاف كالجواب في الصوم والله اعلم واما الذي يرجع الى المعتكف فيه فلم يجد وانه شرطي

نوى الاعتكاف الواجب والتطوع لقوله تعالى ولا تبأسوا من كثرة الاعداء ان الله مع الصابرين
 في المساجد مع انهم لم يباشروا الجماعة في المساجد لئلا يفتقدوا مكان الاعتكاف هو المسجد ويستوى
 فيه الاعتكاف الواجب والتطوع لان النص مطلق ثم ذكر الكرخي انه لا يصح الاعتكاف الا في مساجد الجماعات
 يريد به الرجل وقال الطحاوي انه يصح في كل مسجد وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه لا يجوز الا في مسجد
 صلى فيه لسنوات كلها واختلفت الرواية عن ابن مسعود رضي الله عنه روى عنه انه لا يجوز الا في المسجد الحرام
 ومسجد المدينة ومسجد بيت المقدس كما ذهب في ذلك الى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 لا اعتكاف الا في المسجد الحرام وروى انه قال لا تشد الرحال الا في ثلاث مساجد المسجد الحرام ومسجدى ههنا
 والمسجد الاقصى وفي رواية ومسجد الانبياء والعموم قوله تعالى ولا تبأسوا من كثرة الاعداء في المساجد وعن
 حذيفة رضي الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الاعتكاف في كل مسجد له امام ومؤذن
 والمراد انه لا اعتكاف الا في المسجد الحرام ان ثبت فهو على التسامح لانه روى ان ابي حنيفة رضي الله عنه اعتكف
 في مسجد المدينة فصار منسوخا بدلالة قوله اذ فعل النبي صلى الله عليه وسلم يصلح ناسخا لقوله او يعمل على بيان
 الافضل كقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وعلى المجاورة على قول من لا يكرها او اما الحديث الاخران
 ثبت فيصلى على الزيارة او على بيان الافضل فافضل الاعتكاف ان يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة
 وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم في المسجد الاقصى ثم في المسجد الجامع ثم في المساجد الاخرى التي كثر
 أهلها وعظم امام المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 صلاة في مسجدى هذا تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد ما خلا المسجد الحرام ولان المسجد الحرام من الفضائل
 ما ليس لغيره من كون الكعبة فيه ولزوم الطواف به ثم بعد مسجد المدينة لانه مسجد افضل الانبياء والمرسلين صلى
 الله تعالى عليه وعليهم وسلم ثم مسجد بيت المقدس لانه مسجد الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا جماع المسلمين
 على انه ليس بعد المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجد افضل منه ثم المسجد الجامع
 لانه يجمع المسلمين لاقامة الجمعة ثم بعد المساجد الكبار لانها في معنى الجوامع لسكثرة أهلها واما المرأة فذكر في
 الأصل انها لا تعتكف الا في مسجد بيتها ولا تعتكف في مسجد جماعة وروى الحسن بن ابي حنيفة ان البراء بن
 عتبك في مسجد الجماعة وان شئت اعتكفت في مسجد بيتها ومسجد بيتها افضل لها من مسجد غيرها ومسجد
 حبيها افضل لها من المسجد الاكبر وهذا لا يوجب اختلاف الروايات بل يجوز اعتكافها في مسجد الجماعة على
 الروايتين جميعا بخلاف بين أصحابنا والمذكور في الأصل محمول على نفي الفضيلة لا على نفي الجواز توفيقيين
 الروايتين وهذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز اعتكافها في مسجد بيتها وجه قوله ان الاعتكاف قرينة خصت بالمسجد
 بالنص ومسجد بيتها ليس بمسجد حقيقة بل هو اسم للكان المعدل الصلاة في حقها حتى لا يثبت له شيء من أحكام
 المسجد فلا يجوز اقامة هذا القرينة فيه ونحن نقول بل هذه قرينة خصت بالمسجد لكن مسجد بيتها له حكم
 المسجد في حقها في حق الاعتكاف لانه حكم المسجد في حقها في حق الصلاة لحاجتها الى احراز فضيلة الجماعة
 فاعطى له حكم مسجد الجماعة في حقها حتى كانت صلاتها في بيتها افضل على ما روى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال صلاة المرأة في مسجد بيتها افضل من صلاتها في مسجد دارها صلاتها في محض
 دارها افضل من صلاتها في مسجد حبيها واذا كان له حكم المسجد في حقها في حق الصلاة
 فكذلك في حق الاعتكاف لان كل واحد منهما في اختصاصه بالمسجد واوليس لها ان تعتكف في بيتها في غير
 مسجد وهو الموضع المعدل الصلاة لانه ليس لغير ذلك الموضع من بيتها حكم المسجد فلا يجوز اعتكافها فيه والله اعلم
 بالصواب وأما كراهة الاعتكاف ومحظورانها وما يفسده وما لا يفسده فركن الاعتكاف هو البت والاقامة يقال
 اعتكف وعكف اي أقام وقال الله تعالى قالوا ان نوح عليه عاكفين أي لزال عليه مقبين ويقال فلان معتكف على

حرام أي مقيم عليه فسمى من أقام على العبادة في المسجد معتكفا وكفا وإذا عرف هذا فنقول لا يخرج المعتكف من معتكفه في الاعتكاف الواجب ليلا ولا نهار إلا ما لا بد له منه من الغائط والبول وحضور الجمعة لأن الاعتكاف لما كان ليلا واقامة فالخروج بضاده ولا بقاء الشيء مع ما يضاؤه فكان ابطاله وإبطال العبادة حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم إلا أنا جو زنا له الخروج لحاجة الإنسان إذا لم ينه عنها في المسجد فدعت الضرورة إلى الخروج ولأن في الخروج لهذه الحاجة تحقيق هذه القرينة لأنه لا يمكن المرء من أداء هذه القرينة إلا بالبقاء ولا بقاء بدون القوت عادة ولا بد لذلك من الاستفراغ على ما عليه مجرى المادة فكان الخروج لها من ضرورات الاعتكاف ووسائله وما كان من وسائل الشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء فكان المعتكف في حال خروجه عن المسجد لهذه الحاجة كأنه في المسجد وقد روى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يخرج من معتكفه ليلا ولا نهار إلا للحاجة إلا أن وكذا في الخروج في الجمعة ضرورة لأنها فرض عين ولا يمكن إقامتها في كل مسجد فيحتاج إلى الخروج إليها كالحاجة إلى الخروج إليها مطلقا لا اعتكافه وهذا عندنا وقال الشافعي إذا خرج إلى الجمعة بطل اعتكافه وجه قوله أن الخروج في الأصل مضاد للاعتكاف ومانع له لما ذكرناه من قرار واقامة والخروج انتقال وزوال فكان مبطالا لا فيمكن التعرض عنه بحاجة الإنسان وكان يمكنه التعرض عن الخروج إلى الجمعة بأن يعتكف في المسجد الجامع ولنا أن إقامة الجمعة فرض لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله والامر بالسعي إلى الجمعة أمر بالخروج من المعتكف ولو كان الخروج إلى الجمعة مبطالا للاعتكاف لما أمر به لأنه لا يكون أمرا بإبطال الاعتكاف وأنه حرام ولأن الجمعة لما كانت فرضا حقا لله تعالى عليه والاعتكاف قرينة على ما عليه فتنى أو جبهه على نفسه بانسداد لم يصح نذر في إبطال ما هو حق لله تعالى عليه بل كان نذره عدما في إبطال هذا الحق ولأن الاعتكاف دون الجمعة فلا يؤذن بتارك الجمعة لاجله وقد خرج الجواب عن قوله أن الاعتكاف لبث والخروج يبطله لما ذكرنا أن الخروج إلى الجمعة لا يبطله لما بينا وأما وقت الخروج إلى الجمعة ومقدار ما يكون في المسجد الجامع فذكر الكرخي وقال ينبغي أن يخرج إلى الجمعة عند الأذان فيكون في المسجد مقدار ما يصل قبلها أو بعاد وبعدها أو يستأوى إلى المسجد من نذر أو يزيد عن أي حنيقة مقدار ما يصل قبلها أو بعاد وبعدها أو هو على الاختلاف في سنة الجمعة بعدهم أرى في قول أبي حنيفة وعندهما ستة على ما ذكرنا في كتاب الصلاة وقال محمد إذا كان منزله بعيدا يخرج حين يرى أنه يبلغ المسجد عند النداء وهذا أمر يختلف بقرب المسجد وبعده فيخرج في أي وقت يرى أنه يدرك الصلاة والخطبة ويصلي قبل الخطبة أو يبع ركعات لأن إباحة الخروج إلى الجمعة بإباحة أبوابها وسننها من أبوابها بمنزلة الأذكار المستوتة فيها ولا ينبغي أن يقيم في المسجد الجامع بعد صلاة الجمعة إلا مقدار ما يصل بعدهما أو يستأوى إلى المسجد ولو أقيموا ليلة لا ينتقض اعتكافه لكن بكره له ذلك إما عدم الانتقاض فلأن الجامع لما صلح لإبداء الاعتكاف فلا بد من الاعتكاف في المسجد فكانه عينه للاعتكاف فيه فيكره له النحول عنه مع إمكان الأعمام فيه ولا يخرج لعبادة مريض ولا صلاة جنازة لأنه لا ضرورة إلى الخروج لأن عيادة المريض ليست من الفرائض بل من الفضائل وصلاة الجنازة ليست بفرض عين بل فرض كفاية تسقط عنه بقيام الباقي بها فلا يجوز إبطال الاعتكاف لاجلها وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من الرخصة في عيادة المريض وصلاة الجنازة فقد قال أبو يوسف ذلك محمول عندنا على الاعتكاف الذي يتطوع به من غير إيجاب فله أن يخرج متى شاء ويجوز أن تحمل الرخصة على ما إذا كان نزع المعتكف لوجه مباح كحاجة الإنسان أو الجمعة ثم عاد مريضا أو صلى على جنازة من غير أن كان نزعاً وذلك جائزا ما المراد إذا اعتكفت في مسجد بيتها لا يخرج منه إلى منزلهما إلا للحاجة إلا أن ذلك في حكم المسجد لها على ما بينا فان خرج من المسجد الذي يعتكف فيه لعذر بانهدم المسجد أو أخرجه السلطان مكرها أو غير السلطان

فدخل مسجدا آخر غيره من ساعته لم يفسد اعتكافه استصداً والقياس أن يفـد وجه القياس أنه وجد صدق
 الاعتكاف وهو الخروج الذي هو ترك الإقامة فيبطل كالمخرج عن اختيار وجه الاستصحاب أنه خرج من غير
 ضرورة ما عندنا تدهام المسجد فظاهر لأنه لا يمكنه الاعتكاف فيه بعدما تدهم فكان الخروج منه أمراً لا بد منه
 بمنزلة الخروج لحاجة الانسان وما عندنا كراهة فلان الكراهة من أسباب العذر في الجملة فكان هذا القدر من الخروج
 ملحقا بالعدم كما إذا خرج لحاجة الانسان وهو يعنى مشيار فيقافان خرج من المسجد لغير عذر فـداعتكافه
 في قول أبي حنيفة وإن كان ساعة وعند أبي يوسف ومحمد لا يفـد حتى يخرج أكثر من نصف يوم قال محمد قول
 أبي حنيفة أقيس وقول أبي يوسف وأوسع وجه قولهما أن الخروج القليل عفو وان كان بغير عذر بدليل أنه لو خرج
 لحاجة الانسان وهو يعنى متأنياً لفسد اعتكافه وما دون نصف اليوم فهو قليل فكان عفو ولا يـد حنيفة أنه ترك
 الاعتكاف بالاشتغاله بصدقه من غير ضرورة فيبطل اعتكافه لقوات الركن وبطلان الشيء بقوات ركنه يستوى فيه
 الكثير والقليل كالأهل في باب الصوم وفي الخروج لحاجة الانسان ضرورة وأحوال الناس في المشى مختلفة لا يمكن
 ضبطها فـد فقط اعتبار صفة المشى وههنا لا ضرورة في الخروج وعلى هذا الخلاف إذا خرج لحاجة الانسان ومكث
 بعد فراغه أنه ينتقض اعتكافه عند أبي حنيفة قل مكثه أو أكثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم ولو
 صدق المذنب لم يفسد اعتكافه بخلافه وان كان باب المذنب خارج المسجد لان المذنب من المسجد الا ترى انه
 يمنع فيه كل ما يمنع في المسجد من البول ونحوه ولا يجوز بيعها فاشبهه زاوية من زوايا المسجد وكذا إذا كان داره بجانب
 المسجد فأخرج رأسه الى داره لا يفسد اعتكافه لان ذلك ليس بخروج الا ترى أنه لو حلف لا يخرج من الدار ففعل
 ذلك لا يـد في عيـه وروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج رأسه من
 المسجد فيغسل رأسه وان غسل رأسه في المسجد في اناء لا بأس به اذا لم يلوث المسجد بالماء المستعمل فان كان
 بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لان تطيب المسجد واجب ولو نوضأ في المسجد في اناء فهو على هذا التفصيل
 وأما اعتكاف التطوع فهل يفسد بالخروج لغير عذر كالمخرج لعبادة المريض وتشجيع الجنازة فيه روايتان في
 رواية الاصل لا يفسد وفي رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة يفسد ببناء على ان اعتكاف التطوع غير مقدر
 على رواية الاصل فله أن يعتكف ساعة من نهار أو نصف يوم أو ماشاء من قليل أو كثيراً ويخرج فيكون معتكفاً
 ما أقام نارا كما خرج وعلى رواية الحسن هو مقدر بيوم كالصوم ولهذا قال انه لا يصح بدون الصوم كالأصبح
 الاعتكاف الواجب بدون الصوم وجه رواية الحسن ان الشروع في التطوع موجب للاتمام على أصل أصحابنا
 صيانة للمردى عن البطلان كفي الصوم التطوع وصلاة التطوع ومست الحاجة الي صيانة للمردى ههنا لان القدر
 المرادى انعقد قربة فيحتاج الى صيـته وذلك بالمضى فيه الى آخر اليوم وجه رواية الاصل ان الاعتكاف لـد وأقامة
 فلا يتقدر بيوم كامل كالوقوف برفة وهذا لان الاصل في كل فعل تام بنفسه في زمان اعتباره في نفسه من غير
 أن يقف اعتباره على وجود غيره وكل لـد وأقامة توجد فهو فعل تام في نفسه فكان اعتكافاً في نفسه فلا تقف صحته
 واعتباره على وجود أمثاله الى آخر اليوم هذا هو الحقيقة الا اذا جادى الـد التغيير فجعل الأفعال المتعددة المتغيرة
 حقيقة متعددة حكما كفي الصوم ومن ادعى التغيير ههنا يحتاج الى الدليل وقوله المبرور فيه موجب مسلم لكن
 بقدر ما اتصل به الـد والمخرج فما أوجب الا ذلك القدر فلا يلزمه ما أكثر من ذلك ولو جامع في حال الاعتكاف
 فـداعتكافه لان الجماع من محظورات الاعتكاف لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد قيل
 المباشرة كناية عن الجماع كذا روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان ما ذكر الله عز وجل في القرآن من المباشرة
 والرفق والغشيان فاعلم على به الجماع لكن الله تعالى حي كريم يكتفى بما شاء ذلك الآية على ان الجماع محظور في
 الاعتكاف فان حظر الجماع على المعتكف ليس لمكان المسجد بل لمكان الاعتكاف وان كان ظاهر النهي عن
 المباشرة في حال الاعتكاف في المسجد بقوله عز وجل ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لان الآية الكريمة

نزلت في قوم كانوا يشكفون في المساجد وكانوا يخرجون بقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون ثم يرجعون الى
 معتكفهم لأنهم كانوا يجامعون في المساجد لينهوا عن ذلك بل المساجد في قلوبهم كانت أجل وأعظم من أن يجامعوا
 مكان الوطء نسائم فثبت أن النهي عن المباشرة في حال الاعتكاف لأجل الاعتكاف فكان الجماع من محظورات
 الاعتكاف فيوجب فسادها سواء جامع الأوثان أو منار الأبنية مطلقاً فكان الجماع من محظورات الاعتكاف ليلا
 ونهاراً وسواء كان عامداً أو ناسياً بخلاف الصوم فإن جماع الناس لا يفسد الصوم والتبيان لم يجعل عذراً في باب
 الاعتكاف وجعل عذراً في باب الصوم والفرق من وجهين أحدهما أن الأصل أن لا يكون عذراً لأن فعل الناسي
 مقدور الامتناع عنه في الجملة إذ الوقوع فيه لا يكور الأنواع تقصيره ولهذا كان التبيان جارياً المأخذة عليه عندنا
 وأما رفع المأخذة بترك دعاء النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ولهذا لم يجعل عذراً
 في باب الصلاة إلا أنه جعل عذراً في باب الصوم بالنص فيقتصر عليه والثاني أن المحرم في الاعتكاف عين الجماع
 فيستوي فيه العمد والسهو والمحرم في باب الصوم هو الإفطار لا عين الجماع أو حرم الجماع لكونه إفطاراً لا لكونه جماعاً
 فكانت حرمة تغيره وهو الإفطار والإفطار يختلف حكمه بالعمد والتبيان ولو أكل أو شرب في النهار عامداً فسد
 صومه وفسد اعتكافه لفساد الصوم ولو أكل ناسياً لا يفسد اعتكافه لأنه لا يفسد صومه والأصل أن ما كان من
 محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لأجل الاعتكاف لا لأجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والتبيان والليل
 كالجامع والخروج من المسجد وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لأجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو
 والتبيان والليل كالجامع والخروج من المسجد وكالاتل والشرب والفقهاء ما ينزلون ما بشرقنا من أن لا يفسد اعتكافه لأن
 المباشرة خصوصاً في الأبية وقد قيل في بعض وجوه التأويل أن المباشرة الجماع وما دونه ولأن المباشرة مع
 الانزال في معنى الجماع فيلحق به وكذلك الجامع فيما دون الفرج فانزل لما قلنا فإن لم ينزل لا يفسد اعتكافه لأنه بدون
 الانزال لا يكون في معنى الجماع لكنه يكون حراماً وكذا التقبيل والمدانة واللهمس أنه إن أنزل في شيء من ذلك فسد
 اعتكافه والأفلا يفسد لكنه يكون حراماً بخلاف الصوم فإن في باب الصيام لا تحرم الدواهي إذا كان يأمن على نفسه
 والفرق على نحو ما ذكرنا أن عين الجماع في باب الاعتكاف محرم وتحريم الشيء يكون تحريماً عاماً لا أنها تقضى
 إليه فلم تحرم لادى إلى التناقض وأما في باب الصوم فعين الجماع ليس محرماً إنما المحرم هو الإفطار أو حرم الجماع لكونه
 إفطاراً وهذا لا يتعدى إلى الدواهي فهو الفرق ولو نظر فانزل لم يفسد اعتكافه لأنه عدم الجماع صورة ومعنى فاشبه
 الاحتلام والله الموفق ولا يأتى الزوج امرأته وهي معتكفة إذا كانت اعتكفت باذن زوجها لأن الاعتكاف إذا
 كان باذن زوجها فإنه لا يملك الرجوع عنه لما بينا فيما تقدم فلا يجوز وطؤها ما فيه من أفساد عبادته أو يفسد
 الاعتكاف بالردة لأن الاعتكاف قرينة والكافر ليس من أهل القرينة ولهذا لم ينعقد مع الكفر فلا يبقى مع الكفر أيضاً
 ونفس الأغماء لا يفسده بخلاف حتى لا ينقطع التتابع ولا يلزمه أن يستقبل الاعتكاف إذا أفق وانغمى عليه
 أياماً أو أصابه لم يفسد اعتكافه وعليه إذا برأ أن يستقبل لأنه لزمه متتابعاً وقد فانت صفة التتابع فيلزمه الاستقبال كما
 في صوم كفارة الظهار فإن تناول الجنون وبقى سنين ثم أفق هل يجب عليه أن يقضى أو يسقط عنه ففيه روايتان
 قياساً واستحساناً ان نذكرهما في موضعها ان شاء الله تعالى ولو سكر ليلاً لا يفسد اعتكافه عندنا وعند الشافعي يفسد
 وجه قوله ان السكران كالمجنون والجنون يفسد الاعتكاف فكذلك السكر (ولنا) ان السكر ليس الامعنى له أثر في
 العقل مدبرة فلا يفسد الاعتكاف ولا ينقطع التتابع كالانغماء ولو غاضت المرأة في حال الاعتكاف فسد اعتكافها
 لان الحيض ينافي أهلية الاعتكاف لمنافاة الصوم ولهذا منعت من انعقاد الاعتكاف ففقع من البقاء ولو احتلم
 المعتكف لا يفسد اعتكافه لأنه لا يصنع له فيه فلم يكن جماعاً ولا في معنى الجماع ثم ان أمكنه الاغتسال في المسجد من غير
 أن يتلوث المسجد فلا بأس به والا فيخرج فيغتسل ويعود الى المسجد ولا بأس للمعتكف أن يبيع ويشترى ويتزوج
 ويراجع ويلبس ويتطيب ويدهن ويأكل ويشرب بعد غروب الشمس الى طلوع الفجر ويحدث ما بدله بعد

أن لا يكون مأعوا بنام في المسجد والمراد من البيع والشراء هو كلام الإيجاب والقبول من غير نقل الأمتعة إلى المسجد لان ذلك ممنوع عنه لأجل المسجد لما فيه من اتخاذ المسجد نهجا للأجل الاعتكاف وحكي عن مالك أنه لا يجوز البيع في المسجد كأنه يشترط أن يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال بنينا وما جدكم صيبانكم ومحاببتكم وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسل سبوفكم) ولنا (عمومات البيع والشراء من الكتاب الكريم والسنة من غير فصل بين المسجد وغيره وروى عن علي رضي الله عنه أنه قال لابن أخيه جعفر هلا شريت خادما قال كنت معتكفا قال وماذا عليك لو اشتريت أشار إلى جواز الشراء في المسجد وأما الحديث فمحمول على اتخاذ المساجد متاجر كالسوق يباع فيها وتنقل الأمتعة اليها أو يجعل على النسيب والاشتغال بنوفا بين اللذات بقدر الامكان وأما النكاح والرجعة فلان نصوص النكاح والرجعة لا تفصل بين المسجد وغيره من نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ونحو ذلك وقوله تعالى فامسكوهن بمعروف ونحو ذلك وكذا الاكل والشرب واللبس والطيب والنوم لقوله تعالى وكلوا واشربوا وقوله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله عز وجل وجعلنا نومكم سباتا وروى أن النبي كان يفعل ذلك في حال اعتكافه في المسجد مع ما لا ياكل والشرب والنوم في حال الاعتكاف لو منع منه لم يمنع من الاعتكاف اذ ذلك أمر لا بد منه وأما التكلم بما لا يأم فيه فلقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا قبل في بعض وجوه التأويل أي صدقا وصوابا لا كذبا ولا غشوا وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتحدث مع أصحابه ونساءه رضي الله عنهم وهو معتكف في المسجد فأما التكلم بما فيه مأثم فإنه لا يجوز في غير المسجد في المسجد أولى وله أن يحرّم في اعتكافه بجمع أو عمرة وإذا فعل لزمه الاحرام وأقام في اعتكافه إلى أن يفرغ منه ثم مضى في احرامه إلا أن يخاف فوت الحج فيدع الاعتكاف ويجمع ثم يستقبل الاعتكاف أما صحة الاحرام في حال الاعتكاف فلأنه لا تنافي بينهما ألا ترى أن الاعتكاف يستقدم الاحرام فينبغي معه أيضا وإذا صح احرامه فإنه يتم الاعتكاف ثم يستعمل بأهوال الحج لأنه يمكنه الجمع بينهما وأما إذا خاف فوت الحج فإنه يدع الاعتكاف لان الحج يفوت والاعتكاف لا يفوت فكان الاشتغال بالذي يفوت أولى ولان الحج أكد وأهم من الاعتكاف فالاشتغال به أولى وإذا ترك الاعتكاف بقضيه بعد الفراغ من الحج والله أعلم

فصل في أحكامه إذا فسد فالذي فسد لا يجلو ما أن يكون واجبا وأما ما عني به المنذور وأما أن يكون تطوعا فإن كان واجبا بقضى إذا قدر على القضاء إلا الردة خاصة لا إذا فسد التحق بالعدم فصار قائما معنى فيحتاج إلى القضاء جبر اللقوات ويقضى بالصوم لأنه فاته مع الصوم فيقضيه مع الصوم غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد لا يغير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به في شهر بعينه إذا فطر يوما منه يقضى ذلك اليوم ولا يلزمه الاستئناس كقضى صوم رمضان لما ذكرنا في كتاب الصوم وإذا كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه يلزمه متابعا فيما فيه صفة التتابع وسواء فسد بصنعه من غير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب في النهار إلا الردة أو فسد بصنعه له ذكر كما إذا مرض فاحتاج إلى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا كالحيض والجنون والاعتماد الطويل لان القضاء يجب جبر التفات والحاجة إلى الجبر متحقق في الاحوال كلها إلا أن سقوط القضاء في الردة عرف بالنص وهو قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقول النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله والقياس في الجنون الطويل ان يقط القضاء كقضى صوم رمضان الان في الاستحسان يقضى لان سقوط القضاء في صوم رمضان انما كان لدفع المخرج لان الجنون اذا طال قلما يزول فيذكر عليه صوم رمضان فيخرج في قضائه وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف وأما اعتكاف التطوع اذا قطعه قبل تمام اليوم فلا شيء عليه في رواية الأصل وفي رواية الحسن يقضى بناء على ان اعتكاف التطوع غير معتد في رواية محمد عن أبي حنيفة وفي رواية الحسن عنه مقدر بيوم وقد ذكرنا الوجهين في كتابنا فيما تقدم وأما حكمه اذا

فأتى عن وقتها المعين له بان نذرا عتكاف شهر بعينه انه اذا فات بعضه قضاء لا غير ولا يلزمه الاستقبال كافي الصوم
وان فاته كله قضى الكل متتابعاً بالانه لم يمتكف حتى مضى الوقت صار الاعتكاف ديناً في ذمته فصار كأنه أنشأ
النذر باعتكاف شهر بعينه فان قدر عن قضاؤه فلم يقضه حتى أيس من حياته يجب عليه أن يوصى بالقدية لكل
يوم طعام مسكين لاجل الصوم لاجل الاعتكاف كافي قضاء رمضان والصوم المنذور في وقت بعينه وان قدر على
البعض دون البعض فلم يعتكف فكذلك ان كان صحيحاً وقت النذر فان كان مريضاً وقت النذر فذهب الوقت
وهو مريض حتى مات فلا شيء عليه وان صح يوماً فهو على الاختلاف الذي ذكرناه في الصوم المنذور في وقت بعينه
واذا نذرا عتكاف شهر بغير بعينه فجميع العمر وقته كافي النذر بالصوم في وقت بغير بعينه وفي أي وقت أدى كان
مؤدياً لافضالان الايجاب حصل مطلقاً عن الوقت وانما يتضيق عليه الوجوب اذا أيس من حياته وعند
ذلك يجب عليه ان يوصى بالقدية كافي قضاء رمضان والصوم المنذور المطلق فان لم يوص حتى مات سقط عنه في
أحكام الدنيا عندنا حتى لا تؤخذ من تركته ولا يجب على الورثة القدية الا أن يتبرعوا به وعندنا الساقى لا تسقط
وتؤخذ من تركته و تعتبر من جميع المال والمسئلة مضت في كتاب الزكاة والله الموفق

﴿ كتاب الحج ﴾

الكتاب يشتمل على فصلين فصل في الحج وفصل في العمرة أما فصل الحج فالكلام فيه يقع في بيان فرضية
الحج وفي بيان كيفية فرضه وفي بيان شرائط الفرضية وفي بيان أركان الحج وفي بيان واجباته وفي بيان سنته وفي
بيان الترتيب في أفعاله من الفرائض والواجبات والسنة وفي بيان شرائط أركانه وفي بيان ما يفسده وبيان حكمه اذا
فسد وفي بيان ما يفوت الحج بعد الشروع فيه وفي بيان حكمه اذا فات من عمره أصلاً ورأساً أما الاول فالحج فرضه
ثبت فرضيته بالكتاب والسنة واجماع الامة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى والله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلاً في الآية دليل وجوب الحج من وجهين أحدهما انه قال والله على الناس حج البيت وعلى كلمة
ايحباب والثاني أنه قال تعالى ومن كفر قبل في التأويل ومن كفر بوجوب الحج حتى روى عن ابن عباس رضي الله عنه
انه قال أي ومن كفر بالحج فلم يرجح برأولاً تركه كما عايناه قوله تعالى لا يراهي عليه الصلاة والسلام وأذن في الناس
بالحج أي ادع الناس ونادهم الى حج البيت وقيل أي اعلم الناس ان الله فرض عليهم الحج دليله قوله تعالى يا أيها
رجال اوعى كل ضامر وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله واقام الصلاة
وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلاً وقوله صلى الله عليه وسلم عبدوا ربكم وحلوا حرمكم
وصوموا شهركم وحجوا بيتكم وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم تَدْخُلُوا جَنَّةَ رَبِّكُمْ وروى عنه عليه الصلاة
والسلام انه قال من مات ولم يحج حججة الاسلام من غير أن يمنعه سلطان جائراً أو مرض حابس أو عذر ظاهر فليمت
ان شاء يهودياً وان شاء نصرانياً أو مجوسياً وروى انه قال من ملك زاداً وراحلةً فبلغه الى بيت الله الحرام فلم يحج فلا
عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً فلان الاجماع فلان الامة أجمعت على فرضيته وأما المعقول فهو ان العبادات
وجبت لحق العبودية أو لحق شكر النعمة اذ كل ذلك لازم في الحق وفي الحج اظهار العبودية وشكر النعمة أما
اظهار العبودية فلان اظهار العبودية هو اظهار التذلل للمعبود وفي الحج ذلك لان الحاج في حال احرامه يظهر
الشعث ويرفض أسباب التزين والارتفاق ويتصور بصورة عبد سخط عليه مولاه فيتعرض بسوء حاله لعطف
مولاه وممر حننه اياه وفي حال وقوفه بعرفة بمنزلة عبد عصى مولاه فوقف بين يديه متضرعاً حامداً له مثنياً عليه
مستغفراً لزلته مستقبلاً لعثراته وبالطواف حول البيت يلزم المكان المنسوب الى ربه بمنزلة عبد معتكف على
باب مولاه لا يذبح جناحه وأما شكر النعمة فلان العبادات بعضها بدنية وبعضها مالية والحج عبادة لا تقوم الا بالبدن
والمال ولهذا لا يجب الا عند وجود المال وصحة البدن فكان فيه شكر النعمتين وشكر النعمة ليس الا استعماهما

في طاعة المنعم وشكر النعمة واجب عقلا وشرعا والله أعلم

فصل في وأما كيفية فرضه فمنها أنه فرض عين لا فرض كفاية فيجب على كل من استجمع شرائط الوجوب علينا لا يسقط بأقامة البعض عن الباقي بخلاف الجهاد فإنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي لأن الإيجاب تناول كل واحد من أفراد الناس علينا والأصل أن الإنسان لا يخرج عن عهده ما عليه إلا بآدائه بنفسه إلا إذا حصل المقصود منه بإدائه غيره كالجهاد ونحوه وذلك لا يتحقق في الحج ومنها أنه لا يجب في العمر للمرأة واحدة بخلاف الصلاة والصوم والزكاة فإن الصلاة تجب في كل يوم وليسلة خمس مرات والزكاة والصوم يجبان في كل سنة مرة واحدة لأن الأمر المطلق بالفعل لا يقتضي التكرار لما عرف في أصول الفقه والتكرار في باب الصلاة والزكاة والصوم ثبت بدليل زائد لا يعملق الأمر ولما روى أنه لما نزلت آية الحج سأل الأقرع بن حابس رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الحج في كل عام أم مرة واحدة فقال عليه الصلاة والسلام مرة واحدة وفي رواية قال لما نزلت آية الحج ألمنا هذا يا رسول الله أم لا بد فقال لا بد ولأنه عبادة لا تتأدى إلا بكلفة عظيمة ومشقة شديدة بخلاف سائر العبادات فلو وجب في كل عام لأدى إلى الحرج وأنه منى شرعا ولأنه إذا لم يمكن أداءه لا يخرج لا يزدي فيلحق المأثم واللقاب إلى هذا أشار النبي صلى الله عليه وسلم لمسأله الأقرع ابن حابس وقال أعلمنا هذا أم لا بد فقال عليه الصلاة والسلام لا بد ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجب ثم تركتم لصلتكم واختلفت في وجوبه على الفور والتراخي ذكر الكرخي أنه على الفور حتى يأثم بالتأخير عن أول أوقات الامكان وهي السنة الأولى عند استجماع شرائط الوجوب وذكر أبو سهل الزجاجي الخلاف في المسئلة بين أبي يوسف ومحمد فقال في قول أبي يوسف يجب على الفور وفي قول محمد على التراخي وهو قول الشافعي وروى عن أبي حنيفة مثل قول أبي يوسف وروى عنه مثل قول محمد وبه قول محمد أن الله تعالى فرض الحج في وقت مطلقا لأن قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا مطلقا عن الوقت ثم بين وقت الحج بقوله عز وجل الحج أشهر معلومات أي وقت الحج أشهر معلومات فصار المفروض هو الحج في أشهر الحج مطلقا من العمر فتعيده بالفور تقييدا المطلق ولا يجوز إلا بدليل وروى أن فتح مكة كان لسنة ثمان من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة العشر ولو كان وجوبه على الفور لما احتمل التأخير منه والدليل عليه أنه لو أدى في السنة الثانية أو الثالثة يكون مؤذيا لأضيا ولو كان واجبا على الفور وقد فاتت الفور فقد فاتت وقته فينبغي أن يكون قاضيا لا مؤذيا كالأوقات صلاة الظهر عن وقتها وصوم رمضان عن وقته ولهما أن الأمر بالحج في وقته مطلق يحتمل الفور ويحتمل التراخي والحمل على الفور أحوط لأنه إذا حمل عليه يأتي بالفعل على الفور ظاهر أو غابا خوفا من الأثم بالتأخير فإن أر بدبه الفور فقد أتى بما أمر به فأم من الضرر وإن أر بدبه التراخي لا يضره الفعل على الفور بل ينفعه لما رعته إلى الخبر ولو حمل على التراخي ربما أتى به على الفور بل يؤخر إلى السنة الثانية والثالثة فتلحقه المضرة إن أر بدبه الفور وإن كان لا يلحقه إن أر بدبه التراخي فكان الحمل على الفور حملا على أحوط الوجهين فكان أولى وهذا قول امام المهدي الشيخ أبي منصور الماتريدي في كل أمر مطلق عن الوقت أنه يحتمل على الفور لكن عملا لا اعتقادا على طريق التعيين أن المراد منه الفور والتراخي بل يتقدم أن ما أراد الله تعالى به من الفور والتراخي فهو حق وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من ملك زاد أو راحلة تبلغه إلى بيت الله الحرام فلم يحج فلا عليه أن يموت بهوديا أو نصرانيا الحق الوعيد عن آخر الحج عن أول أوقات الامكان لأنه قال من ملك كذا فلم يحج وانفاه للتعقيب بلا فصل أي لم يحج عقب ملك الزاد والراحلة بلا فصل وأما طريق عامة المشايخ فإن للحج وقتا معيناً من السنة بقوت عن تلك السنة بقوات ذلك الوقت فلو أخره عن السنة الأولى وقد يعبر إلى السنة الثانية وقد لا يعبر فكان التأخير عن السنة الأولى تقويتا له لئلا يمكنه الأداء للحال إلى أن يحج وقت الحج من السنة الثانية وفي ادراكها السنة الثانية شأن فلا يرتفع القوانث الثابت للحال بالشك والتفويت

حرام وأما قوله ان الوجوب في الوقت ثبت مطلقا عن الفور فلم يكن المطلق يحتمل الفور ويحتمل التراخي والحل
 على الفور أولى لما يندنا ويجوز تقييدا المطلق عند قيام الدليل وأما تأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج عن
 أول أوقات الامكان فقد قيل انه كان امسذله ولا كلام في حال انذاره على أنه لا خلاف في أن التعجيل أفضل
 والرسول صلى الله عليه وسلم لا يترك الأفضل الا معذر على أن المانع من التأخير هو احوال القوات ولم يكن في
 تأخير ذلك قوات له لانه من طريق الوحي أنه يحج قبل موته قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن
 المسجد الحرام ان شاء الله آمنين والنبا للثمين والتبرك أو لمات ان الله تعالى خاطب الجماعة وقد علم أن
 بعضهم عوت قبل الدخول وأما قوله لو أدى في السنة الثانية كان مؤديا لافاضا فاعلم ان ذلك لان أمر الوجوب
 على الفور عملا في السنة الأولى بالتأخير عن أول الوقت في الامكان لاني اخرج السنة الثانية والثالثة من أن يكون
 وقتا للواجب كفي باب الصلاة وهذا لأن وجوب التعجيل انما كان تحريزا عن القوات فاذا عاش الى السنة
 الثانية والثالثة فقد زال احتمال القوات فحصل الاداء في وقته كفي باب الصلاة والله أعلم

فصل وأما شرائط فرضيته فنوعان نوع بهم الرجال والنساء ونوع يخص النساء أما الذي بهم الرجال والنساء
 فمنها البلوغ ومنها العقل فلاحج على الصبي والمجنون لانه لا خطاب عليهما ما لا يلزمهما الحج حتى لو حجناهم بلغ
 الصبي وأفق المجنون فعليه ما حجة الاسلام ومافيه له الصبي قبل البلوغ يكون تطوعا وقد روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم أنه قال أبعاصبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام ومنها الاسلام في حق أحكام الدنيا بالاجماع
 حتى لو حج الكافر ثم أسلم يجب عليه حجة الاسلام ولا يعتد بما حج في حال الكفر وقد روى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال ابعاصري حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اهاجر يعني أنه اذا حج قبل الاسلام
 ثم أسلم ولأن الحج عبادة والكافر ليس من أهل العبادة وكذا لا حج على الكافر في حق أحكام الآخرة عندنا حتى
 لا يؤخذ بالتبرك وعند الشافعي ليس بشرط ويجب على الكافر حتى يؤخذ بالتبرك في الآخرة وأصل المسئلة أن
 الكفار لا يجتاطون بشرائع هي عبادات عندنا وعندهم يجتاطون بذلك وهذا يعرف في أصول الفقه ولا حجة له
 في قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لان المراد منه المؤمنون بدليل سياق الآية وهو
 قوله ومن كفر فإن الله غني عن العالمين وبدليل عقلي يشمل الحج وغيره من العبادات وهو أن الحج عبادة والكافر
 ليس من أهل اداء العبادة ولا سبيلا الى الايجاب لقد رتته على الاداء بتقديم الاسلام مافيه من جعل المتبوع تبعا
 والتبوع منبوعا وان قلب الحقيقة على ما بيننا في كتاب الزكاة وتخصيص العام بدليل عقلي جائز ومنها الحرية فلا حج
 على المملوك لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ابعاصد حج عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا اعتق
 ولأن الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
 ولا استطاعة بدون ملك الزاد والراحلة لما نذكر ان شاء الله تعالى ولا ملك للعبد لانه مملوك فلا يكون مالكا
 بالاذن فلم يوجد شرط الوجوب وسواء أذن له المولى بالحج أو لا لانه لا يصير مالكا بالاذن فلم يجب الحج عليه
 فيكون ما حج في حال الرق تطوعا ولأن ما روي من الحديث لا يفصل بين الاذن وعدم الاذن فلا يقع حج عن حجة
 الاسلام بحال بخلاف الفقير لانه لا يجب الحج عليه في الابتداء ثم اذا حج بالسؤال من الناس يجوز ذلك عن حجة
 الاسلام حتى لو أسر لا يلزمه حجة أخرى لأن الاستطاعة بملك الزاد والراحلة ومنافع الدين شرط الوجوب لان
 الحج يقام بالمال والدين جميعا والعبد لا يملك شيئا من ذلك فلم يجب عليه ابتداء وانتهاء والفقير بملك منافع نفسه اذ
 لا ملك لاحد فيها الا أنه ليس له ملك الزاد والراحلة وانه شرط ابتداء الوجوب فامتنع الوجوب في الابتداء فاذا
 بلغ مكة وهو بملك منافع بدنه فقد أدى على الحج بالمشي وقيل لزيد فوجب عليه الحج فاذا أدى وقع عن حجة
 الاسلام فأما العبد فنافع بدنه ملك مولاه ابتداء وانتهاء مادام عبدا فلا يكون قادرا على الحج ابتداء وانتهاء فلم
 يجب عليه ولهذا قلنا ان الفقير اذا حضر القتال يضرب له بسهم كامل كسائر من فرض عليه القتال وان كان لا يجب

عليه الجهاد ابتداء والعبد اذا شهد الواقعة لا يضرب له بسهم الحرب بل يرضخ له وما افترق الا لما ذكرنا وهذا بخلاف
 العبد اذا شهد الجمعة وصلى أنه يقع فرضا وان كان لا تجب عليه الجمعة في الابتداء لان منافع العبد مملوكة للمولى والعبد
 محجور عن التصرف في ملك مولاه نظرا للمولى الا قدر ما استثنى عن ملكه من الصلوات الخمس فانه مبق فيها على
 أصل الحرية لحكمة الله تعالى في ذلك وليس في ذلك كبير ضرر بالمولى لان اتأدى بمنافع البدن في ساعات قليلة
 فيكون فيه نفع العبد من غير ضرر بالمولى فاذا حضر الجمعة وفاتت المنافع بسبب السبي فيعد ذلك الظهر والجمعة
 سواء فنظر المالك في جواز الجمعة اذ لو لم يجز له ذلك يجب عليه اداء الظهر ثانيا فيضيد الضرر في حق المولى بخلاف
 الحج والجهاد فانهما الا بالمال والنفس في مدة طويلة وفيه ضرر بالمولى بفوات ماله وتعطيل كثير من منافع
 العبد فلم يجعل مبق على أصل الحرية في حق هاتين العبادتين ولو قلنا بالجواز عن الفرض اذا وجد من العبد ينادر
 العبد الى الاداء لكون الحج عبادة مرغوبة وكذا الجهاد فيؤدي الى الاضرار بالمولى فالسرع حجب عليهم وسد
 هذا الباب نظرا بالمولى - في لا يجب الا بذلك الزاد والراحلة وملاك منافع البدن ولو أصرم الصبي ثم بلغ قبل الوقوف
 بعرفة فان مضى على احرامه يكون حجه تطوعا عندنا وعند الشافعي يكون عن حجة الاسلام اذا وقف بعرفة
 وهو بالغ وهذا بناء على أن من عليه حجة الاسلام اذا نوى النفل يقع عن النفل عندنا وعند غيره يقع عن الفرض
 والمسئلة تأتي في موضعها شاء الله تعالى ولو وجد الا حرام بأن لبي أو نوى حجة الاسلام ووقف بعرفة وطاف
 طواف الزيارة يكون عن حجة الاسلام بلا خلاف وكذا المحزون اذا أفق والكافر اذا أسلم قبل الوقوف
 بعرفة جدد الاحرام ولو أصرم العبد ثم عتق فأحرم بحجة الاسلام بعد العتق لا يكون ذلك عن حجة الاسلام
 بخلاف الصبي والمجنون والكافر والفرق أن احرام الكافر والمجنون لم ينقض أصلا لعدم الاهلية واحرام الصبي
 العاقل وقع صحيفا لكنه غير لازم لكونه غير مخاطب فكان محتملا لا تنقضاء اذا جدد الاحرام بحجة الاسلام
 انتقض اما احرام العبد فانه وقع لازما لكونه أهلا للخطاب فانقضاء احرامه تطوعا فلا يصح احرامه الثاني
 الابفسخ الاول وانه لا يمتثل الانفساخ ومنها صحة البدن فلا حج على المريض والزمن والمقعد والمفلوج والشيخ
 الكبير الذي لا يثبت على الرحلة بنفسه والمحبوس والممنوع من قبل السلطان الجائر عن الخروج الى الحج لان
 الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج والمراد منها استطاعة التكليف وهي سلامة الاسباب والآلات ومن
 جملة الاسباب سلامة البدن عن الاكف المانعة عن القيام بما لا بد منه في سفر الحج لان الحج عبادة بدنية فلا بد
 من سلامة البدن ولا سلامة مع المانع وعن ابن عباس رضي الله عنه في قوله عز وجل من استطاع اليه سبيلا ان
 السبيل أن يصح بدن العبد ويكون له ثمن زاد وراية من غير أن يجنب ولان القرب والعبادات وجبت بحق الشكر
 لما أنعم الله على المكلف فاذا منع السبب الذي هو النعمة وهو سلامة البدن أو المال كيف يكلف بالشكر ولا نعمة
 وأما الاعمى فقد ذكر في الاصل عن أبي حنيفة انه لا حج عليه بنفسه وان وجد زاد وراية فأندا وانما يجب
 في ماله اذا كان له مال وروى الحسن عن أبي حنيفة في الاعمى والمقعد والزمن ان عليهم الحج بأنفسهم وقال
 أبو يوسف ومحمد يجب على الاعمى الحج بنفسه اذا وجد زاد وراية ومن يكفيه مؤنة سفره في خدمته ولا يجب
 على الزمن والمقعد والمفلوج وجه قولهما ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الاستطاعة فقال
 هي الزاد والراحلة فسر صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة والاعمى هذه الاستطاعة فيجب عليه
 الحج ولان الاعمى يجب عليه الحج بنفسه لانه لا يهتدى الى الطريق بنفسه ويهتدى بالغاند فيجب عليه بخلاف
 الزمن والمقعد ومفلوج البدن والرجل لان هؤلاء لا يقدرون على الاداء بأنفسهم وجه رواية الحسن في الزمن
 والمقعدان - ما يقدران به برهما ان كانا لا يقدران بأنفسهما والله يدرة بانقر كافية لوجوب الحج كانه قدرة بالزاد
 والراحلة وكذا فسر النبي صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد والراحلة وقد وجد وجه رواية الاصل لابي حنيفة
 ان الاعمى لا يقدر على اداء الحج بنفسه لانه لا يهتدى الى الطريق بنفسه ولا يقدر على ماله بدنه في الطريق

بنفسه من الركوب والتزول وغير ذلك وكذا الزمن والمقدد فلم يكونا قادرين على الاداء بأنفسهم بل بقدره غير مختار والقادر بقدره غير مختار لا يكون قادرا على الاطلاق لان فعل المختار يتعلق باختياره فلم تثبت الاستطاعة على الاطلاق ولهذا يجب الحج على الشيخ الكبير الذي لا يستطاع على الراحة وان كان ثمة غيره يمكنه لما قلنا كذا هذا وانما فسر النبي صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بازاد والراحة ان يكونها من الاسباب الموصولة الى الحج لا لاقتصار الاستطاعة عليهما الا ترى انه اذا كان بينه وبين مكة بجزر اخر لا سفينة ثمة أو عدد وحائل يحول بينه وبين الوصول الى البيت لا يجب عليه الحج مع وجود الزاد والراحة فثبت أن تخصيص الزاد والراحة ليس لاقتصار الشرط عليهما بل للتبني على اسباب الامكان فكلمنا كان من اسباب الامكان يدخل تحت تفسير الاستطاعة معنى ولان في اجباب الحج على الاعمى والزمن والمقعد والمفلوج والمرضى والشيخ الكبير الذي لا يثبت على الراحة بأنفسهم حرجا يينا ومشقة شديدة وقد قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها ملك الزاد والراحة في حق الثاني عن مكة والكلام فيه في موضعين أحدهما في بيان انه من شرائط الوجوب والثاني في تفسير الزاد والراحة اما الاول فقد قال عامة العلماء انه شرط فلا يجب الحج باباحة الزاد والراحة سواء كانت الاباحة ممن له منه على المباح له أو كانت ممن لا منه له عليه كالأب وقال الشافعي يجب الحج باباحة الزاد والراحة اذا كانت الاباحة ممن لا منه له على المباح له كالأب والجد والابن وله في الأجنبي قولان ولو وجهه ان ان مالا يبيع به لا يجب على الموهوب له القبول عندنا وللشافعي فيه قولان وقال مالك الراحة ليست بشرط لوجوب الحج أصلا لا ملكا ولا اباحة وملك الزاد شرط حتى لو كان صحيح البدن وهو يقدر على المشي يجب عليه الحج وان لم يكن له راحة أما الكلام مع مالك فهو احتج بظاهر قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كان صحيح البدن قادرا على المشي وله زاد فقد استطاع اليه سبيلا فيلزمه فرض الحج (ولنا) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بازاد والراحة جميعا فلا تثبت الاستطاعة بأحدهما وبه تبين ان القدرة على المشي لا تكفي لاستطاعة الحج ثم شرط الراحة انما يراد لوجوب الحج في حق من نأى عن مكة فاما أهل مكة ومن حولهم فان الحج يجب على القوى منهم القادر على المشي من غير راحة لانه لا حرج بلحقه في المشي الى الحج كالأب بلحقه الحرج في المشي الى الجمعة وأما الكلام مع الشافعي فوجه قوله ان الاستطاعة المذكورة هي القدرة من حيث سلامة الاسباب والآلات والقدرة تثبت بالاباحة فلا معنى لاشتراط الملك اذا الملك لا يشترط لعينه بل للقدرة على استعمال الزاد والراحة أو كالأب والجد والابن تثبت بالاباحة ولهذا استوى الملك والاباحة في باب الطهارة في المنع من جواز التيمم كذا ههنا (ولنا) ان استطاعة الاسباب والآلات لا تثبت بالاباحة لان الاباحة لا تكون لازمة الا ترى ان للبيح أن يمنع المباح له عن التصرف في المباح ومع قيام ولاية المنع لا تثبت القدرة المطلقة فلا يكون مستطيعا على الاطلاق فلم يوجد شرط الوجوب فلا يجب بخلاف مسألة الطهارة لان شرط جواز التيمم عدم الماء بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا واعدم لا يثبت مع البذل والاباحة وأما تفسير الزاد والراحة فهو أن يملك من المال مائة دراهم يلقه الى مكة ذاهبا وجائيا ركب الا ماشيا بنفقة وسط لا اسراف فيها ولا تقير فاضلا عن مسكنه وخادمه وفرسه وسلاحه وثيابه وأثاثه ونفقة عياله وخدمه وكسوتهم وقضاء ديونه وروى عن أبي يوسف انه قال ونفقة شهر بعد انصرافه أيضا وروى الحسن عن أبي حنيفة انه فسر الراحة فقال اذا كان عنده ما يفضل عما ذكرنا ما يكثرى به شئ يحمل أوزامه أو رأس راحلة وينفق ذاهبا وجائيا فعليه الحج وان لم يكفه ذلك الا أن يمسي أو يكثرى عقبه فليس عليه الحج ماشيا ولا ركب عقبه وانما اعتبرنا الأفضل على ما ذكرنا من الحوائج لانها من الحوائج اللازمة التي لا بد منها فكان المستحق بها ماحقا باعدم وما ذكره بعض أصحابنا في تقدير نفقة العيال سنة والبعض شهر فليس بتقدير لازم بل هو على حسب اختلاف المسافة في القرب والبعد لان قدر النفقة يختلف باختلاف المسافة فيعتبر في ذلك قدر ما يذهب ويعود الى منزله وانما لا يجب

عليه الحج اذ لم يكف ماله الا للعبه لان المفروض هو الحج راكب الا ماشاء والراكب عقبه لا يركب في كل الطريق بل يركب في البعض ويعشى في البعض وذكرا بن شجاع انه اذا كانت له دار لا يسكنها ولا يؤجرها ومتاع لا يعتنسه وعبد لا يستغفمه وجب عليه ان يبيعه ويحج به وحرم عليه اخذ اذ كان ذابغ نصابا لانه اذا كان كذلك كان فضلا عن حاجته كسائر الاموال وكان مستطيعا فيلزمه فرض الحج فان أمكنه بيع منزله وان يشتري بثمنه منزلا دونه ويحج بالفضل فهو أفضل لكن لا يجب عليه لانه محتاج الى سكناه فلا يمتنع في الحاجة قدر ما لا بد منه كالا يجب عليه بيع المنزل والاقتصار على السكنى وذكرا الكرخي ان ابا يوسف قال اذ لم يكن له مسكن ولا خادم ولا قوت عياله وعنده درهم تبلغه الى الحج لا ينبغي ان يجعل ذلك في غير الحج فان فعل اتم لانه مستطيع للملك الدرهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما وقوله ولا قوت عياله مؤول وتأويله ولا قوت عياله ما يزيد على مقدار الذهب والرجوع فالما المقدار المحتاج اليه من وقت الذهاب الى وقت الرجوع فذلك مقدم على الحج لما بيننا (ومنها) أمن الطريق وانه من شرائط الوجوب عند بعض اصحابنا بمنزلة الزاد والراحلة وهكذا روى ابن شجاع عن ابي حنيفة وقال بعضهم انه من شرائط الأداء لا من شرائط الوجوب وفائدة هذا الاختلاف تظهر في وجوب الوصية اذا خاف القوت فن قال انه من شرائط الأداء يقول انه يجب الوصية اذا خاف القوت ومن قال انه شرط الوجوب يقول لا يجب الوصية لان الحج لم يجب عليه ولم يصر دينيا في ذمته فلا تلزمه الوصية وجه قول من قال انه شرط الأداء لا شرط الوجوب ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة ولم يذكرا من الطريق وجه قول من قال انه شرط الوجوب وهو الصحيح ان الله تعالى شرط الاستطاعة والاستطاعة بدون أمن الطريق كالا استطاعة بدون الزاد والراحلة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم بين الاستطاعة بالزاد والراحلة ببيان كفاية يستدل بالمنصوص عليه على غيره لاستوائهما في المعنى وهو امكان الوصول الى البيت الا ترى انه كما لم يذكرا من الطريق لم يذكرا صحة الجوارح وزوال سائر الموانع الحسية وذلك شرط الوجوب على ان الممنوع عن الوصول الى البيت لا زاد له ولا راحلة معه فكان شرط الزاد والراحلة شرطا لا من الطريق ضرورة (وأما) الذي يخص النساء فشرطان أحدهما ان يكون معها زوجها ومحرم لها فان لم يوجد أحدهما لا يجب عليها الحج وهذا عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط ويلزمها الحج والخروج من غير زوج ولا محرم اذا كان معها نساء في الرفقة ثقافا واحتج بظاهر قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وخطاب الناس يتناول الذكور والاناث بلا خلاف فاذا كان لها زاد وراحلة كانت مستطاعة واذا كان معها نساء ثقافا يؤمن الفساد عليهم فيلزمها فرض الحج (ولنا) ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الا لا تحجن امرأة الا ومعها محرم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسافر امرأة ثلاثة ايام الا ومعها محرم أو زوج ولائها اذ لم يكن معها زوج ولا محرم لا يؤمن عليها اذا نساء لحم على وضوء الماذب عنه ولهذا لا يجوز لها الخروج وحدها والخوف عند اجتماعهن أكثر ولهذا حرمت الخلوة بالاجنبية وان كان معها امرأة أخرى والاية لا تتناول النساء حال عدم الزوج والمحرم معها لان المرأة لا تقدر على الركوب والنزول بنفسها فتحتاج الى من يركبها وينزلها ولا يجوز ذلك لغير الزوج والمحرم فلم تكن مستطاعة في هذه الحالة فلا يتناولها النص فان امتنع الزوج أو المحرم عن الخروج لا يجبران على الخروج ولو امتنع من الخروج لا راد في الزاد والراحلة هل يلزمها ذلك كالفدوري في شرحه مختصر الكرخي انه يلزمها ذلك ويجب عليها الحج بنفسها وذكرا القاضي في شرحه مختصر المناجوي انه لا يلزمها ذلك ولا يجب الحج عليها وجه ما ذكره الفدوري ان المحرم أو الزوج من ضرورات حجها بمنزلة الزاد والراحلة اذ لا يمكنها الحج بدونه كالا يمكنها الحج بدون الزاد والراحلة ولا يمكن اتمام ذلك الزوج أو المحرم من مال نفسه فيلزمها ذلك كالا يلزمها الزاد والراحلة لنفسها وجه ما ذكره القاضي ان هذا من شرائط وجوب الحج عليها ولا يجب على الانسان تحصيل شرط

الوجوب بل ان وجد الشرط وجب والا فلا الا ترى ان القبر لا يلزمه تعصيل الزاد والرحلة فيجب عليه الحج ولهذا
 قالوا في المرأة التي لا زوج لها ولا محرمة ان لا يجب عليها ان تزوج عن بيعج بها كذا هذا ولو كان معها محرمة فلها
 ان تخرج مع المحرم في الحجعة القرية من غير اذن زوجها عندنا وعندنا في ليس لها ان تخرج بغير اذن زوجها
 وجه قوله ان في الخروج تنويته حقه المستحق عليها وهو الاستمتاع بها فلا تملك ذلك من غير رضاه (ولنا) انها اذا
 وجدت محرما فقد استطاعت الى حج البتة سبيلا لانها قدرت على الركوب والتزول وامنت المخاوف لان المحرم
 يصونها واما قوله ان حق الزوج في الاستمتاع بقوت بالخروج الى الحج فنقول منافعها مستتة عن ملك الزوج في
 القرائن كافي الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك حتى لو ارادت الخروج الى حجة التطوع فلزوج ان يمنعها كما
 في صلاة التطوع وصوم التطوع وسواء كانت المرأة شابة أو عجوزا انها لا تخرج الا بزوج أو محرمة لان ما روينا من
 الحديث لا يفصل بين الشابة والمجوز وكذا المعنى لا يوجب الفصل بينهما لانهما اذا كانا من ركبا
 ويتزلهما بل حاجة المجوز الى ذلك أشد لانها أعجز وكذا يخاف عليها من الرجال وكذا لا يؤمن عليها من أن يطلع عليها
 الرجال حال ركوبها وتزولها فتحتاج الى الزوج أو الى المحرم بصونها عن ذلك والله أعلم ثم صفة المحرم أن يكون ممن لا
 لا يجوز له نكاحها على التأبيد اما بالقرابة والرضاع أو الصهرية لان الحرمة المؤبدية تزيد التهمة في الخلوة ولهذا
 قالوا ان المحرم اذا لم يكن مأمونا عليه لم يجوز لها أن تافر معه وسواء كان المحرم حرا أو عبدا لان الرق لا ينافي المحرمية
 وسواء كان مسلما أو ذميا أو مشركا لان الذمي والمشرک يحفظان محارمهما الا أن يكون مجوسيا لانه يعتقد باحثة
 نكاحها فلا تافر معه لأنه لا يؤمن عليها كالأجنبي وقالوا في العصبى الذي لم يعتد لم والمجنون الذي لم يبق انهما يسا
 بعحر ميز في السفر لانه لا يتأني منه - ما حفظها وقالوا في الصبية التي لا يشتهي مثلها انها تافر بغير محرم لانه يؤمن
 عليها فاذا بلغت حد الشهوة لا تافر بغير محرم لانها صارت بحيث لا يؤمن عليها ثم المحرم أو الزوج انما يشترط اذا
 كان بين المرأة وبين مكة ثلاثمائة يوم فصاعدا فان كان أقل من ذلك حجت بغير محرم لان المحرم يشترط للسفر وما دون
 ثلاثة أيام ليس به ففلا يشترط فيه المحرم كالأشترط للخروج من محلة الى محلة ثم الزوج أو المحرم شرط الوجوب أم
 شرط الجواز فقد اختلف أصحابنا فيه كما اختلفوا في أمن الطريق والصحيح انه شرط الوجوب لما ذكرنا في أمن
 الطريق والله أعلم والثاني أن لا تكون معتدة عن طلاق أو وفاة لان الله تعالى نهى المعتدات عن الخروج بقوله عز
 وجل ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن وروى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه انه رد المعتدات من ذي
 الحليفة وروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه ردهن من الحفة ولان الحج يمكن أدائه في وقت آخر
 فاما العدة فالتام التام يجب قضاؤها في هذا الوقت خاصة فكان الجمع بين الأمرين أولى وان لم يزلها بعد الخروج الى السفر
 وهي مسافرة فان كان الطلاق رجعيا لا يفرقها زوجها لان الطلاق الرجعي لا يزال الزوجية والافضل أن يرجعها
 وان كانت بائنا أو كانت معتدة عن وفاة فان كان الى منزلها أقل من مسدة سفر والى مكة مدة سفر فالتام تعود الى منزلها
 لانه ليس فيه انشاء سفر فصركانها في بلدها وان كان الى مكة أقل من مسدة سفر والى منزلها مدة سفر مضت
 الى مكة لانها لا تحتاج الى المحرم في أقل من مدة السفر وان كان من الجانبين أقل من مدة السفر فهي بالخيار ان
 شاءت مضت وان شاءت رجعت الى منزلها فان كان من الجانبين مدة سفر فان كانت في المصر فليس لها أن
 تخرج حتى تنقضي عدتها في قول أبي حنيفة وان وجدت محرما وعند أبي يوسف ومحمد لها أن تخرج اذا وجدت
 محرما وليس لها أن تخرج بلا محرمة بلا خلاف وان كان ذلك في المفازة أو في بعض القرى بحيث لا تأمن على نفسها
 وما لها فلها أن ترضى فتسدل ووضع الامن ثم لا تخرج منه في قول أبي حنيفة سواء وجدت محرما أو لا وعندهما
 تخرج اذا وجدت محرما وهذه من مسائل كتاب الطلاق ذكرها بل لا نلها في فصول العدة ان شاء الله تعالى ثم
 من لم يجب عليه الحج بنفسه اذكر كالمريض ونحوه وله مال يلزمه أن يبعج رجلا عنه ويجزئه عن حجة الاسلام اذا
 وجد شرائط جواز الاجحاج على ما نذكره ولو تكلف واحد ممن له عذر فخرج بنفسه أجزاء عن حجة الاسلام اذا كان

عاقلاً بالتمسك الا انه من أهل الفرض الا انه لم يجب عليه لانه لا يمكنه الوصول الى مكة الا بخرج فاذا تحمل الحرج وقع
موقفه كالقبر اذا حج والعباد اذا حضر الجمعة فاذا هاولا لانه اذا وصل الى مكة صار كاهل مكة فيلزمه الحج بخلاف العبد
والصبي والمجنون فان العبد والصبي ليس من أهل فرض الحج والمجنون ليس من أهل العبادة أصلاً والله أعلم ثم ما
ذكرناه من الشرائط لوجوب الحج من الزاد والراحلة وغير ذلك يعتبر وجوده اوقت خروج أهل بلده حتى لو ملك الزاد
والراحلة في أول السنة قبل أشهر الحج وقبل أن يخرج أهل بلده الى مكة فهو في سعة من صرف ذلك الى حيث أحب
لانه لا يلزمه التأهب للحج قبل خروج أهل بلده لانه لم يجب عليه الحج قبله ومن لاحق عليه لا يلزمه التأهب
للحج فكان يسبيل من التصرف في ماله كيف شاء واذا صرف ماله ثم خرج أهل بلده لا يجب عليه الحج فاما اذا جاء
وقت الخروج والمال في يده فليس له أن يصرفه الى غيره على قول من يقول بالوجوب على الفور لانه اذا جاء وقت
خروج أهل بلده فقد وجب عليه الحج لوجود الاستطاعة فيلزمه التأهب للحج فلا يجوز له صرفه الى غيره كالمسافر
اذا كان معه ماء للطهارة وقد قرب الوقت لا يجوز له استهلاكه في غير الطهارة فان صرفه الى غير الحج ثم وعليه
الحج والله تعالى أعلم

فصل وأما ركن الحج فشيان أحدهما الوقوف بعرفة وهو الركن الاصل للحج والثاني طواف الزيادة أما
الوقوف بعرفة فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان انه ركن وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان مقداره وفي بيان
سنته وفي بيان حكمه اذا فات عن وقته أما الاول فالدليل عليه قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلاً ثم فسر النبي صلى الله عليه وسلم الحج بقوله الحج عرفه أي الحج الوقوف بعرفة اذا الحج فعل وعرفة مكان فلا
يكون حجاً فكان الوقوف مضمراً فيه فكان تقديره الحج الوقوف بعرفة والمجمل اذا التحق به التفسير يصير مفسراً
من الاصل فيصير مكانه تعالى قال والله على الناس حج البيت والحج الوقوف بعرفة فظاهره يقتضي أن يكون هو
الركن لا غير الا انه يزبد عليه طواف الزيادة بدليل ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم في سياق التفسير من وقف
بعرفة فتمتدح حجه جعل الوقوف بعرفة اسماً للحج فدل انه ركن فان قيل هذا يدل على ان الوقوف بعرفة
واجب وليس بفرض فضلاً عن أن يكون ركة لانه علق تمام الحج به والواجب هو الذي يتعلق بوجوده القام
لا الفرض فالجواب ان المراد من قوله فقدتم حجه ليس هو القام الذي هو ضد النقصان بل خروجه عن احتمال
الفساد فقوله فقدتم حجه أي خرج من أن يكون محتملاً للفساد بعد ذلك لوجود المفسد حتى لو جامع بعد ذلك لا يفسد
حجه لكن يلزمه الفدية على ما ذكرنا من شاء الله تعالى وهذا لان الله تعالى فرض الحج بقوله والله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلاً وفسر النبي صلى الله عليه وسلم الحج بالوقوف بعرفة فصار الوقوف بعرفة فرضاً وهو ركن
فلو حل القام المذكور في الحديث على القام الذي هو ضد النقصان لم يكن فرضاً لانه يوجد الحج بدونه فيقتضى
حتم القام المذكور على خروجه عن احتمال الفساد عملاً بالدلائل صيانة لها عن التناقض وقوله عز وجل ثم
أفيضوا من حيث أفاض الناس قبل ان أهل الحرم كانوا لا يفتقون بعرفات ويقولون نحن أهل حرم الله لا نفيض
كغيرنا ممن قصدنا فنزل الله عز وجل الآية الكريمة يأمرهم بالوقوف بعرفات والافاضة من حيث أفاض الناس
والناس كانوا يفيضون من عرفات وافاضتهم منها لا تكون الا بعد حصولهم فيها فكان الأمر بالافاضة منها أمراً
بالوقوف مما ضرورة وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كانت قريش ومن كان على دينها يفتقون بالمدن ذلقة ولا
يقتقون بعرفات فانزل الله عز وجل قوله ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس وكذا الأمة أجمعت على كون الوقوف
ركناً في الحج وأما مكان الوقوف فعرفات كلها وقول النبي صلى الله عليه وسلم عرفات كلها موقف الا بطن
عرفة ولما روينا من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفه فن وقف بعرفة فقدتم حجه مطلقاً من غير
تعيين موضع دون موضع الا انه لا ينبغي أن يقف في بطن عرفة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وأخبر انه
وادي الشيطان وأما زمانه فزمان الوقوف من حين نزول الشمس من يوم عرفة الى طلوع الفجر الثاني من يوم

المخرج حتى لو وقف بعرفة في غير هذا الوقت كان وقوفه وعدم وقوفه سواء لانه فرض مؤقت فلا يتأدى في غير وقته
 كسائر الفرائض المؤقتة الا في حال الضرورة وهي حال الاشياء استصحابا على ما نذكره ان شاء الله تعالى وكذا
 الوقوف قبل الزوال لم يجز ما لم يقف بعد الزوال وكذا من لم يدرك عرفته بنهار ولا بليل فقد فاته الحج والاصل فيه
 ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف بعرفة بعد الزوال وقال خذوا عني مناسككم فكان بيان اول الوقت وقال
 صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفته فقد أدرك الحج ومن فاته عرفته بليل فقد فاته الحج وهذا بيان آخر الوقت فدل
 ان الوقت يبي ببقاء الليل ويفوت بفواته وهذا الذي ذكرنا قول عامة العلماء وقال مالك وقت الوقوف هو الليل فمن
 لم يقف في جزء من الليل لم يجز وقوفه واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من أدرك عرفته بليل فقد
 أدرك الحج علق ادراك الحج بادراك عرفته بليل فدل ان الوقوف بجزء من الليل هو وقت الزكرك ولنا ما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف معنا هذا الموقف وصل على معنا هذه الصلاة وكان وقف قبل ذلك بعرفة
 ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه وقضى ففته أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن عام الحج بالوقوف ساعة من ليل
 أو نهار فدل ان ذلك هو وقت الوقوف غير عين وروى بناعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من وقف بعرفة فقد تم
 حجه مطلقا من الزمان الا ان زمان ما قبل الزوال وبعد انفجار الصبح من يوم النحر ليس بمراد بديل فبقي ما بعد
 الزوال الى انفجار الصبح مراد اولان هذا نوع نسل فلا يختص بالليل كسائر أنواع المناسك ولا حجة له في الحديث
 لان فيه من أدرك عرفته بليل فقد أدرك الحج وليس فيه ان من لم يدركها بليل ماذا حكمه فكان متعلقا بالمسكوت فلا
 يصح ولو اشتبه على الناس هلال ذي الحجة فوقفوا بعرفة بعد ان أكلوا عدة ذى القعدة ثلاثين يوما ثم شهدوا الشهود
 انهم رأوا الهلال يوم كذا وتبين ان ذلك اليوم كان يوم النحر فوقفوا فهم صحيح وحجتهم تامة استصحابا والقياس ان لا
 يصح وجه القياس انهم وقفوا في غير وقت الوقوف فلا يجوز كالتعيين انهم وقفوا يوم التروية أو في فرق بين التقديم
 والتأخير والاستصحابان ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال صومكم يوم تصومون واضعكم يوم
 تصصون وعرفتمكم يوم تعرفون وروى وحجكم يوم تحججون فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم وقت الوقوف أو
 الحج وقت تنفذ أو تنجح فيه الناس والمعنى فيه من وجهين أحدهما ما قال بعض مشايخنا ان هذه شهادة قامت على
 النبي وهي نفي جواز الحج والشهادة على النبي باطله والثاني ان شهادتهم جائزة مقبولة لكن وقوفهم جازا أيضا لان
 هذا النوع من الاشياء مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم تحكم بالجواز لوقع الناس في الحرج بخلاف ما اذا تبين
 ان ذلك اليوم كان يوم التروية لان ذلك نادر غاية الندرة فكان ملحقا بالعدم ولا نهم بهذا التأخير بنوع اعلى دليل
 ظاهر واجب العمل به وهو وجوب اكمال العدة اذا كان بالدماء علة فعدروا في الخطأ بخلاف التقديم فانه خطأ غير مبني
 على دليل راسخ فعدروا فيه نظيره اذا اشتمت القبلة فحصرى وصلى الى جهة ثم تبين أنه أخطأ جهة القبلة جازت
 صلته ولو لم يصروا صلى ثم تبين انه أخطأ لم يجز لما قلنا كذا هذا وهل يجوز وقوف الشهود وروى هشام عن محمد انه يجوز
 وقوفهم وحجهم أيضا وقد قال محمد اذا شهد عند الامام شاهدان عشية يوم عرفته برؤية الهلال فان كان الامام
 لم يمكنه الوقوف في بقية الليل مع الناس أو أكثرهم لم يعمل بتلك الشهادة ووقف من القدر بعد الزوال لانهم وان
 شهدوا عشية عرفته لكن لماتت ذر على الجماعة الوقوف في الوقت وهو ما بقي من الليل صاروا كأنهم شهدوا
 بعد الوقت فان كان الامام يمكنه الوقوف قبل طلوع الفجر مع الناس أو أكثرهم بان كان يدرك الوقوف عامة
 الناس الا انه لا يدركه ضعفة الناس جاز وقوفه فان لم يقف فان حجة لانه ترك الوقوف في وقته مع علمه به
 والقدرة عليه قال محمد فان اشتبه على الناس فوق الامام والناس يوم النحر وقد كان من رأى الهلال وقف
 يوم عرفته لم يجزه وقوفه وكان عليه أن يعيد الوقوف مع الامام لان يوم النحر صار يوم الحج في حق
 الجماعة ووقت الوقوف لا يجوز ان يختلف فلا يعتد بما فعله بانقراده وكذا اذا أخر الامام الوقوف لمعنى يسوغ
 فيه الاجتهاد لم يجز وقوف من وقف قبليه فان شهد شاهدان عند الامام هلال ذي الحجة فرد شهادتهما لانه

لا عليه باسماء فوقه بشهادته ما قوم قبل الامام لم يجز وقوفهم لان الامام آخر الوقوف بسبب يجوز العمل عليه
 في الشرع فصار كالأخبار بالاشباه والله تعالى أعلم واما قدره فتبين القدر المقرض والواجب أما القدر المقرض
 من الوقوف فهو كينونته بعرفة في ساعة من هذا الوقت حتى حصل اتيانها في ساعة من هذا الوقت تآدى فرض
 الوقوف سواء كان عالمها أو جاهداً أو قائماً أو مقيماً أو مغمى عليه وقف بها أو هو وعنى أو على الدابة
 أو محمولاً لأنه أتى بالقدر المقرض وهو حصوله كائناً ما هو والأصل فيه ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 من وقف بعرفة فقد تم حججه والمشى والسير لا يخلو عن وقفة وسواء نوى الوقوف عند الوقوف أو لم ينو بخلاف
 الطواف وسند كذا الفرق في فصل الطواف ان شاء الله وسواء كان محدثاً أو جنباً أو حائضاً ونفساء لان الطهارة ليست
 بشرط لجواز الوقوف لان حديث الوقوف مطلق عن شرط الطهارة ولم يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 قال لما نسيته رضى الله عنها حين حاضت افعلى ما فعله الحاج غير انك لا تطوف بالبيت ولانه نسيت غير متعلق بالبيت
 فلا تشترط له لظاهرة كرمي الجمار وسواء كان قد صلى الصلواتين أو لم يصل لا تطلق الحديث ولان الصلواتين وهما
 الظهر والعصر لا تعلق لهما بالوقوف فلا يكون تركهما مانعاً من الوقوف والله أعلم وأما القدر الواجب من الوقوف
 فن حين نزول الشمس الى أن تقرب فهذا القدر من الوقوف واجب عندنا وعند الشافعي ليس بواجب بل هو
 سنة بناء على انه لا فرق عنده بين الفرض والواجب فاذا لم يكن فرضاً لم يكن واجباً ونحن نفرق بين الفرض والواجب
 كقرق ما بين السماء والارض وهو أن الفرض اسم لما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب اسم لما ثبت
 وجوبه بدليل فيه شبهة العدم على ما عرف في أصول الفقه وأصل الوقوف ثبت بدليل مقطوع به وهو النص
 المفسر من الكتاب والسنة المتواترة المشهورة والاجماع على ما ذكرنا فاما الوقوف الى جزء من الليل فلم يقم عليه
 دليل قاطع بل مع شبهة العدم اعنى خبر الواحد وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أدرك عرفة
 بليل فقد أدرك الحج أو غير ذلك من الآحاد التي لا تثبت بمثلها الفرائض فضلاً عن الأركان واذا عرف أن الوقوف
 من حين زوال الشمس الى غروبها واجب فان دفع منها قبل غروب الشمس فان جاوز عرفة بعد الغروب فلا شيء
 عليه لانه ما ترك الواجب وان جاوزها قبل الغروب فعليه دم عندنا تركه الواجب فيجب عليه الدم كالتارك غيره
 من الواجبات وعند الشافعي لادم عليه لانه لم يترك الواجب اذ الوقوف المقدر ليس بواجب عنده ولو عاد الى
 عرفة قبل غروب الشمس وقبل ان يدفع الامام ثم دفع منها بعد الغروب مع الامام سقط عنه الدم عندنا لانه
 استدرك المتروك وعند زفر لا يسقط وهو على الاختلاف في مجازة المبقات بغير احرام والكلام فيه على نحو
 الكلام في تلك المسئلة وسند كذا ان شاء الله في موضعها وان عاد قبل غروب الشمس بعد ما خرج الامام من
 عرفة ذكر السكري أنه يسقط عنه الدم أيضاً وكذا روى ابن شجاع عن أبي حنيفة ان الدم يسقط عنه أيضاً لانه
 استدرك المتروك اذ المتروك هو الدفع بعد الغروب وقد استدركه وذكري في الاصل انه لا يسقط عنه الدم قال
 مشايخنا الاختلاف الرواية لمكان الاختلاف فيما لا يسقط عنه الدم فعلى رواية الاصل الدم يجب لاجل دفعه قبل
 الامام ولم يستدرك ذلك وعلى رواية ابن شجاع يجب لاجل دفعه قبل غروب الشمس وقد استدركه بالعود
 وانقدورى اعقد على هذه الرواية وقال هي الصحيحة والمذكور في الاصل مضطرب ولو عاد الى عرفة بعد الغروب
 لا يسقط عنه الدم بخلاف لانه لما غربت الشمس عليه قبل العود فقد تقر عليه الدم الواجب فلا يجتنب
 السقوط بالعود والله الموفق وأما بيان حكمه اذا فات حكمه انه يفوت الحج في تلك السنة ولا يمكن استدراكه فيها
 لان ركن الشيء ذاته وبقاء الشيء مع فوات ذاته محال

فصل في ما طواف الزيارة قال كلام فيه في مواضع في بيان أنه ركن وفي بيان ركنه وفي بيان شرائطه وواجباته
 وسننه وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان مقداره وفي بيان حكمه اذا فات عن أيام النحر اما الاول فالدليل على
 انه ركن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والمراد منه طواف الزيارة بالاجماع ولانه تعالى أمر الكل بالطواف

فيقتضى الوجوب على الكل وطواف القضاء لا يجب أصلا وطواف الصدر لا يجب على الكل لأنه لا يجب على أهل مكة فيتعين طواف الزيارة مراد بالآية وقوله تعالى والله على الناس حج البيت والحج في اللغة هو القصد وفي عرف الشرع هو زيارة البيت والزيارة هي القصد إلى الشيء فتقرب قال الشاعر

ألم تلمس بأمر سعد بأعما ه تخاطبني رب الزمان لا كثيرا
وأشهد من عوف حلولا كثيرة ه يحجون بيت الزبير فان المزعفرا

وقوله يحجون أي يقصدون ذلك البيت للتقرب فكان حج البيت هو القصد إليه للتقرب به وانما يقصد البيت للتقرب بالطواف به فكان الطواف به ركنا والمراد به طواف الزيارة لما بيننا ولهذا يسهى في عرف الشرع طواف الركن فكان ركنا وكذا الأمة أجمعت على كونه ركنا ويجب على أهل الحرم وغيرهم إتمامه وم قوله تعالى وإطوفوا بالبيت العتيق وقوله عز وجل والله على الناس حج البيت

فصل وأما ركنه فخصوله كأننا حول البيت سواء كان بفعل نفسه أو بفعل غيره وسواء كان عاجزا عن الطواف بنفسه فطاف به غيره بامر أو بغير أمره أو كان قادرا على الطواف بنفسه فحمله غيره بامر أو بغير أمره غير أنه ان كان عاجزا أجزاء ولا تثنى عليه وان كان قادرا أجزاء ولكن يلزمه الدم اما الجواز فلان الفرض حصوله كأننا حول البيت وقد حصل واما لزوم الدم فتركه الواجب وهو المشي بنفسه مع القدرة عليه فدخله نقص فيجب جبره بالدم كما لا طاف را كبا أو زحفا وهو قادر على المشي واذا كان عاجزا عن المشي لا يلزمه شيء لأنه لم يترك الواجب اذ لا وجوب مع العجز ويجوز ذلك عن الحامل والمحمول جميعا لما ذكرنا أن الفرض حصوله كأننا حول البيت وقد حصل على واحد منهما كأننا حول البيت غير أن أحدهما حصل كأننا بفعل نفسه والاخر بفعل غيره فان قيل ان مشي الحامل فعل والفعل الواحد كيف يقع عن شخصين فالجواب من وجهين أحدهما أن المفروض ليس هو الفعل في الباب بل حصول الشخص حول البيت بمنزلة الوقوف بعرفة ان المفروض منه حصوله كأننا بعرفة لا فعل الوقوف على ما بيننا فيما تقدم والثاني أن مشي الواحد جازان يقع عن اثنين في باب الحج كما عبر الواحد اذ اركبه اثنان فطافا عليه وكذا يجوز في الشرع ان يحمل فعل واحد حقيقة كفعلين معنى كالأب والوصى اذا باع مال نفسه من الصغير أو اشترى مال الصغير لنفسه ويحوز ذلك كذا ههنا

فصل وأما شرطه وواجباته فشرطه النية وهو أصل النية دون التعيين حتى لو لم ينو أصلا بان طاف هاريا من سبع أو طابا لغيره لم يجز فرق أصحابنا بين الطواف وبين الوقوف أن الوقوف يصح من غير نية الوقوف عند الوقوف والطواف لا يصح من غير نية الطواف عند الطواف كذا ذكره القسودوري في شرحه مختصر الكرخي وأشار القاضي في شرحه مختصر المحاوي إلى أن نية الطواف عند الطواف ليست بشرط أصلا وان نية الحج عند الأضام كافية ولا يحتاج إلى نية مفردة كفي سائر أفعال الحج وكفي أفعال الصلاة ووجه الفرق على ما ذكره القسودوري أن الوقوف ركن يقع في حال قيام نفس الأضام لانعدام ما يضاؤه فلا يحتاج إلى نية مفردة بل تكفيه النية السابقة وهي نية الحج كالمكوع والمجود في باب الصلاة لأنه لا يحتاج إلى أفراد بالنية لا اشغال نية الصلاة عليهما كذا الوقوف فاما الطواف فلا يرتقي به في حال قيام نفس الأضام لوجود ما يضاؤه لأنه تحصيل لأنه يقع به التحليل ولا اضرام حال وجود التحليل لأن الشيء حال وجوده موجود ووجوده يمنع الأضام من الوجود فلا تشغل عليه نية الحج فتقع الحاجة إلى الأفراد بالنية كالتسليم في باب الصلاة اذ التسليم تحليل أو تقول ان الوقوف يوجد في حال قيام الأضام المطلق لبقائه في حق جميع الأحكام فيتناوله نية الحج فلا يحتاج إلى نية على حدة ولا كذلك الطواف فإنه يوجد حال زوال الأضام من وجه لوقوع التحليل قبله من وجه بالتحليل أو بالنقص بالارتى أنه جعل له كل شيء إلا النساء فوعدت الحاجة إلى نية على حدة فاما تعيين النية حال وجوده في وقته فلا حاجة إليه حتى لو نفر في النفر الأول فطاف وهو لا يمين طوافا يقع عن طواف الزيارة إلا عن الصدر لان أيام النحر متعينة لمواف الزيارة

فلا حاجة الى تعيين النية كإلصاح رمضان بمطلق النية انه يقع عن رمضان لكون الوقت متعينا الصومه كذا هذا
وكذا النوى تطوعا يقع عن طواف الزيارة كإلصاح رمضان بنية التطوع وكذلك كل طواف واجب أو سنة يقع في
وقته من طواف القضاء وطواف الصدقة فاعلم ان يقع مما يستحقه الوقت وهو الذي انعقد عليه الاحرام دون غيره سواء
عين ذلك بالنية أو لم يعين فيقع عن الاول وان نوى الثاني لا يشمل بنية في تقديمه على الاول حتى ان المحرم
اذا قدم مكة وطاف لا يعين شيئا أو نوى التطوع فان كان محرم ما بعمره يقع طوافه للعمرة وان كان محرم ما بحجته يقع
طوافه للتقدم لان عقد الاحرام انعقد عليه وكذلك الفان اذا طاف لا يعين شيئا أو نوى التطوع كان ذلك للعمرة
فان طاف طوافا آخر قبل أن يسعى لا يعين شيئا أو نوى تطوعا كان ذلك للحج والله أعلم فاما الطهارة عن الحدث
والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف
بدونها وعند الشافعي فرض لا يصح الطواف بدونها واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
الطواف صلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه الكلام وإذا كان صلاة فالصلاة لا جواز لها بدون الطهارة ولنا
قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف مطلقا عن شرط الطهارة ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب
بجزء واحد فيعمل على التشبيه كما في قوله تعالى وإذ وجه أمهاتهم أي كاهاتهم ومعناه الطواف كالصلاة ما في
الثواب وفي أصل الفرضية في طواف الزيارة لان كلام التشبيه لا عموم له فيعمل على المشابهة في بعض الوجوه
عملها بالكتاب والسنة أو قول الطواف يشبه الصلاة وليس بصلاة حقيقة فمن حيث انه ليس بصلاة حقيقة
لا تقتض له الطهارة ومن حيث انه يشبه الصلاة تجب له الطهارة عملا بالدليلين بالقدر الممكن وان كانت الطهارة من
واجبات الطواف فاذا طاف من غير طهارة فإدام بمكة تجب عليه الاعادة لان الاعادة جبره بجنسه وجبر الشيء
بجنسه أولى لان معنى الجبر وهو التلافي فيه أم نعم ان أعاد في أيام العرف فلا شيء عليه وان أخره عنها فعليه دم في قول
أبي حنيفة والمسئلة تأتي ان شاء الله تعالى في موضعها وان لم يعد ورجع الى أهله فعليه الدم غير انه ان كان محدثا فعليه
شاة وان كان جنبا فعليه بدنة لان الحدث يوجب تقصانا يبرأ فتكفيه الشاة الجبره كالوترك شوطا فاما الجنابة فانها
توجب تقصانا متفاحشالا ثم أكبر الحدثين فيجب لها أعظم الجابر بن وقد روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه
قال البدنة تجب في الحج في موضعين أحدهما اذا طاف جنبا والثاني اذا جامع بعد الوضوء واذا لم تكن الطهارة من
شرائط الجواز فاذا طاف وهو محدث أو جنب وقع موقعه حتى لو جامع بعده لا يلزمه شيء لان الوطء لم يصادف
الاحرام لحصول التحلل بالطواف هذا اذا طاف بعد أن حلق أو قصر ثم جامع فاما اذا طاف ولم يكن حلق ولا قصر ثم
جامع فعليه دم لانه اذا لم يحلق ولم يقصر فلا حرام باق والوطء اذا صادف الاحرام يوجب الكفارة الا انه يلزمه
الشاة لا البدنة لان الركن صار مؤدى فارتفعت الحرمة المطلقة فلم يبق الوطء جنابة محضة بل خف معنى الجنابة
فيه فيكفيه اخف الجابر بن فاما الطهارة عن النجس فليست من شرائط الجواز بالاجماع فلا يقتض تحصيلها ولا
تجب أيضا لكنه سنة حتى لو طاف وعلى نوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم جاز ولا يلزمه شيء الا انه يكره واما ستر
العورة فهو مثل الطهارة عن الحدث والجنابة أي انه ليس بشرط الجواز وليس يترتب لكنه واجب عندنا حتى
لو طاف عريانا فعليه الاعادة مادام بمكة فان رجع الى أهله فعليه الدم وعند الشافعي شرط الجواز كالطهارة عن
الحدث والجنابة وحجته ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطواف صلاة الا ان الله أباح فيه الكلام
وستر العورة من شرائط جواز الصلاة وحجتها قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق أمر بالطواف مطلقا عن شرط
الستر فيجوز على اطلاقه والجواب عن تعلقه بالحدث على نحو ما ذكرنا في الطهارة والفرق بين ستر العورة وبين
الطهارة عن النجاسة ان المنع من الطواف مع التوب النجس ليس لاجل الطواف بل لاجل المسجد وهو صيانته عن
ادخال النجاسة فيه وصيانته عن تلويثه فلا يوجب ذلك تقصانا في الطواف فلا حاجة الى الجبر فاما المنع من الطواف
عريانا فلاجل الطواف لنفس النبي صلى الله عليه وسلم عن الطواف عريانا بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا يطوفن بعد

عالمى هذا مشرك ولا عربان واذا كان النهى لمكان الطواف تمكن فيه النقص فيجب جبره بالدم لكن بائنا بالبدنة لان النقص فيه كالتقص بالحديث لا كالتقص بالجناية قال محمد ومن طاف تطوعا على شئ من هذه الوجوه فاحب اليانان كان بمكة ان يعيد الطواف وان كان قد رجع الى أهله فعليه صدقة سوى الذى طاف وعلى ثوبه نجاسة لان التطوع يصبر واجبا بالشروع فيه الا انه دون الواجب ابتداءا بإيجاب الله تعالى فكان النقص فيه أقل فيجبر بالصدقة ومحاذاة المرأة الرجل في الطواف لانفسد عليه طوافه لان المحاذاة انما عرفت مفسدة في الشرع على خلاف القياس في صلاة مطلقة مشتركة والطواف ليس بصلاة حقيقة ولا اشتراك أيضا والمواالات في الطواف ايست بشرط حتى لو خرج الطائف من طوافه لصلاة بخارة أو مكتوبة أو لتجد بد وضوء ثم عاد بنى على طوافه ولا يلزمه الاستئناف لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا عن شرط المواالات وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه خرج من الطواف ودخل السقاية فاستسقى فسقى فشرب ثم عاد وبنى على طوافه والله تعالى أعلم ومن واجبات الطواف أن يطوف ماشيا لا راكبا الا من عذر حتى لو طاف راكبا من غير عذر فعليه الاعادة مادام بمكة وان عاد الى أهله يلزمه الدم وهذا عندنا وعند الشافى ليس بواجب فاذا طاف راكبا من غير عذر لا شئ عليه واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه طاف راكبا ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والراكب ليس بطائف حقيقة فأوجب ذلك نقصا فيه فوجب جبره بالدم وما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى ان ذلك كان لعذر كذا روى عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما ان ذلك كان بعدما أسن وبدن ويحتمل انه فعل ذلك لعذر آخر وهو التعليم كذا روى عن جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف راكبا ليراه الناس فيسألوه ويتعلموا منه وهذا عذر وعلى هذا أيضا يخرج ما اذا طاف زحفا انه ان كان عاجزا عن المشى أجزاء ولا شئ عليه لان التكليف بقدر الوسع وان كان قادرا عليه الاعادة ان كان بمكة والدم ان كان رجعا الى أهله لان الطواف مشيا واجب عليه ولو أوجب على نفسه أن يطوف بالبيت زحفا وهو قادر على المشى عليه أن يطوف ماشيا لانه نذوا بفتح العباداة على وجه غير مشروع فلفت الجهة وبقى النذر بأصل العباداة كما اذا نذر أن يطوف للحج على غير طهارة فان طاف زحفا أعاد ان كان بمكة وان رجعا الى أهله فعليه دم لانه ترك الواجب كذا ذكر في الأصل وذكر القاضى في شرحه مختصرا الطحاوى انه اذا طاف زحفا أجزاء لانه ادى ما أوجب على نفسه فجزئته كمن نذر أن يصلى ركعتين في الأرض المغصوبة أو يصوم يوم النحر انه يجب عليه أن يصلى في موضع آخر أو يصوم يوما آخر ولو صلى في الأرض المغصوبة وصام يوم النحر أجزاء ومخرج عن عهدة النذر كذا هذا وعلى هذا أيضا يخرج ما اذا طاف محمولا انه ان كان لعذر جاز ولا شئ عليه وان كان لعذر جاز ويلزمه الدم لان الطواف ماشيا واجب عند القدرة على المشى وترك الواجب من غير عذر بوجوب الدم فاما الا ابتداء من الحجر الاسود فليس بشرط من شرائط جواز بل هو سنة في ظاهر الرواية حتى لو افتتح من غير عذر أجزاء مع الكراهة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلقا عن شرط الا ابتداء بالحجر الاسود الا انه لو لم يبدأ بكره لانه ترك السنة وذكر محمد رحمه الله في الرقيات اذا افتتح الطواف من غير الحجر لم يفتد بذلك الشوط الا أن يصير الى الحجر فيبدأ منه الطواف فهذا يدل على ان الافتتاح منه شرط الجواز به أخذ الشافى والدليل على ان الافتتاح من الحجر اما على وجه السنة أو القرض ما روى ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما انتهى في البناء الى مكان الحجر قال لاسماعيل عليه الصلاة والسلام انتنى بحجر أبعده علامة لابتداء الطواف فخرج وجاء بحجر فقال انتنى بغيره فأتاه بحجر آخر فقال انتنى بغيره فأتاه بثالث فأتاه وقال جاتى بحجر من أغثنى عن حجرك فرأى الحجر الاسود في موضعه واما الا ابتداء من بين الحجر لا من يساره فليس من شرائط الجواز بلا خلاف بين أصحابنا حتى يجوز الطواف منكوسا بان افتتح الطواف عن يسار الحجر وعند الشافى هو من شرائط الجواز لا يجوز بدونه واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افتتح الطواف من بين الحجر لا من يساره وذلك تعلم منه صلى الله عليه وسلم مناسك الحج وقد قال عليه

الصلاة والسلام خذوا عنى مناسككم فحبب البداية بما بدأ به النبي صلى الله عليه وسلم ولنا قوله تعالى وليطوفوا
 بالبيت العتيق مطلة من غير شرط البداية باليمين أو باليسار وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على
 الوجوب وبه تقول انه واجب كذا ذكره الامام القاضى في شرحه مختصر الطحاوى انه يجب عليه الاعادة مادام
 بمكة وان رجع الى أهله يجب عليه الدم وكذا ذكر في الأصل ووجهه انه ترك الواجب وهو فاذر على استدرا كجهنسه
 فيجب عليه ذلك تلافا للتعصير بأبلغ الوجوه واذا رجع الى أهله فقد عجز عن استدرا كالفائت بجهنسه فيستدركه
 بخلاف جنسه جبر الفائت بالقدر الممكن على ما هو الأصل في ضمان الفوائت في الشرع وذكر القدورى في شرحه
 مختصر الكرخي ما يدل على انه سنة فانه قال أجزاء الطواف ويكره وهذا اعادة السنة واماستنه فنذكرها عند بيان
 سنن الحج ولا رمل في هذا الطواف اذا كان الطواف طواف التمام وسعى عقيبها وان كان لم يطف طواف التمام أو
 كان قد طاف لكنه لم يسع عقيبها فانه يرمي في طواف الزيارة والأصل فيه ان الرمل سنة طواف عقيبها سعى وعلى
 طواف يكون بعده سعى يكون فيه رمل والا فلا لما ذكرنا ان شاء الله عند بيان سنن الحج والترتيب بين افعاله ويكره
 انشاد الشعر والتحدث في الطواف لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطواف بالبيت صلاة فاقولوا فيه
 الكلام وروى انه قال صلى الله عليه وسلم من طاف في بيتي فلا ينطق الا بخير ولا ينطق ذلك يشغله عن الدعاء ويكره ان يرفع
 صوته بالقرآن لانه يتأذى به غيره لما يشغله ذلك عن الدعاء ولا بأس بان يقرأ القرآن في نفسه وقال مالك يكره وانه
 غير سديد لان قراءة القرآن مندوب اليها في جميع الاحوال الا في حال الجنابة والحيض ولم يوجد من المشايخ من
 قال التسبيح أولى لان مجده رحمة الله ذكر لفظه لا بأس وهذه اللفظة انما تستعمل في الرخص ولا بأس ان يطوف
 وعليه خفاء أو تعلاه اذا كانا ظاهرين لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه طاف مع اعلية ولانه تجوز
 الصلاة مع الخفين والنعلين مع ان حكم الصلاة لانه اضيق فلان يجوز الطواف أولى ولا يرمي في هذا الطواف اذا كان
 طاف طواف التمام وسعى عقيبها وان كان لم يطف طواف التمام أو كان قد طاف لكنه لم يسع عقيبها فانه يرمي في
 طواف الزيارة والأصل فيه ان الرمل سنة طواف عقيبها سعى فكل طواف بعده سعى يكون فيه رمل والا فلا
 لما ذكر عند بيان سنن الحج والترتيب في افعاله ان شاء الله تعالى واماستنه فنذكرها عند بيان سنن الحج ان
 شاء الله تعالى

فصل في ما يمكن الطواف في مكانه حول البيت لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف بالبيت هو
 الطواف حوله فيجوز الطواف في المسجد الحرام قريبا من البيت أو بعيدا عنه بعد ان يكون في المسجد حتى لو طاف
 من وراء زمزم قريبا من حائط المسجد جزءا لوجود الطواف بالبيت لحصوله حول البيت ولو طاف حول
 المسجد وبينه وبين البيت حيطان المسجد لم يجز لان حيطان المسجد حائزتان فلم يطف بالبيت له دم الطواف
 حوله بل طاف بالمسجد لوجود الطواف حوله لا حول البيت ولانه لو جاز الطواف حول المسجد مع حيلولة حيطان
 المسجد لجاز حول مكة والحرم وذلك لا يجوز كذا هذا ويلطوف من خارج الحطيم لان الحطيم من البيت على
 لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روى عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها ان قومك
 قصر بهم من النفقة فقصروا البيت عن قواعدا ابراهيم عليه الصلاة والسلام وان الحطيم من البيت ولو لاحدنان
 عهدهم بالجاهلية لرددته الى قواعدا ابراهيم ولعلمت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا وروى ان رجلا نذر ان يصلي في
 البيت ركعتين فأمره النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي في الحطيم ركعتين وروى ان عائشة رضي الله عنها انفرت
 بذلك فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تصلي في الحطيم ركعتين فان قيل اذا كان الحطيم من البيت فلم لا يجوز
 التوجه اليه في الصلاة فالجواب ان كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد ووجوب التوجه الى البيت ثبت بنص
 الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولا يجوز ترك العمل بنص الكتاب بالاتحاد
 وليس في الطواف من وراء الحطيم عملا بخبر الواحد ترك العمل بنص الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وليطوفوا

بالبيت العتيق بل فيه عمل بما حجبها ولو طاف في داخل الحجر فعليه أن يعيد لأن الخطيم لما كان من البيت فاذا
 طاف في داخل الخطيم فقد ترك الطواف ببعض البيت والمفروض هو الطواف بكل البيت لقوله تعالى وليطوفوا
 بالبيت العتيق والأفضل أن يعيد الطواف كله مراعاة للترتيب فإن أعاد على الحجر خاصة أجزاءه لأن المتروك
 هو لا غير وقد استدركه ولو لم يعد حتى عاد إلى أهله يجب عليه الدم لأن الخطيم ربع البيت فقد ترك من طوافه ربعه
فصل وأما زمان هذا الطواف وهو وقته فأوله حين يطلع الفجر الثاني من يوم النحر بلا خلاف بين
 أصحابنا حتى لا يجوز قبله وقال الشافعي أول وقته منتصف ليلة النحر وهذا غير صحيح لأن ليلة النحر وقت
 ركن آخر وهو الوقوف بعرفة فلا يكون وقت الطواف لأن الوقت الواحد لا يكون وقتا لركنين وليس لآخره
 زمان معين موقت به فرضا بل جميع الأيام والليالي وقته فرضا بلا خلاف بين أصحابنا لكنه موقت بأيام النحر
 وجوباً في قول أبي حنيفة حتى لو أخره عنها فعليه دم عنه وفي قول أبي يوسف ومحمد غير موقت أصلاً
 ولو أخره عن أيام النحر لاشئ عليه وبه أخذ الشافعي واحتجوا بما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 سئل عن ذبح قبل أن يرى فقال ارم ولا حرج وما سئل يومئذ عن أفعال الحج قدم شيئاً منها أو أخر الأقال
 افعلى ولا حرج فهذا ينبغي توقيت آخره وينبغي وجوب الدم بالتأخير ولأنه لو توقت آخره لسقط بعض آخره
 كالوقوف بعرفة فلما لم يسقط دل أنه لم يتوقت ولا في حنيفة أن التأخير بمنزلة الترك في حق وجوب الجبار
 بدليل أن من جاوز الميقات بغير حرام ثم أحرم يلزمه دم ولو لم يوجد منه إلا تأخير النسك وكذا تأخير الواجب في
 باب الصلاة بمنزلة الترك في حق وجوب الجبار وهو مسجدنا السهو فكان الفقه في ذلك أن أداء الواجب كما هو واجب
 فمراعاة محل الواجب واجب فكان التأخير تركاً للمراعاة الواجبة وهي مراعاته في محله والترك تركاً لواجبين أحدهما
 أداء الواجب في نفسه والثاني مراعاته في محله فاذا ترك هذا الواجب يجب جبره بالدم وإذا توقت هذا الطواف
 بأيام النحر وجوباً عنده فاذا أخره عنها فقد ترك الواجب فأوجب ذلك نقصاً في نفسه فيوجب جبره بالدم ولما لم يتوقت
 عندهما في أي وقت فعله فقد فعله في وقته فلا يمكن فيه نقص فلا يلزمه شيء ولا حجة لهما في الحديث لأن فيه
 نفي الحرج وهو نفي الأتم وانتفاء الأتم لا ينفي وجوب الكفارة كالمحلوق رأسه لا ذى فيه أنه لا ياتم وعليه الدم
 كذا ههنا وقولها أنه لا يسقط بعض آخر الوقت مسلم لكن هذا لا يمنع كونه موقتا وواجباً في الوقت كالصلوات
 المكتوبات إنما لا تسقط بخروج أوقاتها وإن كانت موقته حتى تقضى كذا هذا والأفضل هو الطواف في أول
 أيام النحر لقوله صلى الله عليه وسلم أيام النحر ثلاثة أولها أفضلها وقد روي أنه صلى الله عليه وسلم طاف في أول
 أيام النحر ومعلوم أنه كان يأتي بالعبادات في أفضل أوقاتها ولأن هذا الطواف يقع به تمام التحلل وهو التحلل من
 النساء فكان في تعجيله صيانة نفسه عن الوقوع في الجماع ولزوم البدنة فكان أولى

فصل وأما مقداره فالمقدار المفروض منه هو أكثر الأشواط وهو ثلاثة أشواط وأكثر الشروط الرابع فأما
 الأكل فواجب وليس بفرض حتى لو جامع بعد الأتيان بأكثر الأشواط قبل الأتمام لا يلزمه البدنة وإنما يلزمه
 الشاة وهذا عندنا وقال الشافعي الفرض هو سبعة أشواط لا يتصل بمداونها وجه قوله أن مقادير العبادات
 لا تعرف بالرأى والاجتهاد وإنما تعرف بالتوقيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم طاف سبعة أشواط فلا يعتد
 بمداونها ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والأمر المطلق لا يقتضي التكرار إلا أن الزيادة على المرة
 الواحدة إلى أكثر الأشواط ثبت بدليل آخر وهو الإجماع ولا إجماع في الزيادة على أكثر الأشواط ولأنه أتى
 بأكثر الطواف والأكثر يقوم مقام الكل فيما يقع به التحلل في باب الحج كالذبح إذا لم يستوف قطع العروق الأربعة
 وإنما كان المفروض هذا القدر فاذا أتى به فقد أتى بالقدر المفروض فيقع به التحلل فلا يلزمه البدنة بالجماع
 بعد ذلك لأن ما زاد عليه إلى تمام السبعة فهو واجب وليس بفرض فيجب بتركه الشاة دون البدنة كرمي
 الجمار والله تعالى أعلم

فصل وأما حكمه إذا فاتت عن أيام العرف فهو أنه لا يسقط بل يجب أن يأتي به لأن سائر الاوقات وقته بخلاف
 الوقوف بعرفة انه اذا فاتت عن وقته يسقط لانه موقت بوقت مخصوص ثم ان كان بمكة يأتي به باحرامه الاول لانه
 قائم اذا التحل بالطواف ولم يوجد وعليه لتأخيره عن أيام العرف ثم عند أبي حنيفة وان كان رجوع الى أهله فعليه
 أن يرجع الى مكة باحرامه الاول ولا يحتاج الى احرام جديد وهو محرم عن النساء الى أن يعود فيطوف وعليه
 لتأخيره عن أيام حنيفة ولا يجزئ عن هـ هذا الطواف بدنة لانه ركن وأركان الحج لا يجزئ عنها البدل ولا
 يقوم غيرها مقامها بل يجب الا تسان بعينها كالوقوف بعرفة وكذا لو كان طواف ثلاثة أشواط فهو والذي لم يطف
 سواء لأن الأقل لا يقوم مقام الكل وان كان طواف جنباً أو على غير وضوء أو طواف أر بعة أشواط ثم رجوع الى أهله
 أما اذا طاف جنباً فعليه أن يعود الى مكة لا محالة هو العزيمة و باحرام جديد حتى يعيد الطواف أما وجوب العود
 بطريق العزيمة فلتفاحش التقصان بالجنبية فيؤمر بالعود كما لو ترك أكثر الأشواط وأما تجديد الاحرام فلانه
 حصل التحلل بالطواف مع الجنابة على أصل أصابنا والطهارة عن الحدث والجنبية ليست بشرط لجواز الطواف
 فاذا حصل التحلل صار حلالاً والحلال لا يجوز له دخول مكة بغير احرام فان لم يعد الى مكة لكانت بعث بدنة جاز
 لما ذكرنا أن البدنة تجبر النقص بالجنبية لأن العزيمة هو العود لان التقصان فاحش فكان العود أجبر له لانه
 جبر بالجنس وأما اذا طاف محدثاً أو طاف أر بعة أشواط فان عاد وطاف جاز لانه جبر التقص بجنسه وان بعث شاة
 جاز أيضاً لان التقص سير فينجبر بالشاة والافضل أن يبعث بالشاة لان الشاة تجبر التقص وتنفع الفقراء وتدفع
 عنه مشقة الرجوع وان كان بمكة فالرجوع أفضل لانه جبر الشيء بجنسه فكان أولى والله تعالى أعلم

فصل وأما واجبات الحج فخمسة السعي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفة والرمي بالجوار والحلق أو التقصير
 وطواف الصدر أما السعي فالكلام فيه يقع في واضح في بيان صفته وفي بيان قدره وفي بيان ركنه وفي بيان
 شرائط جوازه وفي بيان سننه وفي بيان وقته وفي بيان حكمه اذا تأخر عن وقته أما الاول فقد قال أصحابنا انه واجب
 وقال الشافعي انه فرض حتى لو ترك الحاج خطوة منه وآتى أقصى بلاد المسلمين يؤمر بأن يعود الى ذلك الموضوع
 فيضع قدمه عليه ويخطو تلك الخطوة وقال بعض الناس ليس بفرض ولا واجب واحتج هؤلاء بقوله عز وجل
 فمن حج البيت أو اعمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما وكامة لا جناح لانتعمل في الفرائض والواجبات وبدل
 عليه قرأنا في فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ولا يخرج الشافعي عماري عن صفية بنت فلان انها سمعت امرأه
 سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ان الله تعالى كتب عليكم السعي بين الصفا والمروة أي فرض
 عليكم اذ الكتاب عبارة عن الفرض كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام وكتب عليكم القصاص وغير ذلك
 ولنا قوله عز وجل والله على الناس حج البيت وحج البيت هو زيارة البيت لما ذكرنا فيما تقدم فظاهره يقتضي
 أن يكون طواف الزيارة هو الركن لا غير الا أنه يز يد عليه الوقوف بعرفة بدليل من ادعى زيادة السعي فعليه
 الدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فظاهره يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة كل الركن الا أنه يز يد
 عليه طواف الزيارة من ادعى زيادة السعي فعليه الدليل وعن عائشة رضي الله عنها قالت ماتم حج امرئ قط
 الا بالسعي وفيه اشارة الى أنه واجب وليس بفرض لأنها وصفت الحج بدونه بالتقصان لا بالفساد وفوت الواجب
 هو الذي يوجب التقصان فأما فوت الفرض فيوجب الفساد والبطالان ولان الفرضية انما ثبتت بدليل
 مقطوع به ولا يوجد ذلك في محل الاجتهاد اذا كان الخلاف بين أهل الديانة وأما الآية فليس المراد منها رفع الجناح
 على الطواف بهما مطلقاً بل على الطواف بهما في الأماكن الاصنام التي كانت هنالك لما قيل انه كان بالصفاصم
 وبالمروة صنم وقيل كان بين الصفا والمروة أصنام فخرجوا عن الصعود عليهما والسعي بينهما احتراماً عن
 التشبه بعبادة الاصنام والتشبه بأفعال الجاهلية فرفع الله عنهم الجناح بالطواف بهما وبينهما مع كون الاصنام
 هنالك وأما قرأنا في رضي الله عنه فيحتمل أن تكون لاصلة زائدة معناه لا جناح عليه أن يطوف بينهما لان لا قد

تزاد في الكلام صلة كقوله تعالى ما من عمل أن لا يسجد إذ أمر الله به أن يسجد فكان كالقراءة المشهورة في المعنى
 وأما الحديث فلا يصح أعلق الشافعي به على زعمه لأنه قال روت صفية بنت فلان فكانت مجهولة لا ندرى من هي
 والحجب منه أنه بآي مرة قبول المراسيل لتوهم الغلط ويحتج بقول امرأة لا تعرف ولا يذكر اسمها على أنه ان ثبت
 فلا حجة له فيه لأن السكينة قد تذكر ويراد بها الحكيم قال الله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب
 الله أي في حكم الله وقال عز وجل كتب الله عليكم أي حكم الله عليكم فان أر يدبها الأول تكون حجة وان أر يد
 بها الثاني لا تكون حجة لأن حكم الله تعالى لا يقتصر على الفرضية بل الوجوب والالتداب والاباحة من حكم
 الله تعالى فلا يكون حجة مع الاحتمال أو تحملا على الوجوب دون الفرضية توفيقا بين الدلائل صيانة لها
 عن التناقض وإذا كان واجبا فان تركه لعذر فلا شيء عليه وان تركه لغير عذر لم يزد عليه لان هذا حكم ترك الواجب
 في هذا الباب أصله طواف الصدر وأصل ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من حج هذا البيت
 فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص للحائض بخلاف الأركان فانها لا تسقط بالعذر لان ركن النبي ذاته فإذا
 لم يأت به فلم يوجد الشيء أصلا كاركان الصلاة بخلاف الواجب ولو ترك أر بعة أشواط بغير عذر فعليه دم
 والأصل أن كل ما واجب في جميعه دم يجب في أكثره دم أصله طواف الصدر وروى الجمار ولو ترك ثلاثة أشواط
 أطعم لكل شوط نصف صاع من رمسكنا إلا أن يبلغه ذلك دمافله الخيار والأصل في ذلك أن كل ما يكون في جميعه
 دم يكون في أقله صدقة لما نذر كان شاه الله تعالى ولو ترك الصعود على الصفا والمروة بكرة له ذلك ولا شيء عليه
 لان الصعود عليه ما سنة فيكره تركه ولكن لو ترك لا شيء عليه كالتورك الرمل في الطواف

فصل وأما قدره فسبعة أشواط لاجتماع الأمة ولفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد من الصفا إلى
 المروة شوطا ومن المروة إلى الصفا شوطا آخر كذا ذكر في الأصل وقال الطحاوي من الصفا إلى المروة ومن المروة
 إلى الصفا شوط واحد والصحيح ما ذكر في الأصل لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف بينهما سبعة
 أشواط ولو كان كما ذكره الطحاوي لكان أر بعة عشر شوطا والدليل على أن المذهب ما قلنا أن مجد رحه الله
 ذكر في الأصل فقال يتندى بالصفا ويحتم بالمروة وعلى ما ذكره الطحاوي يقع الختم بالصفا بالمروة فدل أن مذهب
 أصحابنا ما ذكرنا

فصل وأما ركنه فكينوته بين الصفا والمروة سواء كان بفعل نفسه أو بفعل غيره عند عجزه عن العسى
 بنفسه بأن كان مغمى عليه أو مريضاً فمعى به محجولا أو سعى راكبا لخصوله كالتنابيد الصفا والمروة وان كان قادرا
 على المشي بنفسه فحمل أو ركب يلزمه الدم لان العسى بنفسه عند القدرة على المشي واجب فإذا ترك فقد ترك
 الواجب من غير عذر فيلزمه الدم كالتورك المشي في الطواف من غير عذر

فصل وأما شرائط جوازه فنها أن يكون بعد الطواف أو بعد أكثره لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا
 فعل وقد قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم ولان السعى تبع للطواف وتبع الشيء كانه وهو ان
 يتبعه فيما تقدمه لا يتبعه فلا يكون تبعاله إلا انه يجوز بعد وجود أكثر الطواف قبل تمامه لان الملا كتحرك
 الكل ومنها البداية بالصفا والختم بالمروة في الرواية المشهورة حتى لو بدأ بالمروة وختم بالصفا لم يزمه إعادة
 شوط واحد وروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان ذلك ليس بشرط ولا شيء عليه لو بدأ بالمروة وجه هذه
 الرواية أنه أتى بأصل السعى وانما ترك الترتيب فلا يلزمه إعادة كالتوضأ في باب الصلاة وترك الترتيب (ولنا)
 ان الترتيب ههنا ما مور به لقول النبي صلى الله عليه وسلم ففعله أما قوله فلما روى انه لما نزل قوله عز وجل ان
 الصفا والمروة من شعائر الله قالوا أيها نبي الله يقول صلى الله عليه وسلم ابتدوا بعابدا الله به وأما قوله صلى
 الله عليه وسلم فانه بدأ بالصفا وختم بالمروة وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم في مثل هذا موجبة لما تبين واذا لزم
 البداية بالصفا فاذا بدأ بالمروة إلى الصفا لا يمتد بذلك الشوط فاذا جاء من الصفا إلى المروة كان هذا أول شوط

فيجب عليه أن يعود بعد سنته من الصفا إلى المروة حتى يتم سبعة وأما الطهارة عن الجنابة والحيض فليست بشرط فيجوز سعي الجنب والحائض بعد أن كان طوافه بالبيت على الطهارة عن الجنابة والحيض لأن هذا سئل غير متعلق بالبيت فلا تشترط له الطهارة عن الجنابة والحيض كالوقوف إلا أنه بشرط أن يكون الطواف على الطهارة عن الجنابة والحيض لأن السعي مرتب عليه ومن توابعه والطواف مع الجنابة والحيض لا يعتد به حتى تجب عادته فكذا السعي الذي هو من توابعه ومرتب عليه فإذا كان طوافه على الطهارة عن الجنابة فقد وجد بشرط جوازه جاز وجاز سعي الجنب والحائض تبعاله لوجود شرط جواز الأصل إذا التبس لا يفرد بالشرط بل يكفي شرط الأصل فصار الحاصل أن حصول الطواف على الطهارة عن الجنابة والحيض من شرائط جواز السعي فإن كان مظهر وقت الطواف جاز السعي سواء كان طاهر وقت السعي أو لا وإن لم يكن طاهر وقت الطواف لم يجز سعيه رأسا سواء كان طاهر أو لم يكن والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما سنته فالمراد في بعض كل شوط والسعي في البعض وسنذكرها في بيان سنن الحج لأنهم من السنن لا من الواجبات حتى لو رمل في الكل أو سعى في الكل لا شيء عليه لكنه يكون مسيا لتركه السنة والله أعلم
﴿ فصل ﴾ وأما وقته فوقته الأصلي يوم النحر بعد طواف الزيارة لا بعد طواف القفا لأن ذلك سنة والسعي واجب فلا ينبغي أن يجعل الواجب تبعاً للسنة فطواف الزيارة ففرض والواجب يجوز أن يجعل تبعاً للفرض إلا أنه رخص السعي بعد طواف القفا وجعل ذلك وقتاً له ترفيها بالحاج وتيسيراً له لأدحام الاستغسال له يوم النحر فأما وقته الأصلي في يوم النحر عقيب طواف الزيارة لما قلنا والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان حكمه إذا تأخر عن وقته الأصلي وهي أيام النحر بعد طواف الزيارة فإن كان لم يرجع إلى أهله فإنه يسي ولا شيء عليه لأنه أي بما وجب عليه ولا يلزمه بانأخبرني لأنه فعله في وقته الأصلي وهو ما بعد طواف الزيارة ولا يضره أن كان قد جامع لوقوع التعلل بطواف الزيارة إذا سعى بس ركن حتى يمنع التعلل وإذا صار حلالاً بالطواف فلا فرق بين أن يسي قبل الجماع أو بعده غير أنه لو كان بمكة يسي ولا شيء عليه لما قلنا وإن كان رجع إلى أهله فعليه دم لتركه السعي بغير عذر وإن أراد أن يعود إلى مكة يعود بأحرام جديد لأن إحرامه الأول قد ارتفع بطواف الزيارة أو وقوع التعلل به فيحتاج إلى تجديد الإحرام وإذا عاد وسعى يسقط عنه الدم لأنه تدارك الترك وذكر في الأصل وقال والدهم أحب إلى من الرجوع لأن فيه منفعة للفقراء والنقصان ليس بفاحش فصار كما إذا طاف مجدنا ثم رجع إلى أهله على ما ذكرنا فيصا تقدم والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما الوقوف بمزدلفة فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان صفته وركنه ومكانه وزمانه وحكمه إذا فات عن وقته أما الأول فقد اختلف فيه أصحابنا قال بعضهم إنه واجب وقال البيهقي أنه فرض وهو قول الشافعي واحتج بقوله تعالى فإذا أقضت من عرفات فأذكروا الله عند المشعر الحرام والمشعر الحرام هو المزدلفة والأمر بالذكرك عند هابل على فرضية الوقوف بها (ولنا) أن القرضية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ولم يوجد لان المسئلة اجتهادية بين أهل الديانة وأهل الديانة لا يختلفون في موضع هناك دليل قطعي ودليل الوجوب ما روي عن عروة بن المضر من الطائي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال أتيت من طي فامررت بشرف الاعلوتة فهل لي من حج وفي بعض الروايات قال أتيت راحتي وأجهدت نفسي وما ركت جبلاً من جبال طي إلا وقفت عليه فهل لي من حج فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وقف معنا هذا الوقوف وصلى معنا هذه الصلاة وقد كان وقف قبل ذلك بعرفة ساعة ليل أو نهار فقد تم حجه فقد علق تمام الحج بهذا الوقوف والواجب هو الذي يتعلق القيام بوجوده لا الفرض لأن المتعلق به أصل الجواز لا صفة القيام وقال النبي صلى الله عليه وسلم لم الحج عرفه من أدرك عرفه فقد أدرك الحج جعل الوقوف بعرفة كل الحج وظاهره يقتضي أن يكون كل الركن وكذا جعل سدرك عرفه سدرك الحج ولو كان الوقوف بمزدلفة ركناً لم يكن الوقوف بعرفة كل الحج بل بعضه ولم يكن أيضاً سدركاً

للحج بدونه وهذا خلاف الحديث وظاهر الحديث يقتضي أن يكون الركن هو الوقوف بعرفة لا غير إلا أن طواف
الزيارة عرف ركنا بدليل آخر وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولأن ترك الوقوف بمزدلفة جازا لعذر على ما بيننا ولو كان
فرضنا جاز تركه أصلا كسائر الفرائض فدل أنه ليس بفرض بل هو واجب إلا أنه قد يسقط وجوبه لعذر من
ضعف أو مرض أو حيض أو نحو ذلك حتى لو تجمل ولم يقف لاشئ عليه وأما الآية فقد قيل في تأويلها أن المراد
من الذكر هو صلاة المغرب والعشاء بمزدلفة وقيل هو الدعاء وفرضيتها لا تقتضي فرضية الوقوف على أن مطلق
الأمر للوجوب لا للفرضية بل الفرضية ثبتت بدليل زائد والله أعلم

فصل وأما ركته فكيفيته بمزدلفة سواء كان بفعل نفسه أو بفعل غيره بأن كان محمولا وهو نائم أو معصبي
عليه أو كان على دابة لحصوله كائنا بما وسواء علمها أو لم يعلم لما قلنا ولأن الفائت ليس إلا النية وإنما ليست
بشروط كفي الوقوف بعرفة وسواء وقف أو مر مارا لحصوله كائنا بمزدلفة وإن قل ولا يشترط له الطهارة عن الجنابة
والحيض لانه عبادة لا تتعلق بالبيت فتصح من غير طهارة كالوقوف بعرفة ويرى الجار والله أعلم

فصل وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة أي جزء كان وله أن ينزل في أي موضع شاء منها إلا أنه لا ينبغي أن
ينزل في وادي محسر وروى أنه قال مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن المحسر فيكرة النزول فيه ولو وقف به أجزاء مع
الكراهة والأفضل أن يكون وقوفه خلف الامام على الجبل الذي يقف عليه الامام وهو الجبل الذي يقال له قرح
لأنه روى أنه صلى الله عليه وسلم وقف عليه وقال خذوا عني مناسككم ولأنه يكون أقرب إلى الامام فيكون أفضل
والله أعلم

فصل وأما زمانه فما بين طلوع الفجر من يوم النحر وطلوع الشمس فن حصل بمزدلفة في هذا الوقت فقد
أدرك الوقوف سواء بات بها أو لا ومن لم يحصل بها فيه فقد فاتته الوقوف وهذا عندنا وقال الشافعي يجوز في
النصف الأخير من ليلة النحر كما قال في الوقوف بعرفة وفي جرة العقبة والسنة أن يبيت ليلة النحر بمزدلفة والبيتونة
ليست بواجبة إنما الواجب هو الوقوف والأفضل أن يكون وقوفه بعد الصلاة فيصلي صلاة الفجر بغس ثم يقف
عند المشعر الحرام فيدعو الله تعالى ويسأله حوائجه إلى أن يسفر ثم يفيض منها قبل طلوع الشمس إلى منى ولو
أفاض بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر فقد أساء ولا شئ عليه تركه السنة والله أعلم

فصل وأما حكم فواته عن وقته أنه إن كان لعذر فلا شئ عليه لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قدم ضعفا أهله ولم يأمرهم بالكفارة وإن كان فواته لغير عذر فعليه دم لانه ترك الواجب من غير عذره وإنه يوجب
الكفارة والله عز وجل أعلم

فصل وأما رمي الجمار فالكلام فيه في مواضع في بيان وجوب الرمي وفي تفسير الرمي وفي بيان وقته وفي بيان
مكانه وفي بيان عدد الجمار ووقدها ووجنها وما أخذها ومقدار ما رمي كل يوم عند كل موضع وكيفيته الرمي
وما يسر في ذلك ويستحب وما يكره وفي بيان حكمه إذا تأخر عن وقته أو فات عن وقته (أما) الأول فدليل وجوبه
الاجماع وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلمه أما لا جماع فلان الأمة أجمعت على وجوبه وأما قول رسول
الله صلى الله عليه وسلم فما روى أن رجلا سأله وقال إن ذبحت نحر ميت فقال صلى الله عليه وسلم أرم ولا حرج
وظاهر الأمر يقتضي وجوب العمل وأما فعله فلا لأنه صلى الله عليه وسلم رمى وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم فيها
لم يكن بيانا للجمل الكتاب ولم يكن من حوائج نفسه ولا من أمور الدنيا محمول على الوجوب لورود النصوص
بوجوب الاقتداء به والاتباع له ولزوم طاعته وسرمة مخالفته فكانت أفعاله فيما قلنا محمولة على الوجوب لكن
عملا لا اعتقادا على طريق التعيين لاحتمال الخصوص كفي بعض الواجبات نحو صلاة الليل وبعض المباحات
وهو حل تسم لئلا يزيدا عليها فاعتقاد الوجوب منها عينا يؤدي إلى اعتقاد غير الواجب واجبا في حقه وغير

المباح بما حاق حقه وهذا لا يجوز فاما القول بالوجوب عملا مع الاعتقاد بهما ان ما اراد الله تعالى به فهو حق
 لا الاضرار فيه لان ان كان واجبا يخرج عن العهدة بفعله وان لم يكن واجبا يثبت على فعله فكان ما قلنا احترازا
 عن الضرر بقدر الامكان وانه واجب عقلا وشرعا والله اعلم

فصل في وأما تفسير رمي الجمار فرمى الجمار في اللغة هو القذف بالاحجار الصغار وهي الحصى اذا جاز جمع
 جرة والجرة هي الحجر الصغير وهي الحصاة وفي عرف الشرع هو القذف بالحصى في زمان مخصوص ومكان
 مخصوص وعدد مخصوص على ما بين ان شاء الله تعالى وعلى هذا يخرج ما اذا قام عند الجرة ووضع الحصاة
 عندها وضعا انه لم يجزه له عدم الرمي وهو القذف وان طرحها طرحا اجزأه او جرد الرمي الا انه رمى خفيف فيجزئه
 وسواء رمى بنفسه او بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض الذي لا يستطيع الرمي فوضع الحصى في كفه
 فرمى بها او رمى عنه غيره لان افعال الحج تجرى فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة ومزدلفة والله اعلم

فصل في وأما وقت الرمي فاليوم اربعة يوم النحر وثلاثة ايام التشريق اما يوم النحر فاول وقت الرمي منه
 ما بعد طلوع الفجر الثاني من يوم النحر فلا يجوز قبل طلوعه واول وقته المسنح ما بعد طلوع الشمس قبل
 الزوال وهذا عندنا وقال الشافعي اذا انتصف ليلة النحر دخل وقت الجمار كما قال في الوقوف بعرفة ومزدلفة
 فاذا طلعت الشمس وجب وقال سفيان الثوري لا يجوز قبل طلوع الشمس والصحيح قولنا لما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قدم ضيقة اهل ليلة المزدلفة وقال صلى الله عليه وسلم لا ترموا جرة العقبة حتى
 تكونوا مصبحين نهى عن الرمي قبل الصبح وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ياج اخاذ اغبله بنى
 عبد المطلب وكان يقول لهم لا ترموا جرة العقبة حتى تكونوا مصبحين فان قيل قدرى انه قال لا ترموا
 جرة العقبة حتى تطلع الشمس وهذا حجة سفيان فالجواب ان ذلك محمول على بيان الوقت المستحب توفيقا
 بين الروايتين بدرا لا يمكن وبه يقول ان المسنح ذلك واما آخره فآخر النهار كذا قال ابو حنيفة ان وقت
 الرمي يوم النحر يمتد الى غروب الشمس وقال ابو يوسف يمتد الى وقت الزوال فاذا زالت الشمس يفوت الوقت
 ويكون فيما بعده قضاء وجه قول ابي يوسف ان اوقات العبادة لا تعرف الا بالتوقيف والتوقيف ورد بالرمي في
 يوم النحر قبل الزوال فلا يكون ما بعده وقتا له كافي سائر ايام النحر لانه لما جعل وقته فيما بعد الزوال لم يكن قبل
 الزوال وقتا له ولا في حنيفة الا اعتبار سائر الايام وهو ان في سائر الايام ما بعد الزوال الى غروب الشمس وقت الرمي
 فكذا في هذا اليوم لان هذا اليوم انما يقارن سائر الايام في ابتداء الرمي لاني اتمته فكان مثل سائر الايام في الانتهاء
 فكان آخره وقت الرمي كسائر الايام فان لم يرم حتى غربت الشمس فبرمى قبل طلوع الفجر من اليوم الثاني اجزأه
 ولا شئ عليه في قول اصحابنا وللشافعي فيه قولان في قول اذا غربت الشمس فقد فات الوقت وعليه التقدمة في قول
 لا يفوت الا في آخر ايام التشريق والصحيح قولنا لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن للرجال ان يرموا
 بالليل ولا يقال انه رخص لهم ذلك لعذر لاننا نقول ما كان لهم عذر لانه كان يمكنهم ان يستناب بعضهم بعضا فيأتي
 بالتهار فبرمى فثبت ان الاباحة كانت لعذر فيدل على الجواز مطلقا فلا يجب الدم فان آخر الرمي حتى طلع الفجر من
 اليوم الثاني رمى وعليه دم للتأخير في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد لا شئ عليه والكلام فيه يرجع الى
 ان الرمي مؤقت عنده وعندهما ليس بمؤقت وهو قول الشافعي وهو على الاختلاف الذي ذكرنا في طواف الزيارة
 في ايام النحر انه مؤقت بما وجبوا عنده حتى يجب الدم بالتأخير عنها وعندهم ليس بمؤقت أصلا فلا يجب بالتأخير
 شئ والحجج من الجانبين وجواب ابي حنيفة عن تعلقهما بالخبر والمعنى ما ذكرنا في الطواف والله اعلم

فصل في وأما وقت الرمي من اليوم الاول والثاني من ايام التشريق وهو اليوم الثاني والثالث من ايام الرمي
 فبعد الزوال حتى لا يجوز الرمي فيها قبل الزوال في الرواية المشهورة عن ابي حنيفة وروى عن ابي حنيفة ان
 الافضل ان يرمى في اليوم الثاني والثالث بعد الزوال فان رمى قبله جاز وجه هذه الرواية ان قبل الزوال وقت

الرمي في يوم النحر فكذا في اليوم الثاني والثالث لان الشكل ايام النحر وجه الرواية المشهورة ماروي عن جابر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة يوم النحر ضحى ورمى في بقية الايام بعد الزوال وهذا باب لا يعرف بالقياس بل بالتوقيف فان آخر الرمي فيها الى الليل فرمى قبل طلوع الشمس حجاز ولا شيء عليه لان الليل وقت الرمي في ايام الرمي لما روينا من الحديث فاذا رمى في اليوم الثاني من ايام التشرى بق بعد الزوال فاراد ان ينفر من منى الى مكة وهو المراد من النفر الاول فله ذلك لقوله تعالى فن تجبل في يومين فلا تم عليه أي من نفر الى مكة بعد ما رمى يومين من ايام التشرى بق وترك الرمي في اليوم الثالث فلا تم عليه في تجبيله والافضل ان لا يتجبل بل يتأخر الى آخر ايام التشرى بق وهو اليوم الثالث منها فبقيت وفي ايام كلها تم بنفر وهو المعنى من النفر الثاني وذلك معنى قوله تعالى ومن تأخر فلا تم عليه وفي ظاهر هذه الآية التشرى بقه اشكال من وجهين أحدهما انه ذكر قوله تعالى لا تم عليه في المتجبل والمتأخر جميعا وهذا ان كان يستقيم في حق المتجبل لانه يترخص لا يستقيم في حق المتأخر لانه أخذ بالعزيمة والافضل والثاني انه قال تعالى في المتأخر فلا تم عليه لمن اتقى قيده بالتقوى وهذا التقييد بالمتجبل البقي لانه أخذ بالرخصة ولم يذكر فيه هذا التقييد والجواب عن الاشكال الاول ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال في هذه الآية من تجبل في يومين غفر له ومن تأخر غفر له وكذا روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في قوله تعالى فلا تم عليه رجع مغفورا له وأما قوله تعالى لمن اتقى فهو بيان ان ما سبق من وعد المغفرة للمتجبل والمتأخر بشرط التقوى ثم من أهل التأويل من صرف التقوى الى الاتقاء عن قتل الصيد في الاحرام أي لمن اتقى قتل الصيد في حال الاحرام وصرف أيضا قوله تعالى واتقوا الله أي فتقوا الله ولا تستحلوا قتل الصيد في الاحرام ومنهم من صرف التقوى الى الاتقاء عن المعاصي كلها في الحج وفيما بقي من عمره ويحتمل أن يكون المراد منه التقوى عما حذر عليه الاحرام من الرفث والفسوق والجذال وغيرها والله أعلم وانما يجوز في النفر في اليوم الثاني والثالث ما لم يطلع الفجر من اليوم الثاني فاذا طلع الفجر لم يجوز له النفر وأما وقت الرمي من اليوم الثالث من ايام التشرى بق وهو اليوم الرابع من ايام الرمي فالوقت المستحب له بعد الزوال ولورمى قبل الزوال يجوز في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يجوز واحتجاج ماروي عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة يوم النحر ضحى ورمى في بقية الايام بعد الزوال وأوقات المناسك لا تعرف قياسا فدل ان وقته بعد الزوال ولان هذا يوم من ايام الرمي فكان وقت الرمي فيه بعد الزوال كايوم الثاني والثالث من ايام التشرى بق ولابي حنيفة ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال اذا افتتح النهار من آخر ايام التشرى بق جاز الرمي والقاهر انه قاله سماعا عن النبي صلى الله عليه وسلم اذهب باب لا يدرك بالرأي والاجتهاد فصار اليوم الاخير من ايام التشرى بق مخصوصا من حديث جابر رضي الله عنه بهذا الحديث أو بحمل فمله في اليوم الاخير على الاستحباب ولان له أن ينفر قبل الرمي ويترك الرمي في هذا اليوم رأسا فاذا جاز له ترك الرمي أصلا فلان يجوز له الرمي قبل الزوال أولى والله أعلم

فصل وأما مكان الرمي في يوم النحر عند سحرة العقبة وفي الايام الاخر عند ثلاثة مواضع عند الجرة الاولى والوسطى والعقبة ويعتبر في ذلك كله مكان وقوع الجرة لا مكان الرمي حتى لو رماها من مكان بعيد فوقيت الحصاة عند الجرة أجزاء وان لم تقع عنده لم تجزها الا اذا وقعت بقرب منها لان ما يقرب من ذلك المكان كان في حكمه لكونه تبعاله والله أعلم

فصل وأما الكلام في عدد الجمار وقدرها وجنسها وما أخذها ومقدار ما رمى كل يوم عند كل موضع وكيفية الرمي وما يسن في ذلك وما يستحب وما يكره فبأن شاء الله تعالى في بيان سنن أفعال الحج والله أعلم

فصل وأما بيان حكمه اذا تأخر عن وقته وأوقات فتنه قول اذا ترك من حجار يوم النحر حصاة أو حصتين أو ثلاثا الى الغد فانه رمى ما ترك أو تصدق لكل حصاة نصف صاع من حنطة الا أن يبلغ قدر الطعام مما ينقص ماشاء ولا

يبلغ دما والاصل ان ما يجب في جميعه دم يجب في أقله صدقة لما نذر ان شاء الله تعالى وههنا الورك جميع الرمي
 الى الغد كان عليه دم عند أبي حنيفة فاذا ترك أقله نجح عليه الصدقة الا ان يبلغ دما لما نذر ان شاء الله تعالى الاكثر منها
 فله دم في قول أبي حنيفة لان في جميعه دم عنده فكذا في أكثره وعند أبي يوسف ومحمد لا يجب في جميعه دم فكذا
 في أكثره فان ترك رمي أحد الجمار الثلاث من اليوم الثاني فعليه صدقة لانه ترك أقل وظيفة اليوم وهو رمي
 سبع حصيات فكان عليه صدقة الى أن يصبر المتروك أكثر من نصف الوظيفة لان وظيفة كل يوم ثلاث جمار
 فكان رمي جمرتها أقلها ولو ترك الكل وهو الجمار الثلاث فيه للزمه عنده دم فيجب في أقلها الصدقة بخلاف اليوم
 الاول وهو يوم النحر اذا ترك الجرة فيه وهو سبع حصيات انه يلزمه دم عنده لان سبع حصيات كل
 وظيفة اليوم الاول فكان تركه بمنزلة ترك كل وظيفة اليوم الثاني والثالث وذلك احد وعشرون حصاة وترك ثلاث
 حصيات فيه بمنزلة ترك جرة تامة من اليوم الثاني والثالث وهي سبع حصيات فان ترك الرمي كله في سائر
 الايام الى آخر أيام الرمي وهو اليوم الرابع فانه يرميها فيه على الترتيب وعليه دم عنده وعندهما لادم عليه لما
 بينا ان الرمي مؤقت عنده وعندهما ليس بمؤقت ثم على قوله لا يلزمه لادم واحد وان كان ترك وظيفة
 يوم واحد بانفراده بوجوب دما واحدا ومع ذلك لا يجب عليه لانه لم يترك الكل لادم واحد لان جنس الجنابة
 واحد حظرها الحرام واحد من جهة غير متقومة فيكفها دم واحد كالوحي المحرم ربع رأسه انه يجب
 عليه دم واحد ولو حلق جميع رأسه يلزمه دم واحد أيضا وكذلك لو طيب عضو واحد أو طيب أعضاء كلها
 أو لبس ثوبا واحدا أو لبس ثيابا كثيرة لا يلزمه في ذلك كله لادم واحد كذا ههنا بخلاف ما اذا قتل
 صبورا انه يجب عليه لكل صيد جزاؤه على حدة لان الجهة هناك متقومة فان ترك الكل حتى غربت الشمس
 من آخر أيام النحر بقى وهو آخر أيام الرمي يسقط عنه الرمي وعليه دم واحد في قولهم جميعه أما سقوط الرمي
 فلان الرمي عبادة مؤقته والاصل في العبادات المؤقته اذا فات وقتها ان سقط وانما القضاء في بعض العبادات
 المؤقته يجب بدليل مبتدأ ثم انما وجب هناك لمعنى لا يوجد ههنا وهو ان القضاء صرف ماله الى ماله عليه
 فيستدعي ان يكون جنس الفائت مشر وعاقب وقت القضاء فيمكنه صرف ماله الى ماله وهذا لا يوجد في الرمي
 لانه ليس في غير هذه الايام رمي مشروع على هيئة مخصوصة ليصرف ماله الى ماله عليه فتعذر انقضاء فسقط
 ضرورة ونظير هذا اذا فاتته صلاة في أيام النحر بقى فقضاها في غيرها انه يقضيها بالتكبير لانه ليس في وقت القضاء
 تكبير مشروع ليصرف ماله الى ماله عليه فسقط أصلا كذا هذا أو ما وجوب الدم فلتركه الواجب عن وقته أما
 عند أبي حنيفة فظاهر لان رمي كل يوم مؤقت وعندهما ان لم يكن مؤقته فهو مؤقت بايام الرمي فقد ترك
 الواجب عن وقته فان ترك الترتيب في اليوم الثاني فبدأ بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي المسجد ثم
 ذكر ذلك في يومه فانه ينبغي ان يعيد الوسطى وجمرة العقبة وان لم يعيد أجزاء ولا يعيد الجمرات الا لولى أما إعادة الوسطى
 وجمرة العقبة فلتركه الترتيب فانه مستنون لان النبي صلى الله عليه وسلم رتب فاذا ترك المستنون تسحب
 الاعادة ولا يعيد الا لولى لانه اذا اعاد الوسطى والعقبة صارت هي الاولى وان لم يعيد الوسطى والعقبة أجزاء لان
 الرميات مما يجوز ان ينفرد بعضها من بعض بدليل ان يوم النحر يرمي فيه جمرة العقبة ولا يرمي غيرها
 من الجمار وفيما جازان ينفرد البعض من البعض لا يشترط فيه الترتيب كالوضوء بخلاف ترتيب السعي على
 الطواف انه مشروط لان السعي لا يجوز ان ينفرد عن الطواف بحال فان رمي كل جرة بثلاث حصيات ثم ذكر ذلك
 فانه يبدأ يرمي الاولى بربع حصيات حتى يتم ذلك لان رمي تلك الجرة غير مرتب على غيره فيجب عليه ان
 يتم ذلك بربع حصيات ثم يعيد الوسطى بسبع حصيات لان قدر ما فعل حصل قبل الاولى فيعيد مراعاة
 للترتيب الا ترى انه لو فعل الكل يعيد فاذا رمي الثلاث أولى أن يعيد وكذلك جمرة العقبة فان كان قد رمي كل واحدة
 بربع حصيات فانه يرمي كل واحدة بثلاث ثلاث لان الاربع أكثر الرمي فيقوم مقام الكل فصار كانه رتب الثاني

على رمي كامل وكذا الثالث وان استقبل ربهما فهو أفضل ليكون الرمي في الثلاث البواقي على الوجه المسنون
وهو الترتيب ولو نقص حصاة لا يدري من أين تنقصها العاد على كل واحدة منهن حصاة خاصة اسقاطا للموجب
عن نفسه ييقن كمن ترك صلاة واحدة من الصلوات الخمس لا يدري أينهاهي أنه بعد خمس صلوات ليخرج عن
الهدية ييقن كذا هذا والله أعلم

فصل في ما خلقه الله من خلقه في وقت واحد وفي بيان مقدار الواجب وفي بيان زمانه ومكانه وفي
بيان حكمه اذا وجد وفي بيان حكم تأخره عن وقته وفعله في غير مكانه اما الاول فالخلق أو التقصير واجب عندنا اذا
كان على رأسه شعر لا يتصل بدونه وعند الشافعي ليس بواجب ويتصل من الحج بالرمي ومن العبرة بالسعي احتج
بما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما ان عمر رضي الله عنه خطب بعرفة وعلمهم أمر الحج فقال لهم اذا جئتم مني
فن رمي الجمره فقد حل له ما حرم على الحاج الا النساء والطيب حتى يطوف بالبيت ولنا قوله تعالى ثم ليقتضوا تقهيم
وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما ان التفت حلاق الشعر وبأس الثياب وما يتبع ذلك وهو قول أهل التأويل انه
خلق الرأس وقص الاظفار والشارب ولان التفت في اللغة الوسخ يقال امرأة تفت اذا كانت خبيثة الزائجة وقوله
تعالى اقد صدق الله رسوله الرؤيا بالخلق لدخول المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرون
قبيل في بعض وجوه التأويل ان قوله لدخول خبر بصيغته ومعناه الامر أي ادخلوا المسجد الحرام ان شاء الله
آمنين محلقين رؤسكم ومقصرون فيقتضي وجوب الدخول بصفة الخلق أو التقصير لان مطلق الأمر لوجوب العمل
والاستثناء على هذا التأويل يرجع الى قوله آمنين أي ان شاء الله ان تأمنوا تدخلوا وان شاء لا تأمنوا لا تدخلونه
وان كانت الآية على الاخبار والوعود على ما يقتضيه ظاهر الصيغة فلا بد وان يكون الخبر به على ما أخبر به وهو
دخولهم محلقين ومقصرون وذلك متعلق باختيارهم وقد يوجد وقد لا يوجد فلا بد من الدخول ليكون
الوجوب حاملا لهم على التحصيل فيوجد الخبر به ظاهرا وغالبا للاستثناء على هذا التأويل يكون على طريق
التجيز والتبرك باسم الله تعالى أو يرجع الى دخول بعضهم دون بعض لجواز ان يموت البعض أو يمنع عما منع
عليه لئلا يؤدي الى الخلف في الخبر وقوله محلقين رؤسكم ومقصرون أي بعضكم محلقين وبعضكم مقصرون
لاجتماعنا على انه لا يجمع بين الخلق والتقصير فدل أن الخلق أو التقصير واجب لكن الخلق أفضل لانه روي أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا للمحلقيين ثلاثا وللمقصرون مرة واحدة فقال اللهم اغفر للمحلقيين فقبل له
والمقصرون فقال اللهم اغفر للمحلقيين فقبل له والمقصرون فقال اللهم اغفر للمحلقيين والمقصرون ولأن في
الخلق تقصيرا وازيادة ولا خلق في التقصير أصلا فكان الخلق أفضل وأما حديث عمر رضي الله عنه فيضمر
فيه الخلق أو التقصير بمعناه فن رمي الجمره وخلق أو قصر فقد حل ويجب حمله على هذا ليكون موافقا
للكتاب هذا اذا كان على رأسه شعر فاما اذا لم يكن أجرى موسى على رأسه لما روي عن ابن عمر أنه قال
من جاءه يوم النحر ولم يكن على رأسه شعرا أجرى موسى على رأسه والنسب دورى رواه مرفوعا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولانه اذا عجزوا عن تحقيق الخلق فلم يعجزوا عن التشبه بالخالفين وقد قال النبي صلى الله عليه
وسلم من تشبه بقوم فهو منهم فان خلق رأسه بالنورة أجزاء والموسى أفضل اما الجواز فالحصول المقصود وهو ازالة
الشعر وأما فضلية الخلق بالموسى فلقوله تعالى محلقين رؤسكم واطلاق اسم الخلق يرفع على الخلق بالموسى وكذا
النبي صلى الله عليه وسلم خلق بالموسى وكان يختار من الاعمال أفضلها وهذا اذا لم يكن محصرا فاما المحصر فلا خلق
عليه في قول أبي حنيفة ومحمد وفي قول أبي يوسف عليه الخلق وسند كالمسئلة ان شاء الله تعالى في بيان أحكام
الاحصار ولو وجب عليه الخلق أو التقصير ففعل رأسه بالخطمي مقام الخلق لا يقوم مقامه وعليه الدم لفسل رأسه
بالخطمي في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لادم عليه ذكر المحاوي الخلف وقال الجصاص
لا عرف فيه خلافا والصحيح انه يلزمه الدم لان الخلق أو التقصير واجب لما ذكرنا فلا يقع التحلل الا باحدهما ولم

يوجد فكان احرامه باقيا فاذا غسل رأسه باخطمى فقد أزال الثفت في حال قيام الاحرام فيلزمه الدم والله أعلم
 ولا حلق على المرأة لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يس على النساء
 حلق وانما عليهن تقصير وروى عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى المرأة أن يحلق رأسها ولأن
 الحلق في النساء مثله ولهذا لم تفعله واحدة من نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنها تقصر فتأخذ من أطراف
 شعرها قدر أعملة لما روى عن عمر رضي الله عنه أنه سئل فقيل له كم تقصر المرأة فقال مثل هذه وأشار إلى أعلته وليس
 على الحاج إذا حلق أن يأخذ من لحية شيئا وقال الشافعي إذا حلق ينبغي أن يأخذ من لحية شيئا لله تعالى وهذا
 ليس بشيء لأن الواجب حلق الرأس بالنص الذي أتونا ولأن حلق اللحية من باب المثلثة لأن الله تعالى زين الرجال
 باللحى والنساء بالذوائب على ما روى في الحديث أن الله تعالى ملائكة تسبهم سبعان من زين الرجال باللحى
 والنساء بالذوائب ولأن ذلك تشبه بالنصاري فيكره

فصل في وأما مقدار الواجب فاما الحلق فالأفضل حلق جميع الرأس لقوله عز وجل محلقين رؤسكم والرأس اسم
 للجميع وكذا روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق جميع رأسه فانه روى انه رمى ثم ذبح ثم دعا بالحلاق
 فأشار إلى شقه الأيمن خلفه وفرق شعره بين الناس ثم أشار إلى الأيسر خلفه وأعطاه لأم سليم وروى أنه قال صلى الله
 عليه وسلم أول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق والحلق المطلق يقع على حلق جميع الرأس ولو حلق بعض
 الرأس فإن حلق أقل من الربع لم يحجزه وإن حلق ربع الرأس أجزأه بركه أما الجواز فلأن ربع الرأس يقوم مقام
 كله في القرب المتعلقة بالرأس كسح ربع الرأس في باب الوضوء وأما الكراهة فلأن المسنون هو حلق جميع الرأس
 لما ذكرنا وترك المسنون مكروه وأما التقصير فالتقصير برفيه بالأعملة لما روينا من حديث عمر رضي الله عنه
 لكن أصحابنا قالوا يجب أن يزيد في التقصير على قدر الأعملة لأن الواجب بهذا القدر من أطراف جميع الشعر
 وأطراف جميع الشعر لا يتساوى طولها عاده بل تتفاوت فلو قصر قدر الأعملة لا يصير مستوفيا قدر الأعملة من
 جميع الشعر بل من بعضه فوجب أن يزيد عليه حتى يستيقن باستيفاء قدر الواجب فيخرج عن العهدة بيقين

فصل في وأما بيان زمانه ومكانه أيام النحر ومكانه الحرم وهذا قول أبي حنيفة أن الحلق يختص بالزمان
 والمسكان وقال أبو يوسف لا يختص بالزمان ولا بالمسكان وقال محمد يختص بالمسكان لا بالزمان وقال زفر
 يختص بالزمان لا بالمسكان حتى لو أخرج الحلق عن أيام النحر أو حلق خارج الحرم يجب عليه الدم في قول أبي
 حنيفة وعند أبي يوسف لا دم عليه فيهما جميعا وعند محمد يجب عليه الدم في المسكان ولا يجب في الزمان
 وعند زفر يجب في الزمان ولا يجب في المسكان احتج زفر بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق عام
 الحديبية وأمر أصحابه بالحلق وحديبية من الحل فأختص بالمسكان وهو الحرم لما جاز في غيره ولو كان كذلك
 لما فعل بنفسه ولما أمر أصحابه فدل أن الحلق لا يختص جوازه بالمسكان وهو الحرم وهذا أيضا حجة أبي
 يوسف في المسكان ولأبي يوسف ومحمد في أنه لا يختص زمان ما روى أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقال حاقت قبل أن أذبح فقال صلى الله عليه وسلم أذبح ولا حرج وجاءه أترو فقال ذبحت قبل أن أرى فقال
 أرم ولا حرج فاستدل في ذلك اليوم عن تقديم نسك وتأخيره الا قال افعلى ولا حرج ولا أبي حنيفة انه صلى الله عليه
 وسلم حلق في أيام النحر في الحرم فصار فعله بيانا للمطلق الكتاب ويجب عليه بتأخيره دم عنده لأن تأخير الواجب
 بمنزلة الترك في حق وجوب الجار لما ذكرنا في طواف الزيارة وأما حديث الحديبية فقد ذكرنا أن الحديبية بعضها
 من الحل وبعضها من الحرم فيقتل منهم حلقوا في الحرم فلا يكون حجة مع الاحتفال مع ما انه روى أن النبي صلى
 الله عليه وسلم كان نزل بالحديبية في الحل وكان يصلى في الحرم فالظاهر انه لم يحلق في الحل وله سبيل الحلق في الحرم
 وأما الحديث الآخر فنقول عوجبه انه لا حرج في التأخير عن المسكان والزمان وهو الائتم لكن اتفاه الائتم لا يوجب
 اتفاه الكفارة كما في كفارة الحلق عند الذي وكفارة قتل الخطاء ولو لم يحلق حتى يخرج من الحرم ثم عاد إلى الحرم

الحلق أو قصر فلا دم عليه لوجود الشرط على قول من يجعل المكان شرطا

فصل وأما حكم الحلق فحكمه حصول التحلل وهو صيرورته حلالا ليباح له جميع ما حظر عليه الاحرام الا
النساء وهذا قول أصحابنا وقال مالك الا النساء والطيب وقال الليث الا النساء والصيد وقال الشافعي بحسب له بالحلق
الوطء فيعادون الفرج والمباشرة احتج مالك بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا حلقتم فقد حل لكم
كل شيء الا النساء والطيب والصحيح قولنا لما روى عن عائشة رضيت الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من رى ثم ذبح ثم حلق فقد حل له كل شيء الا النساء والحديث حجة على الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر
انه حل له كل شيء واستثنى النساء فبقى الطيب والصيد داخلين تحت نص المستثنى منه وهو احلال ما سوى النساء
وخروج الوطء فيعادون الفرج والمباشرة عن الاحلال بنص الاستثناء وأما حديث عمر فقد قيل انه لما بلغ
عائشة رضيت الله تعالى عنها قالت بغفر الله لهذا الشيخ لقد طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حلق

فصل وأما حكم تأخيره عن زمانه ومكانه فوجوب الدم عند أبي حنيفة وأبو يوسف خالفه في الزمان
والمكان ومحمد وافقه في المكان لافي الزمان وزفر وافقه في الزمان لافي المكان على ما ذكرنا والله أعلم

فصل وأما طواف الصدر فالكلام فيه يقع في مواضع في بيان وجوبه وفي بيان شرائطه وفي بيان قدره
وكيفيته وما يسن له أن يفعله بعد فراغه منه وفي بيان وقته وفي بيان مكانه وحكمه اذا تقرب ولم يطف أما الاول
فطواف الصدر واجب عندنا وقال الشافعي سنة وجه قوله مبني على أنه لا يفرق بين الفرض والواجب وليس
بفرض بالاجماع فلا يكون واجبا لكنه سنة لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه على المواظبة وأنه دليل
السنة ثم دليل عدم الوجوب انا أجمعنا على أنه لا يجب على الحائض والنفساء ولو كان واجبا لوجب عليهما
كطواف الزيارة ونحن نفرق بين الفرض والواجب على ما عرفت ودليل الوجوب ما روى عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف ومطلق الامر لوجوب العمل الا أن الحائض
خصت من هذا العموم بدليل وهو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للنساء الحيض ترك طواف
الصدر لعدم الحيض ولم يأمرهن باقامته شي آخر مقامه وهو الدم وهذا أصل عندنا في كل نسك جاز تركه لعذرانه
لا يجب بتركه من المعذور كفرارة والله أعلم

فصل وأما شرائطه فبعضه شرائط الوجوب وبعضه شرائط الجواز أما شرائط الوجوب فبعضها ان يكون من
أهل الاقاق فليس على أهل مكة ولا من كان منزله داخل المواقيت الى مكة طواف الصدر اذا حجوا لان هذا
الطواف انما واجب تودبه البيت ولهذا يسمى طواف الوداع ويسمى طواف الصدر لوجوده عند صدور الحجاج
ورجوعهم الى وطنهم وهذا لا يوجد في أهل مكة لانهم في وطنهم وأهل داخل المواقيت في حكم أهل مكة فلا يجب
عليهم كالأجيب على أهل مكة وقال أبو يوسف أحب الى أن يطوف المسكي طواف الصدر لانه وضع تختم أفعال
الحج وهذا المعنى يوجد في أهل مكة ولو نوى الاقاق الإقامة بمكة أبدأ بان توطنها واتخذها دارا فهذا لا يجوز
من أحد وجهين اما ان نوى الإقامة بها قبل ان يجعل النفر الاول واما ان نوى بعد ما جعل النفر الاول فان نوى
الإقامة قبل ان يجعل النفر الاول سقط عنه طواف الصدر أي لا يجب عليه بالاجماع وان نوى بعد ما جعل النفر الاول
لا يسقط وعليه طواف الصدر في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف يسقط عنه الا اذا كان شرع فيه ووجه قوله
انه لما نوى الإقامة صار كواحد من أهل مكة وليس على أهل مكة طواف الصدر الا اذا شرع فيه لانه واجب
عليه بالشرع فلا يجوز له تركه بل يجب عليه المضي فيه ووجه قول أبي حنيفة انه اذا حل له النفر فقد وجب عليه
الطواف لدخول وقته الا انه مرتب على طواف الزيارة كالوتر مع العشاء فنية الإقامة بعد ذلك لا تعمل كما
اذا نوى الإقامة بعد خروج وقت الصلاة ومنها الطهارة من الحيض والنفساء فلا يجب على الحائض والنفساء
حتى لا يجب عليهما الدم بالترك لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للحيض ترك هذا الطواف

لا الى بدل فدل أنه غير واجب عليه ان اذ لو كان واجبا لما جاز تركه لا الى بدل وهو الدم فاما الطهارة عن الحدث
والجناية فليست بشرط للجوب وبجيب على المحدث والجانب لانه يمكنهما ازالة الحدث والجناية فلم يكن ذلك
عذرا والله أعلم

فصل وأما شرط جوازها النية لانه عبادة فلا بد له من النية فاما تعيين النية فليس بشرط حتى لو طاف
بعد طواف الزيارة لا يعين شيئا ونوى تطوعا كان الصدر لان الوقت معين له فتنصرف مطلق النية اليه كافي صوم
رمضان ومنها ان يكون بعد طواف الزيارة حتى اذا نقر في النفر الاول فطاف طوافا لا ينوي شيئا ونوى تطوعا أو
الصدر يقع عن الزيارة لانه الصدر لان الوقت له طواف وطواف الصدر مرتب عليه فاما النفر على فور
الطواف فليس من شرائط جوازه حتى لو طاف للصدر ثم تشغل بعملة بعده لا يجب عليه طواف آخر فان قيل أليس
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف فقد أمر ان يكون آخر عهده
الطواف بالبيت ولما تشاغل بعده لم يقع الطواف آخر عهده به فيجب ان لا يجوز ان اذ لم يأت بالمأمور به فالجواب
ان المراد منه آخر عهده بالبيت نكالا لاقامة والطواف آخر مناسكه بالبيت وان تشاغل بغيره وروى عن أبي حنيفة
انه قال اذا طاف للصدر ثم أقام الى العشاء فاحب الي ان يطوف طوافا آخر لئلا يجول بين طوافه وبين نفره حائل وكذا
الطهارة عن الحدث والجناية ليست بشرط لجوازه فيجوز طوافه اذا كان محدثا أو جنبا ويعتد به والا فضل ان يعيد
طاهرا فان لم يعد جاز وعليه شاقان كان جنبا لان النقص كثير فيصير بالشاة كالموت كالأشواط وان كان محدثا
فيه روايتان عن أبي حنيفة في رواية عليه صدقة وهي الرواية الصحيحة وهو قول أبي يوسف ومحمد لان النقص
يسير فصارت كشوط أو شوطين وفي رواية عليه شاة لانه طواف واجب فاشبه طواف الزيارة وكذا ستر عورته ليس
بشرط للجواز حتى لو طاف مكشوف العورة قدر ما لا يجوز به الصلاة جاز ولكن يجب عليه الدم وكذا الطهارة
عن النجاسة الا انه يكره ولا شيء عليه والفرق ما ذكرنا في طواف الزيارة والله أعلم

فصل وأما قدره وكيفيته فمثل سائر الاطوفة ونذكر السنن التي تتعلق به في بيان سنن الحج ان شاء الله تعالى
فصل وأما وقته فقد روي عن أبي حنيفة انه قال ينبغي للانسان اذا أراد السفر ان يطرف طواف الصدر حين
يريد ان ينفر وهذا بيان الوقت المستحب لا بيان أصل الوقت ويجوز في أيام النحر وبعدها ويكون أداء الاضياء
حتى لو طاف طواف الصدر ثم اطال الاقامة بمكة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه وان أقام سنة بعد
الطواف الا ان الأفضل ان يكون طوافه عند الصدر لما قلنا ولا يلزمه شيء بان آخره عن أيام النحر بالاجماع
فصل وأما مكانه فحول البيت لا يجوز الا به لقول النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده
به الطواف والطواف بالبيت هو الطواف حوله فان نقر ولم يطف يجب عليه ان يرجع ويطوف مالم يجاوز الميقات
لانه ترك طوافا واجبا وأمكنه ان يأتي به من غير الحاجة الى تجديد الاحرام فيجب عليه ان يرجع ويأتي به وان
جاوز الميقات لا يجب عليه الرجوع لانه لا يمكن الرجوع الا بالاتزام عمرة بالاتزام احرامها ثم اذا أراد ان يمضي
وعليه دم وان أراد ان يرجع أحرم بعمرة ثم يرجع واذا رجع بيتدى بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شيء عليه
لتأخيرته عن مكانه وقالوا الأولى ان لا يرجع ويريق دما مكان الطواف لان هذا نفع للفقراء ويسر عليه لما فيه
من دفع مشقة السفر وضرر التزام الاحرام والله أعلم

فصل وأما بيان سنن الحج وبيان الترتيب في أفعاله من الفرائض والواجبات والسنن فنقول وبالله التوفيق
اذا أراد ان يحرم اغتسل أو توشأ والغسل أفضل لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغ ذا الحليفة
اغتسل لاحرامه وسواء كان رجلا أو امرأة والمرأة طاهرة عن الحيض والنفاس أو حائض أو نفسا لان المقصود من
اقامة هذه السنة النظافة فيستوي فيها الرجل والمرأة وحال طهر المرأة وحيضها ونفاسها والدليل عليه أيضا ما روي
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل تحت الشجرة في بيعة الرضوان أتاه أبو بكر الصديق رضي الله عنه وقال

له ان اسما قد نكست وكانت ولدت محمد بن أبي بكر رضى الله عنه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم مرها فتغتسل
وتصوم بالبحر وكذا روى أن عائشة رضى الله عنها حاضت فأمرها بالاعتدال والاهلال بالبحر والامر بالاعتدال
في الحديثين على وجه الاستصحاب دون الإيجاب لان الاعتدال عن الحيض والنفاس لا يجب حال قيام الحيض
والنفاس وإنما كان الاعتدال أفضل لان النبي صلى الله عليه وسلم اختاره على الوضوء لأحرامه وكان يختار من
الأعمال أفضلها وكذا أمر به عائشة وأسما رضى الله عنهما ولأن معنى النظافة فيه أتم وأوفر ويلبس ثوبين
أزارا وورداً لانه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لبس ثوبين أزارا وورداً ولأن المحرم ممنوع عن لبس المخيط ولا بد
من ستر العورة وما يتقى به الحر والبرد وهذه المعاني تحصل بأزار وورداً جديدين كأننا وغسيلين لان المقصود
يحصل بكل واحد منهما الا ان الجديد أفضل لانه أنظف وينبئ لولى من أحرم من الصبيان العقلاء ان يجرد
ويلبسه ثوبين أزارا وورداً لان الصبي في مراعاة لسنه كالبالغ ويدهن باى دهن شاء وتطيب باى طيب شاء
سواء كان طيباً تبق عينه بعد الاحرام أو لا تبق في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وهو قول محمد وأولاً ثم رجوع وقال
بكره له ان تطيب بطيب تبق عينه بعد الاحرام وسكى عن محمد في سبب رجوعه انه قال كنت لا أرى به بأس حتى
رأيت قوماً حضروا طيباً كثيراً رأيت أمر أشبهه فذكرته وهو قول مالك احتج محمد بما روى أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال للاعرابي اغسل عند هذا الخلوف روى عن عمرو وعثمان رضى الله عنهما انها كرها ذلك ولأنه
إذا تبق عينه ينتقل من الموضع الذى طيبه الى موضع آخر فيصير كأنه طيب ذلك الموضع ابتداء بعد الاحرام ولا يبي
حنيفة وأبي يوسف ما روى عن عائشة رضى الله عنهما انها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحرامه حين
أحرم ولا حلاله حين أحل قبل ان يطوف بالبيت ولقد رأيت وبيص الطيب في مفارق رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعد أحرامه ومعلوم ان وبيص الطيب إنما يتبين مع بقاء عينه فدل أن الطيب كان بحيث تبق عينه بعد
الاحرام ولان التطيب بعد حصول مباح في الابتداء لمصولة في غير حال الاحرام والبقاء على التطيب لا يسمي
تطيباً فلا يكره كما إذا لم يأت رأسه ثم أحرم وأما حديث الأعرابي فهو محمول على ما إذا كان عليه ثوب مزعفر
والرجل يمنع من المزعفر في غير حال الاحرام في حال الاحرام أولى حملناه على هذا أو فيقايين الحديثين بقدر
الامكان وأما حديث عمرو وعثمان فقد روى عن ابن عمرو وعائشة رضى الله عنهما بخلافه فوقع التعارض فسقط
الاحتجاج بقولهما وما ذكر من معنى الانتقال الى مكان آخر غير مسدداً لان اعتباره بوجوب الجزاء لو انتقل وليس
كذلك بالاجماع ولو ابتداء الطيب بعد الاحرام فوجب عليه الكفارة فكفر وبقى عليه هل يلزمه كفارة أخرى
ببقاء الطيب عليه اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يلزمه كفارة أخرى لان ابتداء الاحرام كان محظوراً لوجوده
في حال الاحرام فكذا البقاء عليه بخلاف المسئلة الاولى وقال بعضهم لا يلزمه كفارة أخرى لان حكم الابتداء قد
سقط عنه بالكفارة والبقاء على الطيب لا يوجب الكفارة كفى المسئلة الاولى ثم صلى ركعتين ما روى عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال أنا فى آت من ربي وأنا بالعقيق وقال صلى الله عليه وسلم فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل لبيك بعمره
وحجة لانه كان قارناً ثم ينوى الاحرام ويستحب له ان يتكلم بلسانه ما نوى بقلبه فيقول اذا أراد ان يحرم بالبحر
اللهم انى أرى بالبحر فيسرته لى وتقبله منى واذا أراد ان يحرم بالعمرة يقول اللهم انى أرى بالعمرة فيسرته لى وتقبلها
منى واذا أراد القران يقول اللهم انى أرى بالعمرة والبحر فيسرته لى وتقبلها منى لان الحج عبادة عظيمة فيها كافة
ومشقة شديدة فيستحب الدعاء بالتيسير والتسهيل وبالقبول بعد التخصيل اذ لا كل عبادة تقبل الا ترى ان
ابراهيم واسمه اعيل عليهما الصلاة والسلام لم يأتيا البيت على الوجه الذى أمر ايئنا سألار بهما قبول ما فعلا فقالا
ر بنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ويستحب ان يدرك الحج والعمرة أوهما فى اهلاله ويقدم العمرة على الحج
فى الذكر اذا أهل بهما فيقول لبيك بعمره وحجة لمارو ينا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أنا فى آت من
ربي وأنا بالعقيق فقال صلى الله عليه وسلم فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل لبيك بعمره وحجة وانما يقدم العمرة على الحج فى الذكر

لان
كل
على
الله
ع
الله
عنه
أو
على
ع
ب
را
فا
أد
مج
ال
و
ع
ا
ل
ل

لان النبي صلى الله عليه وسلم أمر ان يقول كذلك ولان العمرة تقدم على الحج في الفعل فكذا في الذكر ثم بلي في دبر
 كل صلاة وهو الأفضل عندنا وقال الشافعي الأفضل ان يلبى بعد ما استوى على راحلته وقال مالك بعد ما استوى
 على اليبداء وانما اختلفوا فيه لاختلاف الرواية في أول تلبية النبي صلى الله عليه وسلم روى عن ابن عباس رضي
 الله عنه انه لبي دبر صلاته وروى عن ابن عمر رضي الله عنه انه لبي حين ما استوى على راحلته وروى جابر بن
 عبد الله رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم ابي حين استوى على اليبداء وأصحابنا أخذوا برواية ابن عباس رضي
 الله عنه لانهم أحكم في الدلالة على الأولية ورواية ابن عمر وجابر رضي الله عنهم أحق على الجواز ان ابن عمر رضي الله
 عنه لم يشهد تلبية النبي صلى الله عليه وسلم دبر الصلاة وانما شهد تليته حال استوائه على الراحلة فظن أن ذلك
 أول تليته فروى ما رأى وجابر لم يرتليته الا عند استوائه على اليبداء فظن أنه أول تليته فروى ما رأى والدليل
 على صحة هذا التأويل ما روى عن سعيد بن جبير انه قال قلت لابن عباس كيف اختلف أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في اهلاله فقال انا أعلم بذلك صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد ذي الحليفة ركعتين وأهل
 بالحج وكانت ناقته مسرجة على باب المسجد وابن عمر عندها فرآه قوم فقالوا أهل عقيب الصلاة ثم استوى على
 راحلته وأهل فكان الناس يأتونهم رسالا فادركه قوم فقالوا انما أهل حين استوى على راحلته ثم ارتفع على اليبداء
 فأهل فادركه قوم فقالوا انما أهل حين ارتفع على اليبداء واهم الله فقد أوجب في مصلاه ويكثر التلبية بعد ذلك في
 أدبار الصلوات فرائض كانت أو نوافل وذكر الطحاوي انه يكثر في أدبار المكتوبات دون النوافل والفوائت وأجراها
 مجرى التكبير في أيام التشريق والمذكور في ظاهر الرواية في أدبار الصلوات عامان غير تخصيص ولان فضيلة
 التلبية عقب الصلاة لاتصلها بالصلاة التي هي ذكر الله عز وجل اذ الصلاة من أولها إلى آخرها ذكر الله تعالى
 وهذا يوجد في التلبية عقب كل صلاة وكما عاشر فاولها ببط واديا وكذا في ركبا وكما استيقظ من منامه وبالاصحاح
 لما روى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا كانوا يفعلون ويرفع صوته بالتلبية لما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه قال أفضل الحج والعمرة والهدج هو رفع الصوت بالتلبية والنهج هو سيلان الدم وعن خالد بن
 السائب الأنصاري عن أبيه رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أتاني جبريل وأمرني ان أمر أصحابي
 ومن معي ان يرفعوا أصواتهم بالتلبية فأنهم من شعائر الحج أمر برفع الصوت في التلبية وأشار إلى المعنى وهو أنهم من
 شعائر الحج والسبيل في اذكاره من شعائر الحج اشهارها واطهارها كالاذان ونحوه والسنة ان ياتي بتلبية رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وهي ان يقول ليبيد اللهم ليبيد ليبيد لا شربك ليبيد ان الحمد والنعمة لك والمك لا شربك
 لك كذا روى عن ابن مسعود وابن عمر هذه الالفاظ في تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم فالسنة ان ياتي بها ولا
 ينقص شيئا منها وان زاد عليها فهو مستحب عندنا وعند الشافعي لا يزيد عليها كالا ينقص منها وهذا غير سديد لانه
 لو نقص منها ترك شيئا من السنة ولو زاد عليها فقد أتى بالسنة وزيادة والدليل عليه ما روى عن جماعة من الصحابة
 رضي الله عنهم انهم كانوا يزيدون على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
 يزيد ليبيد عدد التراب ليبيد ليبيد الممارج ليبيد ليبيد اله الحلق ليبيد وكان ابن عمر يزيد ليبيد وسعد بن الخبير
 كله بيديد ليبيد والرياء والرياء والرياء والرياء ولان هذا من باب الحمد لله تعالى والثناء عليه فالزيادة
 عليه تكون مستحبة لا مكروهة ثم اختلفت الرواية في تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه الكلمة وهي
 قوله ليبيد ان الحمد والنعمة لك وبت بالكسر والفتح والكسر أصح وهكذا ذكر محمد في الاصل أن الأفضل
 أن يقول بالكسر وانما كان كذلك لان معنى الفتح فيها يكون على التفسير والتعليل أي لبي بان الحمد لك
 أو لبي لان الحمد لك أي لاجل ان الحمد لك واذا كسرها صار ما بعدها تاء وذكر ما ابتدأه التفسير ولا تعديلا
 فكان أبلغ في الذكر والثناء فكان أفضل واذا قدم مكة فلا يضره بلاد دخلها أو نهار الماروي أن النبي صلى الله عليه
 وسلم دخلها نهارا وروى أنه دخلها ليلا وكذا روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها دخلتها ليلا وروى أن

الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما دخلا ليليا وماروي عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه نهى عن دخول مكة ليليا فهو محمول على نهى الشفقة مخافة السرقة كذا أوله إبراهيم النخعي ولأنه إذا دخل ليليا لا يعرف موضع النزول فلا يدري أين ينزل وربما نزل في غيره موضع النزول فيتأذى به ويدخل المسجد الحرام والافضل أن يدخل من باب بني شيبه ويقول اللهم افتح لي أبواب رحمتك وأعد ذني من الشيطان الرجيم وإذا وقع نظره على البيت يقول ويحني سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر اللهم هذا بيتك عظمته وشرفه وكرمه فزده تعظيما وتشريفا وتكريما وما يسد باب الحجر الأسود فإذا استقبله كبر ورفع يديه كبر رفعهما في الصلاة لكن حذو منكبيه لما روى عن مكحول أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل المسجد بد باب الحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل وروينا عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الصلاة أنه قال لا ترفع لايدي الا في سبع مواطن وذكر من جعلتها عند استلام الحجر الأسود ثم رسلها أو يستلم الحجران أمكنه ذلك من غير أن يؤذى أحدا والافضل أن يقبله لما روى أن عمر رضي الله تعالى عنه التزمه وقبله وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بك حنيا وروى أنه قال والله اني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وفي رواية أخرى قال لولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم ما استلمت ثم استلمه وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استقبل الحجر فاستلمه ثم وضع شفتيه عليه فيكي طويلا ثم التفت فاذا هو بعمر بيكي فقال له ما يبكيك فقال يا رسول الله رأيت النبي فيكيك لبيك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ههنا تسكب العبرات وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن ثم يردده الي فيه وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ليمن الحجر يوم القيامة وله عينان يبصر بهما وأذنان يسمع بهما ولسان ينطق به فيشهد لمن استلمه بالحق وروى أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يستلمون الحجر ثم يقبلونه فيلمتمه ويقبله ان أمكنه ذلك من غير أن يؤذى أحدا لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لعمر يا أبا حفص انك رجل قوى وانك تؤذى الضعيف فاذا وجدت مسلكا فاستلمه والافضل وكبر وهلل ولأن الاستلام سنة وايداء المسلم حرام وترك الحرام أولى من الايمان بالسنة واذا لم يمكنه ذلك من غير أن يؤذى استقبله وكبر وهلل وحمد الله وأثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم كما يصلى عليه في الصلاة ولم يذكر عن أصحابنا فيه دعاء بعينه لان الدعوات لا يحصى وعن مجاهد أنه كان يقول إذا أتيت الركن فقل اللهم اني أسألك اجابة دعوتك وابتغاء رضوانك واتباع سنة نبيك وعن عطاء رضي الله تعالى عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمر بالحجر الأسود قال أعوذ برب هذا الحجر من المدين والقفر وضيق الصدر وعذاب القبر ولا يقطع التلبية عند استلام الحجر وبقطعها في العمرة لما نذر كران شاء الله ثم يقتنع الطواف وهذا الطواف يسمى طواف اللقاة وطواف التحية وطواف أول عهد بالبيت وانه سنة عند عامة العلماء وقال مالك انه فرض واحتج بظاهر قوله عز وجل وليطوفوا بالبيت المتين أمر بالطواف بالبيت فدل على الوجوب والفرضية وانما أنه لا يجب على أهل مكة بالاجماع ولو كان ركنا لوجب عليهم لان الاركان لا تختلف بين أهل مكة وغيرهم كطواف الزيارة فلما لم يجب على أهل مكة دل أنه ليس بركن والمراد من الآية طواف الزيارة لا جماع أهل التفسير ولأنه مناط الكل بالطواف بالبيت وطواف الزيارة هو الذي يجب على الكل فأما طواف اللقاة فانه لا يجب على أهل مكة دل على أن المراد هو طواف الزيارة وكذا سابق الآية دليل عليه لانه أمر بأذبح الهدايا بقوله عز وجل ليدكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام وأمر بقضاء النفت وهو الحلق والطواف بالبيت عقيب ذبح الهدى لان كلمة ثم لترتيب مع التعقيب فيقتضى أن يكون الحلق والطواف مرتبين على الذبح والذبح يختص بايام النحر لا يجوز قبلها فكذا الحلق والطواف وهو طواف الزيارة فأما طواف اللقاة فانه يكون سابقا على أيام

التحرفت أن المراد من الآية الكريمة طواف الزيارة وبه نقول انه ركن واذا افتتح الطواف بأخذ عن يمينه
 مما يلي الباب فيطوف بالبيت سبعة أشواط يرمل في الثلاثة الأولى ويمشي على هيبته في الأربعة الباقية
 والأصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه استلم الحجر ثم أخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف
 بالبيت سبعة أشواط وأما الرمل فالأصل فيه أن كل طواف بعده سبي فلارمل فيه وهذا قول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلا
 الأشواط الأولى منه وكل طواف ليس بعده سبي فلارمل فيه وهذا قول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلا
 ما حكى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الرمل في الطواف ليس بسنة وجه قوله ان النبي صلى الله عليه
 وسلم اغار رمل وندب أصحابه اليه لاظهار الجلد للمشركين وابداء القوة لهم من أنفسهم فانه روى أنه دخل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه مكة وكفار قریش قد صفت عند دار الندوة ينظرون اليهم ويستضعفونهم
 ويقولون أهنتهم حتى يثرب فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد اضطجع بردائه ورمل ثم قال رحم
 الله امرأ أبدي من نفسه جلد اوروى أنه صلى الله عليه وسلم قال رحم الله امرأ أراهم اليوم من نفسه قوة وذلك
 المعنى قد زال فلم يبق الرمل سنة لكننا نقول الرواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا تكاد تصح لانه قد صح
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بعد فتح مكة وروى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال كان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم اذا طاف بالبيت الطواف الأول خب ثلاثا ومشى أربعا اذا صحابه رضي الله تعالى عنهم بعده
 رملوا وكذا المسلمون الى يومنا هذا فصار الرمل سنة متواترة فاما ان يقال ان أول الرمل كان لتلك السبب وهو اظهار
 الجلالة وابداء القوة للكفرة ثم زال ذلك السبب وبقيت سنة الرمل على الأصل المعهود وان بقاء السبب ليس بشرط
 لبقاء الحكم كالبيع والنكاح وغيرهما واما ان يقال لما رمل النبي صلى الله عليه وسلم بعد زوال ذلك السبب صار
 الرمل سنة مبتدأة فتابع النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك وان كان لا نقل معناه والى هذا أشار عمر رضي الله تعالى
 عنه حين رمل في الطواف وقال مالي أهر كتنى وليس ههنا أحد رأيت له لكن اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أو قال لكن أفعل ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرمل من الحجر الى الحجر وهذا قول عامة العلماء وقال
 سعيد بن جبيرة وعطاء ومجاهد وطاوس رضي الله تعالى عنهم لا يرمل بين الركن اليماني وبين الحجر الأسود وانما
 يرمل من الجانب الآخر وجه قولهم ان الرمل في الأصل كان لاظهار الجلالة للمشركين والمشركون انما كانوا
 يطلعون على المسلمين من ذلك الجانب فاذا صاروا الى الركن اليماني لم يطلعوا عليهم لصبر ورة البيت حائلا
 بينهم وبين المسلمين ولنا ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل ثلاثا من الحجر الى الحجر والجواب
 عن قولهم ان الرمل كان لاظهار القوة والجلالة ان الرمل الأول كان كذلك وقد زال وبقي حكمه أو صار الرمل
 بعد ذلك سنة مبتدأة لا ما شرع له الأول بل لمعنى آخر لا نقله وأما الاضطباع فلما روى أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم كان يرمل مضطجعا بردائه وتفسير الاضطباع بالرداء هو ان يدخل الرداء من تحت ابطه الايمن ويرد
 طرفه على يساره وييدي مشكبه الايمن وينطى الايسر حتى اضطباعا لما فيه من الضيق وهو العصد لما فيه
 من ابداء الضيقين وهما العصدان فان زوحم في الرمل رقف فاذا وجد فرجع رمل لانه ممنوع من فعله الاعلى
 وجه السنة فيقف الى أن يمكنه فعله على وجه السنة ويستلم الحجر في كل شوط يفتتح به ان استطاع من غير أن
 يؤذى أحد لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كما امر بالحجر الأسود استلمه ولان كل شوط
 طواف على حدة فكان استلام الحجر فيه مستونا كالشوط الأول وان لم يستطع استقبله وكبر وهلل وأما الركن
 اليماني فلم يذكر في الأصل أن استلامه سنة ولكنه قال ان استلمه حسن وان تركه لم يضره في قول أبي حنيفة
 رحمه الله وهذا يدل على أنه مستحب وليس بسنة وقال محمد رحمه الله يستلمه ولا يتركه وهذا يدل على أن استلامه
 سنة ولا خلاف في أن تقبيله ليس بسنة وقال النافعي يستلمه ويقبل يده وجه قول محمد ما روى عن عمر رضي الله
 تعالى عنه أنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما وعن ابن عباس

رضى الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم الركن اليماني ويضع خده عليه وجهه ماذ كرفى
 الاصل وهو انه مسح وليس بمسنون انه ليس من السنة تعقبيله ولو كان مسنوناً لسن تعقبيله كالحجر الاسود
 وعن جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليماني ولم يقبله وهذا يدل على انه مسح
 وليس سنة وأما الركنان الاخران وهما العراقي والشامي فلا يستلمهما عند عامة الصحابة رضى الله عنهم وهو
 قولنا وعن معاوية وزيد بن ثابت وسويد بن غفلة رضى الله عنهم انه يستلم الاركان الاربعة وعن ابن عباس
 رضى الله عنهما انه رأى معاوية وسويدا استلما جميع الاركان فقال ابن عباس لمعاوية يا عباس استلم هذين الركنين
 فقال معاوية ليس شئ من البيت مهجورا والصحيح قول العامة لان الاستلام انما عرف سنة بفعل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم ما استلم غير الركنين لما روينا عن عمر رضى الله عنه
 انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما ولان الاستلام لاركان البيت
 والركن الشامي والعراقي لانه من الاركان حقيقة لان الركن الشامي ناحيته وهما في وسط البيت لان الخطيم من
 البيت وجعل طوافه من وراء الخطيم فلولا لم يجز طوافه من ورائه لصار تاركا للطواف ببعض البيت الا
 انه لا يجوز التوجه اليه في الصلاة لما ذكرنا فيما تقدم واذا فرغ من الطواف يصلي ركعتين عند المقام أو حيث
 تيسر عليه من المسجد وركعتا الطواف واجبة عندنا وقال الشافعي سنة بناء على انه لا يعرف الواجب الا
 الفرض ويستأب فرض وقد واطب عليهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت سنة ونحن نفرق بين الفرض
 والواجب ونقول الفرض ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به والواجب ما ثبت وجوبه بدليل غير مقطوع به
 ودليل الوجوب قوله عز وجل واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى قيل في بعض وجوه التأويل ان مقام ابراهيم
 ما ظهر فيه آثار قدميه الشريفين عليه الصلاة والسلام وهو حجارة كان يقوم عليهما حين نزوله وركوبه من الابل
 حين كان يأتي الى زيارة هاجر وولده اسماعيل فامر النبي صلى الله عليه وسلم باتخاذ ذلك الموضع مصلى يصلى
 عنده صلاة الطواف مستقبلا للكعبة على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة قام الى الركن اليماني يصلى
 فقال عمر رضى الله تعالى عنه ألا نخذل مقام ابراهيم مصلى فانزل الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ومطلق
 الامر لوجوب العمل وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من الطواف أتى المقام وصلى عنده ركعتين وتلا
 قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وروى عن عمر رضى الله عنه انه نسي ركعتي الطواف فقضاها بذي
 طوى فدل انها واجبة ثم يعود الى الحجر الاسود فيستلمه ليكون افتتاح السبي بين الصفا والمروة باستلام الحجر
 كما يكون افتتاح الطواف باستلام الحجر الاسود والاصل فيه ان كل طواف بعده سبي فانه يعود بعد الصلاة الى
 الحجر وكل طواف لا سبي بعده لا يعود الى الحجر كذا روى عن عمرو بن عمرو بن مسعود رضى الله عنهم وعن
 عائشة رضى الله عنها انه لا يعود وان كان بعده سبي وهو قول عمر بن عبدالعزيز والصحيح انه يعود لما روى عن
 جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من طوافه صلى ركعتين خلف المقام وقرأ فيهما آيات من
 سورة البقرة وقرأ فيهما واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ورفع صوته بدمع الناس ثم رجع الى الركن فاستلمه ولان
 السبي مرتب على الطواف لا يجوز قبله ويكره ان يفصل بين الطواف وبين السبي فصارت بعض اشواط الطواف
 والاستلام بين كل شوطين سنة وهذا المعنى لا يوجد في طواف لا يكون بعده سبي لانه اذا لم يكن بعده سبي لا يوجد
 الملتحق له بالاشواط فلا يعود الى الحجر ثم يخرج الى الصفا لما روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن
 وخرج الى الصفا فقال يسدأ بما بدأ الله به وتلا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ولم يذكر في الكتاب انه
 من أى باب يخرج من باب الصفا أو من حيث تيسر له وما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 خرج من باب الصفا فذلك ليس على وجه السنة عندنا وانما خرج منه لقر به من الصفا وأما آخره يصعد على
 الصفا الى حيث يرى الكعبة فيحول وجهه اليها ويكبر ويهمل ويحمد الله تعالى ويشئ عليه ويصلى على النبي صلى

الله عليه وسلم ويدعو الله تعالى بجواز حججه ورفع يديه ويجعل بطون كفيه الى السماء لما روى عن جابر رضي الله
 عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم رقى على الصفا حتى بداه البيت ثم كبر ثلاثا وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له
 له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله أتجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده
 ويجعل يدعو بعد ذلك ثم يهبط نحو المروة فيمشي على هينته حتى ينتهي الى بطن الوادي فاذا كان عند الميل
 الاخضر في بطن الوادي سمي حتى يجاوز الميل الاخضر فيسمى بين الميلين الاخضرين لحديث جابر ان النبي صلى
 الله عليه وسلم لما فرغ من الدعاء مشى نحو المروة حتى اذا انتصبت قدماء في بطن الوادي سمي وقال في سعيه رب
 اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم وكان عمر رضي الله عنه اذا رمل بين الصفا والمروة قال اللهم
 استعيني بسنة نبينا وتوفني على ملته واعذني من عذاب القبر ثم عني على هينته حتى يأتي المروة فيصعد عليها
 ويقوم مستقبل القبلة فيحمد الله تعالى ويشئ عليه ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويسأل
 الله تعالى ان يحوطه في فعل على المروة مثل ما فعل على الصفا لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا فعل
 ويطوف بينهما سبعة اشواط هكذا يبدأ بالصفا ويحتم بالمروة ويسمي في بطن الوادي في كل شوط وبعد البداية
 شوطا والعود شوطا آخر خلافا لما قاله الطحاوي انها بعدان جميعا شوطا واحدا وانه خلاف ظاهر الرواية لما بينا
 فيما تقدم فاذا فرغ من السعي فان كان محرما بالعمرة ولم يبق الهدى ليجلئ او يقصر فيصل لان افعال العمرة هي
 الطواف والسعي فاذا أتى بهما لم يبق عليه شئ من افعال العمرة فيحتاج الى الخروج منها بالتحلل وذلك بالحلقة او
 التقصير كالتمسك في باب الصلاة والحلق افضل لما ذكرنا فيما تقدم فاذا حلق او قصر حل له جميع محظورات الاحرام
 وهذا الذي ذكرنا قول أصحابنا وقال الشافعي يقع التحلل من العمرة بالسعي ومن الحج بالرمي والمسئلة قد مررت في بيان
 واجبات الحج وان كان قد ساق الهدى لاجلئ ولا يقصر للعمرة بل يقيم حراما الى يوم النحر لاجلئ له التحلل
 الا يوم النحر عندنا وعند الشافعي سوق الهدى لا يمنع من التحلل وتذكر المسئلة في القمتع ان شاء الله تعالى وان كان
 محرما بالحج فان كان مفردا به يقيم على احرامه ولا يتحلل لان افعال الحج عليه باقية فلا يجوز له التحلل الى يوم
 النحر ومن الناس من قال يجوز له ان يفتتح احرام الحج بفعل العمرة وهو الطواف والسعي والتحلل منها بالحلقة
 او التقصير لما روى عن جابر رضي الله عنه ان صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا أهلوا بالحج مفردين فقال
 لهم النبي صلى الله عليه وسلم اهلوا من احرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا ثم اقبوا احلالا حتى اذا
 كان يوم التروية اهلوا بالحج فالحجواب ان ذلك كان ثم نسخ وعن ابي ذر رضي الله عنه انه قال اشهد ان فسح الاحرام
 كان ناصلا للركب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم وان كان قارنا فانه بطوف طوافين ويسعى سبعين عندنا
 فيبدأ أولا بالطواف والسعي للعمرة فيطوف ويسعى للعمرة ثم يطوف ويسعى للحج كما وصفنا وعند الشافعي
 يطوف لهما جميعا طوافا واحدا ويسعى لهما سعي واحد وهذا بناء على ان القارن عندنا محرم باحرامين باحرام
 العمرة واحرام الحج ولا يدخل احرام العمرة في احرام الحج وعنده بجرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في
 احرام الحج لان نفس العمرة لا تدخل في الحج ولان الاحرام على اصله ركن لما نذكر فكان من افعال الحج
 والافعال يجوز فيها التداخل كما سجدت التلاوة والحدود وغيرها ولنا ما روى عن علي وعبد الله بن مسعود
 وعمران بن الحصين رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين الحج والعمرة وطاف لهما طوافين وسعى
 لهما سبعين ولان القارن محرم بالعمرة ومحرم بالحج حقيقة لان قوله لبين بعمرة وحجة معناه لبين بعمرة ولين
 بحجة كقوله جاني زيد وعمران معناه جاني زيد وجاني عمرو واذا كان محرما بكل واحد منهما يطوف ويسعى لكل
 واحد منهما طوافا على حدة وسعي على حدة وكذا تسمية القران يدل على ما قلنا اذا تقرر ان حقيقة يكون بين
 شئين اذ هو ضم شئ الى شئ ومعنى الضم حقيقة فيما قلنا الا فيما قاله واعتبار الحقيقة أصل في التسمية واما الحديث
 فعناه دخل وقت العمرة في وقت الحج لان سبب ذلك انهم كانوا يعدون العمرة في وقت الحج من اجز الفجور ثم

رخص لهم النبي صلى الله عليه وسلم فقال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة أي دخل وقت العمرة في وقت
 الحج وهو أشهر الحج ويحفل ماقلنا ويحفل ما قاله فلا يكون حجة مع الاحتمال ولو طاف القارن طوافين
 متواليين وسعى سبعين متواليين أجزاء وقد أساء ما الجواز فلانه أتى بوظيفة من الطوافين والسعيين وأما الاساءة
 فلتكره السنة وهي تقديم أفعال الحج على أفعال العمرة ولو طاف أو لا يحجته وسعى لها ثم طاف لعمرة وسعى لها
 فنيته لغو وطوافه الاول وسعيه يكونان للعمرة لسائر أفعال العمرة ترتب على ما أوجبه احرامه واحرامه
 أوجب تقديم أفعال العمرة على أفعال الحج فلو غلبت نية واحدة واذا فرغ من أفعال العمرة لا يعلق ولا يقصر لانه بقى
 محرما باحرام الحج وان كان متمتعا فاذا قدم مكة فانه يطوف ويسعى لعمرة ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويلبس
 الازار والرداء ويلبى بالحج لان هذا ابتداء دخوله في الحج للاحرام بالحج وله ان يحرم من جوف مكة أو من
 الاطراف أو من أى حرم شاء وله ان يحرم يوم التروية عند الخروج الى منى وقيل يوم التروية وكما تقدم الاحرام
 بالحج على يوم التروية فهو أفضل عندنا وقال الشافعي الأفضل ان يحرم يوم التروية واحتج بما روى ان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بالاحرام يوم التروية فدل ان ذلك أفضل ولنا ما روى عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انه قال من أراد الحج فليتبجج وأذني درجات الأمر التذبح ولان التمجيل من باب المسارعة
 الى العبادة فكان أولى ولانه أشق على البدن لانه اذا أحرم بالحج محتاج الى الاجتناب عن محظورات الاحرام
 وأفضل الاعمال أحرمها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما الحديث فاعتمدت على الاحرام بالحج
 يوم التروية لركن خاص اختار لهم الأيسر على الأفضل الأتري انه أمرهم بفسخ احرام الحج وانه لا يفسخ
 اليوم واذا أحرم المقتنع بالحج فلا يطوف بالبيت ولا يسعى في قول أبي حنيفة ومحمد لان طواف القدوم للحج لمن
 قدم مكة باحرام الحج والمقتنع انما قدم مكة باحرام العمرة لا باحرام الحج وانما يحرم الحج من مكة وطواف القدوم
 لا يكون بدون القدوم وكذلك لا يطوف ولا يسعى أيضا لان السعي بدون الطواف غير مشروع ولان المحل الاصل
 للسعي ما بعد طواف الزيارة لان السعي واجب وطواف الزيارة فرض والواجب يصلح تبعا للفرض فأما طواف
 القدوم فسنة والواجب لا يتبع السنة الا أنه رخص تقديمه على محله الاصل عقيب طواف القدوم فصار واجبا
 عقيب بطريق الرخصة واذ لم يوجد طواف القدوم ونحو السعي الى محله الاصل فلا يجوز قبل طواف الزيارة وروى
 الحسن عن أبي حنيفة ان المقتنع اذا أحرم بالحج يوم التروية أو قبله فان شاء طاف وسعى قبل ان يأتى الى منى
 وهو أفضل وروى هشام عن محمد انه ان طاف وسعى لا بأس به ووجه ذلك ان هذا الطواف ليس بواجب بل
 هو سنة وقد ورد الشرع بوجوب السعي عقيبها وان كان واجبا رخصة وتيسيرا في حق المفرد بالحج والقارن
 فكذا المقتنع والجواب نعم انه سنة ولكنه سنة القدوم للحج لمن قدم باحرام الحج والمقتنع لم يقدم مكة باحرام الحج
 فلا يكون سنة في حقه وعن الحسن بن زياد انه فرق بينهما قبل الزوال وبعده فقال اذا أحرم يوم التروية طاف
 وسعى الا ان يكون أحرم بعد الزوال ووجهه ان بعد الزوال يلزمه الخروج الى منى فلا يشتغل بغيره وقبل الزوال لا
 يلزمه الخروج فكان له ان يطوف ويسعى والجواب ما ذكرنا واذا فرغ المفرد بالحج أو القارن من السعي يقيم على
 احرامه ويطوف طواف التطوع ماشيا الى يوم التروية لان الطواف خير موضوع كالصلاة فمن شاء استقل ومن
 شاء استكثر وطواف التطوع أفضل من صلاة التطوع للقرابة واما لاهل مكة فالصلاة أفضل لان القرابة
 يفوتهم الطواف اذا لم يكنهم الطواف في كل مكان ولا تقوتهم الصلاة لانه يمكن فعلها في كل مكان وأهل مكة
 لا يفوتهم الطواف ولا الصلاة فعند الاجتماع الصلاة أفضل وعلى هذا الغازي الحارس في دار الحرب انه ان كان
 هناك من ينوب عنه في دار الحرب فصلاة التطوع أفضل له وان لم يكن فالحراسة أفضل ولا يرمل في هذا الطواف
 بل يسعى على هيبته ولا يسعى بعده بين الصفا والمروة غير السعي الاول ويصل لكل أسبوع ركعتين في الوقت
 الذي لا يكره فيه التطوع ويكره الجمع بين أسبوعين من غير صلاة بينهما عند أبي حنيفة ومحمد سواء انصرف

عن شفع أو وزو قال أبو يوسف لا بأس به إذا انصرف عن وتر نحو ان يصرف عن ثلاثة أسابيع أو عن خمسة
 أسابيع أو عن سبعة أسابيع واحتج عماري عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تجتمع بين الطواف ثم تصلي
 بعده ثم فرق أبو يوسف بين انصرفه عن شفع أو عن وتر فقال إذا انصرف عن أسبوعين وذلك أربعة عشر أو
 أربعة أسابيع وذلك ثمانية وعشرون بكرة ولو انصرف عن ثلاثة أو عن خمسة لا بكرة لأن الأول شفع والثاني
 وتر وأصل الطواف سبعة وهي وتر ولهما ان ترتيب الركعتين على الطواف كترتيب السعي عليه لأن كل واحد
 منهما واجب ثم لو جمع بين أسبوعين من الطواف وآخر السعي بكرة فكذلك إذا جمع بين أسبوعين منه وآخر الصلاة
 وأما حديث عائشة رضي الله عنها فيحمل أنها فعلت ذلك لضرورة وعذر فإذا كان يوم التروية وهو اليوم
 الثامن من ذي الحجة يروح مع الناس إلى منى فيصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر لما روى عن
 ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال جاء جبريل إلى إبراهيم عليه السلام يوم التروية فخرج به إلى منى
 فصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم غدا به إلى عرفات وروى عن جابر رضي الله عنه أنه قال لما
 كان يوم التروية توجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح
 ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وسار إلى عرفات فان دفع منها قبل طلوع الشمس جاز والاول أفضل لما
 روينا فيخرج إلى عرفات على السكينة والوقار فإذا انتهى إليها نزل بها حيث أحب الأبي بن عروة لما روى
 عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال عرفات كلها موقف الا بطن عرنة وبنفسل يوم عرفة وغسل يوم عرفة
 سنة كفصل يوم الجمعة والعديد وعند الاحرام وذكر في الاصل ان اغتسل فحسن وهذا بشراي
 الاستحباب ثم غسل يوم عرفة لأجل يوم عرفة وأجل الوقوف فيجوز ان يكون على الاختلاف الذي
 ذكرنا في غسل يوم الجمعة في كتاب الطهارة فانازالت الشمس بعد الامام المنبر فاذا المؤذنون والامام على المنبر
 في ظاهر الرواية فاذا فرغوا من الأذان قام الامام وخطب خطبتين وعن أبي يوسف ثلاث روايات روى عنه مثل
 قول أبي نيفة ومحمد وروى عنه انه يؤذن المؤذن والامام في القسطا ثم يخرج بعد فراغ المؤذن من الأذان
 فيصعد المنبر ويخطب وروى الطحاوي عنه في باب خطب الحج أن الامام يرد بالخطبة قبل الأذان فاذا مضى صدر
 من خطبته أذن المؤذنون ثم يتم خطبته بعد الأذان اما تقديم الخطبة على الصلاة فلان النبي صلى الله عليه وسلم
 قدمها على الصلاة ولان المقصود من هذه الخطبة تعليم أحكام المناسك فلا بد من تقديمها اليها ولا نه لو أخرها
 يتبادر القوم إلى الوقوف ولا يستمعون فلا يحصل المقصود من هذه الخطبة ثم هذه الخطبة سنة وليست بفريضة
 حتى لو جمع بين الظهر والعصر فصلاهما من غير خطبة أجزاء بخلاف خطبة الجمعة لانه لا تجوز الجمعة بدونها
 والفرق ان هذه الخطبة لتعليم المناسك لا لجواز الجمع بين الصلاتين وفريضة خطبة الجمعة تقصر الصلاة وقيامها
 مقام البعض على ما قالت عائشة رضي الله عنها انما قصرت الجمعة لمكان الخطبة وقصر الصلاة ترك شرطها ولا
 يجوز ترك الفرض الا لأجل الفرض فكانت الخطبة فرضا ولا قصره هنا لان كل واحد من الفرضين يؤدي على
 السكينة والقام فلم تكن الخطبة فرضا الا لانه يكون مسببا بترك الخطبة لانه ترك السنة ولو خطب قبل الزوال
 أجزاء وقد أساء اما الجواز فلان هذه الخطبة ليست من شرط الصلاة فلا يشترط لها الوقت وأما الاساءة فلتركه
 السنة اذا السنة ان تكون الخطبة بعد الزوال بخلاف خطبة يوم الجمعة فانه اذا خطب قبل الزوال لا تجوز الجمعة لان
 الخطبة هناك من فرائض الجمعة الا ترى انه قصرت الجمعة لمكانها ولا يترك بعض الفرض الا لأجل الفرض
 واما الكلام في وقت صعود الامام على المنبر انه يصعد قبل الأذان أو بعده فوجه رواية أبي يوسف ان الصلاة التي
 تؤدى في هذا الوقت هي صلاة الظهر والعصر فيكون الأذان فيهما قبل خروج الامام كافي ساير الصلوات وكافي
 الظهر والعصر في غير هذا المكان والزمان وجه ظاهر الرواية ان هذه الخطبة لما كانت متقدمة على الصلاة كان
 هذا الأذان للخطبة فيكون بعد صعود الامام على المنبر كخطبة الجمعة وقد خرج الجواب عما قاله أبو يوسف ان

هذه صلاة الظهر والعصر لا نأقول نعم لكن نقدم عليها الخطبة فيكون وقت الاذان بعد ما بعد الامام المنبر للخطبة
 كما في خطبة الجمعة فاذا فرغ المؤذنون من الاذان قام الامام وخطب خطبة بين قائمها يفصل بينهما بجلسة خفيفة كما
 يفصل في خطبة الجمعة وصفة الخطبة هي ان يحمد الله تعالى ويثنى عليه ويكبر ويهلل ويعظ الناس فيأمرهم بما
 أمرهم الله عز وجل وينهاهم عما نهاهم الله عنه ويعلمهم مناسن الحج لان الخطبة في الاصل وضعت لما ذكرنا من
 الحمد والثناء والتهايل والتكبير والودع والتذكير ويزاد في هذه الخطبة تعليم معالم الحج لحاجة الحجاج الى ذلك
 ليتعلموا الوقوف بعرفة والاقامة منها والوقوف بمزدلفة فاذا فرغ من الخطبة أقام المؤذنون فصلى الامام بهم
 صلاة الظهر ثم يقوم المؤذنون فيقيمون للعصر فيصلى بهم الظهر والعصر باذان واحد واقامتين ولا يشغل الامام
 والقوم بالسنة والتطوع فيما بينهما لان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما بعرفة باذان واحد واقامتين
 ولم يتنقل قبلهما ولا بعدهما مع حرصه على التواضع فان اشتغلا فيما بينهما تطوع أو غيره أعادوا الاذان للعصر
 لان الاصل ان يؤذن لكل مكتوبة وانما عرف ترك الاذان بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يتنقل فيما بين
 الظهر والعصر بالتطوع ولا بغيره فبقي الامر عند الاشتغال على الاصل وبخى الامام القراءة فيها بخلاف الجمعة
 والعيدين فانه يجهر فيها بالقراءة لان الجهر بالقراءة هنالك من الساعات والسبيل في الشرائع اشهرها وفي الجهر زيادة
 اشهر فشرعت تلك الصلاة كذلك فأما الظهر والعصر فهما على حالهما لم يتغيرا الا انهما كظهر سائر الايام وعصر
 سائر الايام والحادث ليس الاجتماع الناس واجتماعهم للوقوف للصلاة واعيان اجتماعهم في حق الصلاة حصل
 اتفاقا ثم ان كان الامام مقيما من أهل مكة يتم كل واحدة من الصلاتين أربعين ركعة والقوم يتمون معه وان كانوا
 مسافرين لان المسافر اذا اقتدى بالمقيم في الوقت يلزمه الاتمام لانه بالاقتران بالامام صارت اجالته في هذه الصلاة
 وان كان الامام مسافرا يصلي كل واحدة من الصلاتين ركعتين ركعتين فاذا سلم يقول لهم أعواصلا نكم يا أهل مكة
 فانا قوم سفر ثم لجواز الجمع أعني تقديم العصر على وقتها واداءها في وقت الظهر بشرائط بعضها متفق عليه وبعضها
 مختلف فيه أما المتفق عليه فهو شرطان أحدهما ان يكون ادائها عقب الظهر لا يجوز تقديمها عليها لانها شرعت
 مرتبة على الظهر فلا يسقط الترتيب الا بأسباب مسقطه ولم توجد فلا تسقط فلزم مراعاة الترتيب والثاني ان تكون
 مرتبة على ظهر جائز استعسانا حتى لو صلى الامام بالناس الظهر والعصر في يوم غيم ثم استبان لهم ان الظهر
 وقت قبل الزوال والعصر بعد الزوال فعليهم اعادة الظهر والعصر جميعا استعسانا والقياس ان لا يكون هذا
 شرطا وليس عليه الاعادة الظهر وجه القياس الاعتبار بسائر الايام فانه اذا صلى العصر في سائر الايام على ظن
 أنه صلى الظهر ثم تبين أنه لم يصلها بعد الظهر خاصة كذا ههنا والجامع أنه صلى العصر على ظن أنه ليس عليه الا
 اعادة الظهر فاشبهه التامس والنسيان عذر مسقط للترتيب وجه الاستعسان ان العصر مؤداة قبل وقتها حقيقة
 فالاصل ان لا يجوز اداء العبادات المؤقتة قبل وقتها وانما عذرنا جوازها بالنص مرتبة على ظهر جائز فاذا لم تجز
 بقى الامر فيها على الاصل وأما المختلف فيها فانه ان يكون اداء الصلاتين بالجماعة عند أبي حنيفة حتى لو صلى
 العصر وحده أو الظهر وحده لا تجوز العصر قبل وقتها عنده وعند أبي يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ويجوز
 تقديمها على وقتها وجه قولهما ان جواز التقديم لصيانة الوقوف بعرفة لان اداء العصر في وقتها يحول بينه وبين
 الوقوف وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين الوجدان والجماعة ولا يوجب حنيفة ان الجواز ثبت معدولا به عن الاصل
 لانها عبادات مؤقتة والعبادات المؤقتة لا يجوز تقديمها على وقتها الا ان جواز تقديم العصر على وقتها ثبت بالنص
 غير معقول المعنى فبراعى فيه عين ما ورد به النص والنص ورد بجواز اداء العصر كاملا ثم تباع على ظهر كامل وهي
 المؤداة بالجماعة والمؤداة بالجماعة لا تسارهما في الفضيلة فلا يكون في معنى المنصوص عليه وقولهما ان الجواز
 ثبت لصيانة الوقوف ممنوع ولا يجوز ان يكون معدولا به لان الصلاة لا تنافي في الوقوف لانها في نفسها ووقوف
 والثني لا ينافي نفسه وانما ثبت نصا غير معقول المعنى فينبع فيه مورد النص وهو ما ذكرنا ولم يوجد ولو أدركنا

ركعة من كل واحدة من الصلاتين مع الامام بأن أدرك ركعة من الظهر ثم قام الامام ودخل في العصر فقام الرجل
 وقضى ما فاتته من الظهر فلما فرغ من الظهر دخل في صلاة الامام في العصر وأدرك شيئا من كل واحدة من
 الصلاتين مع الامام جازله تقدم العصر بالاختلاف لانه أدرك فضيلة الجماعة فتقع العصر مرتبة على ظهر كامل
 ومنها أن يكون اداء الصلاتين بامام وهو الخليفة أو نائبه في قول أبي حنيفة حتى لو صلى الظهر بجماعة لكن لا مع
 الامام والعصر مع الامام لم تجز العصر عنده وعندهما هذا بس بشرط والصحيح قول أبي حنيفة لما ذكرنا أن جواز
 التقديم ثبت معدولا به عن الاصل مرتبة على ظهر كامل وهي المؤداة بالجماعة مع الامام أو نائبه بالمؤداة بجماعة
 من غير امام أو نائبه لا تكون مثلها في الفضيلة فلا تكون في معنى مورد النص ولو أحدث الامام بعد ما خطب
 فأمر رجلا بالصلاة جازله أن يصلي بهم الصلاتين جميعا سواء شهد المأمور الخطبة أو لم يشهد بخلاف الجمعة لان
 الخطبة ليست هناك من شرائط جواز الجمعة وهما الخطبة ليست بشرط لجواز الجمع بين الصلاتين والفرق
 ما بيننا فان لم يأمر الامام أحدا فتقدم واحد من عرض الناس وصلى بهم الصلاتين جميعا لم تجز الجمع في قول أبي
 حنيفة لان الامام أو نائبه شرط عنده ولم يوجد عندهما يجوز وان كان المتقدم رجلا من ذى سلطان كالقاضي
 وصاحب الشرط جاز لانه نائب الامام فان كان الامام سبقة الحدث في الظهر فاستخلف رجلا فانه يصلي بهم
 الظهر والعصر لانه قائم مقام الامام فان فرغ من العصر قبل أن يرجع الامام فان الامام لا يصلي العصر الا في
 وقتها لانه لما استخلف صار كواحد من المؤمنين والمؤمن اذا صلى الظهر مع الامام ولم يصل العصر معه لا يصلي العصر
 الا في وقتها كذا هذا ومنها أن يكون محرما بالحج حال اداء الصلاتين جميعا حتى لو صلى الظهر بجماعة مع الامام
 وهو حلال من أهل مكة ثم أحرم للحج لا يجوز له أن يصلي العصر الا في وقتها كذا ذكر في نوادر الصلاة وروى
 عن أبي حنيفة في غير رواية الاصول أنه يجوز وهو قول زفر والصحيح رواية النوادر لان العصر شرعت
 مرتبة على ظهر كامل وهو ظهر المحرم وظهر الحلال لا يكون مثل ظهر المحرم في الفضيلة فلا يجوز ترتيب
 العصر على ظهره دون المنصوص عليه وعلى هذا اذا صلى الظهر بجماعة مع الامام وهو محرم لكن بأحرام العمرة
 ثم أحرم بالحج لا يجزئه العصر الا في وقتها وعند زفر يجوز كافي المسئلة الاولى والصحيح قولنا لان ظهر المحرم
 بالعمرة لا يكون مثل ظهر المحرم بالحج في الفضيلة فلا يكون اداء العصر في معنى مورد النص فلا تجوز الا في وقتها
 ولو نفر الناس عن الامام فصلى وحده الصلاتين أجزأه ودات هذه المسئلة على أن الشرط في الحقيقة هو الامام
 عند أبي حنيفة لا الجماعة فان الصلاتين جازتا للامام ولا جماعة فتبني المسائل عليه اذ هو اقرب الى الصيغة
 ولا يلزمه على هذا ما اذا سبق الامام الحدث في صلاة الظهر فاستخلف رجلا وذهب الامام ابتوضا فصلى الخليفة
 الظهر والعصر ثم جاء الامام أنه لا يجوز له أن يصلي العصر الا في وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل
 لعدم الامام لانه خرج عن ان يكون اماما نصار كواحد من المؤمنين أو يقال الجماعة شرط الجمع عند أبي حنيفة رجه
 الله تعالى لكن في حق غير الامام لا في حق الامام والله تعالى الموفق فان مات الامام فصلى بالناس خليفة جاز لان
 موت الامام لا يوجب بطلان ولاية خلفائه كولاية الساطنة والقضاء فاذا فرغ الامام من الصلاة اراح الى الموقف
 عقيب الصلاة وراح الناس معه لان النبي صلى الله عليه وسلم راح اليه عقيب الصلاة ورفع الايدي بسطا
 يستقبل كما يستقبل الداعي بيده ووجهه لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال رأيت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يدعو بعرفات باسطا يديه في تحمده كاستطعام المسكين فيقف الامام والناس الى غروب الشمس يكبرون
 ويهلون ويحمدون الله تعالى ويننون عليه ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم وبالون الله تعالى حوائجهم
 ويتضرعون اليه بالدعاء لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أفضل الدعاء دعاء أهل عرفة وأفضل ما قال
 وقالت الانبياء قبل عشية يوم عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت
 بيده الخير وهو على كل شيء قدير وعن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان أسئردعائي ودعاء

الانبياء قبل عشية يوم عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شئ قدير
 اللهم اجعل في قلبي نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً اللهم انشح لي صدري ويسر لي أمري واغفر ذنبي
 وسواس الصدور وسيات الامور وفتنة الفقر اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما تهب به الرياح
 وليس عن اصحابنا فيه دعاء موقت لان الانسان يدعو بما شاء ولان نوقيت الدعاء يذهب بالرقه لانه يجري على
 اسانه من غير قصد فيه عن الاجابة ويلي في موقفه ساعة بعد ساعة ولا يقطع التلبية وهذا قول عامة العلماء
 وقال مالك اذا وقف بعرفة يقطع التلبية والصحيح قول العامة لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي حتى
 رمى جمرة العقبة وروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه ابي عشية يوم عرفة فقيل له ليس هذا موضع
 التلبية فقال اجعل الناس ام نسوا الذي بعث محمد بالحق اعند سمعت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما
 ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة الا ان يخطها او يخطها بشكبير وتهليل ولان التلبية ذكر يؤتى به في ابتداء هذه
 العبادة وتكرري اثنائها فاشبه التكبير في باب الصلاة وكان ينبغي ان يؤتى به الى آخر اركان هذه العبادة كالتكبير الا
 ان اثر كفا القياس فيما بعد رمى جمرة العقبة او ما يقوم مقام الرمي في القطع بالاجماع فبقي الامر فيما قبل ذلك على اصل
 القياس وسواء كان مفرداً بالخطب او قارناً او مقترناً بخلاف المفرد بالهـ مرة انه يقطع التلبية اذا استتم الحجر حين
 ياخذ في طواف العمرة لان الطواف ركن في العمرة فاشبه طواف الزيارة في الحج وهناك يقطع التلبية قبل الطواف
 كذا ههنا والافضل ان يكون في الموقف مستقبل القبلة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير المجالس
 ما استقبل به القبلة وروى عن جابر رضي الله عنه انه قال ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى الموقف
 فاستقبل به القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس فان انحرف قليلاً لم يضره لان الوقوف ليس بصلاة وكذا الوقوف
 وهو محدث او جنب لم يضره لما مر ان الوقوف عبادة لا يتعلق بالبيت فلا يشترط له الطهارة كرمي الجمار والافضل
 للامام ان يقف على راحته لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف راكباً وكلما قرب في وقوفه من الامام فهو افضل
 لان الامام يعلم الناس ويدعو فكلاما كان اقرب كان امكن من السماع وعرفات كلها موقف الا بطن عرفته فانه
 يكره الوقوف فيه ما ذكرنا في بيان مكان الوقوف فيقف الى غروب الشمس فاذا غربت الشمس دفع الامام والناس
 معه ولا يدفع احد قبل غروب الشمس لا الامام ولا غيره لما مر ان الوقوف الى غروب الشمس واجب وروى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه خطب عشية عرفة فقال اما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وان الجاهلية كانت تدفع
 من ههنا والشمس على رؤس الجبال مثل العمائم على رؤس الرجال خالفوهم وامر النبي صلى الله عليه وسلم بالدفع
 منه بعد الغروب فان خاف بعض القوم الزحام او كانت به علة فيقدم قبل الامام قليلاً ولم يجاوز حد عرفة فلا بأس به
 لانه اذا لم يجاوز حد عرفة فهو في مكان الوقوف وقد دفع الضرر عن نفسه وان ثبت على مكانه حتى يدفع الامام فهو
 افضل لقوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس وينبغي للناس ان يدعوا وعليهم السكينة والوقار حتى ياتوا
 مزدلفة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم افاض من عرفة وعليه السكينة حتى روي انه كان يكبح ناقته وروى
 انه لما دفع من عرفات فقال ايها الناس ان البرليس في ايحاف الخيل ولا في ابضاع الابل بل على هينتكم ولان هذا
 مشى الى الصلاة لانهم ياتون مزدلفة ليصلوا بها المغرب والعشاء وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا اتيت الصلاة
 فاتوها وانتم تشنون ولا تاتوها وانتم تسعون وعليكم السكينة والوقار فان ابطل الامام بالدفع وتبين للناس الليل
 دفعوا قبل الامام لانه اذا تبين الليل فقد جاءه اوان الدفع والامام بالتأخير ترك السنة فلا ينبغي لهم ان يتكوهوا واذا اتى
 مزدلفة ينزل حيث شاء عن عين الطريق او عن يساره ولا ينزل على قارعة الطريق ولا في وادي محسر لقول النبي
 صلى الله عليه وسلم مزدلفة كلها موة عن الا وادي محسر وانما لا ينزل على الطريق لانه يمنع الناس عن الجواز
 فيتأذون به فاذا دخل وقت العشاء يؤذن المؤذن ويقم فيصلي الامام بهم صلاة المغرب في وقت صلاة العشاء ثم يصلي
 بهم صلاة العشاء باذان واحد واقامة واحدة في قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر باذان واحد واقامتين وقال الشافعي

بأذانين واقامة واحدة ما خرج زفر بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بمزدلفة بأقامتين
 ولان هذا أحد نوعي الجمع فيعتبر بالنوع الآخر وهو الجمع بعرفة والجمع هناك بأذان واحد واقامتين كذا ههنا
 ولنا ما روى عن عبد الله بن عمر وشريح بن ثابت رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء
 بمزدلفة بأذان واحد واقامة واحدة وعن أبي أيوب الانصاري رضي الله عنه أنه قال صليتهما مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بأذان واحد واقامة واحدة وما احتج به زفر فمحمول على الأذان والاقامة فيسمى الأذان اقامة كما يقال
 سنة العمرين ويراد به سنة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال صلى الله عليه وسلم بين كل أذانين صلاة لمن شاء الا
 المغرب وأراد به الأذان والاقامة كذا ههنا والقياس على الجمع الآخر غير سديد لان هناك الصلاة الثانية وهي
 العصر تؤدى في غير وقتها فتقع الحاجة الى اقامة أخرى للاعلام كالوتر مع العشاء ولا يتشاغل بينهما ما يتطوع ولا يقربه لان النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يتشاغل بينهما بتطوع ولا يقربه فان تطوع بينهما أو تشاغل بشئ أعاد الاقامة للعشاء لانها انقطعت عن
 الاعلام الاول فاحتاجت الى اعلام آخر فان صلى المغرب وحده والعشاء وحده أجزاء بخلاف الظهر والعصر بعرفة
 على قول أبي حنيفة أنه لا يجوز الا بجماعة عنده والفرق له أن المغرب تؤدى فيها هو وقتها في الجملة ان لم يكن وقت
 ادائها كان الجمع ههنا بتأخير المغرب عن وقت ادائها فيجوز فعلها وحده كالأخرت عنه بسبب آخر فقضاء في
 وقت العشاء وحده والعصر هناك تؤدى فيما ليس وقتها أصلا وراسا فلا يجوز اذلا يجوز للاصلاة قبل وقتها وانما عرفنا
 جوازها بالشرع وانما ورد الشرع بها بجماعة فينبع مورد الشرع والأفضل أن يصلحها مع الامام بجماعة لان
 الصلاة بجماعة أفضل ولو صلى المغرب بعد غروب الشمس قبل أن يأتي مزدلفة فان كان يمكنه أن يأتي مزدلفة قبل
 طلوع الفجر لم تجز صلواته وعليه اعادته امامه بطالع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد بن زفر والحسن وقال أبو يوسف
 تجزئه وقد أساء وعلى هذا الخلاف اذا صلى العشاء في الطريق بعد دخول وقتها ووجه قوله أنه أدى المغرب والعشاء في
 وقتها لانه ثبت كون هذا الوقت وقتها بالكتاب العزيز والسنة المشهورة المطلقة عن المكان على ما ذكرنا في
 كتاب الصلاة فيجوز كالأداء في غير ليلة المزدلفة الا أن التأخير سنة وترك السنة لا يسبب الجواز بل يوجب
 الاساءة ولهما ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دفع من عرفات وكان اسامة بن زيد رضي الله عنه رديف
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما بلغ الشعب الأيسر الذي دون المزدلفة اتاخ فبال ثم جاء فصبيت عليه الوضوء
 فتوضأ وضوا حقيقا فقلت الصلاة يا رسول الله فقال الصلاة أمأنت وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال المصلى اماما
 جاء مزدلفة فتوضأ فاسبغ الوضوء فدل الحديث على اختصاص جوازها في حال الاختيار والامكان بزمان ومكان
 وهو وقت العشاء بمزدلفة ولم يوجد فلا يجوز ويؤمر بالاعادة في وقتها ومكانها مادام الوقت قائما فان لم يعد حتى طلع
 الفجر أعاد الى الجواز عندهما أيضا لان الكتاب الكريم والسنة المشهورة تقتضى الجواز لانها تقتضى كون الوقت
 وقتها وانما مطلقة عن المكان وحديث اسامة رضي الله عنه يقتضى عدم الجواز وانه من أخبار الاحاد ولا يجوز
 العمل بخبر الواحد على وجه يتضمن بطلان العمل بالكتاب والسنة المشهورة فيجمع بينهما فيعمل بخبر الواحد فيما
 قبل طلوع الفجر ويؤمر بالاعادة ويعمل بالكتاب العزيز والسنة المشهورة فيما بعد طلوعه فلان امره بالاعادة
 عملا بالدلائل بقدر الامكان هذا اذا كان يمكنه أن يأتي مزدلفة قبل طلوع الفجر فاما اذا خشى أن يطلع الفجر قبل
 أن يصل الى مزدلفة لاجل ضيق الوقت بان كان في آخر الليل بحيث يطلع الفجر قبل أن يأتي مزدلفة فانه يجوز بلا
 خلاف حكاهما روى الحسن عن أبي حنيفة لان طلوع الفجر يفوت وقت الجمع فكان في تقديم الصلاة صياتها عن
 القوات فان كان لا يخشى القوات لاجل ضيق الوقت ولكنه ضل عن الطريق لا يصلح بل يؤخر الى أن يخاف طلوع
 الفجر لو لم يصل فعند ذلك يصل لما ذكرنا والله الموفق ويبيت ليلة المزدلفة بمزدلفة لان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم بات بها فان مر بها مارا بعد طلوع الفجر من غير أن يبيت بها الا نسي عليه ويكون مسيا وانما لا يلزمه نسي لانه

أقرب الركن وهو كينوته بمزدلفة بعد طلوع الفجر لكنه يكون ميبأتركه السنة وهي البيتوتة بهم فإذا طلع الفجر صلى
الامام بهم صلاة الفجر بغسل لماروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال ما رأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم صلى صلاة لغيره بمقامها الا صلاة العصر بعرفة وصلاة المغرب بجمع وصلاة الفجر يومئذ فانه صلاها قبل
وقتها بغسل أي صلاها قبل وقتها المنصب بغسل ولان القائنت بالتغليس فضيلة الاسفار وانها يمكن الاستدراك في
كل يوم فاما فضيلة الوقوف فلا تستدرك في غير ذلك اليوم فاذا صلى الامام بهم وقف بالناس ووقفوا وراءه أو معه
والافضل أن يكون موقفهم على الجبل الذي يقال له قزح وهو تأويل ابن عباس لما مر الحرام أنه الجبل وما
حوله وعند عامة أهل التأويل المشعر الحرام هو مزدلفة فيقفون إلى أن يسفر جدي دعون الله تعالى ويكبرون
ويهللون ويحمدون الله تعالى ويتنون عليه ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون حوائجهم
ثم يدفع منها إلى منى قبل طلوع الشمس لماروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الجاهلية كانت
تنفر من هذا المقام والشمس على رؤس الجبال يخالفونهم فافاض قبل طلوع الشمس وقد كانت الجاهلية تقول
بمزدلفة أشرق تبركها تغير وهو جبل عال تطلع عليه الشمس قبل كل موضع يخالفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
فدفع قبل طلوع الشمس وان دفع بعد طلوع الشمس قبل ان يصلى الناس الفجر قد أساء ولا شئ عليه أما الاساءة
فلان السنة ان يصلى الفجر ويقف ثم يفيض فاذا لم يفعل فقد ترك السنة فيكون ميبأ أو اما عدم لزوم شئ فلانه
وجد منه الركن وهو الوقوف ولو ساعة واذا أفاض من جمع دفع على هيئة لان النبي صلى الله عليه وسلم
كذا فعل وبأخذ حصي الجمار من مزدلفة أو من الطريق لماروي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر ابن عباس
رضي الله عنهما ان يأخذ الحصى من مزدلفة وعليه فعل المسلمين وهو أحد نوعي الاجماع وان روى بحصاة
أخذها من الجرة أنجرأ وقد أساء وقال مالك لا تجزئه لانها حصى مستعملة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ارم ولا
حرج مطلقا وتعليل مالك لا يستقيم على أصله لان الماء المستعمل عنده طاهر وطهور حتى يجوز الوضوء به
فالحجارة المستعملة أولى وانما كره ذلك عندنا لماروي انه سئل ابن عباس فتميل له ان من عهد ابراهيم الى يومنا
هذا في الجاهلية والاسلام روى الناس وليس ههنا الا هذا القدر فقال كل حصاة تقبل فانها ترفع وما لا يقبل فانه
يبقى ومثل هذا لا يمر في الاسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكره ان يرى بحصاة لم تقبل فيأتى منى
فيرمي جرة العقبة سبع حصيات لماروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أتى منى لم يرج على شئ حتى
رمى جرة العقبة سبع حصيات ويقطع التلبية مع أول حصاة يرمى بها جرة العقبة لماروي أسامة بن زيد والفضل
ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند أول حصاة يرمى بها جرة العقبة وكان اسامة ردي رسول الله
صلى الله عليه وسلم من عرفات الى مزدلفة والفضل كان رديفه من مزدلفة الى منى وروى ان ابن عباس سئل عن
ذلك فقال أخبرني أخي الفضل ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند اول حصاة يرمى بها جرة العقبة وكان
ردي رسول الله صلى الله عليه وسلم وسواء كان في الحج الصحيح أو في الحج الفاسد انه يقطع التلبية مع أول حصاة
يرمي بها جرة العقبة لان أعمالها لا تختلف ولا يختلف وقت قطع التلبية وسواء كان مفردا بالحج أو قارنا أو متعاهدا
لان القارن والمتتع كل واحد منهم المحرم بالحج فكان كالمفرد به ولا يقطع القارن التلبية اذا أخذ في طواف العمرة
لانه محرم بالحج وانما يقطع عند ما يقطع المفرد بالحجة لانه بعد اتيانه بالعمرة كالمفرد بالحج فاما المحرم
بالعمرة المفردة فانه يقطع التلبية اذا استلم الحجر وأخذ في طواف العمرة والفرق بين المحرم بالحج وبين المحرم
بالعمرة المفردة ذكرناه فيما تقدم وقال مالك في المفرد بالعمرة يقطع التلبية اذا رأى البيت وهذا غير سديد لان
قطع التلبية يتعلق بفعل هو نسك كإرمى في حق المحرم بالحج ورؤية البيت ليس بنسك فلا يقطع عندنا فاما استلام
الحجر فنسك كإرمى فيقطع عنده لا عند الرؤية قال محمدان فان الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ
في الطواف كذا هذا والقارن اذا فاته الحج يقطع التلبية في الطواف والثاني الذي يحلل به من حجته لان العمرة

ما فاتته اذ ليس لها وقت معين فيأتي بها فيطوف ويسبح كما كان يفعل لولم يقته الحج وانما فاتته الحج فيفعل ما به
 فانت الحج وهو ان يتصل بافعال العمرة وهي الطواف والسعي كالمقيم فيقطع التلبية اذا اخذ في طواف الحج والمحصر
 يقطع التلبية اذا ذبح عنه هديه لانه اذا ذبح هديه فقد تحلل ولا تلبية بعد التحلل فان حلق الحاج قبل ان يرمى جمرة
 العقبة يقطع التلبية لانه بالحلل تحلل من الاحرام لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمن حلق قبل الرمي
 ارم ولا حرج فثبت ان التحلل من الاحرام يحصل بالحلل قبل الرمي ولا تلبية بعد التحلل فان زار البيت قبل
 ان يرمى ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول أبي حنيفة . وروي عن أبي يوسف انه يلبي ما لم يحلق أو نزول الشمس
 من يوم النحر وعن محمد ثلاث روايات في رواية مثل قول أبي حنيفة . وروي هشام عنه وروي ابن سعادة عنه أن
 من لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس من يوم النحر وروي هشام عنه رواية أخرى انه يقطع التلبية اذا مضت
 أيام النحر فظاهر روايته مع أبي حنيفة . وجه قول أبي يوسف انه وان طاف فاحرامه قائم لم يتصل بهذا الطواف
 اذا لم يحلق بدليل انه لا يباح له الطيب واللبس فانحى الطواف بالعدم وصار كأنه لم يطاف فلا يقطع التلبية الا اذا
 زالت الشمس لان من أصله ان هذا الرمي مؤقت بالزوال فاذا زالت الشمس بقوت وقته ويفعل بعده قضاء فصار
 قوائمه عن وقته بمنزلة فعله في وقته وعند فوله في وقته يقطع التلبية كذا عند فواته عن وقته بخلاف ما اذا حلق قبل
 الرمي لانه تحلل بالحلل وخرج عن احرامه حتى يباح له الطيب واللبس لذلك اقرنا قوله بما ان الطواف وان كان
 قبل الرمي والحلل والذبح فقد وقع التحلل به في حق النساء بدليل انه لو جامع بعده لا يلزمه بدنة فكأن التحلل
 بالطواف كالتحلل بالحلل فيقطع التلبية به كما يقطع بالحلل وقد خرج الجواب عن قوله ان احرامه قائم بعد الطواف
 لاننا نقول نعم لكن في حق الطيب واللبس لاني حق النساء فلم يكن قائما مطلقا والتلبية لم تشرع الا في الاحرام
 المطلق ولو ذبح قبل الرمي يقطع التلبية في قول أبي حنيفة اذا كان قارنا او متمتعا وهو احدي الروايتين عن
 محمد وان كان مفردا بالحج لا يقطع لان الذبح من القارن والمتمتع محلل كالحلق ولا تلبية بعد التحلل فاما المفرد
 فصله لا يقف على ذبحه الا ترى انه ليس بواجب عليه فلا يقطع عنه التلبية . وروي ابن سعادة عن محمد انه
 لا يقطع التلبية والتحلل لا يقع بالذبح على هذه الرواية عنده وانما يقع بالرمي أو بالحلق ورمى سبع حصيات مثل
 حصي الخزف لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما انتي بسبع
 حصيات مثل حصي الخزف فنام من جعل يلمهن بيده ويقول مثلهن مثلهن لا تغلوا فاعاها لك من كان قبلكم
 بالغلوفى الدين وقد قالوا لا يزيد على ذلك لما روى عن معاذ رضي الله عنه انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بعني وعلتنا المناسك وقال ارموا سبع حصيات مثل حصي الخزف ووضع احدي سبائتيه على الاخرى كانه يخذف
 ولانه لو كان أكبر من ذلك فلا يؤمن ان يصيب غيره لاذحام الناس فينادي به ورمى من بطن الوادي ويكبر مع
 كل حصاة يرميها الماروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه رمى جمرة العقبة بسبع حصيات من بطن الوادي
 يكبر مع كل حصاة يرميها فقبل له ان ناسا برمون من فوقها فقال عبد الله رضي الله عنه هـ ذا والذي لاله غيره مقام
 الذي أنزلت عليه سورة البقرة وكذا روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يرمى جمرة العقبة بسبع حصيات يتبع
 كل حصاة بشكيرة ويقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك وعن ابنه سالم بن عبد الله انه استبطن
 الوادي فرمى الجمرة بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة الله أكبر الله أكبر اللهم اجعله حججا مبرورا وذنباه مغفورا وعمله
 مشكورا وقال حدثني أبي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرمى جمرة العقبة من هذا المكان ويقول كلما رمى
 بحصاة مثل ما قلت وان يرمى من فوق العقبة أجره لكن السنة ما ذكرنا وكذا جعل بدل التكبير أيضا أو تمليلا
 جازولا يكون مسيا وقد قالوا اذا رمى للعقبة يجعل الكعبة عن يساره ومنى عن يمينه ويقوم فيها حيث يرى موقع
 حصاه لما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه لما انتهى الى الجمرة الكبرى جعل الكعبة عن
 يساره ومنى عن يمينه وبأى شيء رمى أجزاء حجرا كان أو طينا أو غيرها مما هو من جنس الارض وهذا عندنا

وقال الشافعي لا يجوز الا بالحجر ووجه قوله ان هذا امر يرفى بالتوقيف والتوقيف ورد بالحصى والحصى هي الاحجار الصغار ولنا ما روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ارم ولا حرج وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من رمى وذبح وحلق فقد حل له كل شيء الا النساء مطلقا عن سنة الرمي والرعي بالحصى من النبي صلى الله عليه وسلم واما ما به رضى الله عنهم محمول على الافضلية لا الجواز توفيقا بين الدلائل لما صح من مذهب اصحابنا ان المطلق لا يعمل على المقيد بل يجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ما أمكن وهو هنا ممكن بأن يحمل المطلق على أصل الجواز والمقيد على الافضلية ولا يقف عنده هذه الجرة للدعاء بل ينصرف الى رحله والاصل ان كل رمي ليس به سنة رمى في ذلك اليوم لا يقف عنده وكل رمي بعده رمى في ذلك اليوم يقف عنده لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقف عند جرة العقبة ووقف عند الجمرتين ثم الرمي ماشيا أفضل أورا كما فقد روى عن أبي يوسف انه فصل في ذلك تفصيلا فانه حكى ان ابراهيم بن الجراح دخل على أبي يوسف وهو مرض في المرض الذي مات فيه فساله أبو يوسف فقال أيهما أفضل الرمي ماشيا أورا كما يقال ماشيا فقال أعطأت ثم قال راكب اقل أعطأت وقال كل رمي بعده رمى فالمشئ أفضل وكل رمي لا رمى بعده فالراكب أفضل قال فخرجت من عنده فسمعت الناعي بموته قبل ان يبلغ الباب ذكرنا هذه الحكاية ليعلم انه بلغ حرصه في التعليم حتى لم يركب عنه في رفقته فيقتدي به في التعر بوض على الثعالب وهذا لما ذكرنا ان كل رمي بعده رمى فالسنة فيه هو الوقوف للدعاء والماشئ أمكن للوقوف والدعاء وكل رمى لا رمى بعده فالسنة فيه هو الانصراف لا الوقوف والراكب أمكن من الانصراف فان قيل ليس انه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رمى راكبا وقال صلى الله عليه وسلم خذوا عنى مناسككم لا أدري لعلى لأحجج بعد ماى هذا فالجواب ان ذلك محمول على رمى لا رمى بعده وعلى التعليم لبراء الناس فيتعلمه وامنه مناسك الحج فان رمى احدى الجمار بسبع حصيات جميعا دفعة واحدة فهي عن واحدة ويرمى ستة أخرى لان التوقيف ورد بتفريق الرميات فوجب اعتباره وهذا بخلاف الاستنجاء انه اذا استنجى بماء واحد وانقاه كفاه ولا يراعى فيه العدد عندئذ لان وجوب الاستنجاء ثبت معسوقا بمعنى الظاهر فاذا حصلت الطهارة بواحد اكتفى به فاما الرمي فاعما ووجب تعبدا محضاً فبراعى فيه ورد بالتعبد وانه ورد بالتفريق فيقتصر عليه فان رمى أكثر من سبع حصيات لم تضرب الزيادة لانه أتى بالواجب وزيادة والسنة ان يرمى بعد طلوع الشمس من يوم النحر قبل الزوال لما روى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم يوم النحر حتى ورمى بعد ذلك بعد الزوال ولورمى قبل طلوع الشمس بعد ان تجار الصبح أجزاء خلا للسفيان والمسئلة ذكرناها فيما تقدم ولا يرمى يومئذ غيرها لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم يوم النحر الا جرة العقبة فاذا فرغ من هذا الرمي لا يقف وينصرف الى رحله فان كان منفردا بالحج يحلق أو يقصر والحاق أفضل لما ذكرنا فيما تقدم ولا ذبح عليه وان كان قارناً ومقتضاها يجب عليه ان يذبح ويحلق ويقدم الذبح على الحلق لقوله تعالى اذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقتضوا قضاة التفت وهو الحلق على الذبح وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اول نسكنا في يومنا هذا الرمي ثم الذبح ثم الحلق وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه رمى ثم ذبح ثم دعا بالحلاق فان حلق قبل الذبح من غير احصاء فله حلقه قبل الذبح دم في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد وجماعة من أهل العلم انه لا شيء عليه واجهوا على أن المحصر اذا حلق قبل الذبح أنه يجب عليه الفدية احتج من خالفه بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن رجل حلق قبل ان يذبح فقال اذبح ولا حرج ولو كان الترتيب واجبا لكان في تركه حرج ولا يحنيفة الاستدلال بالمحصر اذا حلق قبل الذبح لا ذى في رأسه انه تلزمه الفدية بالنص فالذي يحلق رأسه بغير أذى به أولى ولهذا قال أبو حنيفة بزيادة التعليل في حق من حلق رأسه قبل الذبح بغير أذى حيث قال لا يجوز له غير الدم وما حب الاذى بخير بين الدم والمعام والاصيام كما خبره

الله
بذلك
فمنه
الكفا
الحاج
من
في أو
الطور
فانه
قول
حل
الأول
الى
في آية
عليه
رسو
لاجل
توفيق
يرمى
مسه
منها
حوار
فبقه
صلى
عند
وعند
الثلا
ولان
حتى
تقر
فيه
الفه
واذ
عل
ضم

الله تعالى وهذا هو المعقول لان الضرورة سبب لتخفيف الحكم وتيسيره فالمعقول ان يجب في حال الاختيار
بذلك السبب زيادة غلظ لم يكن في حال العذر فاما ان يسقط من الاصل في غير حالة العذر ويجب في حالة العذر
فمستحب ولا حجة لهم في الحديث لان قوله لا سراج المراد منه الاثم لا الكفارة وليس من ضرورة انتفاء الاثم انتفاء
الكفارة الا ترى ان الكفارة تجب على من حلق رأسه لا ذى به ولا اثم عليه وكذا يجب على الخاطى فاذا حلق
الحاج أو قصر حله على شئ حظر عليه الاحرام الاتساء عند عامة العلماء لما ذكرنا فيها تقدم ثم يزور البيت
من يومه ذلك أو من القد أو بعد القد ولا يؤخرها عنها وأفضلها وأهلها ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف
في أول أيام النحر في عوف أسبوعا لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا طاف وعليه عمل المسلمين ولا يرمل في هذا
الطواف لانه لا يسمى عقبيه لانه قد طاف طواف اللقاء وسمى عقبيه حتى لو لم يكن طاف طواف اللقاء ولا يسمى
فانه يرمل في طواف الزيارة ويسمى بين الصفا والمروة عقيب طواف الزيارة ولو أخره عن أيام النحر فعليه دم في
قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا شئ عليه والمسئلة قد مضت فاذا طاف طواف الزيارة كله أو أكثره
حل له النساء أيضا لانه قد خرج من العبادة وما بقى عليه شئ من أركانها والاصل ان في الحج احلالين الاحلال
الاول بالحلق أو بالتقصير ويجعل به كل شئ الا النساء والاحلال الثاني بطواف الزيارة ويجعل به النساء أيضا ثم يرجع
الى منى ولا يبيت بمكة ولا في الطريق هو السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم هكذا فعل وبكره ان يبيت في غير منى
في أيام منى فان فعل لا شئ عليه ويكون مسبالا للبيتوته بها البت بواجبة بل هي سنة وعند الشافعي يجب
عليه الدم لانها واجبة عنده واحتج بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله على الوجوب في الاصل ولما روى ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اخص للعباس ان يبيت بمكة للسقاية ولو كان ذلك واجبا لم يكن العباس يترك الواجب
لاجل السقاية ولا كان النبي صلى الله عليه وسلم يخصص له في ذلك وفعل النبي صلى الله عليه وسلم محمول على السنة
توفيقيين الدليلين واذا بات بمنى فاذا كان من القد وهو اليوم الاول من أيام التشريق والثاني من أيام الرمي فانه
يرمي الجمار الثلاث بعد الزوال في ثلاث مواضع أحدها المسمى بالجمرة الاولى وهي التي تلي مسجد الخيف وهو
مسجد ابراهيم عليه الصلاة والسلام فيرمى عندها سبع حصيات مثل حصي الخرف يكبر مع كل حصاة فاذا فرغ
منها يقف عنده فيكبر ويهلل ويحمد الله تعالى ويثنى عليه ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويسأل الله تعالى
حوالته ثم يأتي الجرة الوسطى فيفعل بها مثل ما فعل بالاول ويرفع يديه عند الجرتين بسطاً ثم يأتي جرة لعبة
فيفعل مثل ما فعل بالجرتين الاولتين لانه لا يقف للدهاء بعد هذه الجرة بل ينصرف الى رحله لما روى أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم رمى الجمار الثلاث في أيام التشريق وابتدأ بالتي تلي مسجد الخيف ووقف عند الجرتين ولم يقف
عند الثالثة واما رفع اليدين فلقول النبي صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جعلتها
وعند المقامين عند الجرتين فاذا كان اليوم الثاني من أيام التشريق وهو اليوم الثالث من أيام الرمي رمى الجمار
الثلاث بعد الزوال ففعل مثل ما فعل أمس فاذا رمى فان اراد ان ينقر من منى ويدخل مكة نفر قبل غروب الشمس
ولا شئ عليه لقوله تعالى من تعجل في يومين فلا اثم عليه وان أقام ولم ينقر حتى غربت الشمس بكره له أن ينقر
حتى تطلع الشمس من اليوم الثالث من أيام التشريق وهو اليوم الرابع من أيام الرمي ويرمي الجمار الثلاث ولو
نقر قبل طلوع الفجر لا شئ عليه وقد ساء اما الجواز فلانه نفر في وقت لم يجب فيه الرمي بعد دليل انه لو رمى
فيه عن اليوم الرابع لم يجز جاز فيه انقر كل رمى الجمار في الايام كلها ثم نفر واما الاساءة فلانه ترك السنة فاذا طلع
الفجر من اليوم الثالث من أيام التشريق رمى الجمار الثلاث ثم نفر فان نفر قبل الرمي فعليه دم لانه ترك الواجب
واذا اراد ان ينقر في النقر الاول أو في النقر الثاني فانه يحمل ثقله معه وبكره تقديمه لما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال المرء من حيث روى المرء من حيث أهله ولانه لو فعل ذلك اشتغل قلبه بذلك ولا يجزئ
يضرر وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه كان يضرب على ذلك وحكى عن ابراهيم الغضبي ان عمر رضي الله عنه

انما كان يضرب على تفديم النقل مخافة السرقة ثم يأتي الا بطح وسمى المحصب وهو موضع بين منى وبين مكة
 فينزل به ساعة فانه سنة عندنا لما روى عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم
 وأبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم نزلوا بالابطح ثم يدخل مكة فيطوف بأوقاف الصدرة نودع البيت ولهذا
 يسمى طواف الوداع وانه واجب على أهل الآفاق عندنا لما ذكرنا فيه تقدم فيطوف سبعة أشواط لارمل فيها
 لانه طواف لاسي بعده ويصلي ركعتين ثم يرجع الى أهله لانه لم يبق عليه شيء من الأركان والواجبات كذا ذكر في
 الاصل وذكر الطحاوي في مختصره عن أبي حنيفة انه اذا فرغ من طواف الصدر يأتي المقام فيصل على عنده ركعتين
 ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها ويصلي ركعتين ثم يرجع الى وجهه ورأسه ثم يأتي المترم وهو ما بين الحجر الاسود والباب فيضع
 صدره ووجهه عليه ويتشبت باستار الكعبة ويدعو ثم يرجع وذكر في العيون كذلك الا انه قال في آخره ويستلم
 الحجر ويكبر ثم يرجع وروى عن أبي حنيفة انه قال ان دخل البيت لحسن وان لم يدخل لم يضره ويقول عند
 رجوعه آيوني تائبون عابدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده والله الموفق
 الفصل ١٠ وأما شرائط أركانه فمنها الاسلام فانه كالمشروط الوجوب فهو شرط جواز الاداء لان الحج عبادة
 والكافر ليس من أهل أداء العبادة ومنها العقل فلا يجوز أداء الحج من المجنون والصبي الذي لا يعقل كالأولاد
 عليهم ما قاما بالبلوغ والحرية فليس من شرائط الجواز فيجوز مع العاقل باذن وليه والعبد الكبير باذن مولاه
 لكنه لا يقع عن حجة الاسلام لعدم الوجوب ومنها الاحرام عندنا والكلام في الاحرام يقع في مواضع في بيان
 انه شرط وفي بيان ما يصير به محرما وفي بيان زمان الاحرام وفي بيان مكانه وفي بيان ما يحرم به وفي بيان حكم المحرم
 اذا منع عن المضى في موجب الاحرام وفي بيان ما يحظره الاحرام وما لا يحظره وفي بيان ما يجب بفعله المحظور منه
 اما الاول فالاحرام شرط جواز أداء أفعال الحج عندنا وعندنا في ركن وعنى به أنه جزء من أفعال الحج وهو
 على الاختلاف في تحريم الصلاة ويتضمن الكلام في هذا الفصل بيان زمان الاحرام انه جميع السنة عندنا
 وعندنا أشهر الحج حتى يجوز الاحرام قبل أشهر الحج عندنا لكنه يكره وعندنا لا يجوز أساسا ويعقد احرامه
 للعمرة وللحج عندنا وعندنا يعقد للحج ووجه البناء على هذا الاصل ان الاحرام لما كان شرطا للجواز أداء
 افعال الحج عندنا جاز وجوده قبل هجوم وقت أداء الأفعال كالجواز الطهارة قبل دخول وقت الصلاة ولما كان
 ركنا عنده لم يجز سابقا على وقته لان أداء أفعال العبادة المؤقتة قبل وقتها لا يجوز كالصلاة وغيرها فتكلم في
 المسئلة بناء وابتداء اما البناء فوجه قول الشافعي ان الذي أحرم بالحج يؤمر بالعمامة وكذا المحرم للصلاة يؤمر
 بالعمامة الا بالابتداء فلو لم يكن الاحرام من أفعال الحج لا امر بالابتداء الا بالانعام فدل انه ركن في نفسه وشرط
 لجواز أداء ما بقي من الأفعال ولنا ان ركن الشيء ما يأخذ الاسم منه ثم قد يكون بمعنى واحد كالامساك في باب
 الصوم وقد يكون معاني مختلفة كالقيام والقراءة والركوع والسجود في باب الصلاة والايجاب والقبول في
 باب البيع ونحو ذلك وشرطه ما يأخذ الاعتبار منه كالطهارة للصلاة والشهادة في النكاح وغير ذلك والحج يأخذ
 الاسم من الوقوف بعرفة وطواف الزيارة لا من الاحرام قال الله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع
 اليه سبيلا وحج البيت هو زيارة البيت وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفه أي الوقوف بعرفة ولم يطلق اسم
 الحج على الاحرام وانما به اعتبار الركنين فكان شرطا لركنا ولهذا جعله الشافعي شرطا لاداء ما بقي من الأفعال
 واما قوله انه يؤمر بالانعام بعد الاحرام ممنوع بل لا يؤمر به مالم يؤد بعد الاحرام شيئا من أفعال الحج واما الابتداء
 فالشافعي احتج بقوله تعالى الحج أشهر معلومات أي وقت الحج أشهر معلومات اذا الحج نفسه لا يكون أشهر لانه
 فعل والاشهر أزمنة فقد عين الله أشهر معلومة وقت الحج والحج في عرف الشرع اسم لجملة من الأفعال مع
 شرائطها منها الاحرام فلا يجوز تقديمه على وقته ولنا قوله تعالى يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس
 والحج ظاهر الآية يقتضى ان تكون الأشهر كلها وقتا للحج فيقتضى جواز الاحرام باداء أفعال الحج في الاوقات

كلها الا ان اعرنا تعيين هذه الاشهر لاداء الافعال بدليل آخر وهو قوله الحج أشهر معلومات فيعمل بالنصين فيعمل ما تلونا على الاحرام الذي هو شرط ويجعل ما تلونا على نفس الاعمال عملا بالنص بالتقدير الممكن ولان الحج يختص بالمكان والزمان ثم يجوز الاحرام من غير مكان الحج بالاجماع فيجوز في غير زمان الحج الا انه يكره لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال من سنة الحج ان لا يحرم بالحج الا في أشهر الحج ومخالفة السنة مكروهة ثم اختلفوا في أن الكراهة لاجل الوقت أم لغيره منهم من قال الكراهة ليست لاجل الوقت بل لخفاة الوقوع في محظورات الاحرام حتى ان من آمن ذلك لا يكرهه ومنهم من قال ان الكراهة لنفس الوقت فان ابن سماعة روى عن محمد انه قال كره الاحرام قبل الاشهر ويجوز احرامه وهو لا يلبس أو يجالس في خلوة أو يطيب وهذا الاطلاق يدل على أن الكراهة لنفس الوقت والله عز وجل أعلم

فصل في ما يصر به محرما فيقول رب الله التوفيق لا خلاف في انه اذا نوى وقرن النية بقول وفعل هو من خصائص الاحرام اودلانه انه يصر بمحرما بان يبايه الحج ان اراد به الافراد بالحج أو العمرة ان اراد الافراد بالعمرة أو العمرة والحج ان اراد الفران لان التلبية من خصائص الاحرام وسواء تكلم بلسانه ما نوى بقلبه أو لا لان النية عمل القلب لا عمل اللسان لكن ينسب أن يقول بلسانه ما نوى بقلبه فيقول اللهم اني أريد كذا فيسره لي وتقبله مني ما ذكرنا في بيان سنن الحج وذكرنا التلبية المستنونة ولو ذكرها كان التلبية التمهيلية أو التيسيرية أو التعميدية أو غير ذلك مما يقصد به تعظيم الله تعالى مقرونا بالنية يصر بمحرما وهذا على أصل أبي حنيفة ومحمد في باب الصلاة أنه يصر شارعا في الصلاة بكل ذكر هو في الخالص لله تعالى يراد به تهظيحه لا غير وهو وظاهر الرواية عن أبي يوسف ههنا وفرق بين الحج والصلاة وروى عنه أنه لا يصر بمحرما الا بلفظ التلبية كالا يصر شارعا في الصلاة لا بلفظ التكبير فابو حنيفة ومحمد مراعى أصلهما أن الذكر الموضوع لافتتاح الصلاة لا يختص بلفظ دون لفظ في باب الحج أولى ووجه الفرق لابي يوسف على ظاهر الرواية عنه أن باب الحج أوسع من باب الصلاة فان أفعال الصلاة لا يقوم بعضها مقام بعض وبعض الافعال يقوم مقام البعض كالحدي فانه يقوم مقام كثير من أفعال الحج في حق المحصر وسواء كان بالعريية أو غيرها وهو بحسن العربية أو لاجب حنها وهذا على أصل أبي حنيفة وأبي يوسف في الصلاة ظاهر وهو ظاهر الرواية عن محمد في الحج وروى عنه أنه لا يصر بمحرما الا اذا كان لاجب حن العربية كفي باب الصلاة فهما مراعى أصلهما ومحمد على ظاهر الرواية عنه فرق بين الصلاة والحج ووجه الفرق له على نحو ما ذكرنا لابي يوسف في المسئلة الأولى وتجوز النيابة في التلبية عند العجز بنفسه بأمره بالاختلاف حتى لو توجه به بدعة الاسلام فأغنى عليه فلي عنه أصحابه وقد كان أمرهم بذلك حتى لو عجز عنه بنفسه بجوز بالاجماع فان لم يأمرهم بذلك نصا فاهلوا عنه جاز أيضا في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يجوز فلا خلاف في أنه تجوز النيابة في أفعال الحج عند عجزه عنها بنفسه من الطواف والسبي والوقوف حتى لو طيف به وسعى ووقف جاز بالاجماع ووجه قوله ما قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى ولم يوجد منه السعى في التلبية لان فعل غيره لا يكون فعله حقيقة وانما يجعله لاله تقديرا بأمره ولم يوجد بخلاف الطواف ونحوه فان الفعل هناك ليس بشرط بل الشرط حصوله في ذلك الموضوع على ما ذكرنا وقد حصل والشرط ههنا هو التلبية وقول غيره لا يصر بقوله الا بأمره ولم يوجد ولا في حنيفة أن الامر ههنا موجود دلالة وهي دلالة عقد المرافقة لان كل واحد من رفقائه المتوجهين الى الكعبة يكون آذنا لآخر باعنته فيما يجز عنه من أمر الحج فكان الأمر وجود دلالة وسعى الانسان جاز أن يجعل سعي غيره بأمره فقلنا بموجب الآية بحمد الله تعالى ولو قد بدت تغير يده به الاحرام بالحج أو بالعمرة أو بهما وتوجه معها يصر بمحرما لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد ثم ذكر تعالى بعده واذا حلتم فاصادوا والحل يكون بعد الاحرام ولم يذكر الاحرام في الاول وانما ذكر التقليد بقوله عز وجل ولا القلائد فدل أن التقليد منهم مع التوجه كان احراما الا انه لا بد عليه النية بدليل آخر وعن جماعة

من الصحابة رضي الله عنهم منهم علي وابن مسعود وابن عمرو وابرضي الله عنهم انهم قالوا اذا قاد فقد احرم
 وكذا روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا قاد وهو يريد الحج او العمرة فقد احرم ولان التقليد يد مع
 التوجه من خصائص الاحرام فالنية اقترنت بما هو من خصائص الاحرام فاشبهه التلبية فان قيل ليس انه روى عن
 عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من اهل وولي فهذا يقتضي انه لا يصير محرما بالتقليد فالجواب ان ذلك
 محمول على ما اذا قلد ولم يخرج معها ثوبين فيقابين الدلائل وبه تقول ان مجرد التقليد لا يصير محرما على ما روى عن
 عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث مديبه ويقوم فلا يحرم عليه شي والتقليد
 هو تعليق القلادة على عنق البدنة من عروة مزادة او شرارة نعل من آدم او غير ذلك من الجلود وان قلد ولم يتوجه
 ولم يبعث على يد غيره لم يصير محرما وان بعث على يد غيره فكذلك عند عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم
 وعن ابن عباس رضي الله عنه انه يصير محرما بنفس التوجيه من غير توجه والصحيح قول عامة العلماء الماروي
 عن عائشة رضي الله عنها انها قالت اني كنت لاقتل فلان يد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبعثها ويكف عندها
 حلالا بالمدينة لا يجنب ما يجنبه المحرم ولان التوجيه من غير توجه ليس الا امر بالفعل فلا يصير محرما كالأمر
 غيره بالتلبية ولو توجه بنفسه بعد ما قلد وبعث لا يصير محرما ما لم يلحقها وتوجه معها فاذا لحقها وتوجه معها عند
 ذلك يصير محرما الا في هدى المتعة فان هناك يصير محرما بنفس التوجه قبل ان يلحقه والقياس ان لا يصير محرما
 ايضا ما لم يلحق ويتوجه معه لان السير بنفسه بدون البدنة ليس من خصائص الاحرام ولا ذليل انه يريد الاحرام
 فلا يصير به محرما الا ان تركنا القياس واستحسننا في هدى المتعة لما ان هدى فضل تأبير في البقاء على الاحرام ما ليس
 لغيره بدليل انه لو ساق الهدى لا يجوز له ان يتحل وان لم يسق جازله الفصل فاذا كان له فضل تأبير في البقاء على الاحرام
 جازان يكون له تأبير في الابتداء وقد قالوا انه يصير محرما بنفس التوجه في ارض هدى المتعة وان لم يلحق الهدى اذا كان في
 أشهر الحج فاما في غير أشهر الحج فلا يصير محرما حتى يلحق الهدى لان احكام القمع لا تثبب قبل أشهر الحج فلا يصير
 هذا الهدى لمنعة قبل أشهر الحج فكان هدى التطوع ولو جعل البدنة ونوى الحج لا يصير محرما وان توجه معها لان
 التجليل ليس من خصائص الحج لانه انما يفعل ذلك لدفع الحر والبرد عن البدنة وللتزيين ولو قد اشد الشاة بنوى به الحج
 وتوجه معها لا يصير محرما وان نوى الاحرام لان تقليد الغنم ليس بسنة عندنا فلم يكن من دلائل الاحرام فضلا عن
 ان يكون من خصائصه والدليل على ان الغنم لا تقلد قوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد عطف القلائد على الهدى
 والعطف يقتضي المغايرة في الاصل واسم الهدى يقع على الغنم والابل والبق جميعا فهذا يدل على ان الهدى نوعان ما
 يقلد وما لا يقلد ثم الابل والبق يقلدان بالاجماع فتعين ان الغنم لا تقلد ليكون عطف القلائد على الهدى عطف النبي
 على غيره فيصح ولو اشعر بدنته وتوجه معها لا يصير محرما لان الاشعار مكره عند أبي حنيفة لانه مثله والابل
 الحيوان من غير ضرورة لمصولة المقصود بالتقليد وهو الاعلام بكون المشعر هديا لئلا يتعرض له لوضول والاتبان
 بفعل مكره لا يصلح دليل الاحرام واختلف المشايخ على قول أبي يوسف ومحمد قال بعضهم ان اشعر وتوجه معها
 يصير محرما عند هبلان الاشعار سنة عندهما كالتقليد في صلح ان يكون دليل الاحرام كالتقليد وقال بعضهم لا يصير
 محرما عند هبلان الاشعار ليس بسنة عندهما بل هو مباح فلم يكن قرينة فلا يصلح دليل الاحرام وذكر في
 الجامع الصغير ان الاشعار عند هبلان الحسن ولم يسمه سنة لانه من حيث انه اكل لما شرع له التقليد وهو اعلام المقلد
 بانه هدى لما ان تمام الاعلام تحصل به سنة ومن حيث انه مثله بدعة فتردد بين السنة البدعة فسماه حسنا وعند
 الشافعي الاشعار سنة واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشعر والجواب ان ذلك كان في الابتداء
 حين كانت المنسلة مشروعة ثم لما نهى عن المنسلة انتسخ بنسخ المنسلة وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك
 قطعاً لا بدى المشركين عن التعرض للهدايا الوضلت لانهم كانوا ما يتعرضون للهدايا والتقليد ما كان يدل دلالة تامة
 انها هدى فكان يحتاج الى الاشعار ليعلموا انها هدى وقد زال هذا المعنى في زماننا فانسخ بانسخ المنسلة ثم لا شعار

هو الطعن في أسفل السنن وذلك من قبل اليسار عند أبي يوسف وعند الشافعي من قبل اليمين وكل ذلك مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه كان يدخل بين يمينه من قبل الرؤس وكان يضرب أولا الذي عن يساره من قبل يسار سنانه ثم يعطف على الآخر فيضربه من قبل يمينه اتفاقا للاول لا تصداقصارا للطعن على الجانب الايسر أصليا والاتفاقا قبل الاعتبار الاصلى أولى والله عز وجل أعلم هذا الذي ذكرنا في أن الاحرام لا يثبت بمجرد النية ما لم يقترن بها قول أو فعل هو من خصائص الاحرام أو دلالة ظاهر مذهب أصحابنا وروى عن أبي يوسف أنه يصير محرما بمجرد النية وبه أخذ الشافعي وهذا يناقض قوله ان الاحرام ركن لانه جعل نية الاحرام احراما والنية ليست بركن بل هي شرط لانها عزم على الفعل والعزم على فعل ليس ذلك لفعل بل هو عقد على اداؤه وهو أن تقدم قلبك عليه انك فاعله لا محالة قال الله تعالى فاذا عزم الامر أي جد الامر وفي الحديث خير الامور عزمها أي ما وكنت رأيت عليه وقطعت التردد عنه وكونه ركنيا يشعر بكونه من أفعال الحج فكان تناقضا تم جعل الاحرام عبارة عن مجرد النية بخلاف اللغة فان الاحرام في اللغة هو الالاحلال يقال احرم أي أهل بالحج وهو موافق لمذهبنا أي الالاحلال لا بد منه اما بنفسه أو بما يقوم مقامه على ما بينا والدليل على ان الالاحلال شرط ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال له انما شئى الله تعالى على بنات آدم حبي وقولى مثل ما يقول الناس في حجهم فدل قوله قولى ما يقول الناس في حجهم على لزوم التلبية لان الناس يقولونها وفيه اشارة الى ان اجماع المسلمين حجة يجب اتباعها حيث أمرها باتباعهم بقوله قولى ما يقول الناس في حجهم وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا يحرم الا من أهل وبى ولم يرو عن غيرها خلافة فيكون اجماعا ولا من مجرد النية لا عبرة به في أحكام الشرع عرفنا ذلك بالنص والمقول أما النص ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الله تعالى عفا عن أمي ما تحدثت به أنفسهم ما لم يتكلموا أو بفعلوا أو ما لم يقولوه وأن النية وضعت لتعين جهة الفعل في العبادة وتعيين المعدوم محال ولو أحرم بالحج ولم يعين حجة الاسلام وعليه حجة الاسلام يقع عن حجة الاسلام استحصانا والقياس أن لا يقع عن حجة الاسلام الا بتعيين النية وجه القياس أن الوقت يقبل الغرض والتفعل فلا بد من التعيين بالنية بخلاف صوم رمضان أنه يتأدى بملق النية لان الوقت هناك لا يقبل صوما آخر فلا حاجة الى التعيين بالنية والاستحصان ان الظاهر من العلم من حجة الاسلام انه لا يريد باحرام الحج حجة التطوع وينبغي نفسه في عهد القرص فيعمل على حجة الاسلام بدلالة حاله فكان الاطلاق فيه تعيينا كما في صوم رمضان ولو نوى التطوع يقع عن التطوع لانا نعلمنا عن القرص عند اطلاق النية بدلالة حاله والدلالة لا تشمل مع النص بخلافه ولو لم يرد احرام ولا نية له في حج ولا عمرة مضى في أيام حاشاء ما لم يطف بالبيت شوطا فان طاف شوطا كان احرامه عن العمرة والاصل في انعقاد الاحرام بالجهول ما روى ان عليا و آبا موسى الاشعري رضي الله عنهما لما قدما من اليمن في حجة الوداع قال لهما النبي صلى الله عليه وسلم بما اذا أهالما اتفاقا لبا هلال كاهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار هذا أصلا في انعقاد الاحرام بالجهول ولان الاحرام شرط جواز الاداء عندنا وليس باداء بل هو عقد على الاداء بخلاف انعقاد الحج ولا يقف على البيان واذا انعقد احرامه جائزه ان يؤدي به حجة أو عمرة وله الخيار في ذلك بصرفه الى أيهما شاء ما لم يطف بالبيت شوطا واحدا فإذا طاف بالبيت شوطا واحدا كان احرامه للعمرة لان الطواف ركن في العمرة وطواف القضاء في الحج ليس بركن بل هو سنة فإيقاعه عن الركن أولى وتعين العمرة بفعله كما تبين بقصده قال الحاكم في الاصل وكذلك لو لم يطف حتى جامع أو أحصر كانت عمرة لان القضاء عزز به فيجب عليه الاقل اذا اقل متيقن به وهو العمرة والله أعلم

فصل وأما بيان مكان الاحرام فكان الاحرام هو المسمى بالميقات فتحتاج الى بيان المواقيت وما يتعلق بها من الاحكام فنقول وبالله التوفيق المواقيت تختلف باختلاف الناس والناس في حق المواقيت أصناف ثلاثة

صنف منهم يسهون أهل الآفاق وهم الذين منازلهم خارج المواقيت التي وقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي خمسة كذا روى في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجعفة ولأهل نجد قرن ولأهل اليمن بعلم ولأهل العراق ذات عرق وقال صلى الله عليه وسلم من لاهلن ولمن مر بهن من غير أهلن ممن أراد الحج أو العمرة وصنف منهم يسهون أهل الحل وهم الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة خارج الحرم كأهل بستان بنى عامر وغيرهم وصنف منهم أهل الحرم وهم أهل مكة أما الصنف الأول فيقيانهم ما وقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز لأحد منهم أن يجاوز ميقاته إذا أراد الحج أو العمرة إلا بحرماً ما لا تعلم ما وقت لهم ذلك فلا بد وأن يكون الوقت مقيداً وذلك إما المنع من تقديم الأحرام عليه وإما المنع من تأخير عنه والأول ليس عمداً لاجتماعه على جواز تقديم الأحرام عليه فتعين الثاني وهو المنع من تأخير الأحرام عنه وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً سأله وقال إني أحرمت بعد الميقات فتمت له الرجوع إلى الميقات فلب والافلاج فك قال صلى الله عليه وسلم يقول لا يجوز لأحد الميقات الأحرام وكذلك لو أراد مجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا بمسواً أراد بدخول مكة التسلل من الحج أو العمرة أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا وقال الشافعي إن دخلها الله سئل وجب عليه الأحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير أحرام وبه قوله أنه تجوز السكنى بحكمة من غير أحرام فالدخول أولى لأنه دون السكنى وإنما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراماً لي يوم القيامة الحديث والاستدلال به من ثلاثة أوجه أحدها بقوله صلى الله عليه وسلم ألا إن مكة حرام والثاني بقوله لا تحل لأحد بعدي والثالث بقوله ثم عادت حراماً لي يوم القيامة مطلقاً من غير فصل وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يحصل دخول مكة بغير أحرام ولأن هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة أظهار الشرف فيها على سائر البقاع وأهل مكة يسكنونها فيها جوارحاً أو معظمين لها بقيامهم بها مراتها وسداتها وحفظها وحمايتها لذلك أبيع لهم السكنى وكلما قدم الأحرام على المواقيت هو أفضل وروى عن أبي حنيفة أن ذلك أفضل إذا كان عليك نفسه إن عنتها ما يمنع منه الأحرام وقال الشافعي الأحرام من الميقات أفضل بناء على أصله إن الأحرام ركن فيكون من أفعال الحج ولو كان كإعم لم يجز تقديمه على الميقات لأن أفعال الحج لا يجوز تقديمها على أوقاتها وتقدم الأحرام على الميقات جائزاً لاجتماع إذا كان في أشهر الحج والخلاف في الأفضلية دون الجواز ولنا قوله تعالى وأعموا الحج والعمرة لله وروى عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما قالاً اتماه ما أن يحرم بهما من دويرة أهلك وروى عن أم سلمة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أحرم من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام صحح أو عمرة غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ووجبت له الجنة هذا إذا قصد مكة من هذه المواقيت فأما إذا قصد ما من طريق غير مكة فإنه يحرم إذا بلغ موضعاً يجازي ميقاتاً من هذه المواقيت لأنه إذا حاذى ذلك الموضع ميقاتاً من المواقيت صار في حكم الذي يجازي في القرب من مكة ولو كان في البحر فصار في موضع لو كان مكان البحر لم يكن له أن يجاوزه إلا بأحرام فإنه يحرم كذا قال أبو يوسف ولو حصل في شيء من هذه المواقيت من لبس من أهلها فأراد الحج أو العمرة أو دخول مكة حكاه حكم أهل ذلك الميقات الذي حصل فيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم من لاهلن ولمن مر بهن من غير أهلن ممن أراد الحج أو العمرة وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال من وقتناه وقتناه فهو له ولمن مر بهن من غير أهلن ممن أراد الحج أو العمرة ولأنه إذا مر به صار من أهلها فكان حكمه في المجاوزة حكمهم ولو جاوز ميقاتاً من هذه المواقيت من غير أحرام إلى ميقات آخر جاز له لأن الميقات الذي صار إليه صار ميقاتاً له لما روي بنا من الحديثين إلا أن المستحب أن يحرم من الميقات الأول هكذا روى عن أبي حنيفة أنه قال في غير أهل المدينة إذا مروا على المدينة

تجاوزها الى الجحفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يجر موامن ذى الخليفة لانهم اذا حصلوا في الميقات الاول لزومهم
 بحافظة حرمة فبكره لهم تركها ولو تجاوز ميقاتا من المواقيت الخمسة بر بدالحج أو العمرة تجاوزه بغير احرام ثم عاد
 قبل أن يجرم وأحرم من الميقات وجاوزه مع ما لا يجب عليه دم بالاجماع لانه لمساعد الى الميقات قبل أن يجرم
 وأحرم التمتع تلك المجاوزة بالعدم وصار هذا ابتداء احرام منه ولو أحرم بعد ما تجاوز الميقات قبل أن يعمل شيئا
 من أفعال الحج ثم عاد الى الميقات ولي سقط عنه الدم وان لم يلب لا يسقط وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف
 ومحمد يسقط لبي أو لم يلب وقال زفر لا يسقط لبي أو لم يلب وجهه قول زفر أن وجوب الدم بجنايته على الميقات
 بمجرد اياه من غير احرام وجنايته لا تتعدم بعوده فلا يسقط الدم الذي وجب وجهه قولهما أن حق الميقات
 في مجاوزته اياه محرما لافي انشاء الاحرام منه بدليل أنه لو أحرم من ديرة أهله وجاوز الميقات ولم يلب لاشي عليه
 فدل أن حق الميقات في مجاوزته اياه محرما لافي انشاء الاحرام منه و بعد ما عاد اليه محرما فقد تجاوزه محرما فلا يلزمه
 الدم ولا يبي حنيفة ما روينا عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال الذي أحرم بعد الميقات ارجع الى الميقات فلب
 والافلاج لك أو جب التلبية من الميقات فلزم اعتبارها ولو ان الفائج بالمجاوزة هو التلبية فلا يقع تدارك التماسات
 الا بالتلبية بخلاف ما اذا أحرم من ديرة أهله ثم تجاوز الميقات من غير انشاء الاحرام لانه اذا أحرم من ديرة
 أهله صار ذلك ميقاتا له وقد لبي منه فلا يلزمه تلبية واذا لم يجرم من ديرة أهله كان ميقاته المكان الذي تجب التلبية
 منه وهو الميقات المعهود وما قاله زفر ان الدم انما وجب عليه بجنايته على الميقات مسلم لكن لمساعد قبل دخوله في
 أفعال الحج فاجنى عليه بل ترك حقه في الحال فيصاح الى التدارك وقد تداركها بالعود الى التلبية ولو تجاوز الميقات
 بغير احرام فأحرم ولم يعد الى الميقات حتى طاف شوطا أو شوطين أو وقف بعرفة أو كان احرامه بالحج ثم عاد الى
 الميقات لا يسقط عنه الدم لانه لمساعد اتصل الاحرام بأفعال الحج تأكد عليه الدم فلا يسقط بالعود ولو عاد الى ميقات
 آخر غير الذي تجاوزه قبل ان يفعل شيئا من أفعال الحج سقط عنه الدم وعوده الى هذا الميقات والى ميقات آخر
 سواء وعلى قول زفر لا يسقط على ما ذكرنا وروى عن أبي يوسف انه فصل في ذلك قصصا لاقوال ان كان الميقات
 الذي عاد اليه جاذي الميقات الاول أو بعد من الحرم يسقط عنه الدم والاقوال الصحيح جواب ظاهر الرواية لما
 ذكرنا ان كل واحد من هذه المواقيت الخمسة ميقات لاهله ولغير أهله بالنص مطلقا عن اعتبار الحاذية ولو لم يعد الى
 الميقات لكنه أفسد احرامه بالجناح قبل طواف العمرة ان كان احرامه بالعمرة أو قبل الوقوف بعرفان كان
 احرامه بالحج سقط عنه ذلك الدم لانه يجب عليه القضاء وان يجبر ذلك كله بالقضاء بمن سها في صلته ثم أفسدها
 فقضاها انه لا يجب عليه سجود السهو وكذلك اذا فاته الحج فانه يتحلل بالعمرة وعليه قضاء الحج وسقط عنه ذلك
 الدم عند اصحابنا الثلاثة وعند زفر لا يسقط ولو تجاوز الميقات يريد دخول مكة أو الحرم من غير احرام يلزمه اما
 حجة واما عمرة لان مجاوزة الميقات على قصد دخول مكة أو الحرم بدون الاحرام لما كان حراما كانت المجاوزة
 التزاما للاحرام دلالة كانه قال الله تعالى على احرام ولو قال ذلك يلزمه حجة أو عمرة كذا اذا فعل ما يدل على الالتزام
 كمن شرع في صلاة التطوع ثم أفسدها يلزمه قضاء ركعتين كما اذا قال الله تعالى على ان أصلي ركعتين فان أحرم
 بالحج أو بالعمرة قضاء لما عليه من ذلك لمجاوزته الميقات ولم يرجع الى الميقات فعليه دم لانه جنى على الميقات
 لمجاوزته اياه من غير احرام ولم يتداركها فيلزمه الدم جبرافان أقام بمكة حتى تحولت السنة ثم أحرم يريد قضاء ما وجب
 عليه بدخوله مكة بغير احرام أجزاء في ذلك ميقات أهل مكة في الحج بالحرم وفي العمرة الحل لانه لما أقام بمكة
 صار في حكم أهل مكة فيجزئه احرامه من ميقاتهم فان كان حين دخل مكة عاد في تلك السنة الى الميقات فأحرم
 بحجة عليه من حجة الاسلام أو حجة ندر أو عمرة ندر سقط ما وجب عليه بدخوله مكة بغير احرام استحصانا
 والقياس ان لا يسقط الا ان ينوي ما وجب عليه بدخول مكة وهو قول زفر ولا خلاف في انه اذا تحولت السنة ثم عاد
 الى الميقات ثم أحرم بحجة الاسلام انه لا يجزئه مما يلزمه الاتبعين التنية وجه القياس انه قد وجب عليه حجة أو

عمرة بسبب المجاوزة فلا يسقط عنه بواجب آخر كالونذر بحجة انه لا تسقط عنه بحجة الاسلام وكذا لو فعل
 ذلك بعد ما تحوت السنة وبه الاستحسان أن لزوم الحجبة أو الاله مرة ثبت تعظيمها للبيعة والواجب عليه
 تعظيمها عطلق الاحرام لا باحرام على حدة بدليل أنه يجوز دخوله ابتداء باحرام حجة الاسلام فإنه لو أحرم من
 الميقات ابتداء بحجة الاسلام أجره ذلك عن حجة الاسلام وعن حرمة الميقات وصار كمن دخل المسجد وأدى
 فرض الوقت قام فلك مقام تحبب المسجد وكذا لو نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام رمضان معتكفا جاز وقام
 صوم رمضان مقام الصوم الذي هو شرط الاعتكاف بخلاف ما اذا تحوت السنة لأنه لم يفتض حتى البيعة حتى
 تحوت السنة صار مفوتا حقه فصار ذلك دينا عليه وصار أصلا ومقصودا بنفسه فلا يتأدى بغيره كمن نذر أن
 يعتكف شهر رمضان فلم يصم ولم يعتكف حتى قضى شهر رمضان مع الاعتكاف جاز فإن صام رمضان ولم يعتكف
 فيه حتى دخل شهر رمضان القابل فاعتكف فيه قضاء عما عليه لا يجوز لأن الصوم صار أصلا ومقصودا بنفسه
 كذا هذا وكذلك لو أحرم بعمره مندورة في السنة الثانية لم يجزه لأنه يكره تأخير العمرة إلى يوم الصبر وأيام التشريق
 فإذا صار إلى وقت يكره تأخير العمرة إليه صار تأخيرها كفتوريتها فإن دخل مكة بغير احرام ثم خرج فعاد إلى أهله ثم عاد
 إلى مكة فدخلها بغير احرام وجب عليه اكل واحد من الدخولين حجة أو عمرة لأن كل واحد من الدخولين سبب
 الوجوب فإن احرم بحجة الاسلام جاز عن الدخول الثاني إذا كان في سنته ولم يجزه عن الدخول الاول لأن
 الواجب قبل الدخول الثاني صار دينا فلا يسقط الا بتعيين النبي هذا إذا جاوز أحد هذه المواقيت الخمسة يريد الحج
 أو العمرة أو دخول مكة أو الحرم بغير احرام فاما إذا لم يرد ذلك وانما أراد أن يأتي بستان بنى عامر أو غيره لحاجة فلا
 شيء عليه لأن لزوم الحج أو العمرة بالمجاورة من غير احرام لحرمة الميقات تعظيمها للبيعة وتعيينها لمن بين سائر
 البقاع في الشرف والفضيلة فيصير ملتزما للاحرام منه فإذا لم يرد البيت لم يصير ملتزما للاحرام فلا يلزمه شيء فإن
 حصل في البستان أو ما وراءه من الحل ثم بدله ان يدخل مكة لحاجة من غير احرام فله ذلك لأنه بوصوله إلى أهل
 البستان صار كواحد من أهل البستان ولاهل البستان أن يدخل مكة لحاجة من غير احرام فكذلك وقيل ان هذا
 هو الحلبة في إسقاط الاحرام عن نفسه وروى عن أبي يوسف أنه لا يسقط عنه الاحرام ولا يجوز له أن يدخل مكة
 بغير احرام ما لم يجاوز الميقات بنية أن يقيم بالبستان خمسة عشر يوما فصاعدا لأنه لا يشب البستان حكم الوطن في
 حقه الا بنية مسدة الاقامة وأقل مدة الاقامة خمسة عشر يوما وأما الصنف الثاني فبقية الحج والعمرة وزيارة
 أهلهم أو حيث شاءوا من الحل الذي بين دويرة أهلهم وبين الحرم بقوله عز وجل وأنمو الحج والعمرة لله ويناعن
 على وابن مسعود رضي الله عنهما أنهم ما قالوا حين سئلوا عن هذه الآية تمامها ان يحرمهم ما من دويرة أهلهم فلا
 يجوز لهم ان يجاوزوا ميقاتهم للحج أو العمرة الا يحرمهم والحل الذي بين دويرة أهلهم وبين الحرم كشيء واحد فيجوز
 احرامهم إلى آخر أجزاء الحل كيجوز احرام الآفاق من دويرة أهلهم إلى آخر أجزاء ميقاته فلو جاوز أحد منهم ميقاته
 يريد الحج أو العمرة فدخل الحرم من غير احرام فله دم ولو عاد إلى الميقات قبل أن يحرم أو بعد ما أحرم فهو على
 التفصيل والاتفاق والاختلاف الذي ذكرنا في الآفاق إذا جاوز الميقات بغير احرام وكذلك الآفاق إذا حصل
 في البستان أو المكي إذا خرج إليه فإراد أن يصح أو يعتد بحجكم حكم أهل البستان وكذلك البستاني أو المكي إذا
 خرج إلى الآفاق صار حكمه حكم أهل الآفاق لا تجوز مجاوزة ميقات أهل الآفاق وهو يريد الحج أو العمرة
 الا يحرمهم ما من الحل الذين يجوز لمن كان من أهل هذا الميقات وما بعده دخول مكة بغير الحج أو العمرة
 بغير احرام عندنا ولا يجوز ذلك في أحد قول الشافعي وذكر في قوله الثالث إذا نكر دخولهم يجب عليهم الاحرام في
 كل سنة مرة والصحيح قولنا للمساوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رخص الخطابين أن يدخلوا مكة بغير
 احرام وعادة الخطابين أنهم لا يتجاوزون الميقات وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه نزع من مكة إلى قده فبلغه
 خبر فنته بالمدينة فرجع ودخل مكة بغير احرام ولان البستان من توابع الحرم فيلحق به ولان من أهل البستان

تعلق بمكة فيعتاجون الى الدخول في كل وقت فلو منعوا من الدخول الا باحرام لوقوعوا في الحرج وانه منق شرعا
 واما الصنف الثالث فية اتهم للحج الحرم وللعمرة الحل فيحرم المكي من دويرة أهله للحج أو حيث شاء من الحرم
 ويحرم للعمرة من الحل وهو التنعيم أو غيره أما الحج فنقوله تعالى وأعو الحج والعمرة لله وروينا عن علي وابن
 مسعود رضي الله عنهما أنهما قالوا انما هما أن تعمر بهما من دويرة أهلك إلا أن العمرة صارت مخصوصة في حق
 أهل الحرم فبق الحج مراد في حقهم وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أمر أصحابه بفسخ احرام
 الحج بعمل العمرة أمرهم يوم الزوية أن يحرموا بالحج من المسجد وفسخ احرام الحج بعمل العمرة وان نسخ
 فلا حرام من المسجد لم ينسخ وان شاء أحرم من الابطح أو حيث شاء من الحرم ليكن من المسجد أولى لان الاحرام
 عبادة واتبان العبادة في المسجد أولى كالصلاة وأما العمرة فلهما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد
 الأفاضة من مكة دخل على عائشة رضي الله عنها وهي تبكي فقالت أكل نساء بل رجعت بنسكين وأنا أرجع بنسك
 واحد فامر اخاها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه أن يعقر بهما من التنعيم ولان من شأن الاحرام أن يجتمع في
 أفعاله الحل والحرم فلما أحرم المكي بالعمرة من مكة وأفعال العمرة تؤدى بمكة لم يجتمع في أفعالها الحل والحرم بل
 يجتمع كل أفعالها في الحرم وهذا خلاف عمل الاحرام في الشرع والافضل أن يحرم من التنعيم لان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم أحرم منه وكذا أصحابه رضي الله عنهم كانوا يحرمون لعمرتهم منه وكذلك من حصل في الحرم من
 غير أهله فإراد الحج أو العمرة فحكه حكم أهل الحرم لانه صار منهم فاذا أراد أن يحرم للحج أحرم من دويرة أهله
 أو حيث شاء من الحرم واذا أراد أن يحرم بالعمرة يخرج الى التنعيم ويحل بالعمرة في الحل ولو ترك المكي مبقاته
 فأحرم للحج من الحل وللعمرة من الحرم يجب عليه الدم اذا عاد وجدد التلبية أو لم يجسد على التمهيد
 والاختلاف الذي ذكرنا في الآفاق ولو خرج من الحرم الى الحل ولم يجاوز الميقات ثم أراد أن يعود الى مكة له أن
 يعود اليها من غير احرام لان أهل مكة يجتاجون الى الخروج الى الحل للاحتطاب والاحتشاش والعود اليها فلو
 أزمناهم الاحرام عند كل خروج لوقوعوا في الحرج

فصل وأما بيان ما يحرم به فشا يحرم به في الاصل ثلاثة أنواع الحج وحده والعمرة وحدها والعمرة مع الحج
 وعلى حسب تنوع المحرم به يتنوع المحرمون وهم في الاصل أنواع ثلاثة مفرد بالحج ومفرد بالعمرة وجامع بينهما
 فالمفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير والمفرد بالعمرة هو الذي يحرم بالعمرة لا غير وأما الجامع بينهما فنوعان
 قارن ومقتنع فلا بد من بيان معنى القارن والمقتنع في عرف الشرع وبيان ما يجب عليهما بسبب القران والمقتنع
 وبيان الافضل من أنواع ما يحرم به أنه الافراد والقران أو المقتنع أما القارن في عرف الشرع فهو اسم لا فاقى يجتمع
 بين احرام العمرة واحرام الحج قبل وجود ركن العمرة وهو الطواف كله أو أكثره فيأتي بالعمرة أو لانه يأتي بالحج قبل
 أن يحل من العمرة بالخلق او اتقصه يربوا جميع بين الاحرامين بكلام موصول أو مفصول حتى لو أحرم بالعمرة
 ثم أحرم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان قارنا لوجود معنى القران وهو الجمع بين الاحرامين
 وشرطه ولو كان احرامه للحج بعد طواف العمرة أو أكثره لا يكون قارنا بل يكون مقتنعا لوجود معنى المقتنع
 وهو أن يكون احرامه بالحج بعد وجود ركن العمرة كله وهو الطواف بسبعة أشواط أو أكثره وهو أربعون
 أشواط على ما نذكر في تفسير المقتنع ان شاء الله تعالى وكذلك لو أحرم بالحج أو لانه بعد ذلك أحرم بالعمرة يكون
 قارنا لاتبانه بمعنى القران الا أنه يكرمه ذلك لانه مخالفة السنة اذ السنة تدرىم احرام العمرة على احرام الحج الا ترى
 أنه يقدم العمرة على الحج في الفعل فكذلك في القول ثم اذا فعل ذلك بقارن أحرم بالعمرة قبل أن يطوف لحجته
 عليه أن يطوف أو لا تعمرته ويسى لها ثم يطوف لحجته ويسى لها صراحة للترتيب في الفعل فان لم يطف بالعمرة
 ومضى الى عرفات وودعها صار رافضا لعمرته لان العمرة تتعقل الارتفاض لاجل الحجية في الجملة لما روى عن
 عائشة رضي الله عنها أنها قويت مكة معقرة فحاضت فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم ارفضي عمرتك وأهلي

بالحج واصنئ في جنتك ما يصنع الحاج ودهنا وجد دليل الارتفاع وهو الوقوف بعرفة لانه اشتهر بالركن
الاصلي للحج فيتضمن ارتفاع العمرة ضرورة لفوات الترتيب في الفعل وهل يرتفع بنفس التوجه الى عرفات
ذكر في الجامع الصغير انه لا يرتفع وذكر في كتاب المناسك فيه القياس والاستحسان فقال القياس ان يرتفع وفي
الاستحسان لا يرتفع عنى به القياس على اصل أبي حنيفة في باب الصلاة فيمن صلى الظاهر يوم الجمعة في منزله
ثم خرج الى الجمعة أنه يرتفع ظهره عنده كذا ههنا ينبغي ان ترتفع عمرته بالقياس على ذلك الا انه استحسن وقال
لا يرتفع ما لم يقف بعرفات وفرق بين العمرة وبين الصلاة ووجه الفرق له ان السبي الى الجمعة من ضرورات اداء
الجمعة واداء الجمعة ياتي بقاء الظاهر فكذا ما هو من ضروراته اذا ثابت ضرورة شئ ملحوق به وههنا التوجه الى
عرفات وان كان من ضرورات الوقوف بها لسكن الوقوف لا ياتي بقاء العمرة صحيحة فان عمرة القارن والمتمتع تبي
صحيحة مع الوقوف بعرفة وانما الحاجة ههنا الى مراعاة الترتيب في الافعال فالم توجد ار كان الحج قبل ار كان العمرة
لا يوجد فوات الترتيب وذلك هو الوقوف بعرفة فاما التوجه فليس بركن فلا يوجد فوات الترتيب في الافعال
وان كان طاف بالحج ثم أحرم بالعمرة فالمستحب له ان يرفض عمرته لخالفته السنة في الفعل اذا السنة هي تقديم
أفعال العمرة على أفعال الحج فاذا ترك التقديم فقد خالف السنة في الفعل اذ السنة هي تقديم
حقا لان المؤدى من أفعال الحج وهو طواف القاء ليس بركن ولو مضى عليها أجزاء لانه اتى بأصل النسك وانما
ترك السنة بترك الترتيب في الفعل وانه يوجب الاساءة دون الفساد وعليه دم القران لانه قارن لجمعه بين احرام
الحجبة والعمرة والقران جائز مشروع ولو رفضها يقضيها لانها زمتها بالشرع فيها وعليه دم لرفضها لان
رفض العمرة فسخ للاحرام بها وانه اعظم من ادخال النقص في الاحرام وذا يوجب الدم فهذا أولى والله تعالى اعلم
واما المتمتع في عرف الشرح فهو اسم لا ياتي بحرم بالعمرة ويأتي بافعالها من الطواف والسبي أو يأتي بأكثر
ركتها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويصح من عامه ذلك قبيل
أن يلم بأهله فيما بين ذلك الماسما صحيحا فيحصل له النسيان في سفر واحد سواء حل من احرام العمرة بالحل أو
التقصير أو لم يحصل اذا كان سابق الهدى لمنعته فانه لا يجوز التحلل بينهما ويحرم بالحج قبل أن يحصل من احرام
العمرة وهذا عندنا وقال الشافعي سوق الهدى لا يمنع من التحلل فصار المتمتع نوعين متمتع لم يسبق الهدى ومتمتع
سابق الهدى فالهدى لم يسبق الهدى يجوز له التحلل اذا فرغ من أفعال العمرة بلا خلاف واذا تحلل صار حلالا
كسائر المكملين الى أن يحرم بالحج لانه اذا تحلل من العمرة فقد خرج منها ولم يبق عليه شئ فيقيم بحكة حلالا لأي
لا يلم بأهله لان الماسم بالاهل يفسد القتع وأما الذي سابق الهدى فانه لا يجعل له التحلل الا يوم النحر بعد الفراغ
من الحج عندنا وعند الشافعي يجعل له التحلل وسوق الهدى لا يمنع من التحلل والصحيح قولنا لما روي عن
أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة أمر أصحابه أن يحملوا الا من كان معه الهدى وفي
حديث أسماء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان معه هدى فليقم على احرامه ومن لم يكن معه هدى
فليحلق وروى انهما أمر أصحابه ان يحملوا قالوا له انك لم تحلل فقال اني سقت الهدى فلا أحل من احرامى الى يوم
النحر وقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وتحملت كما أحلوا فقد أخبر
النبي صلى الله عليه وسلم ان الذي منعه من الحل سوق الهدى ولان لسوق الهدى اثر في الاحرام حتى يصير به
داخلا في الاحرام بخلاف ان يكون له اثر في حال البقاء حتى يمنع من التحلل وسواء كان احرامه للعمرة في أشهر الحج
أو قبلها عندنا بعد ان يأتي بأفعال العمرة أو ركناها أو باكثر الركن في الأشهر أنه يكون مشتمعا وعند الشافعي شرط
كونه مشتمعا الاحرام بالعمرة في الأشهر حتى لو أحرم بها قبل الأشهر لا يكون متمتعا وان أتى بافعالها في الأشهر
والكلام فيه بناء على أصل قد ذكرناه فيما تقدم وهو ان الاحرام عند ركن فسكان من أفعال العمرة فلا بد
من وجود أفعال العمرة في أشهر الحج ولم يوجد بل وجد بعضها في الأشهر وعندنا ليس بركن بل هو شرط فتوجد

افعال العمرة في الأشهر فيكون متمتعاً وليس لأهل مكة ولا لأهل داخل المواقيت التي بينها وبين مكة قرآن ولا
 تمتع وقال الشافعي يصح قرانهم وتمتعهم وجه قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى من غير
 فصل بين أهل مكة وغيرهم وانما قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام جعل التمتع لمن لم يكن أهله
 حاضري المسجد الحرام على الخصوص لان اللام للاختصاص ثم حاضرو المسجد الحرام هم أهل مكة وأهل الحل
 الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة وقال مالك هم أهل مكة خاصة لان معنى الحضور لهم وقال الشافعي هم أهل
 مكة ومن كان بينه وبين مكة مسافة لا تقصر فيها الصلاة لانه اذا كان كذلك كان من توابع مكة والافلا والصحيح
 قولنا لان الذين هم داخل المواقيت الخمسة منازلهم من توابع مكة بدليل أنه يحصل لهم أن يدخلوا مكة لحاجة
 بغير احرام فكانوا في حكم حاضري المسجد الحرام وروى عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال ليس لأهل مكة
 تمتع ولا قرآن ولان دخول العمرة في أشهر الحج ثبت رخصة لقوله تعالى الحج أشهر معلومة قيل في بعض وجوه
 التأويل أي للحج أشهر معلومة واللام للاختصاص فيقتضي اختصاص هذه الأشهر بالحج وذلك بان لا يدخل
 فيها غيره الا أن العمرة دخلت فيها رخصة للآفاق في ضرورة تذكير انشاء السفر للعمرة نظراً له باسقاط أحد السفرين
 وهذا المعنى لا يوجد في حق أهل مكة ومن معناهم فلم تكن العمرة مشروعة في أشهر الحج في حقهم وكذا روى
 عن ذلك الصحابي انه قال كنا بعد العمرة في أشهر الحج من أكبر الكبار ثم رخص والناصب بطريق الرخصة يكون
 ثابتاً بطريق الضرورة والضرورة في حق أهل الآفاق لا في حق أهل مكة على ما ينافي بقية العمرة في أشهر الحج
 في حقهم معصية ولان من شرط التمتع أن تحصل العمرة والحج للتمتع في أشهر الحج من غير أن يلم بأهله فيما
 بينهما وهذا لا يتحقق في حق المسكي لانه يلم بأهله فيما بينهما لا بحاله فلم يوجد شرط التمتع في حقه ولو جمع المسكي بين
 العمرة والحج في أشهر الحج فعليه دم لكن دم كفارة الذنب لادم لشد شكر التعمية عندنا حتى لا يسبح له أن
 يأكل منه ولا يقوم الصوم مقامه اذا كان معسراً وعندده هودم نسك يجوز له أن يأكل منه ويقوم الصوم
 مقامه اذا لم يجد الهدى ولو أحرم الآفاق بالعمرة قبل أشهر الحج فدخل مكة شحراً بالعمرة وهو يريد التمتع
 فينبغي أن يقيم محرماً حتى تدخل أشهر الحج فيأتي بأفعال العمرة ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك فيكون متمتعاً
 فان أتى بأفعال العمرة أو بأكثرها قبل أشهر الحج ثم دخل أشهر الحج فأحرم بالحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعاً
 لانه لم ينه له الحج والعمرة في أشهر الحج ولو أحرم بعمرة أخرى بعد ما دخل أشهر الحج لم يكن متمتعاً في قولهم جميعاً
 لانه صار في حكم أهل مكة بدليل أنه صار ميقانهم ميقانه فلا يصح له التمتع الا أن يعود إلى أهله ثم يعود إلى مكة
 محرماً بالعمرة في قول أبي حنيفة وفي قولهما الا أن يعود إلى أهله أو إلى موضع يكون لأهله التمتع والقرآن على
 ما نذكر ولو أحرم من لا تمتع له من المكي ونحوه بعمرة ثم أحرم بحجة بلزمه رفض أحدهما لان الجمع بينهما معصية
 والتروع عن المعصية لازم ثم ينظر ان أحرم بعمرة ثم أحرم بحجة قبل أن يطوف لعمرة رأساً فانه يرفض العمرة
 لانها أقل عملاً والحج أكثر عملاً فكانت العمرة أخف مؤنة من الحج فكان رفضها أسير ولان المعصية حصلت
 بسببها لانها هي التي دخلت في وقت الحج فكانت أولى بالرفض وبمضى على حجته وعليه لرفض عمرته دم وعليه
 قضاء العمرة لمساندة كروان كان طاف لعمرة جميع الأطراف أو أكثره لارفض العمرة بل يرفض الحج لان العمرة
 مؤداة والحج غير مؤدى فكان رفض الحج امتناعاً عن الاداء ورفض العمرة باطلا للعمل والامتناع عن العمل دون
 ابطال العمرة فكان أولى وان كان طاف لها شوطاً أو شوطين أو ثلاثة لارفض الحج في قول أبي حنيفة وفي قول أبي
 يوسف ومحمد يرفض العمرة وجه قولهما ان رفض العمرة أدنى وأخف مؤنة الا ترى انها سميت الحججة الصغرى
 فكانت أولى بالرفض ولا عبرة بالقدر المؤدى منها لانه أقل والاكثر غير مؤدى والاقل بمقابلة الاكثر ملحق
 بالعدم فكانه لم يؤد شيئاً منها والله أعلم ولا يبي حنيفة أن رفض الحججة امتناع من العمل ورفض العمرة باطلا للعمل
 والامتناع دون الابطال فكان أولى ويبان ذلك انه لم يوجد للحج عمل لانه لم يوجد له الا الاحرام وانه ليس من

الاداء في شيء لانه شرط وليس بركن عندنا على ما بيننا فيه المتقدم فلا يكون رفض الحج ابطالا للعمل بل يكون امتناعا
 فاما العمرة فقد أدى منها شيئا وان قل وكان رفضها ابطالا لذلك انقدر من العمل فكان الامتناع اولى لما قلنا واذا
 رضى الحجة عنه فعليه لرفضها دم وقضاء حجة وعمرة واذا رضى العمرة عندهما فعليه لرفضها دم وقضاء عمرة
 والاصل في جنس هذه المسائل ان كل من لزمه رفض عمرة فرفضها فعليه لرفضها دم لان تحلل منها قبل وقت التحلل
 فيلزمه الدم كالمحصر وعليه عمرة مكانها قضاء لانها قد وجبت عليه بالشرع فاذا أفدها بقضها وكل من لزمه
 رفض حجة فرفضها فعليه لرفضها دم وعليه حجة وعمرة أما لزوم الدم لرفضها فلما ذكرنا في العمرة وأما لزوم الحجة
 والعمرة فاما الحجة فلوجوبها بالشرع وأما العمرة فلعدم اتيانها بافعال الحجة في السنة التي أحرم فيها فصار
 كفائت الحج فيلزمه العمرة كما يلزم فائت الحج فان أحرم بالحجة من سنته فلا عمرة عليه وكل من لزمه رفض
 أحدهما أفضى فيها فعليه دم لان الجمع بينهما معصية فقد أدخل النقص في أحدهما فيلزمه دم لكنه يكون دم
 كفارة لادم منته حتى لا يجوز له أن يأكل منه ولا يجزئه الصوم ان كان معسرا وعما يتصل بهذه المسائل ما اذا
 أحرم بحجتين معا أو بعمرتين معا قل أبو حنيفة وأبو يوسف لزمناه جميعا وقال محمد لا يلزمه الا احدهما وبه أخذ
 الشافعي وجه قول محمد انه اذا أحرم بعبادتين لا يمكنه المضي فيهما جميعا فلا ينعقد احرامهما جميعا كالأحرام
 بصلاتين أو صومين بخلاف ما اذا أحرم بحجة وعمرة لان المضي فيهما يمكن فيصبح احرامهما كالأحرام في صوم
 وصلاة ولا يحنيفة وأبي يوسف انه أحرم بما يقدر عليه في وقتين فيصبح احرامهما كالأحرام بحجة وعمرة معا
 وعمرة هذا الاختلاف يظهر في وجوب الجزاء اذا قتل صيدا عندهما يجب جزاء أن لا تعقاد الا حرامهما جميعا
 وعنده يجب جزاء واحد لا تعقاد الا حرام باحدهما ثم اختلف أبو حنيفة وأبو يوسف في وقت ارتكاض احدهما
 عند أبي يوسف يرفض عقيب الاحرام بلا فصل وعن أبي حنيفة روايتان في الرواية المشهورة عنه يرفض اذا
 قصده مكة وفي رواية لا يرفض حتى يتسدى بالطواف ولو أحرم الاقافي بالعمرة فاذا هان في أشهر الحج وفرغ منها
 وحل من عمرته ثم عاد الى أهله حلالا ثم رجع الى مكة وأحرم بالحج ورجع من عامه ذلك لم يكن منتمعا حتى لا يلزمه
 الهدى بل يكون مفردا بعمرة ومفردا بحجة لانه لم يأت به بين الاحرامين المماثلين وهذا يمنع التمتع وقال
 الشافعي لا يعرف الالماس ونحن نقول ان كنت لا تعرف معناه لغة فمنا في اللغة القرب يقال ألم به أي قرب منه
 وان كنت لا تعرف حكمه شرعا فلكم ان يمنع التمتع لما روى عن عمرو بن عمر رضى الله عنهما أن التمتع اذا أقام
 بعمرة تمتعه وان عاد الى أهله بطل تمتعه وكذا روى عن جماعة من التابعين مثل سعيد بن المسيب وسعيد بن
 جبيرة وابراهيم الضعي وطاوس وعطاء رضى الله عنهم أنهم قالوا كذلك ومثل هذا لا يعرف رأيا واجتهادا فالظاهر
 سماعهم ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان التمتع في حق الاقافي ثبت رخصة لجمع بين النسكين
 ويصل أحدهما بالآخر في سفر واحد من غير أن يتخلل بينهما ما يتنافى النسك وهو الارتفاق ولما لم يأت به الله فقد حصل
 له مرافق الوطن فيبطل الاصل والله اعلم ولو رجع الى مكة بعمرة أخرى ورجع الى مكة بعمرة أخرى كان منتمعا لان حكم العمرة
 الاولى قد سقط بالمسألة باهله فيتملى الحكم بالثانية وقد جمع بينهما وبين الحجة في أشهر الحج من غير الالماس فكان
 منتمعا ولو كان الالماس باهله بعد ما طاف بعمرته قبل أن يحلق أو يقصر ثم حج من عامه ذلك قبل أن يحل من العمرة
 في أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه لاجل الحلق لان من حل الحرم بشرط الجواز الحلق وهو أبو حنيفة
 ومحمد لا بد من العود وعند من لم يجز له شرطا وهو أبو يوسف كان العود مستحبا ان لم يكن مستحقا وأما الالماس
 الفاسد الذي لا يمنع صحة التمتع فهو أن يوق الهدى فاذا فرغ من العمرة عاد الى وطنه فلا يبطل تمتعه في قول أبي
 حنيفة وأبي يوسف حتى لو عاد الى مكة فأحرم بالحج ورجع من عامه ذلك كان متمتعا في قولهما وعند محمد يبطل
 تمتعه حتى لو حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا وجه قول محمد ان المانع من صحة التمتع وهو الالماس بالاهل قد
 وجد والعود غير مستحق عليه بدليل أنه لو بداه من التمتع جاز له ذبح الهدى ههنا واذا لم يتحقق عليه العود

صار كان لم يبق الهدي ولولم يبق الهدي يبطل نعمة كذا هذا ولها أن العود من تحقق عليه مادام على نية
 القتع فيمنع صحة الامام فلا يبطل نعمة كالقارن اذا عاد الى أهله ثم ما ذكرنا من بطلان القتع بالامام الصحيح
 اذا عاد الى أهله فاما اذا عاد الى غير أهله بان خرج من الميقات وخطى موضع لاهله القران والتمتع كالبصرة مثلا
 أو نحوها واتخذ هناك دارا أو لم يتخذ توطن بها أو لم يتوطن ثم عاد الى مكة ورجع من عامه ذلك فهل يكون متمتعا
 ذكر في الجامع الصغير أنه يكون متمتعا ولم يذكر الخلاف وذكر القاضي أيضا أنه يكون متمتعا في قولهم وذكر
 الماحوي أنه يكون متمتعا في قول أبي حنيفة وهذا وما اذا أقام بمكة ولم يرح منها سواء وأما في قول أبي يوسف ومحمد
 فلا يكون متمتعا وطوقه موضع لاهله القتع والقران وطوقه بأهله سواء وجه قولهما أنه لما جاوز الميقات ووصل
 الى موضع لاهله القتع والقران فقد يبطل حكم السفر الاول وخرج من أن يكون من أهل مكة ولو جرد انشاء
 سفر آخر فلا يكون متمتعا كالمال يرحع الى أهله ولا في حنيفة أن وصوله الى موضع لاهله القران والتمتع لا يبطل
 السفر الاول ما لم يعد الى منزله لان المسافر مادام يتردد في سفره بعد ذلك كله منه سفر واحد ما لم يعد الى منزله ولم يعد
 ههنا فكان السفر الاول قائما فصار كأنه لم يرح من مكة فيكون متمتعا ويلزمه هدي المتمتع ولو أحرمت بالعمرة في
 أشهر الحج ثم أفسدها وأتمها على الفساد وحل منها ثم أحرمت بالحج ورجع من عامه ذلك قيل أن يقضيه لم يكن متمتعا
 لانه لا يصير متمتعا لا بحصول العمرة والحج ولما أفسد العمرة فلم تحصل له العمرة والحج فلا يكون متمتعا ولو
 قضى عمرته ورجع من عامه ذلك فهذا لا يتخلو من ثلاثة أوجه فان فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها ورجع الى
 أهله ثم عاد الى مكة وقضى عمرته وأحرمت بالحج ورجع من عامه ذلك فإنه يكون متمتعا بالاجماع لانه لما حل بأهله صار
 من أهل القتع وقد أتى به فكان متمتعا واذا فرغ من عمرته الفاسدة وحل منها لم يخرج من الحرم أو خرج
 منه لكنه لم يجاوز الميقات حتى قضى عمرته وأحرمت بالحج لا يكون متمتعا بالاجماع لانه لما حل من عمرته
 الفاسدة صار كواحد من أهل مكة ولا تمنع لأهل مكة ويكون مسيا وعليه لاسا ته دم وان فرغ من عمرته الفاسدة
 وحل منها وخرج من الحرم وجاوز الميقات حتى قضى عمرته وخطى موضع لاهله القتع والقران كالبصرة وغيرهما ثم
 رجع الى مكة وقضى عمرته الفاسدة ثم أحرمت بالحج ورجع من عامه ذلك لم يكن متمتعا في قول أبي حنيفة كأنه لم يرح
 من مكة وفي قول أبي يوسف ومحمد يكون متمتعا كأنه حل بأهله وجه قولهما انه لما حصل في موضع لاهله القتع
 والقران صار من أهل ذلك الموضع وبطل حكم ذلك السفر ثم اذا قدم مكة كان هذا انشاء سفر وقد حصل له
 نسكان في هذا السفر وهو عمرة وحج فيكون متمتعا كالمال يرحع الى أهله ثم عاد الى مكة وقضى عمرته في أشهر الحج
 وأحرمت بالحج ورجع من عامه ذلك أنه يكون متمتعا كذا هذا بخلاف ما اذا اتخذ مكة دارا لانه صار من أهل مكة
 ولا تمنع لأهل مكة ولا في حنيفة ان حكم السفر الاول باق لان الانسان اذا خرج من وطنه مسافرا فهو على حكم
 السفر ما لم يعد الى وطنه واذا كان حكم السفر الاول باقيا فلا عبرة بقدمه البصرة واتخاذ دارا بها فصار كأنه أقام
 بمكة لم يرح منها حتى قضى عمرته الفاسدة واذا كان كذلك لم يكن متمتعا ولم يلزمه الدم لانه لما أفسد العمرة لزمه أن
 يقضيه من مكة وهو وان يحرم بالعمرة من ميقات أهل مكة للعمرة وذلك دليل الحاقه بأهل مكة فصارت عمرته
 وحجته مكينين لصيرورة ميقاته للحج والعمرة ميقات أهل مكة فلا يكون متمتعا ولو عاد الى مكة كافر فرغ
 من عمرته وصار كالمكي اذا خرج الى أقرب الاقاق وأحرمت بالعمرة ثم عاد الى مكة وأتى بالعمرة ثم أحرمت بالحج
 ورجع من عامه ذلك لم يكن متمتعا كذا هذا بخلاف ما اذا رجع الى وطنه لانه اذا رجع الى وطنه فقد قطع حكم السفر
 الاول باتباعه سفر آخر فاقطع حكم كونه بمكة فيعد ذلك اذا أتى مكة وقضى العمرة ورجع فقد حصل له النسكان
 في سفر واحد نصار متمتعا هذا اذا أحرمت بالعمرة في أشهر الحج ثم أفسدها وأتمها على الفساد فاما اذا أحرمت بها قبل
 أشهر الحج ثم أفسدها وأتمها على الفساد فان لم يخرج من الميقات حتى دخل أشهر الحج وقضى عمرته في أشهر
 الحج ثم أحرمت بالحج ورجع من عامه ذلك فإنه لا يكون متمتعا بالاجماع وحله كسكى تمنع لانه صار كواحد من

أهل مكة لما ذكروا ويكون مسبباً وعليه لاساءة تدم وان عاد الى أهله ثم عاد الى مكة محرماً باحرام العمرة وقضى
 عمرته في أشهر الحج ثم أحرم بالحج ورجع من عامه ذلك يكون منتهماً بالاجماع لما مر وان عاد الى غير أهله ولو لم
 يوضع لاهله التمتع والقران ثم عاد الى مكة محرماً باحرام العمرة وقضى عمرته في أشهر الحج ثم أحرم بالحج ورجع من
 عامه ذلك فهذا على وجهين في قول أبي حنيفة في وجه يكون مقتنعاً وهو ما اذا رأى هلال شوال خارج البيئات ثم
 عاد الى مكة محرماً باحرام العمرة وقضى عمرته في أشهر الحج ثم أحرم بالحج ورجع من عامه ذلك وفي وجه لا يكون
 مقتنعاً وهو ما اذا رأى هلال شوال داخل البيئات وعند أبي يوسف ومحمد يكون متمتعاً في الوجهين جميعاً لهما
 أن لحوقه بذلك الموضوع بمنزلة لحوقه بأهله ولو لم يولد لأهله يكون متمتعاً فكذلك هذا ولا في حنيفة ان في الوجه الاول
 أدركته أشهر الحج وهو من أهل التمتع لانها أدركته خارج البيئات وفي الوجه الثاني أدركته وهو ليس من
 أهل التمتع لكونه ممنوعاً عن التمتع ولا بزوال المنع حتى يلحق بأهله ويلوا عنه ثم في أشهر الحج ثم عاد الى أهله
 قبل ان يحصل من عمرته وألم بأهله وهو محرم ثم عاد الى مكة بذلك الاحرام وأتم عمرته ثم حج من عامه ذلك فهذا على
 ثلاثة أوجه فان كان طاف لعمرته شوطاً أو شوطين أو ثلاثة أشواط ثم عاد الى أهله وهو محرم ثم رجع الى مكة
 بذلك الاحرام وأتم عمرته ورجع من عامه ذلك فانه يكون متمتعاً بالاجماع وان اعتمر وحل من عمرته ثم عاد الى
 أهله حلالاً ثم عاد الى مكة ورجع من عامه ذلك لا يكون متمتعاً بالاجماع لان المسامحة بأهله صحيح وأنه يمنع التمتع
 وان رجع الى أهله بعدما طاف أكثر طواف عمرته أو كله ولم يحل بعد ذلك وألم بأهله محرماً ثم عاد وأتم بقية عمرته
 ورجع من عامه ذلك فانه يكون متمتعاً في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وفي قول محمد لا يكون متمتعاً وبه قوله انه
 أدى العمرة بسفر بن وأكثرها حصل في السفر الاول وهذا يمنع التمتع ولهما ان المسامحة بأهله لم يصح بدليل انه
 يباح له العود الى مكة بذلك الاحرام من غير ان يحتاج الى احرام جديد فصار كأنه أقام بمكة وكذا لو اعتمر في أشهر
 الحج ومن ينبت التمتع وساق الهدى لا يحل تمتعه فلما فرغ منها عاد الى أهله محرماً ثم عاد ورجع من عامه ذلك فانه
 يكون متمتعاً في قولهما لان المسامحة بأهله لم يصح فصار كأنه أقام بمكة وعند محمد لا يكون متمتعاً ولو خرج المكي الى
 الكوفة فأحرم بالعمرة ثم دخل مكة فأحرم بالحج لم يكن متمتعاً لانه حصل له الامام بأهله بين الحج والعمرة فذبح
 التمتع كالكو في اذا رجع الى أهله وسوا ساق الهدى اولاً يعني اذا أحرم بالعمرة بعد ما خرج الى الكوفة
 وساق الهدى لم يكن متمتعاً وسوقه الهدى لا يمنع صحة المسامحة بخلاف الكوفي لان الكوفي انما يمنع سوق الهدى
 صحة المسامحة لان الود مستحق عليه فاما المكي فلا يستحق عليه العود فصاح المسامحة مع السوق كما يصح مع عدمه
 ولو خرج المكي الى الكوفة ففقرن صح قرانه لان القران يحصل بنفس الاحرام فلا يفتقر فيه الامام فصار يعود
 الى مكة كالكو في اذا قرن ثم عاد الى الكوفة وذكر ان سماءة عن محمد ان قران المكي بعد خروجه الى الكوفة
 انما يصح اذا كان خروجه من مكة قبل اشهر الحج فاما اذا دخلت عليه أشهر الحج وهو بمكة ثم خرج الى الكوفة
 فقرن لم يصح قرانه لانه حين دخول الاشهر عليه كان على صفة لا يصح له التمتع ولا القران في هذه السنة لانه
 في أهله فلا يغير ذلك بالخروج الى الكوفة وفي نوادر ابن جماعة عن محمد بن أحمد بعمرته في رمضان وأقام على
 احرامه الى شوال من قابل ثم طاف لعمرته في العام القابل من شوال ثم حج في ذلك العام انه مقتنع لانه باق على
 احرامه وادنى بافعال العمرة والحج في أشهر الحج فصار كأنه ابتداء الاحرام بالعمرة في أشهر الحج ورجع من عامه
 ذلك ولو فعل ذلك كان متمتعاً كذا هذا وبمثل من وجب عليه ان يتحلل من الحج بعد مرة فاستحل العام القابل
 فتحلل بعمرته في شوال ورجع من عامه ذلك لا يكون متمتعاً لانه ما أتى بافعال العمرة لها بل للتحلل عن احرام الحج فلم
 تقع هذه الافعال معتداً بها عن العمرة فلم يكن متمتعاً بخلاف الفصل الاول

وفي

الفصل وهو ما يبان ما يجب على المتمتع والقارن بسبب التمتع والقران اما المتمتع فيجب عليه الهدى بالاجماع
 والكلام في الهدى في مواضع في تفسير الهدى وفي بيان وجوبه وفي بيان شرط الوجوب وفي بيان صفة الواجب

وفي بيان مكان اقامته وفي بيان زمان الاقامة اما الاول فالهدى المذكور في آية التمتع اختلف فيه الصحابة رضي الله
 عنهم روى عن علي وابن عباس وابن عمر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لو اهو شاة وعن ابن عمر وشاة رضي الله
 عنهم انه بدنة او بقرة والحاصل ان اسم الهدى يقع على الابل والبقرة والغنم لكن الشاة ههنا مرادة من الآية
 الكريمة باجماع الفقهاء حتى اجمعوا على جوازها عن المتعة والدليل عليه ايضا ما روى عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم انه سئل عن الهدى فقال صلى الله عليه وسلم اذناه شاة الا ان البدنة افضل من البقرة والبقرة افضل
 من الشاة انقول النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير الهدى اذناه شاة ففيه اشارات ان اعلاء البدنة والبقرة وروى
 عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الميكر الى الجمعة كالمهدي بدنة ثم كالمهدي بقرة ثم كالمهدي شاة وكذا النبي صلى
 الله عليه وسلم ساق البدن ومع لوم انه كان يختار من الاعمال افضلها ولان البدنة اكثر لحاقا وقبحة من البقرة
 والبقرة اكثر لحاقا وقبحة من الشاة فكان اشفع للفقراء فكان افضل واما وجوبه فانه واجب بالاجماع بقوله تعالى فمن
 تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى اى فعليه ذبح ما استيسر من الهدى كافي قوله تعالى فمن كان منكم
 مريضا او به اذى من رأسه ففدية الا آية أى فحلق فعليه فدية وقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا او على سفر
 فعدة من ايام أخر معناه فافطر فليصم في عدة من ايام أخر واما شرط وجوبه فالتفدية عليه لان الله تعالى اوجب
 ما استيسر من الهدى ولا وجوب الاعلى القادر فان لم يقدر يصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم الى أهله لقوله عز
 وجل فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم كالمعناه في لم يجد الهدى فصيام ثلاثة ايام
 في الحج وسبعة اذا رجعتم ولا يجوز له أن يصوم ثلاثة ايام في أشهر الحج قبل أن يحرم بالعمرة بلا خلاف وهل يجوز
 له بعد ما أحرم بالعمرة في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء لم يطف بعد ان
 أحرم بالعمرة وقال الشافعي لا يجوز حتى يحرم بالحج كذا ذكره القمى أبو الليث الخفاف وذو رمام الهدى الشيخ أبو
 منصور الماتريدي رحمه الله القياس أن لا يجوز ما لم يشرع في الحج وهو قول زفر ان قوله تعالى فمن لم يجد فصيام
 ثلاثة ايام في الحج وانما يكون في الحج بعد الشروع فيه وذلك بالاحرام ولان على أصل الشافعي دم المتعة دم كفارة
 وجب جبر التلغص وما لم يحرم بالحج لا يظهر التلغص ولنا ان الاحرام بالعمرة سبب لوجرد الاحرام بالحجة فكان
 الصوم تجبيل بعد وجود السبب بخازو قبل وجود العمرة لم يوجد السبب فلم يجوز ولان السنة في التمتع ان يحرم
 بالحج عشية التروية كذا روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه بذلك وإذا كانت السنة في حقه
 الاحرام بالحج عشية التروية فلا يمكنه صيام الثلاثة ايام بعد ذلك وانما بقى له يوم واحد لان ايام التعر والتشريق
 قد نسي عن الصيام فيها فلا بد من الحكم بجواز الصوم بعد احرام العمرة قبل الشروع في الحج واما الآية
 فقد قبل في تأويلها ان المراد منها وقت الحج وهو الصبح اذا لم يصح نظرا للصوم والوقت يصح نظرا
 له انصار تقدير الآية التروية فصيام ثلاثة ايام في وقت الحج كافي قوله تعالى الحج أشهر معلومات
 أى وقت الحج أشهر معلومات وعلى هذا صارت الآية التروية حجة لنا عليه لان الله تعالى اوجب على
 الممتع صيام ثلاثة ايام في وقت الحج وهو أشهر الحج وقد صام في أشهر الحج بخازو الا ان زمان ما قبل الاحرام صار
 مخصوصا من النص والافضل أن يصوم ثلاثة ايام آخرها يوم عرفه بان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية
 ويوم عرفه لان الله تعالى جعل صيام ثلاثة ايام بدلا عن الهدى وافضل اوقات البدل وقت اليأس عن الاصل
 لما يحقل القدرة على الاصل قبله ولهذا كان الافضل تأخير التيمم الى آخر وقت الصلاة لا حقل وجود الماء
 قبله وهذا الايام آخر وقت هذا الصوم عندنا فاذا مضت ولم يصم فيها فقد فات الصوم وسقط عنه وعاد الهدى فان
 لم يقدر عليه بصلل وعليه دمان دم القمق ودم النخل قبل الهدى وعند الشافعي لا يفوت بعض هذه الايام ثم له
 قولان في قول يصومها في ايام التشريق وفي قول يصومها بعد ايام التشريق والصحيح قولنا لقوله تعالى فمن لم يجد
 فصيام ثلاثة ايام في الحج أى في وقت الحج لما بينا عين وقت الحج لصوم هذه الايام الا أن يوم النحر يخرج من أن

يكون وقتنا لهذا الصوم بالاجتماع وما رواه ليس وقت الحج فلا يكون محال لهذا الصوم وعن ابن عباس رضي الله
 عنه أنه قال الملتحق انما يصوم قبل يوم النحر وعن عمر رضي الله عنه أن رجلا أتاه يوم النحر وهو ممنوع لم يصم
 فقال له عمر رضي الله عنه اذبح شاة فقال الرجل ما أبعد ما فقال له عمر رضي الله عنه اذبح شاة فقال له عمر رضي الله عنه اذبح شاة فقال له عمر رضي الله عنه اذبح شاة
 رضي الله عنه يا مغيب أعطه مني عن شاة والظاهر أنه قال ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل
 ذلك لا يعرف رأيا واجتهادا وأما صوم السبعة فلا يجوز قبل الفراغ من أفعال الحج بالاجتماع وهل يجوز بعد الفراغ
 من أفعال الحج بمكة قبل الرجوع إلى الأهل قال أصحابنا يجوز وقال الشافعي لا يجوز إلا بعد الرجوع إلى الأهل إلا
 إذا نوى الإقامة بمكة فيصومها بمكة فيجوز واحتج بقوله تعالى وسبعة أذارب من منى أي إذا رجعت من منى إلى أهليكم ولنا هذه
 الآية بغينها لأنه قال عز وجل إذا رجعت من منى إلى مكة وصامها يجوز وهكذا قال بعض
 أهل التأويل إذا رجعت من منى وقال بعضهم إذا فرغت من أفعال الحج وقيل إذا أتى وقت الرجوع ولو وجد الهدى
 قبل أن يشرع في صوم ثلاثة أيام أو في خلال الصوم أو بعد ما صام فوجب فيه في أيام النحر قبل أن يخلق أو يقصر
 يلزمه الهدى ويقتط حكم الصوم عندنا وقال الشافعي لا يلزمه الهدى ولا يبطل حكم الصوم والصحيح قولنا لأن
 الصوم يدل عن الهدى وقد قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل فبطل حكم البدل كالوجوب بدل الماء في
 خلال النجم ولو وجد الهدى في أيام الذبح أو بعد ما حلق أو قصر قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه
 الهدى لأن المقصود من البدل وهو الأصل قد حصل فالتقدير على الأصل به ذلك لا يبطل حكم البدل كالوجوب
 بالنجم ثم وجد الماء واختلف أبو بكر الرازي وأبو عبد الله الجرجاني في صوم السبعة قال الجرجاني أنه ليس ببدل
 بدليل أنه يجوز مع وجود الهدى بالاجتماع ولا يجوز للبدل مع وجود الأصل كافي التراب مع الماء ونحو ذلك وقال
 الرازي أنه بدل لأنه لا يجب الأحال المجزئ عن الأصل وجوازه حال وجود الأصل لا يخرج عنه كونه بدلا ولو صام
 ثلاثة أيام ولم يجعل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا هدى عليه كذا روى الحسن بن زياد
 عن أبي حنيفة ذكره السرخسي في مختصره لأن الذبح يتوقت بأيام الذبح عندنا فإذا مضت فقد حصل المقصود وهو
 إباحة الأصل فكانه تحلل ثم وجد الهدى وأما صفة الواجب فقد اختلف فيها قال أصحابنا أنه دم نسك واجب شكرا
 لما وفق للجمع بين السكين بسفر واحد فله أن يأكل منه ويطعم من شاة غنما كان المطعم أوفقيا أو ينسكب له أن
 يأكل الثلث ويتصدق بالثلث ويهدى الثلث لاقر بانه وجدير انه سواء كانوا فقراء أو أغنيا كدم الأضحية لقوله
 عز وجل فكأوامنها وأطعموا البائس الفقير وقال الشافعي أنه دم كفارة ويجب جبر التمسك ترك أحدى السفرتين
 لأن الأفراد أفضل عنده لا يجوز للغنى أن يأكل منه وسيله سبيل دماء الكفارات وأما الفاران فحكمه حكم المتمتع
 في وجوب الهدى عليه ان وجد في الصوم ان لم يجد وأباحة الأكل من لحمه والغنى والتفقير لأنه في معنى المتمتع فيها
 لا بدله وجب الدم وهو الجمع بين الحججة والعمرة في سفر واحد وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم كان قارنا
 فتحرك البدن وأمر عليه رضي الله عنه فأخذ من كل بدنة قطعة فطبخها وأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم من لحمها
 وحسان مرقها وأما مكان هذا الدم فالحرم لا يجوز في غيره لقوله تعالى والهدى معكوف أن يبلغ محله ومحل الحرام
 والمراد منه هدى المتعة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى والهدى اسم لما يهدى إلى بيت
 الله الحرام أي يعث وينقل إليه وأما زمانه فأيام النحر حتى لو ذبح قبلها لم يجز لان دم نسك عندنا في وقت أيام
 النحر كالأضحية وأما بيان أفضل أنواع ما يحرمه فظاهر الرواية عن أصحابنا أن القرآن أفضل ثم المتمتع ثم
 الأفراد وروى عن أبي حنيفة أن الأفراد أفضل من المتمتع وبه أخذ الشافعي وقال مالك المتمتع أفضل وذو محمد
 في كتاب الرد على أهل المدينة أن حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل احتج الشافعي بما روى أن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم لم أفرد بالحج عام حجة الوداع فدل أن الأفراد أفضل اذ هو صلى الله عليه وسلم كان يختار من
 الأعمال أفضلها وإنما المشهور أن النبي صلى الله عليه وسلم لم قرن بين الحج والعمرة وما روى عن ابن عباس

وجابر وأبو أنس رضي الله عنهم وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال أتاني آت من ربي وأنا بالعقيق فقال قم فصل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل ليبيد بعجرة في حجة حتى روي عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصرخ بها صرخاوا يقول ليبيد بعجرة في حجة فدل أنه صلى الله عليه وسلم كان قارنا وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال تابعوا بين الحج والعمرة فإن المتابعة بينهما نزر بنفي العمرة وتبني الفقر ولان القرآن والتمتع جمع بين عبادتين باحرامين فكان أفضل من اتيان عبادة واحدة باحرام واحد وانما كان القرآن أفضل من التمتع لان الفان حجته وعمرة آفاقيتان لانه محرم بكل واحدة منهما من الآفاق والمتمتع عمرته آفاقية وحجته مكينة لانه محرم بالعمرة من الآفاق والحجة من مكة والحجة الآفاقية أفضل من الحجة المكينة لقوله تعالى وآتوا الحج والعمرة لله وروى عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما قالتا ما أتتا من الله أن تحرمهما من دويرة أهلك وما كان آتم فهو أفضل وأما رواة الشافعي فالمشهور ما رواه أبو ثعلبة بالمشهور وأولى مع ما أن فيهما رونا زيادة ليست في روايته والزيادة برواية العدل مقبولة على ان تجمع بين الروايتين على ما هو الأصل عند تعارض الدليلين أنه يعمل به - أما بقدر الممكن فنقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قارنا لكانه كان يسمى العمرة والحجة في التلبية بحامرة وكان صلى الله عليه وسلم يلبي بها لكانه كان يسمى باحداهما مرة إذ تسمية ما محرم به في التلبية ليس بشرط لصحة التلبية فراوى الا فرادس معه يسمى الحجة في التلبية فبني الامر على الظاهر فظنه مفردا فروى الافراد وروى القرآن وقف على حقيقة الحال فروى القرآن

فصل وأما بيان حكم المحرم اذا منع عن الماضي في الاحرام وهو المعنى بالمحصر في عرف الشرع فالكلام في الاحصار في الأصل في ثلاث مواضع في تفسير الاحصار انه ما هو ومم يكون وفي بيان حكم الاحصار وفي بيان حكم زوال الاحصار أما الأول فالمحصر في اللغة هو المنوع والاحصار هو المنع وفي عرف الشرع هو اسم لمن أحرم ثم منع عن الماضي في موجب الاحرام - واه كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الكسر أو العرج وغيرها من الموانع من اتمام ما أحرم به - فبقية أو شرعا وهذ أقول أصحابنا وقال الشافعي للاحصار الامن العدو ووجه قوله أن آية الاحصار وهي قوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدي نزلت في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أحصرهم من العدو وفي آخر الآية ان شريفة دليل عليه وهو قوله عز وجل فاذا أمتهم والامان من العدو ويكون وروى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم - انهم قالوا للاحصر الامن عدو لنا عموم قوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدي والاحصار هو المنع والمنع كما يكون من العدو ويكون من المرض وغيره والعبرة بعموم اللفظ عندنا لا بخصوص السبب اذا الحكم يتبع اللفظ لا السبب وعن الكسائي وأبي معاذ ان الاحصار من المرض والحصر من العدو فعلى هكذا كانت الآية خاصة في المنوع بسبب المرض وأما قوله عز وجل فاذا أمتهم فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما أن الامن كما يكون من العدو يكون من زوال المرض لانه اذا زال مرض الانسان أمن الموت منه أو من زيادة المرض وكذا بعض الامراض قد تكون أمانا من البعض كما قال النبي صلى الله عليه وسلم انكم انما من الجذام والثاني أن هذا يدل على ان المحصر من العدو مراد من الآية الربة ربيعة وهذا لا يبنى كون المحصر من المرض مراد منها وما روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انه ان ثبت فلا يجوز ان يندخ به مطلق الكتاب كيف وان لا يرى نسخ الكتاب بالسنة وقد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كسر أو عرج فقد حل وعليه الحج من قابل وقوله حل أي جازله أن يجعل بفردم لانه لم يؤذن له بذلك شرعا وهو كقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم ومعناه أي حل له الافطار فكذا ههنا ومعناه حل له ان يحل ولانه انما مراد محصر من العدو ومن خصاله الفصل المعنى هو موجود في المرض وغيره وهو الحاجة الى الترفيه والتيسر لما يلحقه من الضرر والخرج بآية انه على الاحرام مدة مديدة والحاجة الى الترفيه والتيسر من حقيقة في المرض ونحوه فيتحقق الاحصار ويثبت بوجبه بل أولى لانه يملك دفع

شر العدو عن نفسه بالقتال في دفع الاحصار عن نفسه ولا يمكنه دفع المرض عن نفسه فلما جعل ذلك عذرا فلان
 يجعل هذا عذرا أولى والله اعلم وسواء كان العدو والمنافع كافرا أو مسلما لتعيق الاحصار منها وهو المنع عن المضي في
 موجب الاحرام فيدخل تحت عموم الآية وكذا ما ذكرنا من المعنى الموجب لثبوت حكم الاحصار وهو اباحة التحال
 وغيره لا يوجب الفصل بين الاحصار من المسلم ومن الكافر ولو سرت نفقته أو هلكت راحلته فان كان لا يقدر على
 المشي فهو محصر لانه منع من المضي في موجب الاحرام فكان محصرا كالممنوع من المرض وان كان يقدر على المشي
 فليس محصرا لانه قادر على المضي في موجب الاحرام فلا يجوز له التحال ويجب عليه المشي الى الحج ان كان محصرا
 بالحج ويجوز ان لا يجب على الانسان المشي الى الحج ابتداء ويجب عليه بعد الشروع فيه كالفقيه الذي لا زاد له ولا
 راحلة شرع في الحج انه يجب عليه المشي وان كان لا يجب عليه ابتداء قبل الشروع كذا ما قال أبو يوسف فان قدر
 على المشي في الحال وخاف ان يجزأه التحال لان المشي الذي لا يوصله الى الماسك وجوده والعدم معتزلة واحدة
 فكان محصرا فيجوز له التحال كالممنوع من المشي اصلا وعلى هذا يخرج المرأة اذا احمرت ولا زوج لها معها محرم
 فمات محرمها أو احمرت ولا محرم معها ولكن معها زوجها فماتت زوجها محصرة لانها ممنوعة شرعا من المضي
 في موجب الاحرام بالزوج ولا محرم وعلى هذا يخرج ما اذا احمرت بمحبة التطوع ولها محرم وزوج فماتت
 زوجها محصرة لان الزوج ان ينعها من حجة لتطوع كأن له ان ينعها عن صوم التطوع فصارت ممنوعة
 شرعا بمنع الزوج فصارت محصرة كالممنوع حقيقة بالسد وغيره وان احمرت ومعها محرم وليس لها زوج
 فليست محصرة لانها غير ممنوعة عن المضي في موجب الاحرام حقيقة وشرعا وكذلك اذا كان لها محرم ولها
 زوج فاحمرت باذن الزوج انما لا تكون محصرة وتغضى في احرامها لان الزوج اسقط حق نفسه بالاذن وان
 احمرت وليس لها محرم فان لم يكن لها زوج فهي محصرة لانها ممنوعة عن المضي في موجب الاحرام بغير زوج
 ولا محرم وان كان لها زوج فان احمرت بغير اذنه فكذلك لانها ممنوعة من المضي بغير اذن الزوج وان احمرت
 باذنه لا تكون محصرة لانها غير ممنوعة وان احمرت بمحبة الاسلام ولا محرم لها ولا زوج فهي محصرة لانها
 ممنوعة عن المضي في موجب الاحرام لحق الله تعالى وهذا المنع أقوى من منع العباد وان كان لها محرم وزوج
 ولها استطاعة عند خروج أهل بلدها فليست محصرة لانه ليس للزوج ان ينعها من الفرائض كالصلوات
 المكتوبة وصوم رمضان وان كان لها زوج ولا محرم معها فماتت زوجها فهي محصرة في ظاهر الرواية لان الزوج
 لا يجبر على الخروج ولا يجوز لها الخروج بنفسها ولا يجوز للزوج أن يأذن لها بالخروج ولو أذن لا يعمل اذنه
 فكانت محصرة وهل للزوج أن يجعلها روى عن أبي حنيفة أن له أن يجعلها لانها احمرت محصرة ممنوعة عن
 الخروج والمضي بمنع الزوج صار هذا كحج التطوع وهناك للزوج أن يجعلها فكذا هذا ولو احرم العبد والامة
 بغير اذن المولى فهو محصر لانه ممنوع عن المضي بغير اذنه ولو لم يول أن يجعله وان كان باذنه فلمولى أن ينعها الا أنه
 يكرهه ذلك لانه خلف في الوعد ولا يكون الحجاج محصرا بعد ما وقف بعرفة ويبقى محرما عن النساء الى أن يطوف
 طواف الزيارة وانما قلنا انه لا يكون محصرا لقوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى أي فان احصرتم
 عن انعام الحج والعمرة لا نهي على قوله وانما الحج والعمرة لله وقد تم حجه بالوقوف لقوله صلى الله عليه وسلم
 الحج عرفه فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبعد تمام الحج لا يتحقق الاحصار ولان المحصر امرام لفات الحج وبعد
 وجود الركن الاصلى وهو الوقوف لا يتصور انما يكون محصرا ولكنه يبقى محرما عن النساء الى أن يطوف
 طواف الزيارة لان التحلل عن النساء لا يحصل بدون طواف الزيارة فان منع حتى مضى أيام النحر والنحر يبقى تم
 خلى سبيله يسقط عنه الوقوف بعرفة ورمى الجمار وعليه دم ترك الوقوف بعرفة ودم ترك الرمي لان كل
 واحد منهما واجب وعليه أن يطوف طواف الزيارة وطواف الصدر وعليه أن يخبر طواف الزيارة عن أيام النحر
 دم عند أبي حنيفة وكذا عليه لتأخير الحلق عن أيام النحر دم عنده وعندهما لا شيء عليه والمسئلة مضت في

موضعا ولا احصار بعد ما قدم مكة أو الحرم ان كان لا يمنع من الطواف ولم يذكر في الاصل أنه ان منع من الطواف
 ما اذا حكه وذرا الجصاص انه ان قدر على الوقوف والطواف جميعا أو قدر على أحدهما فليس بمحصر وان لم يقدر
 على واحد منهما فهو محصر وروى عن أبي يوسف أنه لا يكون الرجل محصرا بعد ما دخل الحرم الا أن يكون
 بمكة عدو غالب يحول بينه وبين الدخول الى مكة. بخلاف المشركون بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين دخوله
 مكة فاذا كان كذلك فهو محصر وروى عن أبي يوسف أنه قال سألت أبا حنيفة هل على أهل مكة احصار فقال
 لا قلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحصر بالحديبية فقال كانت مكة اذ ذلك حرا باوهم اليوم دار
 اسلام وليس فيها احصار والصحيح ما ذكره الجصاص من التفصيل انه ان كان يقدر على الوقوف أو على
 الطواف لا يكون محصرا وان لم يقدر على واحد منهما يكون محصرا أما اذا كان يقدر على الوقوف فلما ذكرنا
 وأما اذا كان يصل الى الطواف فلان التحلل بالدم انما يخص المحصر لتعذر الطواف قائما مقامه بدلا عنه
 بمنزلة فائت الحج أنه يتحلل بعمل العمرة وهو الطواف فاذا قدر على الطواف فقد قدر على الاصل فلا يجوز التحلل
 وأما اذا لم يقدر على الوصول الى أحدهما فلان في حكم المحصر في الحل فيجوز له أن يتحلل والله عز وجل أعلم ثم
 الاحصار كما يكون عن الحج يكون عن العمرة عند عامة العلماء وقال بعضهم لا احصار عن العمرة وجه قوله
 أن الاحصار خوف الفوت والعمرة لا تحتل الفوت لان سائر الاوقات وقت لها فلا يخاف فوتها بخلاف الحج
 فإنه تحتل الفوت فيتحقق الاحصار عنه ولذا قوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى عقيب قوله
 عز وجل وأنموا الحج والعمرة لله فكان المراد منه والله أعلم فان أحصرتم عن أحدهما فما استيسر من الهدى
 وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوا الله عنهم حصره بالحديبية خال كفار قرين بينهم
 وبين البيت وكانوا معتمرين فهدموا هديهم وحلقت وارؤسهم وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه
 عمرتهم في العام القابل حتى سميت عمرة النضاء ولان التحلل بالهدى في الحج لمعنى هو موجود في العمرة وهو
 ما ذكرنا من التضمر بامتداد الاحرام والله أعلم

فصل وأما حكم الاحصار فلا احصار يتعلق به أحكام لكن الاصل فيه مكان أحدهما جواز التحلل عن
 الاحرام والثاني وجوب قضاء ما أحرم به بعد التحلل أما جواز التحلل فالكلام فيه في مواضع في تفسير التحلل وفي
 بيان جوازه وفي بيان ما يتحلل به وفي بيان مكانه وفي بيان زمانه وفي بيان حكم التحلل أما الاول فالتحلل هو
 فسح الاحرام والخروج منه بالطريق الموضوع له شرعا وأما دليل جوازه فقوله تعالى فان أحصرتم فما استيسر
 من الهدى وفيه اضمار ومعناه والله أعلم فان أحصرتم عن أحدهما فما استيسر من الهدى اذ الاحصار نفسه لا يوجب الهدى
 الا ترى أن له أن لا يتحلل ويبقى محرما كما كان الى أن يزول المانع فيمضي في موجب الاحرام وهو كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من كان منكم
 مريضا أو به أذى من رأسه ففدية والافكون الاذى في رأسه لا يوجب الفدية وكذا قوله تعالى فمن كان
 منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر معناه فأفطر فعدة من أيام أخر والافتنس المرض والسفر لا يوجب
 الصوم في عدة من أيام أخر وكذا قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلاثم عليه معناه فأكل فلاثم عليه والافتنس
 الاضطراب لا يوجب الاثم كذا ههنا ولان المحصر محتاج الى التحلل لانه منع عن المضى في موجب الاحرام على
 وجه لا يمكنه الدفع فلو لم يجز له التحلل لبقى محرما لا يجعل له ما يحظره الاحرام الى أن يزول المانع فيمضي في موجب
 الاحرام وفيه من الضرر والحرج ما لا يخفى فست الحاجة الى التحلل والخروج من الاحرام دفع الضرر والحرج
 وسواء كان الاحصار عن الحج أو عن العمرة أو عنهما عند عامة العلماء لما ذكرنا والله عز وجل أعلم وأما بيان
 ما يتحلل به فالمحصر نوعان نوع لا يتحلل الا بالهدى ونوع يتحلل بغير الهدى أما الذي لا يتحلل الا بالهدى فكل
 من منع من المضى في موجب الاحرام حقيقة أو منع منه شرعا حقا لله تعالى لا حتى العبد على ما ذكرنا فهذا لا يتحلل

الالهدي وهو ان يعث بالهدى او بتمنه ليشترى به هديا فيذبح عنه وما لم يذبح لاجل هذا قول عامة العلماء
 سواء كان شرط عند الاحرام الاحلال بغير ذبح عند الاحصار او لم يشترط وقال بعض الناس المحصر يجعل بغير
 هدى الا اذا كان معه هدى فيذبحه ويجعل وقيل انه قول مالك وقال بعضهم ان كان لم يشترط عند الاحرام الاحلال
 عند الاحصار من غير هدى لاجل الالهدي وان كان شرط عند الاحرام الاحلال عند الاحصار من غير هدى
 لاجل الالهدي استج من قال بالتعلل من غير هدى بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حل
 عام الحديبية عن احصاره بغير هدى لان الهدي الذي نحره كان هديا ساقه لعمرته لا للاحصاره فحصر هديه
 على النية الاولى وحل من احصاره بغير دم فدل ان المحصر يجعل بغير هدى يحقق ما قلنا انه ليس في حديث صلح
 الحديبية انه نحر دميين وانما نحر دما واحد ولو كان المحصر لا يجعل الا بدم احد دميين وانه غير منقول ولنا
 قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله معناه حتى يبلغ الهدي محله فيذبح ثم عز وجل عن حلق
 الرأس قبل ذبح الهدي في محله وهو الحرم من غير فصل بين ما اذا كان معه هدى وقت الاحصار ام لا بشرط المحصر
 عند الاحرام الاحلال عند الاحصار او لم بشرط فيصير على اطلاقه ولان شرع التعلل ثبت بطريق الرخصة
 لمساقيه من فسوخ الاحرام والخروج منه قبل او انه فسكان ثبوته بطريق الضرورة والضرورة تستدفع بالتعلل
 بالهدى فلا يثبت التعلل بدونه واما الحديث فليس فيه ما يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم حل عام الحديبية
 عن احصاره بغير هدى اذ لا يتوهم على النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون حل من احصاره بغير هدى والله تعالى امر
 المحصر ان لا يجعل حتى يضر هديه بنص الكتاب العزيز ولو لم يكن وجه ذلك والله أعلم وهو معنى المروي في حديث صلح
 الحديبية انه نحر دما واحدا ان الهدي الذي كان ساقه النبي صلى الله عليه وسلم كان هدي متعة او قران فلما منع
 عن البيت سقط عنه دم القران بخازله ان يجعله من دم الاحصار فان قيل كيف قلتم ان النبي صلى الله عليه وسلم
 صرف الهدي عن سبيله وانتم تزعمون ان من باع هدية لتطوع فهو مسمى لما انه صرفه عن سبيله فالجواب انه
 لا مشابهة بين الفصلين لان الذي باعه صرفه عن سبيل التقرب به الى الله تعالى راسا فاما النبي صلى الله عليه وسلم
 فلم يصرف الهدي عن سبيل التقرب اصلا ورأسا بل صرفه الى ما هو افضل وهو الواجب وهو دم الاحصار وما
 يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الهدي لاحصاره ما روى انه لم يحلق حتى نحر هديه وقال ايها الناس
 انحروا وحلوا والله عز وجل أعلم واذم بتعلل الالهدي واراد التعلل بحج ان يعث الهدي او غنه ليشترى به
 الهدي فيذبح عنه و يجب ان يواعدهم بما ماعلوا ما يذبح فيه فيجعل بعد الذبح ولا يجعل قبله بل يحرم عليه كما يحرم
 على المحرم غير المحصر فلا يحلق رأسه ولا يفعل شيئا من محظورات الاحرام حتى يكون اليوم الذي واعدهم فيه
 ويعلم ان هديه قد ذبح لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله حتى لو فعل شيئا من محظورات الاحرام
 قبل ذبح الهدي يجب عليه ما يجب على المحرم اذ لم يكن محصر او سئل كذلك ان شاء الله تعالى في موضعه حتى لو
 حلق قبل الذبح يجب عليه القدية سواء حلق لغير عذر او لمذخر لقوله تعالى فن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه
 ففدية من صيام او صدقة او نسأ أي فن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه فخلق ففدية من صيام او صدقة
 او نسأ كقوله تعالى فن كان منكم مريضا او على سفر فعسدة من ايام اخرى فافطر فعسدة من ايام اخرى وعن كعب
 ابن عجرة قال في نزلات الآية وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بنى والقمل يتناثر على وجهي فقال صلى الله عليه
 وسلم أيؤذيكم هو ام رأست فقلت نعم يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم احلق واظم ستة ما كين لكل مسكين
 نصف صاع من خنطة او صم ثلاثة ايام او نسأ نسبة فنزلت الآية والنسأ جمع نسبة والنسبة الذبيحة
 والمراد منه الشاة لاجماع المسلمين على ان الشاة مجزئة في امة سدية وفي بعض الروايات ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال لكعب بن عجرة ان سأل شاة واذا وجدت القدية عليه اذا حلق رأسه لا ذى بالنص فيجب عليه اذا حلق
 لا لا ذى بدلالة النص لان العذر سبب تخفيف الحكم في الجملة فلما وجب في حال الضرورة ففي حال الاحتياط

أولى ولا يجزئ دم التمدية الا في الحرم كدم الاحصار ودم المتهمه والقران وأما الصدقة والصوم فانها ما يجزئان
حيث شاء وقال الشافعي لا تجزئ الصدقة الا بمكة وجه قوله ان الهدى يختص بمكة فكذا الصدقة والجامع بينهما ان
أهل الحرم ينتفعون بذلك ولنا قوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فطلقا عن المكان الا ان النسك قيد
بالمكان بدليل فن ادعى تقييد الصدقة فعليه الدليل وأما قوله ان الهدى انما يختص بالحرم لينتفع به أهل الحرم
فكذا الصدقة فتدول هذا الاعتبار فاسد لانه لا خلاف في انه لو ذبح الهدى في غير الحرم وتصديق بلحمة في الحرم
انه لا يجوز ولو ذبح في الحرم وتصديق به على غير أهل الحرم يجوز والدليل على التفرقة بين الهدى والاطعام ان من
قال لله على أن أهدي ايس له أن يذبح الا بمكة ولو قال لله على اطعام عشرة مساكين أو لله على عشرة دراهم
صدقة له ان يطعم ويتصدق حيث شاء فدل على التفرقة بينهما ولو حل على ظن انه ذبح عنه ثم تبين انه لم يذبح
فهو محرم كما كان لا يجعل ما لم يذبح عنه لعدم شرط الحل وهو ذبح الهدى وعليه لا حلالة تناول محظور احرامه دم
لانه جنى على احرامه فيلزمه الدم كفارة لذبحه ثم الهدى بدنة أو بقرة أو شاة وأدنا شاة لما روينا ولان الهدى في
اللغة اسم لما بهدى أى يعث ويثقل وفي الشرح اسم لما بهدى الى الحرم وظل ذلك عما بهدى الى الحرم والافضل هو
البدنة ثم البقرة لما ذكرنا في المتع ولما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أحصر بالحديبية نحر
البدن وكان يختار من الاعمال أفضلها وان كان قارنا لا يجعل الا بدنين عندنا وعند الشافعي يجعل دم واحد
بناء على أصل ذكرناه فيما تقدم ان القارن محرم باحرامين فلا يجعل الا بدنين وعندنا محرم باحرام واحد ويدخل
احرام العمرة في الحجفة فيكفيه دم واحد ولو بعث القارن بهدين ولم يبين أيهما للحج وأيهما للعمرة لم يضره
لان الموجب لهما واحد فلا يشترط فيه تعيين النية كقضاء يومين من رمضان ولو بعث القارن بهدى واحد
ليصل من الحج ويبقى في احرام العمرة ليصل من واحد منهما لان تحلل القارن من أحد الاحرامين متعلق
بتصله من الآخر لان الهدى بدل عن الطواف ثم لا يتصل بأحد الطوافين عن أحد الاحرامين فكذا بأحد
الهديين ولو كان احرام بشئ واحد لا ينوي حجة ولا عمرة ثم أحصر يجعل بهدى واحد وعليه عمرة استصحبنا لان
الاحرام بالمجهول صحيح لما ذكرنا فيما تقدم وكان البيان اليه ان شاء صرفه الى الحج وان شاء الى العمرة لانه هو
المجمل فكان البيان اليه كافي الطلاق وغيره والقياس ان لا تعين العمرة بالاحصار لعدم التعيين قولوا ولا فعل
لان ذلك ان بأخذ في عمل أحدهما ولم يوجد الا انهم استحسنوا وقالوا تعين العمرة بالاحصار لان العمرة
أقلها وهو متيقن ولو كان احرام بشئ واحد وسماه ثم نسيه وأحصر يجعل بهدى واحد وعليه حجة وعمرة اما الحل
بهدى واحد فلانه محرم باحرام واحد وأيها كان فإنه يقع العمل منه بدم واحد واما لزوم حجة وعمرة فلانه
يحق ان كان قد أحرم بحجة ويحتمل بعمرة فان كان احرامه بحجة فالعمرة لا تنوب عنها وان كان بالعمرة
فالحجة لا تنوب عنها فيلزمه ان يجمع بينهما احتياطا ليستط الغرض عن نفسه بيقين كذا هذا وكذلك ان لم يحصر ووصل فعليه
انحس انه يجب عليه إعادة خمس صلوات ليستط الغرض عن نفسه بيقين كذا هذا وكذلك ان لم يحصر ووصل فعليه
حجة وعمرة ويكون عليه ما على القارن لانه جمع بين الحج والعمرة على طريق النسك واعلم ان ذبح الهدى
فالحرم عندنا وقال الشافعي له ان يذبح في الموضع الذي أحصر فيه احتج بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
نحر الهدى عام الحديبية ولم يبلغنا انه نحر في الحرم ولان التحلل بالهدى ثبت برخصة وتيسيرا وذلك في الذبح في أى
موضع كان ولنا قوله تعالى ولا تحلفوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ولو كان كل موضع محلا له لم يكن لذكر المحل
فائدة ولانه عز وجل قال ثم جعلها الى البيت العتيق أى الى البقعة التي فيها البيت بخلاف قوله تعالى وايطوفوا
بالبيت العتيق ان المراد منه نفس البيت لان هناك ذكر بالبيت وهنا ذكر الى البيت وأما ما روى من الحديث
فقد روى في رواية أخرى انه نحر هديه عام الحديبية في الحرم فتعارضت الروايات فلم يصح الاحتجاج به وعن ابن
عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الحديبية فخال المشركين بينه وبين دخول مكة فجاء

سهل بن عمرو يعرض عليه الصلح وان يسوق البدن ويهرج حيث شاء فصالحه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يجهل ان يعرض رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه في الحل مع امكان النحر في الحرم وهو بقرب الحرم بل هو فيه وروى عن مروان والمسور بن مخرمة قال انزل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم فهذا يدل على انه كان قادرا على ان يعرض بدنه في الحرم حيث كان يصلي في الحرم ولا يجهل ان يترك نحر البدن في الحرم وله سبيل النحر في الحرم ولان الحديبية مكان يجمع الحل والحرم جميعا فلا يجهل ان يعرض في الحل مع كونه قادرا على النحر في الحرم ولو حل من احرامه على ظن انهم ذبحوا عنه في الحرم ثم ظهر انهم ذبحوا في غير الحرم فهو على احرامه ولا يجعل منه الا يذبح الهدى في الحرم لفقده شرط التعلل وهو الذبح في الحرم فبقي محرما كما كان وعليه لاحلاله في تناوله محقا ورات احرامه دم لما قلنا وكذلك لو بعث الهدى وواعدهم ان يذبحوا عنه في الحرم في يوم بعينه ثم حل من احرامه على ظن انهم ذبحوا عنه فيه ثم تبين انهم لم يذبحوا فانه يكون محرما لما قلنا ولو بعث هديين وهو مفرد فانه يجعل من احرامه بذبح الاول منهما ويكون الاخر نطوا لوجود شرط الحل عند وجود ذبح الاول منه ما ولو كان قارنا لا يجعل الا يذبحهما ولا يجعل بذبح الاول لان شرط الحل في بقية الزمان فلو لم يوجد الا يجعل ولو اراد ان يتصل بالهدى فلم يجده فباعت ولا عنه هل يجعل بالصوم ويكون له بدل عنه قال ابو حنيفة ومحمد لا يجعل بالصوم وليس الصوم بدلا عن هدى المحصر وهو ظاهر قول ابي يوسف وتقسيم حراما حتى يذبح الهدى عنه في الحرم او يذهب الى مكة فيصل من احرامه بافعال العمرة وهو الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة ويحلق او يقصر كما يفعله اذا فاته الحج وهو احد قولي الشافعي وقال عطاء بن ابي رباح في المحصر لا يجزئ الهدى قوم الهدى طعاما وتصدق به على المساكين فان لم يكن عنده طعام صام لكل نصفه اجمع يوما وهو مروى عن ابي يوسف وقال الشافعي في قول ان الهدى للاحصار بدلا واختلف قوله في ماهية البدل فقال في قول البدل هو الصوم مثل صوم المتعة وفي قول البدل هو الاطعام وهل يقوم الصوم مقامه له فيه قولان وجه قول من قال ان له بدلا ان هذا دم يقع به التعلل لجاز ان يكون له بدل كدم المتعة ولنا قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله أي حتى يبلغ الهدى محله فيذبح نهي الله عن حلق الرأس عند ودائي غاية تخرج الهدى والحكم الممدود الى غاية لا ينتهي قبل وجود الغاية فيقتضي ان لا يتحلل ما لم يذبح الهدى سواء صام أو اطعم أو لا وان التعلل بالدم قبل اتمام مواجب الاحرام عرف بالنص بخلاف القياس فلا يجوز اقامة غيره مقامه بالرأي واما الحلق فليس بشرط التعلل ويجعل المحصر بالتذبح بدون الحلق في قول ابي حنيفة ومحمد وان حلق غسن وقال ابو يوسف ارى عليه ان يحلق فان لم يفعل فلا شيء عليه وروى عنه انه قال هو واجب لا يسهه تركه وذكر الجصاص وقال انما لا يجب الحلق عندهما اذا احصر في الحل لان الحلق يختص بالحرم فأما اذا احصر في الحرم يجب الحلق عندهما احتج ابو يوسف بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق عام الحديبية وأمر أصحابه بالحلق فدل ان الحلق واجب ولهما قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى معناه فان احصرتم وأردتم ان تجعلوا فاذبحوا ما استيسر من الهدى جعل ذبح الهدى في حق المحصر اذا اراد الحل على موجب الاحصار فنوجب الحلق فمما جعله بعض الموجب وهذا خلاف النص ولان الحلق للتعلل عن افعال الحج والمحصر لا يأتي بافعال الحج فلا حلق عليه واما الحديث فلهي ما ذكره الجصاص لاحجة فيه لان الحديبية بعضها في الحل وبعضها في الحرم فيحتمل انه احصر في الحرم فأمر بالحلق واما على جواب المذكور في الاصل فهو محمول على التذب والاستحباب واما زمان ذبح الهدى فمطلق الوقت لا يتوقف بيوم النحر سواء كان الاحصار عن الحج أو عن العمرة وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ان المحصر عن الحج لا يذبح عنه الا في أيام النحر لا يجوز في غيرها ولا خلاف في المحصر عن العمرة انه يذبح عنه في أي وقت كان وجه قولهما ان هذا الدم سبب للتعلل من احرام الحج فيقتضيه زمان التعلل كالحلق بخلاف العمرة فان التعلل من احرامها بالحلق لا يختص بزمان فكذا

بالهدى ولا يحنيفة ان التعلل من المحصر تحلل قبل أو ان التعلل يباح لضرورة دفع الضرر ببقائه محرما رخصة
 وتيسرا فلا يختص بيوم النحر كالطواف الذي يتعلل به فثبت الحج اذا محصر فانت الحج والله اعلم واما حكم التعلل
 فضروره حلالا يباح له تناول جميع محظرة الاحرام لارتفاع الحائض فيه ودخالا كما كان قبل الاحرام واما
 الذي يتصل به بغير ذبح الهدى فكل محصر منع عن المضي في موجب الاحرام شرعا لحق العبد كالمراة والعبد
 المنوعين شرعا لحق الزوج والمولى بان احرمت المراة بغير اذن زوجها أو احرمت العبد بغير اذن مولاه فلزوج
 والمولى أن يجعلهما في الحال من غير ذبح الهدى فيقع الكلام في هذا في موضعين أحدهما في جواز هذا النوع
 من التعلل والثاني في بيان ما يتعلل به اما الجواز فلان منافع بضع المرأة حق الزوج وملاكه عليها فيحتاج
 الى استيفاء حقه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام فيحتاج الى التعلل ولا سبيل الى توقيته على ذبح الهدى في
 الحرم لمناقبه من ابطال حقه للحال فكان له ان يجعلها للحال وعلى المرأة حق التعلل بالهدى او يمنه الى الحرم ليدبح
 عنها لانها تحللت بغير طواف وعليها حجة وعمرة كما على الرجل المحصر اذا تعلل بالهدى بخلاف ما اذا احرمت
 بحجة الاسلام ولا زوج لها ولا محرم أو كان لها زوج أو محرم فثبت انها لا تتصل الا بالهدى لان المنع هناك لحق الله
 تعالى لحق العبد فكان تحللها جائزا لا حقا مستحقا عليها احد الا ترى ان لها ان تبقى على احرامها ما لم يتجدد
 محرما أو زوجها فكان تحللها بما هو الموضوع للتعلل في الاصل وهو ذبح الهدى فهو الفرق وكذا العبد بمنافته ملك
 المولى فيحتاج الى تصرفه في وجه مصالحه ولا يمكنه ذلك مع قيام الاحرام فيحتاج الى التعلل في الحال لمناقبه من
 التوقف على ذبح الهدى في الحرم من تعطيل مصالحه فيحمله المولى للحال وعلى العبد اذا اعتق هدى الاحصار
 وقضاء حجة وعمرة لان الحج واجب عليه بالشرع لكونه مخاطبا أهلا الا أنه تذر عليه المضي لحق المولى فاذا
 اعتق زال حقه ونجس عليه العمرة لقوات الحج في عامه ذلك ولو كان احرم العبد باذن مولاه بكرة للمولى أن يجعله
 بعد ذلك لانه رجوع عما وعد وخلف في الوعد فبكره ولو حله جاز لان العبد بمنافته ملك المولى وروى عن أبي
 يوسف وزفر ان المولى اذا أذن للعبد في الحج ليس له أن يجعله لانه لما أذن له فقد أسقط حقه بالاذن فاشبهه الحر
 والصحيح جواب ظاهر الرواية لان المحلل بعد الاذن قائم وهو الملك الا أنه بكرة لما قلنا واذا حله لا هدى عليه
 لان المولى لا يجب عليه لعبده شيء ولو احصر العبد بعد ما احرم باذن المولى ذكر القدر وروى في شرحه مختصر
 الكرخي أنه لا يزم المولى انقاذ هدى لانه لو لم يزمه لزمه لحق العبد ولا يجب للعبد على مولاه حق فان اعتقه وبب
 عليه أن يبعث الهدى لانه اذا اعتق صار ممن ثبت له عليه حق فصار كالحرا اذا حج عن غيره فاحصر أنه يجب
 على المحجوج عنه أن يبعث الهدى وذكر القاضي في شرحه مختصر المعاري أن على المولى أن يذبح عنه هديا في
 الحرم فيحل لان هذا الدم واجب للميتة بتلى بها العبد باذن المولى فصار بمنزلة النفقة والنفقة على المولى وكذا دم
 الاحصار ولهذا كان دم الاحصار في مال الميت اذا احصر الحاج عن الميت لا عليه كذا هذا ولو احرم العبد أو
 الامه باذن المولى ثم باعه ما يجوز البيع ولشترى أن يبعثه او يجعلها في قول أصحابنا الثلاثة وفي قول زفر ليس له
 ذلك وله أن يردهما بالعيب وعلى هذا الخلاف المراة اذا احرمت بحجة التطوع ثم تزوجت فلزوج أن يجعلها وعند
 زفر ليس له ذلك كذا حكى القاضي الخلاف في شرحه مختصر المعاري وذكر القدر وروى في شرحه مختصر الكرخي
 الخلاف بين أبي يوسف وزفر وجه قول زفر أن الذي انتقل الى المشترى هو ما كان للبايع ولم يكن للبايع أن يجعله
 عنده لما ذكرنا أنه أسقط حق نفسه بالاذن كذا المشترى ولنا أن الاحرام لم يقع باذن المشترى فصار كأنه احرم في
 ملكه ابتداء بغير اذنه ولو كان كذلك كان له أن يجعله كذا هذا وقال محمد اذا أذن الرجل ابنته في الحج ثم باعها
 لا اكراهه لشترى أن يجعله لان الكراهة في حق البايع لمناقبه من خلف الوعد ولم يوجد ذلك من المشترى وروى
 ابن سماعة عن محمد في أمه لها زوج اذن لها مولاه في الحج فاحرمت ليس لزوجها أن يجعلها لان التعلل انما
 ثبت للزوج عندهما من الافر ليس توفي حقه منها ومنع الامة من السفر الى مولاه دون الزوج الا ترى أن المولى

لوسا فرجا لم يكن للزوج منعها فكذا اذ اذن لها في السفر واما بيان ما يتعلل به فالتعلل عن هذا النوع من
 الاحصار يقع بفعل الزوج والمولى اذ في محظورات الاحرام من قص نظرهما او تطيبهما او بفعلها ما ذلك بامر
 الزوج والمولى او بامتناسا الزوجة رأسها بامر الزوج او بتقبيلها او معانقتها فصل بذلك والاصل فيه ما روى أن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها حين حاضت في العمرة امتشطى وارفضى عند العمرة
 ولان التعلل صار حقا عليهما الزوج والمولى يجاز بمباشرة ما أدنى ما يحظره الاحرام ولا يكون التعلل بقوله حلت
 لان هذا التحليل من الاحرام فلا يقع بالقول كالرجل المر اذا احصر فقال حالت تقضى واما وجوب قضاء ما احرم
 به بعد التعلل فجملة الكلام فيه ان المحصر لا يتحلوا ما كان احرم بالحجة لا غير واما ان كان احرم بالعمرة لا غير
 واما ان كان احرم بهما بان كان قارنا فان كان احرم بالحجة لا غير فان بقي وقت الحج عند زوال الاحصار و اراد ان
 يصح من عامه ذلك احرم ووج وليس عليه نية القضاء ولا عمرة عليه كذا ذكره محمد في الاصل وذكر ابن مالك عن
 أبي يوسف عن أبي حنيفة وعليه دم لرفض الاحرام الاول وان تحولت السنة فعليه قضاء حجة وعمرة ولا تنقطع عنه
 تلك الحجة الابنية القضاء وروى الحسن عن أبي حنيفة ان عليه قضاء حجة وعمرة في الرجعين جميعا وعليه نية
 القضاء فيهما وهو قول زفر ذكره القاضي في شرحه مختصر الطحاوي وعلى هذا التفصيل والاختلاف ما اذا
 احرمت المرأة بحجة التطوع بغير اذن زوجها فتعها زوجها فخلها ثم اذن لها بالاحرام فاحرمت في عامها ذلك او
 تحولت السنة فاحرمت وجهه قول زفر ان ما صحبه في هذا العام دخل في حد القضاء لانه يؤدي باحرام جديد
 لا ينسخ الاول بالتعلل فيكون قضاءه فالايتادى الابنية القضاء وعليه حجة وعمرة كالتحويلات السنة ولنا ان
 القضاء اسم للفائت عن الوقت ووقت الحج باق فكان فعل الحج فيه اداء لا قضاء فلا يفتقر الى نية القضاء ولا يلزمه
 العمرة لان لزومها القوات الحج في عامه ذلك ولم يفت وقال الشافعي عليه قضاء حجة لا غير وان تحولت السنة
 واحتج عاروي عن ابن عباس انه قال حجة بحجة وعمرة بعمرة وهو المعنى له في المسئلة ان القضاء يكون مثل
 الفائت والقائت هو الحجة لا غير فتلها الحجة لا غير وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر
 أو عرج حل وعليه الحج من قابل ولم يذكر العمرة ولو كانت واجبة لذكرها ولنا الاثر والنظر اما الاثر فاروي
 عن ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما انهما قالوا في المحصر بحجة يلزمه حجة وعمرة واما النظر فلان الحج قد
 وجب عليه بالشروع ولم يرض فيه بل فاته في عامه ذلك وفاتت الحج بتعلل باعمال العمرة فان قيل فائت الحج بتعلل
 بالطواف لا بالدم والمحصر قد حل بالدم وقام الدم مقام الطواف من الذي يقوته الحج فكيف يلزمه طواف آخر
 فالجواب ان الدم الذي حل به المحصر ما وجب بدلا عن الطواف ليقال انه قام مقام الطواف فلا يجب عليه طواف
 آخر وانما وجب لتجديد الاحلال لان المحصر لو لم يبعث هديا لبقى على احرامه مدة مديدة وفيه حرج وضرب
 فجعل له ان يتجمل الخروج من احرامه ويؤخر الطواف الذي لزمه بدمه بقره مغل بالدم ولم يبطل الطواف واذا
 لم يبطل الدم عنه الطواف ولم يجعل بدلا عنه فعليه ان يأتي به باحرام جديد فيكون ذلك عمرة والدليل على ان دم
 الاحصار ما وجب بدلا عن الطواف الذي يتعلل به فائت الحج ان فائت الحج لو اراد ان يفسخ الطواف الذي لزمه
 بدمه بقره بدلا عنه ليس له ذلك بالاجماع ثبت ان دم الاحصار لتجديد الاحلال به لا بدلا عن الطواف فاندفع
 الاشكال بحمد الله تعالى ومنه واما حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان ثبت فهو تعلق بالمسكوت لان قوله
 حجة بحجة وعمرة بعمرة يقتضى وجوب الحجة بالحجة والعمرة بالعمرة وهذا لا يفتى وجوب العمرة والحجة
 بالحجة ولا يقتضى أيضا فان مسكوتها على قيام الدليل وقد قام دليل الوجوب وهو ما ذكرنا وهو
 كقوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والاتبى بالاتبى أنه لا يفتى قتل الحر بالعبد والاتبى بالاتبى كذا هذا
 ويجعل على فائت الحج وهو الذي لم يدرك الوقوف بعرفة بدليل أنه يتعلل باعمال العمرة وعليه قضاء الحج من
 قابل ولا عمرة عليه وان كان احرامه بالعمرة لا غير قضاها لوجوبها بالشروع في أي وقت شاء لانه ليس لها وقت

معين
 بالشعر
 بناء
 والمغ
 فلا
 مضى
 على ا
 الحج
 الاح
 المضى
 أيضا
 فائدة
 ادخال
 بايام
 هذا
 الهد
 واذا
 الحج
 المضى
 عنه
 على
 الحرف
 الاح
 بعض
 الى نو
 ولا
 فيلبس
 الثياب
 الخفية
 تلبس
 فقال
 محيد
 المذه
 لان
 سئل

معين وان كان أحرم بالعمرة والحججة ان كان قارنا فعليه قضاء حجة وعمرة في حجة وعمرة فلو جوبها بالشرع وأما عمرة أخرى فلقوات الحج في عامه ذلك وهذا على أصلنا فاما على أصل الشافعي فليس عليه الا حجة بناء على أصله ان القارن محرم باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في الحججة فكان حكمه حكم المفرد بالحج والمفرد بالحج اذا أحصر لا يجب عليه الا قضاء حجة عنده فكذا القارن والله أعلم وأما حكم زوال الاحصار فلا حصار اذا زال لا يتخلون أحد وجهين اما ان زال قبل بعث الهدى أو بعد ما بعث فان زال قبل ان يبعث الهدى مضى على موجب احرامه وان كان قد بعث الهدى ثم زال الاحصار فهو ذال يتخلون أربعة أوجه اما ان كان يقدر على ادراك الهدى والحج أو لا يقدر على ادراكهما جميعاً ويقدر على ادراك الهدى دون الحج أو يقدر على ادراك الحج دون الهدى فان كان يقدر على ادراك الهدى والحج لم يجزئه التحلل ويجب عليه المضى فان باحة التحلل لعذر الاحصار والعذرة زال وان كان لا يقدر على ادراك واحد منهما لم يلزمه المضى وجازئه التحلل لانه لا فائدة في المضى فتقرر الاحصار فيتقرر حكمه وان كان يقدر على ادراك الهدى ولا يقدر على ادراك الحج لا يلزمه المضى أيضا لعدم الفائدة في ادراك الهدى دون ادراك الحج اذا الذهاب لا يجزئ ادراك الحج فاذا كان لا يدرك الحج فلا فائدة في الذهاب فكانت قدرته على ادراك الهدى والعدم بعتره واحدة وان كان يقدر على ادراك الحج ولا يقدر على ادراك الهدى قبل ان هذا الوجه الرابع انما يتصور على مذهب أبي حنيفة لان دم الاحصار عنده لا يتوقف بايام النحر بل يجوز قبلها فيتصور ادراك الحج دون ادراك الهدى فالما على مذهب أبي يوسف ومحمد فلا يتصور هذا الوجه الا في المحصر عن العمرة لان دم الاحصار عندهما وقت بايام النحر فاذا أدرك الحج فقد أدرك الهدى ضرورة وانما يتصور عندهما في المحصر عن العمرة لان الاحصار عنها لا يتوقف بايام النحر بخلاف واذا عرف هذا فقياس مذهب أبي حنيفة في هذا الوجه انه يلزمه المضى ولا يجوز له التحلل لانه اذا قدر على ادراك الحج لم يجز عن المضى في الحج فلم يوجد عذرا للاحصار فلا يجوز له التحلل ويلزمه المضى وفي الاستحسان لا يلزمه المضى ويجوز له التحلل الا انه اذا كان لا يقدر على ادراك الهدى صار كان الاحصار زال عنه بالذبح فيحصل بالذبح عنه ولان الهدى قدم مضى في سبيله بدليل انه لا يجب الضمان بالذبح على من بعث على يده بدنة فصار كأنه قدس على الذهاب بعد ما ذبح عنه والله أعلم

فصل وأما بيان ما يحظره الاحرام وما لا يحظره وبيان ما يجب بفعله المحظور بشمله الكلام فيه ان محظورات الاحرام في الاصل نوعان نوع لا يوجب فسادا للحج ونوع يوجب فسادا للحج فانواع بعضها يرجع الى اللباس وبعضها يرجع الى الطيب وما يجري مجراه من ازالة الشعث وقضاء النفت وبعضها يرجع الى نواحي الجماع وبعضها يرجع الى الصيد أما الاول فالمحرم لا يلبس الخيط جملته ولا قيحا ولا قبا ولا حبة ولا سراويل ولا عمامة ولا فلسوة ولا يلبس خفين الا ان لا يجرد نعلين فلا لباس ان يقطعهما أسفل الكعبين فليسهما والاصل فيه ما روى عن عبد الله بن عمر ان رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم وقال ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احد لا يجرد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما أسفل الكعبين ولا يلبس من الثياب شيئا من الزعفران ولا الورس ولا تنقب المرأة ولا تلبس الفغازين فان قيل في هذا الحديث ضرب اشكال لان فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عما يلبس المحرم فقال لا يلبس كذا وكذا من الخيط فبطل عن شيء فعدل عن محل السؤال وأجاب عن شيء آخر لم يسئل عنه وهذا بعيد عن الجواب أو يوجب ان يكون اثبات الحكم في مذکور دليل على ان الحكم في غيره بخلافه وهذا خلاف المذهب فالجواب عنه من وجوه أحدها انه يحتمل ان يكون السؤال عما يلبسه المحرم وأضهر لاني محل السؤال لان لانه تزداد في الكلام وتارة تحذف عنه قال الله تعالى بين الله لكم ان تضلوا أي لا تضلوا فكان معنى الكلام انه سئل عما يلبسه المحرم فقال لا يلبس المحرم كذا وكذا فكان الجواب مطابقا للسؤال والثاني يحتمل ان النبي صلى

الله عليه وسلم علم غرض السائل ومراعاة انه طلب منه بيان ما لا يلبسه المحرم، وما حرامه اما بقربة حاله أو بدليل آخر أو بالوحي فأجاب عما في ضميره من غرضه ومقصوده ونظيره قوله تعالى خبرا عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام ربا جعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر فاجابه الله عز وجل بقوله ومن كفر فأتته قليلا ثم اضطربه سال ابراهيم عليه الصلاة والسلام به عز وجل أن يرزق من آمن من أهله مكة من الثمرات فاجابه تعالى أنه يرزق الكافر أيضا لما علم أن مراد ابراهيم عليه الصلاة والسلام من سؤاله أن يرزق ذلك المؤمن منهم دون الكافر فاجابه الله تعالى عما كان في ضميره كذا هذا والثالث أنه لما خص الخيط أنه لا يلبسه المحرم بعد تقدم السؤال عما يلبسه دل أن الحكم في غير الخيط بخلافه والتنصيص على حكم في المذكور إنما يدل على تخصيص ذلك الحكم به بشرائط ثلاثة أحدها أن لا يكون فيه حيد عن الجواب عن لا يجوز عليه الحيد فاما إذا كان فإنه يدل عليه صيانة لمنصب النبي صلى الله عليه وسلم عن الحيد عن الجواب عن السؤال والثاني من المحتمل أن يكون حكم غير المذكور خلاف حكم المذكور وهما لا يجتمعا لانه يقتضى أن لا يلبس المحرم أصلا وفيه تعرض للهلاك بالحر أو البرد والعقل يمنع من ذلك فكان المنع من أحد النوعين في مثله اطلاقا للنوع الآخر ونظيره قوله تعالى الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه أن جعل الليل للسكون يدل على جعل النهار للكسب وطلب المعاش اذ لا بد من القوت للبقاء وكان جعل الليل للسكون تعيينا لليلة النهار لطلب المعاش والثالث أن يكون ذلك في غير الأمر والنهي فاما في الأمر والنهي فيدل عليه لما قد صرح من مذهب أصحابنا أن الأمر بالنهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر بوضعه والتنصيص ههنا في محل النهي وكان ذلك دليلا على أن الحكم في غير الخيط بخلافه والله عز وجل الموفق ولأن لبس الخيط من باب الارتفاق بمرافق المقيمين والترفة في اللبس وحال المحرم بنا فيه ولأن الحاج في حال احرامه يريد أن يتوسل بسوء حاله الى مولاه يستعطف نظره ومرحمته بمنزلة العبد المسخوط عليه في الشاهد أنه يتعرض بسوء حاله لعطف سيده ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الأشعث الاغبر وانما يمنع المحرم من لبس الخيط اذا لبس على الوجه المعتاد فاما اذا لبسه لا على الوجه المعتاد فلا يمنع منه بان اتشح بالقميص أو انزى بالسر أو بل لأن معنى الارتفاق بمرافق المقيمين والترفة في اللبس لا يحصل به ولأن لبس القميص والسر أو بل على هذا الوجه في معنى الارتداء والانتزاع لانه يحتاج في حفظه الى تكلف كيجتاج الى التكلف في حفظ الرداء والازار وذا غير ممنوع عنه ولو أدخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في كفيه جاز له ذلك في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز وجهه قوله ان هذا لبس الخيط اذا لبس هو التغطية وفيه تغطية أعضاء كثيرة بالخيط من المنكبين والظهور وغيرها فيمنع من ذلك كادخال اليدين في الكعبين ولنا أن الممنوع عنه هو اللبس المعتاد وذلك في القباء الالتقاء على المنكبين مع ادخال اليدين في الكعبين ولأن الارتفاق بمرافق المقيمين والترفة في اللبس لا يحصل الا به ولم يوجد فلا يمنع منه ولأن القباء على المنكبين دون ادخال اليدين في الكعبين يشبه الارتداء والانتزاع لانه يحتاج الى حفظه عليه لتلاصقه الى تكلف كيجتاج الى ذلك في الرداء والازار وهو ممنوع من ذلك كذا هذا بخلاف ما اذا أدخل يديه في كفيه لان ذلك ليس معتادا يحصل به الارتفاق به والترفة في اللبس ويقع به الامن عن السقوط ولو القاء على منكبيه وزره لا يجوز لانه اذا زره فقد ترفه في لبس الخيط الا ترى انه لا يحتاج في حفظه الى تكلف ولو لم يجرد رداء وله قميص فلا بأس بان يشق قميصه ويرتدى به لانه لما شقه صار بمنزلة الرداء وكذا اذا لم يجرد ازاره سر أو بل فلا بأس ان يفتق سر أو بله خلا موضع التنكير بانزله لانه لما فتقه صار بمنزلة الازار وكذا اذا لم يجرد نعليه وله خفان فلا بأس ان يقطعهما أسفل الكعبين فيلبسهما الحديث ابن عمر رضي الله عنهما وخص بعض مشايخنا المتأخرون اس الصندلة قياسا على الخف المقطوع لانه في معناه وكذا لبس الميتم لما قلنا ولا يلبس الجور بين لانهما في معنى الخفين ولا يعطى رأسه بالعمامة ولا غيرها مما يقصد به التغطية لان المحرم ممنوع عن تغطية رأسه بما يقصد به التغطية والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في

المحرم الذي وقصت به ناقتة في أحافيتي حردان فبات لا تخمر وارأسه ولا تقرب يوم طيبا فإنه يبعث يوم القيامة
 مليبا ولو جل على رأسه شيئا فإن كان مما يقصد به التغطية من لباس الناس لا يجوز له ذلك لأنه كاللبس وإن كان
 مما لا يقصد به التغطية كاجانة أو عدل بزوجه على رأسه فلا بأس بذلك لأنه لا يعد ذلك لباسا ولا تغطية وكذا
 لا يغطي الرجل وجهه من زنا وقال الشافعي يجوز له تغطية الوجه وأما المرأة فلا تغطي وجهها وكذا لا بأس أن تسدل
 على وجهها بثوب وتجافيه عن وجهها احتج الشافعي بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أحرام الرجل
 في رأسه وأحرام المرأة في وجهها جعل أحرام كل واحد منهما في محل خاص ولا خصوص مع الشريعة ولهذا الماخص
 الوجه في المرأة فإن أحرامها فيه لم يكن في رأسها فكذلك في الرجل ولأن مبنى أحوال المحرم على خلاف العادة
 وذلك فيما قلنا من السادة هو الكشف في الرجال فكان السرة على خلاف العادة بخلاف النساء فإن العادة
 فيهن السرة فكان الكشف خلاف العادة ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال أحرام الرجل في
 رأسه ووجهه ولا حجة له فيما روى لأن فيه أن أحرام الرجل في رأسه وهذا لا يبنى أن يكون في وجهه ولا يوجب
 أيضا فكان مسكونا عنه فيقف على قيام الدليل وقد قام الدليل وهو ما روي بنا وهكذا نقول في المرأة أنا إنما عرفنا
 أن أحرامها ليس في رأسها لا بقوله وأحرام المرأة في وجهها بل بدليل آخر نذكره إن شاء الله تعالى ولا يلبس ثوبا
 اصبح بورس أو زعفران وإن لم يكن مخيطا خنبر ابن عمر رضي الله عنه ولأن الورس والزعفران طيب والمحرم
 ممنوع من استعمال الطيب في بدنه ولا يلبس المعصفر وهو المصبوغ بالمعصفر عندنا وقال الشافعي يجوز واحتج
 بما روى أن عائشة رضي الله عنها لبست الثياب المعصفرة وهي محرمة وروى أن عثمان رضي الله عنه أنكر على
 عبد الله بن جعفر لبس المعصفر في الأحرام فقال على رضي الله عنه ما أرى أن أحدا يعلنا السنة وإنما روى
 أن عمر رضي الله عنه أنكر على طلحة لبس المعصفر في الأحرام فقال طلحة رضي الله عنه إنما هو مشق بمغفرة
 فقال عمر رضي الله عنه أنكم أنتم يقتدي بكم فدل أنكار عمر واعتذار طلحة رضي الله عنهما على أن المحرم ممنوع
 من ذلك وفيه إشارة إلى أن المشق مكروه أيضا لأنه قال أنكم أنتم يقتدي بكم أي من شاهد ذلك ربما يظن أنه
 مصبوغ بغير المغفرة فيعتقد الجواز فكان سببا للوقوع في الحرام عسى فيكرهه ولأن المعصفر طيب لأن له رائحة طيبة
 فكان كالورس والزعفران وأما حديث عائشة رضي الله عنها فقد روي عنها أنها كرهت المعصفر في الأحرام
 أو يحمل على المصبوغ بمثل المعصفر كالمغفرة ونحوها وهو الجواب عن قول علي عمر رضي الله عنه على أن قوله
 معارض بقول عثمان رضي الله عنه وهو أنكاره فقط الاحتجاج به للتعارض هذا إذا لم يكن مغسولا فلما إذا كان
 قد غسل حتى صار لا يتنقض فلا بأس به لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 قال لا بأس أن يحرم الرجل في ثوب مصبوغ بورس أو زعفران قد غسل وليس له تنقض ولا ردغ وقوله صلى الله
 عليه وسلم لا يتنقض له تفسيران منقولان عن محمد روى عنه لا يتنقض صبغه وروى لا يفوح ريحه والتعويل على
 زوال الرائحة حتى لو كان لا يتنقض صبغه ولكن يفوح ريحه يمنع منه لأن ذلك دليل بقاء الطيب إذا الطيب
 ماله رائحة طيبة وكذا ما صبغ بلون الهروي لأنه صبغ خفيف فيه أدنى صفة لا توجد منه رائحة وقال أبو يوسف
 في الاملاء لا يبنى للمحرم أن يتوسد ثوبا مصبوغا بالزعفران ولا الورس ولا ينام عليه لأنه بصير مستعملا
 للطيب فكان كاللبس ولا بأس بلبس الخز والصوف والقصب والبرد وإن كان مسلوفا كالعدني وغيره لأنه ليس
 فيه أكثر من الزينة والمحرم غير ممنوع من ذلك ولا بأس أن يلبس الطيلسان لأن الطيلسان ليس مخيط ولا يزره
 كذا روى عن ابن عمر رضي الله عنه وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه لا بأس به والصحيح قول ابن عمر لأن
 الزرة مخيط في نفسها فاذا زره فقد اشتمل الخيط عليه فبمع منعه ولأنه إذا زره لا يحتاج في حفظه إلى تكاف فاشبه
 لبس الخيط بخلاف الرداء والأزارو يكره أن يخل الأزار بالخلال وإن يعقد الأزار لما روى أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم رأى محرما قد عقد ثوبا به جعل فقال له انزع الخليل وبك وروى عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كره أن

بعقد المحرم التوب عليه ولانه يشبه الخيط في عدم الحاجة في حفظه الى تكلاف ولو فعل لاشئ عليه لانه ليس
 بخيط ولا بأس أن يحزم بعصا مة يشتملها ولا يعقدها لان اشتغال العمامة عليه اشتغال غير الخيط فاشبه
 الا شاح بقميص فان عقدها كره له ذلك لانه يشبه الخيط كعقد الازار ولا بأس بالهميان والمنطقة للمحرم سواء كان
 في الهميان نفقته أو نفقة غيره وسواء كان شدة المنطقة به بالبرزم أو بالسيور وعن أبي يوسف في المنطقة ان شدة
 بالبرزم يكره وان شدة بالسيور لا يكره وقال مالك في الهميان ان كان فيه نفقته لا يكره وان كان فيه نفقة غيره
 يكره وجه قوله أن شدة الهميان لمكان الضرورة وهي استئناق النفقة والضرورة في نفقة غيره وجه رواية أبي
 يوسف أن البرزم مخيط فالتدب به يكون كزر الازار بخلاف السبر ولنا ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها
 سألت عن الهميان فقالت أوثق عديد نفقتك أطلقت الفضية ولم تستفسر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال
 رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهميان شدة المحرم في وسطه اذا كانت فيه نفقته وعليه جماعة من التابعين
 وروي عن سعيد بن المسيب رضي الله عنه أنه لا بأس بالهميان وهو قول سعيد بن جبيرة وعطاء وطاوس رضي الله
 تعالى عنهم ولان اشتغال الهميان والمنطقة عليه كاشتغال الازار فلا يمنع عنه ولا بأس أن يستظل المحرم
 بالفساط عند عامة العلماء وقال مالك يكره واحتج بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كره ذلك ولنا ما روي عن
 عمر رضي الله عنه انه كان يلقى على شجرة ثوبا أو نطعا فيستظل به وروي انه ضرب اعثمان رضي الله عنه فساط
 يعني فكان يستظل به ولان الاستظلال بما لا يحاسب بمنزلة الاستظلال بالسقف وذاع غير ممنوع عنه كذا هذا فان
 دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان الستر يصيب وجهه ورأسه يكره له ذلك لانه يشبه ستروجه وراسه
 بثوب وان كان متجاويا فلا يكره لانه بمنزلة الدخول تحت ظلة ولا بأس أن تغطي المرأة سائر جسدها رهي محرمة
 بما شئت من الثياب المخيطة وغيرها وان تلبس الخفين غير أنهن لا تغطي وجهها ما سائر بدنهن اقلان بدنهن عورة
 وستر العورة بما ليس بمخيط متعذر فعدت الضرورة الى لباس الخيط وأما كشف وجهها فلم يروى بتاعن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه قال احرام المرأة في وجهها وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان الزكبان يعمرون بنا ونحن
 محرمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا احاذونا اسدلت احدا بنا جلبابا من رأسها على وجهها فاذا اجاوزنا
 رفعا فدل الحديث على انه ليس للمرأة أن تغطي وجهها وانما اسدلت على وجهها شيئا وجافته عنه لا بأس بذلك
 ولان اذا جافته عن وجهها صار كالوجه في قبلة أو استترت بفساط ولا بأس لها ان تلبس الحرير والذهب
 وتغطي بأي حلية شئت عند عامة العلماء وعن عطاء انه كره ذلك والصحيح قول العامة لما روي أن ابن عمر رضي الله
 عنه كان يلبس نساء الذهب والحرير في الاحرام ولان لبس هذه الاشياء من باب التزين والمحرم غير ممنوع من
 الزينة ولا يلبس ثوبا مصبوبا لان المانع ما فيه من الصبغ من الطيب لا من الزينة والمرأة تسوي الرجل في
 الطيب وأما لبس القفازين فلا يكره عندنا وهو قول علي وعائشة رضي الله عنهما وقال الشافعي لا يجوز واحتج
 بحديث ابن عمر رضي الله عنه فانه ذكر في آخره ولا تنتب المرأة ولا تلبس القفازين ولان العادة في بدنهن الستر فيجب
 مخالفتها بالكشف كوجهها ولنا ما روي ان سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه كان يلبس بناته وهن محرمات القفازين
 ولان لبس القفازين ليس الانتظية بدينها بالخيط وانما غير ممنوعة عن ذلك فان لها ان تغطيها بقميصها وان كان
 مخيطا فكذا بخيط آخر بخلاف وجهها وقوله ولا تلبس القفازين منى ندب حملناه عليه جمع بين الدلائل بقدر
 الامكان وأما بيان ما يجب بفعل هذا المحذور وهو لبس الخيط فالواجب به يختلف في بعض المواضع يجب الدم عينا
 وفي بعضها يجب الصدقة عينا وفي بعضها يجب أحد الاشياء الثلاثة غير عين الصيام أو الصدقة أو الدم وجهات
 التعيين الى من عليه كفى كفارة اليمين والاصل ان الارتفاق الكامل باللبس يوجب فداء كامل فبئس فيه الدم لا يجوز
 غيره ان فعله من غير عذر وان فعله لعذر فعليه أحد الاشياء الثلاثة والارتفاق القاصر يوجب فداء قاصرا وهو
 الصدقة اثباتا للحكم على قدر العلة وبيان هذه الجملة اذ لبس الخيط من قبض أو جبة أو سراويل أو عمامة أو قلنسوة

أو خفين أو جوربين من غير عذرو ضرورة يوماً كاملاً فعليه الدم لا يجوز غيره لأن لبس أحدهما أو كليهما يوماً كاملاً
 ارتفاق كامل فيوجب كفارة كاملة وهي الدم لا يجوز غيره لأنه فعله من غير ضرورة وإن لبس أقل من يوم لادم
 عليه وعليه الصدقة وكان أبو حنيفة يقول أولاً إن لبس أكثر اليوم فعليه دم وكذا روى عن أبي يوسف ثم رجع
 وقال لادم عليه حتى يلبس يوماً كاملاً وروى عن محمد أنه إذا لبس أقل من يوم يحكم عليه عقدة باللبس من قيمة
 الشاة إن لبس نصف يوم فعليه قيمة نصف شاة على هذا القياس وهكذا روى عنه في الخلق وقال الشافعي يجب عليه
 الدم وإن لبس ساعة واحدة وجه قوله إن اللبس ولو ساعة ارتفاق كامل لوجود اشتغال الخيط على بدنه فيلزمه
 جزاء كامل وجه رواية محمد اعتبار البعض بالكل وجه قول أبي حنيفة الأول بان الارتفاق باللبس في أكثر اليوم
 بمنزلة الارتفاق في كله لأنه ارتفاق كامل فإن الإنسان قد يلبس أكثر اليوم ثم يعود إلى منزله قبل دخول الليل وجه
 قوله إن ارتفاق باللبس أقل من يوم ارتفاق ناقص لأن المقصود منه دفع الحر والبرد وذلك باللبس في كل اليوم ولهذا
 اتخذ الناس في إعادة النهار لباساً لليل لباساً ولا يترعون لباس النهار إلا في الليل فكان اللبس في بعض اليوم ارتفاقاً
 قاصراً فيوجب كفارة قاصرة وهي الصدقة كقص ظفر واحد ومقدار الصدقة نصف صاع من ركاز روى ابن
 سماعه عن أبي يوسف أنه يطعم مسكيناً نصف صاع من بر وكل صدقة تجب بفعل ما يحظره الأحرام فهي مقدرة
 بنصف صاع إلا ما يجب بقتل الفملة والجراذة وروى ابن سماعه عن محمد أن من لبس ثوباً يوماً إلا ساعة فعليه
 من الدم مقدار ما لبس أي من قيمة الدم لما قلنا والصحيح قول أبي يوسف لأن الصدقة المقدرة للمسكين في الشرع
 لا تنقص عن نصف صاع كصدقة التطير وكفارة اليمين والظن والظهار وكذا لو أدخل من يديه في القباء ولم يدخل
 يديه في كفيه لكنه زره عليه أو زرع عليه طيلساناً يوماً كاملاً فعليه دم لوجود الارتفاق الكامل بلبس الخيط الممزور
 مخيط وكذا لو غطى ربيع رأسه يوماً فصاعداً فعليه دم وإن كان أقل من الربع فعليه صدقة كذا ذكر في الأصل
 وذكر ابن سماعه في نوادره عن محمد أنه لادم عليه حتى يغطي إلا كثر من رأسه ولا أقول حتى يغطي رأسه
 كله وجه رواية ابن سماعه عن محمد أن تغطية الأقل ليس بارتفاق كامل فلا يجب به جزاء كامل وجه رواية
 الأصل إن ربيع الرأس له حكم الكل في هذا الباب كحلق ربيع الرأس وعلى هذا إذا غطت المرأة ربيع وجهها
 وكذا لو غطى الرجل ربيع وجهه عندنا وعند الشافعي لا شيء عليه لأنه غير ممنوع عن ذلك عندنا والمسئلة قد
 تقدمت ولو عصب على رأسه أو وجهه يوماً أو أكثر فلا شيء عليه لأنه لم يوجد ارتفاق كامل وعليه صدقة
 لأنه ممنوع عن التغطية ولو عصب شيأ من جسده أمةً وغيره لا شيء عليه لأنه غير ممنوع عن تغطية بدنه
 بغير الخيط ويكره أن يفعل ذلك بغير عذرو لأن الشد عليه يشبه لبس الخيط هذا إذا لبس الخيط يوماً كاملاً
 الاختيار فاما إذا لبس لعذرو ضرورة فعليه أي الكفارات شاء الصيام أو الصدقة أو الدم والأصل فيه قوله تعالى
 في كفارة الخلق من مرض أو أذى في الرأس فمن كان منكم مرضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة
 أو نسك وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لكعب بن عجرة أبو ذؤيب هو أم رأسك قال نعم فقال احلق
 واذبح شاة أو صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من بر والنص وإن ورد التغيير في الخلق
 لكنه معلول بالتيسير والتسهيل للضرورة والعذر وقد وجدناه في النص الوارد هناك يكون واردها هنا دلالة
 وقيل إن عند الشافعي تغيير بين أحد الأشياء الثلاثة في حالة الاختيار أيضاً وأنه غير سديد لأن التغيير في حال
 الضرورة للتيسير والتخفيف والجنائي لا يستحق التخفيف ويجوز في الطعام التليث والتمكين وهو طعام الأباحة في
 قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا يجوز فيه إلا التليث وتذكر المسئلة في كتاب الكفارات إن شاء الله تعالى
 ويجوز في الصيام التتابع والتفرق لا يطلق اسم الصوم في النص ولا يجوز الذبح إلا في الحرم كذبح المتعة إلا إذا ذبح
 في غير الحرم وأصدق بلحمه على ستة مساكين على كل واحد منهم قدر قيمة نصف صاع من خنطة فيجوز على
 طريق البدل عن الطعام ويجوز الصوم في الأماكن كلها بالأجماع وكذا الصدقة عندنا وعند الشافعي لا تجز به

الا يمكنه نظر الاهل مكة لانهم ينتفعون به ولهذا يجوز الدم الابكة ولنا ان نص الصدقة مطلق عن المكان فيجوز على
 اطلاقه والقياس على الدم بمعنى الانتفاع فاسد لما ذكرنا في الاحصار وانما عرف اختصاص جواز الذبح بمكة
 بالنص وهو قوله تعالى حتى يبلغ الهدى محله ولم يوجد مثله في الصدقة وقد ذكرنا ان المحرم اذا لم يجد الا لزار
 وامكنه فتق السر او بل والتستر به فتقه فان لبسه يوما ولم يفتقه فعليه دم في قولنا سبحاننا وقال الشافعي يلبسه
 ولا شيء عليه وجهه قوله ان الكفارة انما تجب بلبس محظور وليس السر او بل في هذه الحالة ليس بمحظور لانه
 لا يمكنه لبس غير المخيط الا بالفتق وفي الفتق تنقيص ماله وانما ان حظر لبس المخيط ثبت بعبادة الاحرام ويمكنه
 التستر بغيره المخيط في هذه الحالة بالفتق فيجب عليه الفتق والتستر بالمفتوق اولى فاذا لم يفعل فقد ارتكب محظور
 احرامه يوما كاملا فيلزمه الدم وقوله في الفتق تنقيص ماله مسلم لكن لا قلناه حق الله تعالى وانه جائز كانه قطع
 الخفين اسفل من الكعبين اذا لم يجد النعلين ويستوى في وجوب الكفارة بلبس المخيط العمود والسهو والطوع
 والمكره عندنا وقال الشافعي لا شيء على الناسي والمكره ويستوى ايضا ما اذا لبس بنفسه او باليه غيره وهو
 لا يعلم به عندنا خلافا له وجهه قوله ان الكفارة انما تجب بارتكاب محظور الاحرام لكونه جنائيا ولا حظر مع
 النسيان والا كراه فلا يوصف فعله بالجنائيا فلا تجب الكفارة ولهذا جعل النسيان عذرا في باب الصوم بالاجماع
 والاكراه عندي ولنا ان الكفارة انما تجب في حال الذكروا الطوع لوجود اتفاق كامل وهذا يوجد في حال الكره
 والسهو وقوله فعل الناسي والمكره لا يوصف بالمحظور ممنوع بل المحظور قائم حالة النسيان والا كراه وفعل الناسي
 والمكره موصوف بكونه جنائيا وانما امر النسيان والا كراه في ارتفاع المؤاخظة في الاخرة لان فعل الناسي
 والمكره جائز المؤاخظة عليه عقلا عندنا وانما رفعت المؤاخظة شرطا بترك دعاء النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
 ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وقوله رفع عن ائمة الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والاعتبار بالصوم
 غير سديد لان في الاحرام احوال الامد كره ينذر النسيان معها غاية التدرة فكان ملحقا بالعدم ولا مذكر للصوم
 يجعل عذرا دفعا للخرج ولهذا لم يجعل عذرا في باب الصلاة لان احوال الصلاة مذكورة كذا هذا ولوجع المحرم
 اللباس كله القميص والعمامة والخفين لزمه دم واحدا لانه لبس واحد وقع على جهة واحدة فيكفيه كفارة واحدة
 كالا يلابج في الجماع ولو اضطر المحرم الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه
 كفارة واحدة وهي كفارة الضرورة بان اضطر الى قميص واحد فلبس قميصين او قبصا وجبة او اضطر الى القلتسوة
 فلبس قلتسوة وعمامة لان اللبس حصل على وجه واحد فيوجب كفارة واحدة كما اذا اضطر الى لبس قميص فلبس
 جبة وان لبسهما على موضعين مختلفين موضع الضرورة وغير موضع الضرورة كما اذا اضطر الى لبس العمامة
 او القلتسوة فلبسهما مع القميص او غير ذلك فعليه كفارة ثان كفارة الضرورة لبسهما يحتاج اليه وكفارة الاختيار
 لبسه ما لا يحتاج اليه ولو لبس ثوبا للضرورة ثم زالت الضرورة فنام على ذلك يوما او يومين فنام في شئ من
 زوال الضرورة لا يجب عليه الا كفارة واحدة كفارة الضرورة وان تبقي بان الضرورة قد زالت فعليه كفارة ثان
 كفارة ضرورة وكفارة اختيار لان الضرورة كانت ثابتة يبقين فلا يحكم بزوالها بالشئ على الاصل والمعهود ان
 الثابت يقينا لا يزال بالشئ واذا كان كذلك فاللبس الثاني وقع على الوجه الذي وقع عليه الاول فكان لبسا واحدا
 فيوجب كفارة واحدة واذا استيقن بزوال الضرورة فاللبس الثاني حصل على غير الوجه الذي حصل عليه الاول
 فيوجب عليه كفارة اخرى ونظير هذا ما اذا كان به قرح او جرح اضطر الى مداواته بالطيب انه ما نمان باقيا فعليه
 كفارة واحدة وان كان تكرر عليه الدواء لان الضرورة باقية فوقع السك على وجه واحد ولو برأ ذلك القرح
 او الجرح وحدث قرح آخر او جراحة اخرى فدواها بالطيب يلبسه كفارة اخرى لان الضرورة قد زالت فوقع
 الثاني على غير الوجه الاول وكذا المحرم اذا مرض او اصابته الحصى وهو يحتاج الى لبس الثوب في وقت ويستغنى
 عنه في وقت الحصى فعليه كفارة واحدة ما لم تنزل عنه تلك العلة لحصول اللبس على جهة واحدة ولو زالت عنه تلك

الحى واصابته حتى أخرى عرف ذلك أو زال عنه ذلك المرض وجاءه مرض آخر فعليه كفارتان سواء كفر للاول
 أو لم يكفر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفر للاول فان كفر للاول فعليه كفارة
 أخرى وسند كرامتة ان شاء الله في بيان المحظور الذي يفسد الحج وهو الجماع بان جامع في مجلسين مختلفين ولو
 جرح له فرح أو أصابه جرح وهو يداويه بالطيب فخرجت فرحة أخرى أو أصابه جرح آخر والاول على حاله لم
 يبرأ فداوى الثاني فعليه كفارة واحدة لان الاول لم يبرأ فالضرورة باقية فالمدواة الثانية حصلت على الجهة التي
 حصلت عليها الاولى فيكفيه كفارة واحدة ولو حصره عدو فاحتاج الي لبس الثياب فلبس ثم ذهب فترجع ثم عاد
 فعاد أو كان العدو لم يبرح مكانه فكان يلبس السلاح فيقاتل بالتهارو وينزع بالليل فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا
 العدو ويحج عدو آخر لان العذر واحد والعذر الواحد لا يتعلق باللبس له الا كفارة واحدة والاصل في جنس هذه
 المسائل انه ينظر الي اتحاد الجهة واختلافها الى صورة اللبس فان لبس الخيط أيا ما كان لم ينزع ليلا ولا نهارا يكفيه
 دم واحد بخلاف لان اللبس على وجه واحد وكذلك اذا كان يلبسه بالتهارو وينزعه بالليل للنوم من غير ان
 يعزم على تركه لا يلزمه الا دم واحد بالاجماع لانه اذا لم يعزم على الترك كان اللبس على وجه واحد فان لبس يوما
 كاملا فأراق دما ثم عاد على لبسه يوما كاملا فعليه دم آخر بخلاف لان الدوام على اللبس بمنزلة لبس مبتدأ
 بدليل انه لو أحرم وهو مشتمل على الخيط فدام عليه بعد الاحرام يوما كاملا يلزمه دم ولوليه يوما كاملا ثم نزعه
 وعزم على تركه لم يلبس بعد ذلك فان كان كفر للاول فعليه كفارة أخرى بالاجماع لانه لما كفر للاول فقد انقضى
 اللبس الاول بالعدم فيعتبر الثاني لبسا آخر مبتدأ وان لم يكفر للاول فعليه كفارة أخرى كما اذا جامع في يومين
 وفي قول محمد عليه كفارة واحدة وجه قول محمد انه ما لم يكفر للاول كان اللبس على حاله فاذا وجد الثاني فلا يتعلق
 به الا كفارة واحدة واذا كفر للاول بطل الاول فيعتبر الثاني لبسا انيا فيوجب كفارة أخرى كما اذا جامع في يومين
 من شهر رمضان ولهما انهما لم ينزع على عزم الترك فقد انقطع حكم اللبس الاول فيعتبر الثاني لبسا مبتدأ فيتعلق
 به كفارة أخرى والاصل عندهما ان النزاع على عزم الترك يوجب اختلاف اللبسين في الحكم فكلهما التكفير
 أولا وعنده لا يختلف الا اذا تغلظا التكفير ولوليس ثوبا مصبوغا بالورس أو الزعفران فعليه دم لان الورس
 والزعفران لهما رائحة طيبة فقد استعمل الطيب في بدنه فيلزمه الدم وكذا اذا لبس المصفر عندنا لانه محظور
 الاحرام عندنا اذ المصفر طيب لانه رائحة طيبة وعلى الفارسي في جميع ما يوجب الكفارة مثلا ما على المفرد
 من الدم والصدقة عندنا لانه محرم باحرامين فادخل التقص في كل واحد منهما فيلزمه كفارتان والله أعلم بالصواب
 في فصل في ما يرجع الي الطيب وما يجري مجراه من ازالة الشعث وقضاء النفث اما الطيب فنقول
 لا تطيب المحرم لقول النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الا شعث الاغبر والطيب ينافي الشعث وروي أن رجلا
 جاء الي النبي صلى الله عليه وسلم وعليه مقطعان مضمخان بالخلوق فقال ما صنعت في حجتي يا رسول الله فسكت
 النبي صلى الله عليه وسلم حتى أوحى الله اليه فلما سرى عنه قال صلى الله عليه وسلم ابن السائل فقال الرجل
 أنا فقال اغسل هذا الطيب عندك واصنع في حجتك ما كنت صانعا في عمرتك وروى ان محرم ما وقصت به ناقته
 فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تخمر وارأسه ولا تقر بوجهه طيبا فانه يبعث يوم القيامة مديبا جعل كونه محرم ما
 علة حرمة تخمير الرأس والتطيب في حقه فان طيب عضوا كاملا كالرأس والفخذ والساق ونحو ذلك فعليه دم
 وان طيب أقل من عضو فعليه صدقة وقال محمد يقوم ما يجب فيه الدم فيتصدق بذلك القدر حتى لو طيب ربع
 عضو فعليه من الصدقة قدر قيمته ربع شاة وان طيب نصف عضو تصدق بقدر قيمة نصف شاة هكذا وذكر
 الحاكم في المنتقى في موضع اذا طيب مثل الشارب أو بقدره من اللحية فعليه صدقة وفي موضع اذا طيب مقدار
 ربع الرأس فعليه دم أعطى الربع حكم الكل كما في الحلق وقال الشافعي في قليل الطيب وكثيره دم لوجود
 الارتفاق ومحمد اعتبر البعض بالكل والصحيح ما ذكر في الاصل لان تطيب عضو كامل ارتفاق كامل فكان

جنابة كاملة فيوجب كفارة كاملة وتطيب مادونه ارتفاق قاصر فيوجب كفارة قاصرة اذا الحكم ثبت على
 قدر السبب فان طيب مواضع متفرقة من كل عضو يجمع ذلك كله فاذا بلغ عضو كامل لا يجب عليه دم وان لم
 يبلغ فعليه صدقة لما قلنا وان طيب الاعضاء كلها فان كان في مجلس واحد فعليه دم واحد لان جنس الجنابة
 واحد يحظرها الاحرام واحد من جهة غير متقومة فيكفيه دم واحد وان كان في مجلسين مختلفين بان طيب كل عضو
 في مجلس على حدة فعليه لكل واحد دم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف سواء ذبح للاول اولم يذبح كقر للاول اولم
 يكفر وقال محمدان ذبح للاول وكذلك وان لم يذبح فعليه دم واحد والاختلاف فيه كالاختلاف في الجماع بان
 جامع قبل الوقوف بعرفة ثم جامع انه ان كان ذلك في مجلس واحد يجب على كل واحد منهما دم واحد وان كان في
 مجلسين مختلفين يجب على كل واحد منهما دمان في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمدان ذبح للاول فعليه
 دم آخر وان لم يذبح يكفي دم واحد قياسا على كفارة الافطار في شهر رمضان وسنذكر المسئلة ان شاء الله تعالى
 ولو ادهن يدهن فان كان الدهن مطيبا كدهن البنفسج والورد والزنابق والبان والحري وسائر الادهان التي فيها
 الطيب فعليه دم اذا بلغ عضو كاملا وسكنى عن الشافعي ان البنفسج ليس بطيب وانه غير سيدي لانه دهن مطيب
 فاشبه البان وغيره من الادهان المطيبة وان كان غير مطيب بان ادهن بزيت او شيرج فعليه دم في قول أبي
 حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد عليه صدقة وقال الشافعي ان استعماله في شعره فعليه دم وان استعماله في بدنه فلا
 شيء عليه احتجا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادهن بزيت وهو محرم ولو كان ذلك موجبا للدم
 لما فعل صلى الله عليه وسلم لانه ما كان يفعل ما يوجب الدم ولان غير المطيب من الادهان يستعمل استعمال
 الغذاء فاشبه اللحم والشحم والسمن الا انه يوجب الصدقة لانه يقتل الهوام لالكونه طيبا ولا في حنيفة ما روي
 عن أم حبيبة رضي الله عنها انه لما أتى اليها وفاة أخيها أهدت ثلاثة أيام ثم استدعت بزيت وقلت مالي الى
 الطيب من حاجة لكنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحجل لامرأة تؤمن بالله واليوم
 الآخر أن تتخذ على ميت فوق ثلاثة أيام الا على زوجها أربعة أشهر وعشرا من الزيت طيبا ولانه أصل
 الطيب بدليل انه يطيب بالقاء الطيب فيه فاذا استعماله على وجه الطيب كان كسائر الادهان المطيبة ولانه يزيل
 الشعث الذي هو علم الاحرام وشعاره على ما نطق به الحديث فصارجا حرامه بازالة علمه فتكاملت جنابته
 فيجب الدم والحديث محمول على حال الضرورة لانه صلى الله عليه وسلم كما كان لا يفعل ما يوجب الدم كان
 لا يفعل ما يوجب الصدقة وعندهما يجب الصدقة فكان المراد منه حالة العذر والضرورة ثم انه ليس فيه انه
 لم يكفر فيصقل انه فعل وكفر فلا يكون حجة ولو داوى بالزيت برحاه أو شقوق رجله فلا كفارة عليه لانه ليس
 بطيب بنفسه وان كان أصل الطيب لكنه ما استعماله على وجه الطيب فلا تجب به الكفارة بخلاف ما اذا نداوى
 بالطيب لا للتطيب انه تجب به الكفارة لانه طيب في نفسه فيستوى فيه استعماله للتطيب أو لغیره وذكر محمد في
 الاصل وان دهن شقائق رجله طعن عليه في ذلك فقيل الصحيح شقوق رجله وانما قال محمد ذلك اقتداء بعمر بن
 الخطاب رضي الله عنه فانه قال هكذا في هذه المسئلة ومن سيرة أصحابنا الاقتداء بالفاظ الصحابة ومعاني كلامهم
 رضي الله عنهم وان ادهن بشحم أو سم من فلا شيء عليه لانه ليس بطيب في نفسه ولا أصل للطيب بدليل انه لا يطيب
 بالقاء الطيب فيه ولا يصير طيبا بوجه وقد قال أصحابنا ان الاشياء التي تستعمل في البدن على ثلاثة أنواع نوع
 هو طيب محض معد للتطيب به كالسند والكافور والعنبر وغير ذلك ونجس به الكفارة على أي وجه استعمال حتى
 قالوا لو داوى عينه بطيب تجب عليه الكفارة لان العين عضو كامل استعمال فيه الطيب فيجب الكفارة ونوع
 ليس بطيب بنفسه ولا فيه معنى الطيب ولا يصير طيبا بوجه كالثعم فسواء أكل أو ادهن به أو جعل في شقائق الرجل
 لا تجب الكفارة ونوع ليس بطيب بنفسه لكنه أصل الطيب يستعمل على وجه الطيب ويستعمل على وجه
 الادام كالزيت والشيرج فيعتبر فيه الاستعمال فان استعمال الادهان في البدن يعطى له حكم الطيب وان

استعمل في ما كحل أو شفاق رجل لا يعطى له حكم الطيب كالنهم ولو كان الطيب في طعام طبخ وتغير فلا شيء على
المحرم في أكله سواء كان يوجد ربحه أو لا لأن الطيب صار مستهلكا في الطعام بالطبخ وإن كان لم يطبخ يكره إذا
كان ربحه يوجد منه ولا شيء عليه لأن الطعام غالب عليه فكان الطيب مغمورا مستهلكا فيه وإن أكل عين
الطيب غير مخلوط بالطعام فعليه الدم إذا كان كثيرا وقالوا في الملع يجعل فيه الزعفران أنه إن كان الزعفران غالبا
فعليه الكفارة لأن الملع يصير تبعاله فلا يخرج عن حكم الطيب وإن كان الملع غالبا فلا كفارة عليه لأنه ليس
فيه معنى الطيب وقد روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يأكل الخسكتناج الأصفر وهو محرم ويقول لا بأس
بالخبثيص الأصفر للمحرم فإن تداوى المحرم بما لا يزيل من الطيب لمرض أو علة أو كحل بطيب أملة فعليه
أى الكفارات شاملا ذكرنا أن ما يحظره الأحرام إذا فعله المحرم لضرورة وعذر فعليه إحدى الكفارات الثلاث
ويكره للمحرم أن يشم الطيب والريحان كذا روى عن ابن عمر وجابر رضي الله عنهما أنهما كرهتا شم الريحان
للمحرم وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه لا بأس به ولو شمه لاشئ عليه عندنا وقال الشافعي يجب عليه
القديرة وجه قوله أن الطيب ماله رائحة والريحان له رائحة طيبة فكان طيبا وإن اتقول نعم أنه طيب لكنه لم
يلتزم يده ولا يشابهه شيء منه وإنما شم رائحته فقط وهذا لا يوجب الكفارة كما لو جلس عند العطارين فشم
رائحة العطر لأنه لم يمس فيه من الارتفاق وكذا كل نبات له رائحة طيبة وكل ثمرة لها رائحة طيبة لأنه ارتفاق
بالرائحة ولو فعل لاشئ عليه لأنه لم يلتزم يده ولا يشابهه شيء منه وحكى عن مالك أنه كان يأمر برفع العطارين بمكة
في أيام الحج وذلك غير سديد لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يفعلوا ذلك فإن شم المحرم رائحة طيب
أطيب به قبل الأحرام لا بأس به لأن استعمال الطيب حصل في وقت مباح فبقي شم نفس الرائحة فلا يمنع منه كما
لومر بالعطارين وروى ابن مسعود عن محمد بن رجس لا يدخل بيتا قد أحمر وطال مكثه بالبيت فعلق في نوبه
شيء يسير فلا شيء عليه لأن الرائحة لم تعلق بعين وبمجرد الرائحة لا يمنع منها فإن استجمر بثوب فعلق بثوبه شيء كثير
فعليه دم لأن الرائحة ههنا تعلقت بعين وقد استعملها في يده فصار كما لو تطيب وذكر ابن رستم عن محمد بن
أكتحل بكحل قد تطيب مرة أو مرتين فعليه صدقة وإن كان كثيرا فعليه دم لأن الطيب إذا غلب الكحل فلا
فرق بين استعماله على طريق التداوى أو التطيب فإن مس طيبا فارتقى بيده فهو بمنزلة التطيب لأنه تطيب به يده
وإن لم يقصد به التطيب لأن القصد ليس بشرط لوجوب الكفارة وقالوا فيمن استلم الحجر فاصاب يده من طيبه
أن عليه الكفارة لأنه استعمال الطيب وإن لم يقصد به التطيب ووجوب الكفارة لا يقف على القصد فإن تداوى
جرحا أو تطيب أملة ثم حدث جرح آخر قبل أن يبرأ الأول فعليه كفارة واحدة لأن العذر الأول باق فكان جهة
الاستعمال واحدة فتكفيه كفارة واحدة كما قلنا في لبس الخيط ولا بأس بان يحجم المحرم ويقصد ويبط القرحة
ويصعب عليه الخرقه ويجبر الكسر وينزع الضرس إذا اشتكى منه ويدخل الحمام ويغتسل لما روى أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم بالعمامة والقصد وبط القرحة والجرح في معنى الحجامة
ولأنه ليس في هذه الأشياء الا شق الجلد والمحرم غير ممنوع عن ذلك ولأنها من باب التداوى والأحرام لا يمنع
من التداوى وكذا جبر الكسر من باب العلاج والمحرم لا يمنع منه وكذا قلع الضرس وهو أيضا من باب إزالة الضرر
فيشبه قطع اليد من الأكلة وذال لا يمنع منه المحرم كذا هذا وأما الاغتسال فمما روى أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم اغتسل وهو محرم وقال ما تفعل بأوساخنا فإن غسل رأسه وحيتته بالخطمي فعليه دم في قول أبي حنيفة
وعند أبي يوسف ومحمد عليه صدقة لهما أن الخطمي ليس بطيب وإنما يزيل الوسخ فأشبهه الاشنان فلا يجب
به الدم وتجب الصدقة لأنه يقتل الهوام لأنه طيب ولا يبي حنيفة أن الخطمي طيب لأن له رائحة طيبة فيجب
به الدم كسائر أنواع الطيب ولأنه يزيل الشعث ويقتل الهوام فأشبهه الملقن فإن خضب رأسه وحيتته بالحناء فعليه
دم لأن الحناء طيب لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نسي المعتدة أن تختضب بالحناء وقال الحناء طيب

ولان الطيب ماله رائحة طيبة وللحناء رائحة طيبة فكان طيبا وان خضبت المحرمة يديهم بالحناء فعملها دم وان كان قليلا فعملها صدقة لان الارتفاق الكامل لا يحصل الا بتطيب عضو كامل والقسط طيب لان له رائحة طيبة ولهذا يتضر به ويلتذير ائحته والوصمة ليس بطيب لانه ليس لها رائحة طيبة بل كريمة وانما تغبر بالشعر وذلك ليس من باب الارتفاق بل من باب الزينة فان خاف ان يقتل دواب الرأس تصدق بشئ لانه يزيل النفت وروى عن أبي يوسف فيمن خضب رأسه بالوصمة ان عليه دما لا لاجل الخضاب بل لاجل تغطية الرأس والسكحل ليس بطيب والمحرم ان يكحل بكحل ليس فيه طيب وقال ابن أبي ليلى هو طيب وليس للمحرم ان يكحل به وهذا غير سديد لانه ليس له رائحة طيبة فلا يكون طيبا ويستوى في وجوب الجزاء بالتطيب الذكر والتسيان والطوع والتكره عندنا كافي ليس الخيط خلافا للشافعي على مامر والرجل والمرأة في الطيب سواء في الحظر ووجوب الجزاء لاستوائهما في الحاضر والموجب للجزاء وكذا القارن والمفرد الا أن على القارن مثلي ما على المفرد عندنا لانه محرم باسرامين فادخل تقصا في اسرامين فيؤخذ بجزءه من ولا يجعل القارن والمفرد التطيب مالم يحلقا أو يقصر البقاء الاحرام قبل الحلق أو التقصير فكان الحاضر باقيا فيبقى الحظر وكذا المعتبر لما قلنا وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم والله أعلم

فصل وأما ما يجري مجرى الطيب من ازالة الشمت وقضاء النفت خلق الشعر وقلم الظفر أما الحلق فتقول لا يجوز للمحرم أن يحلق رأسه قبل يوم الصلوة لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وقول النبي صلى الله عليه وسلم المحرم الأشعث الأغبوسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحياج فقال الشعث النفت وحلق الرأس يزيل الشعث والنفت ولانه من باب الارتفاق عرفا في المقربين والمحرم ممنوع عن ذلك ولانه نوع نبات استفاد الا من بسبب الاحرام فيحرم يتعرض له كالنبات الذي استفاد الا من بسبب الحرم وهو الشجر والخلى وكذا لا يظلي رأسه بنورة لانه في معنى الحلق وكذا لا يزيل شعرة من شعر رأسه ولا يظليها بالنورة لما قلنا فان حلق رأسه فان حلقه من غير عذر فعليه دم لا يجزئ به غيره لانه ارتفاق كامل من غير ضرورة وان حلقه لعذر فعليه أحد الاشياء الثلاثة لقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسأ ولما روينا من حديث كعب بن عجرة ولان الضرورة لها أثر في التخفيف غير بين الاشياء الثلاثة تخفيفا وتيسيرا وان حلق ثلثة أورع فعليه دم وان حلق دون الربع فعليه صدقة كذا ذكر في ظاهر الرواية ولم يذكر الاختلاف وحكى الطحاوي في مختصره الاختلاف فقال اذا حلق ربع رأسه يجب عليه الدم في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يجب ما لم يحلق أكثر رأسه وذكر القدر في شرحه مختصر الحالكم اذا حلق ربع رأسه يجب عليه دم في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف اذا حلق أكثره يجب وعند محمد اذا حلق شعرة يجب وقال الشافعي اذا حلق ثلاث شعرات يجب وقال مالك لا يجب الا يحلق الكل وعلى هذا اذا حلق لحيته أو ثلثها أورع بها احتج مالك بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله والرأس اسم لكل هذا المحدود وجه قول الشافعي أن الثلاث جمع صحيح فيقوم مقام الكل ولهذا قام مقام الكل في مسح الرأس ولان الشعر نبات استفاد الا من بسبب الاحرام فيستوى فيه قليله وكثيره كالنبات الذي استفاد الا من بسبب الحرم من الشجر والخلى واما الكلام بين اصحابنا فبني على ان حلق الكثير يوجب الدم والقليل يوجب الصدقة واختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فجعل أبو حنيفة مادون الربع قليلا والربع وما فوقه كثيرا وما على ما ذكر الطحاوي جملا مادون النصف قليلا وما زاد على النصف كثيرا والوجه لهما ان القليل والكثير من أسماهما المقابلة وانما يعرف ذلك بمقابلة فان كان مقابله قليلا فهو كثير وان كان كثيرا فهو قليل فيلزم منه ان يكون الربع قليلا لان ما يقابله كثير فكان هو قليلا والوجه لابي حنيفة ان الربع في حلق الرأس معتزلة الكل الا ترى ان من عادة كثير من الاجيال من العرب والترك والكرد الاقتصار على حلق ربع الرأس ولذا يقول القائل رأيت فلانا يكون صادقا في مقاتله وان لم ير الا احد جوانبه الاربع ولهذا أقيم مقام الكل في المسح وفي الخروج من الاحرام بان حلق ربع رأسه لتعطل

والخروج من الاحرام انه يتحلل ويخرج من الاحرام فكان حلق ربيع الرأس ارتقا كما فلا فكانت جنسية كاملة
 فيوجب كفارة كاملة وكذا حلق ربيع اللحية فلا هل بعض البلاد معتاد كالعراق ونحوها فكان حلق ربيع منها
 كحلق الكحل ولا حجة للمالك في الآية لان فيها نهي عن حلق الكحل وذلك لا يفي النهي عن حلق البعض فكان تمسكا
 بالمسكوت فلا يصح وما قاله الشافعي غير سديد لان آخذ ثلاث شعرات لا يسمى حلقا في العرف فلا يتناول نص
 الحلق كما لا يسمى ماسح ثلاث شعرات ماسحا في العرف حتى لم يتناول نص المسح على أن وجوب الدم متعلق بارتفاق
 كامل وحلق ثلاث شعرات ليس بارتفاق كامل فلا يوجب كفارة كاملة وقوله انه نيات استفاد الامن بسبب الاحرام
 مسلم لكن هذا يقتضي حرمة التعرض لقليله وكثيره ونحن به نقول ولا كلام فيه وانما الكلام في وجوب الدم وهذا
 يقف على ارتفاق كامل ولم يوجد وقد خرج الجواب عن قوله ما ان القليل والكثير يعرف بالمقابلة لما ذكرنا ان
 الربيع كثير من غير مقابلة في بعض المواضع فيعمل عليه في موضع الاحتياط ولو أخذ شيئا من رأسه أو لحيته أو لمس
 شيئا من ذلك فانتزعت شعرة فعليه صدقة ولو جرد الارتفاق بازالته انتفت هذا اذا حلق رأس نفسه فأما اذا حلق رأس
 غيره فعلى الخالق صدقة عندنا وقال مالك والشافعي لا شيء على الخالق وجه قولهما ان وجوب الجزاء لو جرد الارتفاق
 ولم يوجد من الخالق ولنا أن المحرم كما هو ممنوع من حلق رأس نفسه ممنوع من حلق رأس غيره لقوله عز وجل ولا
 تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله والانسان لا يحلق رأس نفسه عادة الا أنه لما حرم عليه حلق رأس غيره
 يحرم عليه حلق رأس نفسه من طريق الأولى فتجب عليه الصدقة ولا يجب عليه الدم لدم الارتفاق في حقه
 وسواء كان المحلق حلالا أو حراما قلنا غير أنه ان كان حلالا لا شيء عليه وان كان حراما فعليه الدم لحصول
 الارتفاق الكامل له وسواء كان الخلق بأمر المحلق أو بغير أمره طائعا أو مكرها عندنا وقال الشافعي ان كان مكرها فلا
 شيء عليه وان لم يكن مكرها لكنه سكت فيه وجهان والصحيح قولنا لان الزم لا يلزم الحظر وكما الارتفاق
 موجود فيجب عليه كمال الجزاء وليس له ان يرجع به على الخالق وعن القاضي أبي حازم انه يرجع عليه بالكفارة لان
 الخالق هو الذي أدخله في عهد الضمان فكان له ان يرجع عليه كالمكره على ائلاف المال ولنا ان الارتفاق
 الكامل حصل له فلا يرجع على أحد ولو رجع سلم له العوض والمعوض وهذا لا يجوز كالمعروض واذا وطئ الجارية
 وغرم العقرانه لا يرجع به على الفارق قلنا كذا هذا وان كان الخالق حلالا فلا شيء عليه وحكم المحلق ما ذكرنا وان
 حلق شاربه فعليه صدقة لان الشارب تبع للحية الا ترى انه ثبت تبع للحية ويؤخذ تبع للحية أيضا ولانه قليل
 فلا يتكامل معنى الجنابة وذكري الجامع الصغير محرم أخذ من شاربه فعليه حكومة عدل وهي ان ينظر كم تكون
 مقدار أدنى ما يجب في اللحية من الدم وهو الربيع فوجب الصدقة بقدره حتى لو كان مثل ربيع اللحية يجب
 ربيع قيمته الشاة لانه تبع للحية وقوله أخذ من شاربه إشارة الى القص وهو السنة في الشارب لا الخلق وذكري
 الطحاوي في شرح الآثار ان السنة في الخلق ونسب ذلك الى أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله والصحيح
 ان السنة فيه القص لما ذكرنا انه تبع للحية والسنة في اللحية القص لا الخلق كذا في الشارب ولان الخلق يشبهه
 ويصير بمعنى المثله ولهذا لم يكن سنة في اللحية بل كان بدعة فكذا في الشارب ولو حلق الرقبة فعليه الدم لانه عضو
 كامل مقصود بالارتفاق بحلق شعرة فوجب كفارة كاملة كما في حلق الرأس ولو نتف أحد البطين فعليه دم لما قلنا
 ولو نتف الا بطين جميعا تكفيه كفارة واحدة لان جنس الجنابة واحد والمناظر واحد والجهة غير متقومة فتكفيها
 كفارة واحدة ولو نتف من أحد البطين أكثره فعليه صدقة لان الأكثر فيها له نظير في البدن لا يقيم مقام كله بخلاف
 الرأس واللحية والرقبة وما لا نظير له في البدن ثم ذكر في الاصل التتم في الاصل وهو إشارة الى أن السنة فيه التتم
 وهو كذلك وذكري الجامع الصغير الخلق وهو إشارة الى انه ليس بحرام ولو حلق موضع الخناجر فعليه دم في قول
 أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد فيه صدقة وجه قولهما ان موضع الحجامة غير مقصود بالخلق بل هو تابع فلا
 يتعلق بحلقه دم كحلق الشارب لانه اذا لم يكن مقصودا بالخلق لا تتكامل الجنابة بحلقه فلا تجب به كفارة كاملة

ولانهما يخلق للحجامة لانفسه والحجامة لا توجب الدم لانه ليس من محظورات الاحرام على ما بينا فكنا
ما يفعل لها وان ما عليه من الشعر قليل فاشبه الصدر والساعد والساق ولا يجب بحلقها دم بل صدقة
كذا هذا ولا يحنيفة ان هذا عضو مقصود بالخلق لمن يحتاج الى حلقه لان الحجامة امر مقصود لمن يحتاج اليها
لاستفراغ المادة الدموية ولهذا لا يخلق تبعا للرأس ولا للرقبة فاشبهه خلق الابط والعانة ويستوى في وجوب
الجزء بالخلق العمد والسهو والطوع والكراهة عندنا والرجل والمرأة والمفرد والقارن غير ان القارن يلزمه جزا ان
عندنا لكونه محرما باسرامين على ما بينا وما قلم الظفر فنقول لا يجوز للمحرم قلم انظفاره لقوله تعالى ثم ليقتضوا
نقشهم وقلم الانظفار من قضاء النفس رب الله تعالى قضاء النفس على الذبح لانه ذكره بكلمة وضوءة للترتيب مع
التراخي بقوله عز وجل ليدكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها واوتعموا
بالباس الفقير ثم ليقتضوا نقشهم فلا يجوز الذبح ولا نهار تفارق المقربين والمحرم ممنوع عن ذلك ولانه نوع
نبات استفاد الا من بسبب الاحرام فيحرم التعرض له كالنوع الاخر وهو النبات الذي استفاد الا من بسبب الحرم
فان قلم انظفير يدا او رجل من غير عذرة وضرورة فعليه دم لانه ارتفاق كامل فتكاملت الجنابة فتجب كفارة
كاملة وان قلم اقل من يدا او رجل فعليه صدقة لكل ظفر نصف صاع وهذا قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر اذا قلم
ثلاثة انظفار فعليه دم وبه قوله ان ثلاثة انظفير من اليد اكثرها والاكثر يقوم مقام الكل في هذا الباب كما في خلق
الرأس ولاصحابنا الثلاثة ان قلم مادون اليد ليس بارتفاق كامل فلا يوجب كفارة كاملة واما قوله الاكثر يقوم مقام
الكل فنقول ان اليد الواحدة قد اقيمت مقام كل الاطراف في وجوب الدم واما اقيم مقام الكل لا يقوم اكثره
مقامه كافي الرأس أنه لما اقيم الربع فيه بمقام الكل لا يقيم اكثر اربع مقامه وهذا لانه لو اقيم اكثر ما اقيم مقام
الكل مقامه لا يقيم اكثره مقامه فيؤدي الى ابطال التقدير اصلا ورأى هذا لا يجوز فان قلم خمسة انظفير من
الاعضاء الاربعه متفرقة اليدين والرجلين فعليه صدقة لكل ظفر نصف صاع في قول أبي حنيفة وأبي يوسف
وقال محمد عليه دم وكذلك لو قلم من كل عضو من الاعضاء الاربعه اربعة انظفير فعليه صدقة عندهما وان كان
يبلغ جملتها ستة عشر ظفرا او يجب في كل ظفر نصف صاع من بر الا اذا بلغت قيمة الطعام دما فينقص منه ما شاء
وعند محمد عليه دم فمحمد اعتبر عدد الخسة لا غير ولم يعتبر الفرق والاجتماع وأبو حنيفة وأبو يوسف اعتبر اجمع
عدد الخسة صفة الاجتماع وهو ان يكون من محل واحد وبه قول محمد ان قلم انظفير يدا واحدة او رجل واحدة
انما يوجب الدم لكونها ربع الاعضاء المتفرقة وهذا المعنى يستوي فيه المجتمع والمتفرق الا ترى انهما استويا في
الارش بان قطع خمسة انظفير متفرقة فكذا هذا ولهما ان الدم انما يجب بارتفاق كامل ولا يحصل ذلك بالقلم
متفرقا لان ذلك شين وبصير مثله فلا يجب به كفارة كاملة ويجب في كل ظفر نصف صاع من حنطة الا ان تبلغ
قيمة الطعام دما فينقص منه ما شاء لانا انما نوجب عليه الدم لعدم تهاهي الجنابة لعدم ارتفاق كامل فلا يجب ان
يبلغ قيمة الدم فان اختار الدم فله ذلك وليس عليه غيره فان قلم خمسة انظفير من يدا واحدة او رجل واحدة ولم
يكفر ثم قلم انظفير يده الاخرى او رجله الاخرى فان كان في مجلس واحد فعليه دم واحد استحصانا والقياس ان
يجب لكل واحد دم لماسنذكر ان شاء الله تعالى وان كان في مجلسين فعليه دماني في قول أبي حنيفة وأبي يوسف
وقال محمد عليه دم واحد ما لم يكفر الاول واجمعوا على انه لو قلم خمسة انظفير من يدا واحدة او رجل واحدة وحلق ربع
رأسه وطيب عضوا واحدا ان عليه لكل جنس دم على حدة سواء كان في مجلس واحد او في مجلسين مختلفين
واجعوا في كفارة الفطر على انه اذا جامع في اليوم الاول وأكل في اليوم الثاني وشرب في اليوم الثالث انه ان كفر
للاول فعليه كفارة اخرى وان لم يكفر للاول فعليه كفارة واحدة فابو حنيفة وأبو يوسف جعلوا اختلاف المجلس
كاختلاف الجنس ومحمد جعل اختلاف المجلس كاختلاف عند اتفان الجنس وعلى هذا اذا قطع انظفير اليدين
والرجلين انه ان كان في مجلس واحد يكفيه دم واحد استحصانا والقياس ان يجب عليه بقلم انظفير كل عضو من يدا

أو رجل دم وإن كان في مجلس واحد وجه القياس أن الدم إنما يجب لحصول الارتفاق الكامل لأن بذلك تشكامل
 الجنابة فتشكامل الكفارة وقلم أظافر كل عضو ارتفاق على حدة فيستدعي كفارة على حدة وجه الاستحسان
 أن جنس الجنابة واحد وحظرها أحرام واحد بجهة غير متقومة فلا يوجب الأدماء واحدا كافي حلق الرأس أنه إذا
 حلق الربع يجب عليه دم ولو حلق الكل يجب عليه دم واحدا قلنا كذا هذا وإن كان في مجالس مختلفة يجب
 لكل من ذلك كفارة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف سواء كفر لأول أو لا وعند محمدان لم يكفر لأول فعليه كفارة
 واحدة وجه قوله أن الكفارة تجب بهتد حرمة الاحرام وقد انتهت حرمة بقلم أظافر العضو الأول وهتد
 المهتوك لا يتصور فلا يلزمه كفارة أخرى ولهذا لا يجب كفارة أخرى بالافطار في يومين من رمضان لأن وجودها
 بهتد حرمة الشهر جبرها وقد انتهت بافساد الصوم في اليوم الأول فلا يتصور هتدا بالافساد في اليوم الثاني
 والثالث كذا هذا بخلاف ما إذا كفر لأول لأنه انجبر الهتد بالكفارة وجعل كأنه لم يكن فعادت حرمة الاحرام فإذا
 هتكها تجب كفارة أخرى جبرها كافي كفارة رمضان ولها أن كفارة الاحرام تجب بالجنابة على الاحرام
 والاحرام قائم فكان كل فعل جنابة على حدة على الاحرام فيستدعي كفارة على حدة إلا أن عند اتحاد المجلس جعلت
 الجنابات المتعددة حقيقة متحدة حكما لأن المجلس جعل في الشرع جامعة للأفعال المختلفة كما في خيار الخبيرة ومجدة
 التلاوة والایجاب والقبول في البيع وغير ذلك فإذا اختلف المجلس اعطى لكل جنابة حكم نفسها فيعتبر في الحكم
 المتعلق بها بخلاف كفارة الافطار لانها ما وجبت بالجنابة على الصوم بل جبر الهتد حرمة الشهر وحرمة الشهر
 واحدة لا تجزأ وقد انتهت حرمة بالافطار الأول فلا يحتمل الهتد ثانيا ولو قلم أظافر بدلا ذى في كفه فعليه أى
 الكفارات شاء لما ذكرنا أن ما حظره الاحرام اذا فعله المحرم عن ضرورة وعذر فكفارته أحد الاشياء الثلاثة
 والله عز وجل أعلم ولو انكسر ظفر المحرم فاقطعت منه شظية فقلعها لم يكن عليه شئ إذا كان مما لا يثبت لانها
 كالزائدة ولا تخرج من احتمال التمام فاشبهت شجر الحرم اذا يبس فقطعه انسان أنه لا ضمان عليه كذا هذا
 وإن قلم المحرم أظافر حلال أو محرم أو قلم الحلال أظافر محرم فحكمه حكم الحلق وقد ذكرنا ذلك كله والله أعلم
 والذكر والنسيان والطوع والكراهة في وجوب القدية بالقلم سواء عندنا خلافا للشافعي وكذا يستوى فيه الرجل
 والمرأة والمفرد والتقارن الآن على التقارن ضعف ما على المفرد لما ذكرنا والله أعلم

فصل وأما الذي يرجع الى توابع الجماع فيجب على المحرم أن يجتنب الدواحي من التقبيل والمس
 بشهوة والمباشرة والجماع فيمادون القرح لقوله عز وجل قن فرض فبين الحج فلا رقت ولا فسوق
 ولا جدال في الحج قيل في بعض وجوه التأويل أن الرقت جميع حاجات الرجال الى النساء وسئلت
 عائشة رضي الله تعالى عنها عما يحل للمحرم من امرأته فقالت يحرم عليه كل شئ الا الكلام فان جامع
 فيمادون القرح أنزل أو لم ينزل أو قبل أو لمس بشهوة أو باشر فعليه دم لكن لا يفد حجه اما عدم فساد
 الحج فلان ذلك حكم متعلق بالجماع في القرح على طريق التغليظ واما وجوب الدم فلحصول ارتفاق كامل
 مقصود وقد روى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه قال اذا باشر المحرم امرأته فعليه دم ولم يرو عن غيره
 خلافا وسواء فعل ذلك أو ناسيا عندنا خلافا للشافعي ولو نظر الى فرج امرأته عن شهوة فأمنى فلا شئ عليه بخلاف
 المس عن شهوة انه يوجب الدم أمني أو لم يمس وجهه القرني ان المس استمتاع بالمرأة وقضاء الشهوة فكان
 ارتفاقا كاملا فاما النظر فليس من باب الاستمتاع ولا قضاء الشهوة بل هو سبب لزوم الشهوة في القلب والمحرم
 غير ممنوع مما يزرع الشهوة كالاكل وذكور في الجامع الصغير اذا لمس بشهوة فأمنى فعليه دم وقوله أمني ليس
 على سبيل الشرط لأنه ذكر في الاصل ان عليه دم ما أنزل أو لم ينزل

فصل وأما الذي يرجع الى الصيد فنقول لا يجوز للمحرم أن يتعرض لصيد البر ما كول وغبر لما كول
 عندنا الا المؤذى المبتدى بالاذنى غالباً والكلام في هذا الفصل يقع في مواضع في تفسير الصيدانه ما هو وفي بيان

أنواعه وفي بيان ما يجعل اصطباؤه للحرم وما يحرم عليه وفي بيان حكم ما يحرم عليه اصطباؤه إذا اصطاد ما أمال الأول فالصيد هو الممنوع المتوحش من الناس في أصل الخلقه أما بقوائمه أو بجناحه فلا يحرم على المحرم ذبح الأبل والبقر والغنم لأنها ليست بصيد لعدم الامتناع والتوحش من الناس وكذا الدجاج والبطة الذي يكون في المنازل وهو المسمى بالبط المكسرى لانعدام معنى الصيد فيهما وهو الامتناع والتوحش فاما البطة الذي يكون عند الناس ويطير فهو صيد ولو جوده من الصيد فيه والحمام المسرول صيد وفيه الجزاء عند طامة العشاء وعند مالك ليس بصيد وجه قوله ان الصيد اسم للتوحش والحمام المسرول مستأنس فلا يكون صيدا كالدجاج والبط الذي يكون في المنازل ولنا ان جنس الحمام متوحش في أصل الخلقه وانما يستأنس البعض منه بالتولد والثأنس مع بقائه صيدا كالتبعية المستأنسة والنعامة المستأنسة والطوطى ونحو ذلك حتى يجب فيه الجزاء وكذا المستأنس في الخلقه قد يصير متوحشا كالابل اذا توحشت وليس له حكم الصيد حتى لا يجب فيه الجزاء فعلم أن العبرة بالتوحش والاستئناس في أصل الخلقه وجنس الحمام متوحش في أصل الخلقه وانما يستأنس البعض منه لعارض فكان صيدا بخلاف البطة الذي يكون عند الناس في المنازل فان ذلك ليس من جنس المتوحش بل هو من جنس آخر والكلب ليس بصيد لانه ليس بمتوحش بل هو مستأنس سواء كان أهليا أو وحشيا لان الكلب أهلي في الأصل لكن ربما يتوحش له ارض فاشبه الأبل اذا توحشت وكذا السنور الأهلي ليس بصيد لانه مستأنس وأما البرى ففيه روايتان روى هشام عن أبي حنيفة ان فيه الجزاء وروى الحسن عنه انه لا شيء فيه كالأهلي وجه روايته هشام انه متوحش فاشبهه الثعلب ونحوه وجه روايته الحسن ان جنس السنور مستأنس في أصل الخلقه وانما يتوحش البعض منه لعارض فاشبهه البعير اذا توحش ولا بأس بقتل البرغوث والبعوض والتملة والذباب والحلم والقراد والزنبور لأنها ليست بصيد لانعدام التوحش والامتناع الا ترى انها تطلب الانسان مع امتناعه منها وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه كان يقرد بغيره وهو محرم ولان هذه الاشياء من المؤذيات الميتة بالاذى غالبا فالعققت بالمؤذيات المنصوص عليها من الحية والعقرب وغيرهما ولا يقتل القملة لأنها صيد بل لما فيها من ازالة التفت لانه متولد من البدن كالشعر والمحرّم منهن عن ازالة التفت من بدنه فان قتلها تصدق بشئ كالأوزال شعرة ولم يذكر في ظاهرها رواية مقدار الصدقة وروى الحسن عن أبي حنيفة انه قال اذا قتل المحرم قملة أو القمام اطعم كسرة وان كانتا اثنتين أو ثلاثا اطعم قبضة من الطعام وان كانت كبيرة اطعم نصف صاع وكذا لا يقتل الجرادة لانها صيد ابراما كونه صيدا فلا منه متوحش في أصل الخلقه وانما كونه صيدا البر فلان تولد في البر ولا يعيش الا في البر حتى لو وقع في الماء يموت فان قتلها تصدق بشئ من الطعام وقد روى عن عمر انه قال عمرة خير من جرادة ولا بأس له بقتل همام الارض من الفأرة والحية والعقرب واغتافس والجلعان وأم حنين وصياح الليل والصرصر ونحوها لانها ليست بصيد بل من حشرات الارض وكذا القنفذ وابن عرس لانها من الهوام حتى قال أبو يوسف ابن عرس من سباع الهوام والهوام ليست بصيد لانها لا تتوحش من الناس وقال أبو يوسف في القنفذ الجزاء لانه من جنس المتوحش ولا يتدى بالاذى

﴿فصل﴾ وأما بيان أنواعه وبيان ما يجعل للحرم اصطباؤه وما يحرم عليه من كل نوع فنقول وبالله التوفيق الصيد في الأصل نوعان برى وبحرى فالبحرى هو الذي تولده في البحر سواء كان لا يعيش الا في البحر أو يعيش في البحر والبرى ما يكون تولده في البر سواء كان لا يعيش الا في البر أو يعيش في البر والبحر فالعبرة بالتولد اما صيد البحر فيصل اصطباؤه للحلال والمحرّم جميعا ما كولا كان أو غير ما كولا لقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة والمراد منه اصطباؤه في البحر لان الصيد مصدر يقال صاد بصيد صيدا واستعماله في الصيد مجاز والكلام بحقيقته اباحه اصطباؤه ما في البحر عاوما أو ما صيد البر فنوعان ما كولا وغير ما كولا اما الماء كولا فلا يجعل للحرم اصطباؤه نحو الظبي والارنب وجرار الوحش وبقرة الوحش والطيور التي

يؤكل لحومها بريّة كانت أو بحريّة لأن الطيور كلها بريّة لأن نواهدها في البر وانما يدخل بعضها في البحر لطلب
 الرزق والاصل فيه قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرما ظاهر
 الا يتبين يقتضى تحريم صيد البر المحرم عاما ومطلقا الا ما خص أو قيد بدليل وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
 ليس عليكم الله شي من الصيد تناله أيديكم ورماحكم والمراد منه الابتلاء بالنهي بقوله تعالى في سياق الآية فمن
 اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم أي اعتدى بالاصطياد بعد تحريمه والمراد منه صيد البر لان صيد البحر مباح
 بقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وكذلك جعل له الدلالة عليه والاشارة اليه بقوله صلى الله عليه وسلم الغدال على
 الخير كفاؤه والغدال على النحر كفاؤه ولان الدلالة والاشارة سبب الى القتل وتحريم الشيء تحريم لاسبابه
 وكذلك جعل له الاثمة على قتله لان الاثمة فوق الدلالة والاشارة وتحريم الاذى في تحريم الاعلى من طريق الاولى
 كالتأنيف مع الضرب والستم وأما غير المأ كقول فروعان نوع يكون مؤذيا طبعه اميتدا بالاذى غالبا ونوع
 لا يتدى بالاذى غالبا اما الذي يتدى بالاذى غالبا فله حرم أن يقتله ولا شيء عليه وذلك نحو الاسد والثوب
 والنمر والفهد لان دفع الاذى من غير سبب موجب للاذى واجب فضلا عن الاباحة ولهذا اباح رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قتل الخمس الفواسق المحرم في الحل والحرم بقوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن
 المحرم في الحل والحرم الحية والعقرب والفأرة والكلب العقور والغراب وروى والحدأة وروى عن ابن عمر رض
 الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خمس يقتلن المحل والمحرّم في الحل والحرم الحدأة والغراب والعقرب
 والفأرة والكلب العقور وروى عن عائشة رض الله عنها قالت أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل خمس
 فواسق في الحل والحرم الحدأة والفأرة والغراب والعقرب وعدلة الاباحة فيها هي الابتداء
 بالاذى والعقد على الناس غالبا فان من عادة الحدأة ان تغير على اللحم والكرش والعقرب تصدم من تلذغه
 وتتبع حسه وكذا الحية والغراب يقع على دبر البعير وصاحبه قريب منه والفأرة تسرق أموال الناس والكلب
 العقور من شأنه العمد على الناس وعقرهم ابتداء من حيث الغالب ولا يكاد يهرب من بني آدم وهذا المعنى
 موجود في الاسد والثوب والفهد والنمر فكان ورود النص في تلك الاشياء ورودا في هذه دلالة قال أبو يوسف
 الغراب المذكور في الحديث هو الغراب الذي يأكل الجيف أو يختلط مع الجيف اذ هذا النوع هو الذي يتدى
 بالاذى والمعنى ليس في معناه لانه لا يأكل الجيف ولا يتدى بالاذى وأما الذي لا يتدى بالاذى غالبا كالضبع
 والتعلب وغيرهما فله ان يقتله ان عدى عليه ولا شيء عليه اذ اقتله وهذا قول أصحاب الثلاثة وقال زفر يلزمه
 الجزاء وجه قوله ان المحرم لا يقتل قائم وهو الاحرام فلو سقطت الحرمة انما سقط بفعله وفعل العجباء جبار فني
 محرم القتل كما كان كالجمل الصول اذ اقتله انسان انه يضمن لما قلنا كذا هذا ولنا انه لما عدا عليه وابتداه
 بالاذى التقى بالمؤذيات طبعه ما فسقطت عصمته وقد روى عن عمر رض الله عنه انه ابتداء قتل ضبع فادى
 جزاءه او قال انا ابتداء ما فعلت عليه بابتدائه قتله اشارة الى أمه الوا ابتداء لا يلزمه الجزاء وقوله الاحرام قائم مسلم
 لكن أثره في أن لا تعرض للصيد لا في وجوب تحصيل الاذى بل يجب عليه دفع الاذى لانه من صيانة نفسه عن
 الهلاك وانه واجب فسقطت عصمته في حال الاذى فلم يجب الجزاء بخلاف الجمل الصائل لان عصمته ثبتت حقا
 لمالكه ولو وجدته ما يسقط العصمة فيضمن القاتل وان لم يعد عليه لا يباح له أن يتدنه بالقتل وان قتله ابتداء
 فعليه الجزاء عندنا وعند الشافعي يباح له قتله ابتداء ولا جزاء عليه اذ اقتله وجه قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم
 اباح للمحرم قتل خمس من الدواب وهي لا يؤكل لحمها أو الضبع والتعلب ما لا يؤكل لحمه فكان ورود النص هناك
 ورودا ههنا ولنا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرما وقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
 وقوله يا أيها الذين آمنوا ليلونكم الله شي من الصيد تناله أيديكم ورماحكم عاما ومطلقا من غير فصل بين المأ كقول
 وغيره واسم الصيد يقع على المأ كقول وغير المأ كقول لوجود حد الصيد فيها جميعا والدليل عليه قول الشاعر

صيد الملوكة أرانب وشماب * واذا ركبت فصيدى الابطال

أطلق اسم الصيد على الثعلب الا انه خص منها الصيد العادي المبتدئ بالاذى قال أبو قبيد بن دبليل فن ادعى
 تخصيص غيره والتقيد فعلية الدليل وقدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الضبع صيد وفيه شاة
 اذا قتله المحرم وعن عمر وابن عباس رضى الله عنهما انهما أوجبا في قتل المحرم الضبع جزاء وعن علي رضى الله
 عنه انه قال في الضبع اذا عدا على المحرم فليقتله فان قتله قبل ان يعد وعليه فعلية شاة سنة ولا حجة
 للشافعي في حديث الخمس الغواصق لانه ليس فيه أن اباحة قتلها لاجل انه لا يؤكل لحمها بل فيه إشارة الى ان حلة
 الاباحة فيها الابتداء بالاذى غالبا ولا يوجد ذلك في الضبع والثعلب بل من عادتهما الحرب من بني آدم ولا يؤذيان
 أحدا حتى يتسديهما بالاذى فلم توجد له الاباحة فيها فلم تثبت الاباحة وعلى هذا الخلاف الضب
 والبر بوع والسمور والذئب والقرود والقبيل والخنزير لانها صيد لوجود معنى الصيد فيها وهو الا متناع والوحش
 ولا يتسدى بالاذى غالبا فتدخل تحت ما نزلنا من الآيات الكريمة وقال زفر في الخنزير انه لا يجب الجزاء فيه
 لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بعثت بكسر المعازف وقتل الخنازير نبتنا صلى الله عليه وسلم
 الى قتله والتدب فوق الاباحة فلا يتعلق به الجزاء والحديث محمول على غير حال الاحرام وعلى حال العدو والابتداء
 بالاذى جلا نظير الواحد على واقفة الكتاب العزيز وعلى هذا الاختلاف سباع الطير والله أعلم

فصل وأما بيان حكم ما يحرم على المحرم اصطباؤه اذا اصطاده فالامر لا يتخلو اما ان قتل الصيد واما ان يجرحه
 واما ان أخذه فلم يقتله ولم يجرحه فان قتله فالقتل لا يتخلو اما ان يكون مباشرة أو تسديفاً كان مباشرة فعليه قيمة
 الصيد المقتول يقوم منه ذوا عدل لها بصارة بقيمة الصيد فيقوم ما نه في المكان الذي أصابه ان كان موضعاً يتباع
 فيه الصيود وان كان في مفازة يقوم ما نه في أقرب الاماكن من العمران اليه فان بلغت قيمته عن هدى فالقاتل
 باختيار ان شاء أهدي وان شاء أطعم وان شاء صام وان لم يبلغ قيمته عن هدى فهو باختيار بين الطعام والصيام
 سواء كان الصيد مما له نظير او كان مما لا نظير له وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وحكى الطحاوي قول محمدان
 الخيار للحكيم ان شا أحكما عليه هديا وان شا أطعما وان شا أصابا فان حكما عليه هديا ينظر القاتل الى نظيره من
 النعم من حيث الحلقة والصورة ان كان الصيد مما له نظير سواء كان قيمة نظيره مثل قيمته أو أقل أو أكثر لا ينظر
 الى القيمة بل الى الصورة والهيئة فيجب في الظبي شاة وفي الضبع شاة وفي حمار الوحش بقرة وفي النعامه بغير وفي
 الارنب عناق وفي البر بوع جفرة وان لم يكن له نظير مما في ذبحه قر به كالخنازير والصغور وسائر الطيور تعتبر قيمته كما
 قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وحكى الكرخي قول محمدان الخيار للقاتل عنده أيضا غير انه ان اختار الهدى لا
 يجوز له الاخراج النظر فيما له نظير وعند الشافعي يجب عليه بقتل ماله نظير النظر ابتداء من غير اختيار أحد وله ان
 يطعم ويكون الاطعام بدلا عن النظر لا عن الصيد فيقع الكلام في موجب قتل صيد له نظير في مواضع منها انه
 يجب على القاتل قيمته في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ولا يجب عند محمد والشافعي والاصل فيه قوله عز وجل
 ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل من النعم أي فعلية جزاء مثل ما قتل أو يجب الله تعالى على القاتل جزاء
 مثل ما قتل واختلف الفقهاء في المراد من المثل المذكور في الآية اشرفه قال أبو حنيفة وأبو يوسف المراد منه
 المثل من حيث المعنى وهو القيمة وقال محمد والشافعي المراد منه المثل من حيث الصورة والهيئة وجه قولهما ان
 الله تعالى أوجب على القاتل جزاء من النعم وهو مثل ما قتل من النعم لانه ذكر المثل ثم فسره بالنعم بقوله عز وجل
 من النعم ومن ههنا التمييز الجنس فصار تقدير الآية اشرفه ومن قتله منكم متعمدا جزاء من النعم وهو مثل
 المقتول وهو ان يكون مثله في الحلقة والصورة وروى ان جماعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم عمر رضى الله
 عنه أوجبوا في النعامه بدنه وفي الظبية شاة وفي الارنب عناقا وهم كانوا يعرفون كتاب الله تعالى ولا يحنيفة
 وأبي يوسف وجوه من الاستدلال بهذه الآية ولهذا ان الله عز وجل نهي المحرمين عن قتل الصيد عما لا نه الى

ذكر الصيد بالانف واللام بقوله عز وجل لا تقتلوا الصيد وأتم حرم والألف واللام لاستغراق الجنس خصوصا
 عند عدم المعهود ثم قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل والهاء كتابة راجعة الى الصيد الموجود من
 اللفظ المعروف بلام التعريف فقد أوجب سبحانه وتعالى بقتل الصيد مثلا يعم ماله نظيره وما لا نظيره وذلك هو المثل
 من حيث المعنى وهو القيمة لا المثل من حيث الخلق والصورة لان ذلك لا يجب في صيد لا نظيره بل الواجب فيه
 المثل من حيث المعنى وهو القيمة بلا خلاف فكان صرف المثل المذكور بقتل الصيد على العموم اليه تخصيصا
 لبعض ما تناوله عموم الآية والعمل بعموم اللفظ واجب ما أمكن ولا يجوز تخصيصه بالبدليل والثاني ان مطلق
 اسم المثل ينصرف الى ما عرف مثلا في أصول الشريعة والمثل المتعارف في أصول الشريعة هو المثل من حيث
 الصورة والمعنى أو من حيث المعنى وهو القيمة كما في ضمان المتلفات فان من أتلف على آخر حنطة يلزمه حنطة
 ومن أتلف عليه عرضا يلزمه القيمة فاما المثل من حيث الصورة والهيئة فلا نظيره في أصول الشريعة فعند الإطلاق
 ينصرف الى المتعارف لا الى غيره والثالث انه سبحانه وتعالى ذكر المثل منكر في موضع الاثبات في تناول واحد وأنه
 اسم مشترك يقع على المثل من حيث المعنى ويقع على المثل من حيث الصورة فالمثل من حيث المعنى يراد من الآية
 فيما لا نظيره فلا يكون الا تحمرا اذا اشتراك في موضع الاثبات لا عموم له والرابع ان الله تعالى ذكر عدالة
 الحكيم ومعلوم ان العدالة انما تشترط فيما يحتاج فيه الى النظر والتأمل وذلك في المثل من حيث المعنى وهو
 القيمة لان بها تحقق الصيانة عن الغلو والتقصير وتقرر الامر على الوسط فاما الصورة فتشابهة لا تقتصر الى العدالة
 واما قوله تعالى من النعم فلا نسلم ان قوله تعالى من النعم خرج تفسير للمثل ويانه من وجهين أحدهما ان قوله
 جزاء مثل ما قتل كلام تام بنفسه مفيد بذاته من غير وصلة بغيره لكونه مبتدأ وخبر وقوله من النعم يحكم به ذوا
 عدل منكم هديا بالغ الكعبة يمكن استعماله على غير وجه التفسير للمثل لانه كما يرجع الى الحكيم في تقويم الصيد
 المتلف يرجع اليه ما في تقويم الهدى الذي يوجد بذلك القدر من القيمة فلا يجعل قوله مثل ما قتل مراد بقوله
 عز وجل من النعم مع استغناء الكلام عنه هذا هو الاصل الا اذا قام دليل زائد يوجب الابطال بغيره والثاني انه
 وصل قوله من النعم بقوله يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة وقوله عز وجل أو كفارة طعام مساكين وقوله
 عز وجل أو عدل ذلك صيا ما جعل الجزاء أحد الاشياء الثلاثة لانه أدخل حرف التفسير بين الهدى والطعام وبين
 الطعام والصيام فلو كان قوله من النعم تفسير للمثل لكان الطعام والصيام مثلا تدخل حرف أو بينهما وبين
 النعم اذ لا فرق بين التقديم والتأخير في الذكر بان قال تعالى جزاء مثل ما قتل طعاما أو صيا ما أو من النعم هديا لان
 التقديم في التلاوة لا يوجب التقديم في المعنى ولما لم يكن الطعام والصيام مثلا للمقتول دل أن ذكر النعم لم يخرج
 مخرج التفسير للمثل بل هو كلام مبتدأ غير موصول المراد بالاول وقول جماعة الصحابة رضي الله عنهم محمول على
 الايجاب من حيث القيمة توفيقا بين الدلائل مع ما ان المسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى عن ابن
 عباس مثل مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف فلا يحتج بقول البعض على البعض وعلى هذا ينبغي اعتبار مكان
 الاصابة في التقويم عندهم لان الواجب على القائل القيمة وانها تختلف باختلاف المكان وعند محمد والشافعي
 الواجب هو النظر بما يحكم الحكيم أو ابتداء فلا يعتبر فيه المكان وقال الشافعي يقوم بمكة أو بمكة وغيره سديد
 لان العبرة في قيم المستهلكات في أصول الشريعة مواضع الاستهلاك كفي استهلاك سائر الاموال ومنها أن
 الطعام يدل عن الصيد عندنا فيقوم الصيد بالدرهم ويشتري بالدرهم طعاما وهو مذهب ابن عباس وجماعة
 من التابعين وعن ابن عباس رواية أخرى أن الطعام يدل عن الهدى فيقوم الهدى بالدرهم ثم يشتري بقيمة
 الهدى طعاما وهو قول الشافعي والصحيح قولنا لان الله تعالى جعل جميع ذلك جزاء الصيد بقوله عز وجل جزاء
 مثل ما قتل من النعم الى قوله أو كفارة طعام مساكين فلما كان الهدى من حيث كونه جزاء معتبرا بالصيد اما
 في قيمته أو نظيره على اختلاف القولين كان الطعام مثله ولان فيما لا مثل له من النعم اعتبار الطعام بقيمة الصيد

بلاخلاف فكذا فيما له مثل لان الآية عامة منتظمة للامر من جميعا ومنها ان كفارة جزاء الصيد على الضمير كما
 روى عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو مذهب جماعة من التابعين مثل عطاء والحسن وابراهيم وهو قول
 اصحابنا وعن ابن عباس رواية اخرى انه على ترتيب الهدي ثم الاطعام ثم الصيام حتى لو وجد الهدى لا يجوز
 الطعام ولو وجد الهدى او الطعام لا يجوز الصيام كافي كفارة الظهار والافطار ثم اعلى الترتيب دون التغيير واحتج
 من اعتبر الترتيب بما روى ان جماعة من الصحابة رضي الله عنهم حكموا في الضبيع بشاة ولم يذكروا غيره فدل ان
 الواجب على الترتيب ولنا ان الله تعالى ذكر حرف اوفى ابتداء الاجاب وحرف اواذا ذكر في ابتداء الاجاب يراد
 به التغيير لا الترتيب كافي قوله عز وجل في كفارة اليمين فكفارتها اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
 اهليكم او كسوتهم او نحر برقة وقوله تعالى في كفارة الحلق فقدية من صيام او صدقة او نسل وغير ذلك هذا هو
 الحقيقة الا في موضع قام الدليل بخلافها كافي آية المهار بين انه ذكر فيها او على ارادة الواو ومن ادعى خلاف
 الحقيقة ههنا فعليه الدليل ثم اذا اختار الهدى فان بلغت قيمة الصيد بدنة نحرها وان لم تبلغ بدنة وبلغت بقرة
 ذبحها وان لم تبلغ بقرة وبلغت شاة ذبحها وان اشترى بقيمة الصيد اذ بلغت بدنة او بقرة سبع شياه وذبحها
 اجزاه فان اختار شراء الهدى وفضل من قيمة الصيد فان بلغ هديين او اكثر اشترى وان كان لا يبلغ هديا فهو
 بالخيار ان شاء صرف الفاضل الى الطعام وان شاء صام كافي صيد الصغير الذي لا يبلغ قيمته هديا وقد اختلف في السن
 الذي يجوز في جزاء الصيد قال ابو حنيفة لا يجوز الا ما يجوز في الاضحية وهدي المتعة والقران والاحصار وقال ابو
 يوسف ومحمد يجوز الجفرة والعتاق على قدر الصيد واحتج بما روى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم
 اوجبوا في الربوع جفرة وفي الارنب عناق ولا في حنيفة ان اطلاق الهدى ينصرف الى ما ينصرف اليه سائر
 الهدايا المطلقة في القرآن فلا يجوز دون السن الذي يجزي في سائر الهدايا وما روى عن جماعة من الصحابة حكاية حال
 لا هموم له فيصل على انه كان على طريق القبة على ان ابن عباس رضي الله عنهما بما يفهم فلا يقبل قول بعضهم
 على بعض الا عند قيام دليل الترجيح ثم اسم الهدى يقع على الابل والبقر والغنم على ما ينقسم اليها ولا يجوز ذبح
 الهدى الا في الحرم لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة ولو جاز ذبحه في غير الحرم لم يكن لذكرك بلوغه الكعبة معنى وليس
 المراد منه بلوغ عين الكعبة بل بلوغ قربها وهو الحرم ودلت الآية الكريمة على ان من حلف
 لا يمر على باب الكعبة او المسجد الحرام فرب يقرب باب حنت وهو قوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام
 بعد طهاتهم هذا والمراد منه الحرم لانهم منعوا بهذه الآية الكريمة عن دخول الحرم وعن ابن عباس رضي
 الله عنهما انه قال الحرم كله مسجد ولان الهدى اسم لما يهدى الى مكان الهدايا أي ينقل اليها ومكان الهدايا
 الحرم لقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق والمراد منه الحرم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كلها
 منكر وبخاج مكة كلها منصرف في الحل لا يسقط عنه الجزاء بالذبح الا ان يتصدق بلحمه على الفقراء على كل
 فقير قيمة نصف صاع من بر فيميزه على طريق البدل عن الطعام واذا ذبح الهدى في الحرم سقط الجزاء عنه
 بنفس الذبح حتى لو هلك او سرق او ضاع بوجه من الوجوه خرج عن العهدة لان الواجب هو اراقه الدم وان
 اختار الطعام اشترى بقيمة الصيد طعاما فاطعم كل مسكين نصف صاع من بر ولا يجوز به اقل من ذلك كافي كفارة
 اليمين وفدية الاذى ويجوز الاطعام في الاماكن كلها عندنا وعند الشافعي لا يجوز الا في الحرم كالا يجوز الذبح الا في
 الحرم توسعة على أهل الحرم ولنا ان قوله تعالى او كفارة طعام مسكين مطلق عن المكان وقياس الطعام على الذبح
 بمعنى التوسعة على أهل الحرم قد ابطالناه فيما تقدم ولان الراقه لم تعقل قرية بنفسها وانما عرفت قرية
 بالشرع والشرع ورد بها في مكان مخصوص او زمان مخصوص فيتبع مورد الشرع في تنقيدها كونه قرية بالمكان
 الذي ورد الشرع بكونها قرية فيه وهو الحرم فاما الاطعام فيعقل قرية بنفسه لانه من باب الاحسان الى المحتاجين
 فلا يتقيد كونه قرية بمكان كالا يتقيد بزمان ويجوز فيه الاباحة والقليل لما نذكره في كتاب الكفارات ولا

يجوز للقاتل أن يأكل شيئا من لحم الهدى ولو أكل شيئا منه فعليه قيمة ما أكل ولا يجوز دفعه ودفع الطعام إلى ولده
 وولد ولده وإن سفلوا ولا إلى والده ووالده وان عدلوا كما لا يجوز أن يذبحوا ولا يجوز دفعه إلى أهل القمة في قول أبي
 حنيفة ومحمد ولا يجوز في قول أبي يوسف كل في صدقة الفطر والصدقة المذكور بها على ما ذكرنا في كتاب الزكاة
 وإن اختار الصيام اشترى بقيمة الصيد طعاما وصام بكل نصف صاع من ربه يوما عندنا وهو قول ابن عباس
 وجماعة من التابعين مثل إبراهيم وعطاء ومجاهد وقال الشافعي يصوم لكل مدي يوما والصحيح قولنا الماروي عن
 ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال يصوم عن كل نصف صاع يوما ومثل هذا لا يعرف بالاجتهاد فنعين السجاع
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن فضل من الطعام أقل من نصف صاع فهو بالخيار إن شاء تصدق به وإن
 شاء صام عنه يوما لأن صوم بعض يوم لا يجوز ويجوز الصوم في الأيام كلها بخلاف ويجوز متتابعًا ومتفرقًا
 لقوله تعالى أو عدل ذلك صياما مطلقا عن المكان وصفة التتابع والتفرق وسواء كان الصيد مما يؤكل لحمة
 أو مما لا يؤكل لحمة عندنا بعد أن كان محرما والاصطيد على المحرم كالضبع والتعلب وسباع الطير وينظر إلى قيمته
 لو كان ما كول اللحم لعدم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا جزاء
 مثل ما قتل من النعم غير أنه لا يجوز به دما في ظاهر الرواية وذكر الكرخي أنه لا يبلغ دما بل ينقص من ذلك بخلاف
 ما كول اللحم فإنه يجب قيمته بالغة ما بلغت وإن بلغت قيمته هدين أو أكثر وقال زفر بنجيب قيمته بالغة ما بلغت
 كل في ما كول اللحم وجه قوله أن هذا المصيد مضمون بالقيمة والمضمون بالقيمة يعتبر بكل قيمته كلما كول ولنا
 أن هذا المضمون إنما يجب بقتله من حيث أنه صيد ومن حيث أنه صيد لا تزيد قيمة لحمة على لحم الشاة بحال
 بل لحم الشاة يكون خيرا منه بكثير فلا يجوز به دما بل ينقص منه كذا ذكره الكرخي ولأنه جزاء واجب باللاف ما ليس
 بحال فلا يجوز به دما كحلق الشعر وقص الأظفار وقد شرح الجواب عما ذكره زفر ويستوى في وجوب الجزاء بقتل
 الصيد المبتدئ والعائد وهو أن يقتل صيدانم يعود ويقتل آخر ونوم ثم أنه يجب لكل صيد جزاء على حدة وهذا
 قول عامة العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن ابن عباس أنه لا جزاء على العائد وهو قول الحسن وشريح
 وإبراهيم وأحمد بقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزاء العائد الانتقام في الآخرة فتنتفي الكفارة في الدنيا
 ولنا أن قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل من اللحم يتناول القتل في كل مرة فيقتضى وجوب الجزاء
 في كل مرة كل في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ قصير برقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ونحو ذلك وأما قوله
 تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ففيه إن الله تعالى ينتقم من العائد وليس فيه إن يمتنع منه بما إذا فصح أن ينتقم
 منه بالكفارة كذا قال بعض أهل التأويل فينتقم الله منه بالكفارة في الدنيا أو بالمداب في الآخرة على أن الوعيد
 في الآخرة لا يبنى بوجوب الجزاء في الدنيا كما أن الله تعالى جعل حد المحار بين الله ورسوله جزاء لهم في الدنيا بقوله
 إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا الآية ثم قال عز وجل في
 آسرها ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ومنهم من صرف تأويل الآية الكريمة إلى استهلاك
 الصيد فقال الله عز وجل عفا الله عما سلف في الجاهلية من استهلاكهم الصيد إذا تاب ورجع عما استعمل من
 قتل الصيد ومن عاد إلى الاستهلاك فينتقم الله منه بالنار في الآخرة به نقول هذا إذا لم يكن قتل الثاني والثالث
 على وجه الرضا والاحلال فاما إذا كان على وجه الرضا والاحلال لا حرامه فعليه جزاء واحد استصيانا
 والقياس إن يلزمه لكل واحد منهم مادام أن الموجود ليس الآية الرضا ونية الرضا لا تتعلق بهم أحكم لأنه
 لا يصير حلالا بذلك فكان وجودها والعدم بمنزلة واحدة إلا أنهم استحسنوا وقالوا لا يجب الجزاء واحد لأن
 الكل وقع على وجه واحد فاشبهه البلاجات في الجماع ويستوى فيه العمد والخطأ والذكر والنسيان عند عامة
 العلماء وعامة الصحابة رضي الله عنهم وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه لا كفارة على الخطي وقال الشافعي
 لا كفارة على الخطي والناسي والكلام في المسئلة ببناء وابتداء أما البناء فما ذكرنا فيما تقدم أن الكفارة إنما يجب

بل تركب محظورا الاحرام والجنابة عليه ثم زعم الشافعي ان فعل الخاطي والناسي لا يوصف بالجنابة والمحظور لان فعل
 الخطا والتسيان مما لا يمكن التعرض عنه فكان عذرا وقتنا نحن ان فعل الخاطي والناسي جنابة وحرام لان فعلهما
 جائز المؤاخذه عليه عقلا وانما رفعت المؤاخذه عليه شرعا مع بقاء وصف المحظور والحرمه فامكن القول بوجود
 الكفارة وكذا التعرض عنهما مما يمكن في الجملة اذ لا يقع الانسان في الخطا والسهو والانوع تقصير منه فلم يكن عذرا منه
 ولهذا لم يعذر الناسي في باب الصلاة الا انه جعل عذرا في باب الصوم لانه يغلب وجوده فكان في وجوب القضاء حرج
 ولا يغلب في باب الحج لان احوال الاحرام مذكرة فكان السيان معها نادرا على ان العذر في هذا الباب لا يمنع
 وجوب الجزاء كفي كفارة الخلق لمرض أو أذى بالرأس وكذا فوات الحج لا يختلف حكمه للعذر وعدم العذر وأما
 الابتداء فاحتج بقوله عز وجل ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل ما قتل من النعم خص المتعمد بإيجاب الجزاء
 عليه فلو شار كما خاطي والناسي في الوجوب لم يكن للتخصيص معنى ولنا وجوده من الاستدلال بالعمد أحد هاتين
 الكفارات وجبت رافعة للجنابة ولهذا سماه الله تعالى كفارة بقوله عز وجل أو كفارة طعام مساكين وقد وجدت
 الجنابة على الاحرام في الخطا الا ترى ان الله عز وجل صمى الكفارة في القتل الخطا نوبة بقوله تعالى في آخر الآية
 نوبة من الله ولا نوبة الا من الجنابة والحاجبة الى رفع الجنابة موجودة والكفارة صالحة لرفعها لانها ترفع أعلى
 الجنابتين وهي العمد وما صلح رافعا على الذنوب يصلح رافعا لادانها بمخلاف قتل الآدمي عمدا أنه لا يوجب
 الكفارة عندنا والخطا يوجب لان النقص هناك يجب ورد بإيجاب الكفارة في الخطا وذنوب الخطا دون ذنب العمد
 وما يصلح لرفع الأدنى لا يصلح لرفع الأعلى فامتنع الوجوب من طريق الاستدلال لانعدام طريقه والثاني أن
 المحرم بالاحرام آمن الصيد عن التعرض والترحم ترك التعرض له فصار الصيد كالامانة عنده وكل ذى أمانة اذا
 ألتف الامانة يلزمه الغرم عمدا كان أو خطأ بخلاف قتل النفس عمدا لان النفس محفوظة بصاحبها وايسر بامانة
 عند القاتل حتى يستوى حكم العمد والخطا في التعرض لها والثالث ان الله تعالى ذكر التخيير في حال العمد وموضوع
 التخيير في حال الضرورة لانه في التوسع وذات حال الضرورة كالتخيير في الخلق لمن به مرض أو به أذى من رأسه
 بقوله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ولا ضرورة في حال العمد فعلم
 أن ذكر التخيير فيه لتقدير الحكم به في حال الضرورة لولا ملاذ التخيير فكان الإيجاب الجزاء في حال العمد إيجابا
 في حال الخطا ولهذا كان ذكر التخيير بالموضوع للتخفيف والتوسع في كفارة اليمين بين الاشياء الثلاثة حالة
 العمد ذكر في حالة الخطا والنوم والجنون دلالة وأمان تخصيص العامد ففقد عرف من أصلنا انه ليس في ذكر حكمه
 وبيانه في حال دليل نفيه في حال أخرى فكان تمسك بالمسكوت فضلا يصح ويحتمل أن يكون تخصيص العامد
 لعظم ذنبه تبيها على الإيجاب على من قصر ذنبه عنه من الخاطي والناسي من طريق الاولى لان الواجب لما رفع
 أعلى الذنوب فلان يرفع الأدنى أولى وعلى هذا كانت الآية حجة عليه والله أعلم ويستوى في وجوب كمال الجزاء
 بقتل الصيد حال الانفراد والاجتماع عندنا حتى لو اشترك جماعة من المحرمين في قتل صيد يجب على كل
 واحد منهم جزاء كامل عند أصحابنا وعندنا شافعي يجب عليهم جزاء واحد وجه قوله أن المقتول واحد فلا يضمن
 الا بجزاء واحد اذا قتل جماعة رجلا واحدا خطأ أنه لا يجب عليهم الادية واحدة وكذا جماعة من المهلين اذا قتلوا
 صيدا واحدا في الحرم لا يجب عليهم الاقيمة واحدة كذا هذا ولنا قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا جزاء مثل
 ما قتل من النعم وكلمة من تناول كل واحد من القاتلين على حبه كافي قوله عز وجل ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 جزاؤه جهنم وقوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا جزاؤه جهنم وقوله عز وجل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه
 ورسوله واليوم الآخر وأقرب المواضع قوله عز وجل ومن قتل مؤمنا خطأ قصور برقبة مؤمنة حتى يجب على
 كل واحد من القاتلين خطأ كفارة على حدة ولا يلزمه الدية انه لا يجب عليهم الادية واحدة لان ظاهر اللفظ وعومه
 يقتضى وجوب الدية على كل واحد منهم وانما عرفنا وجوب دية واحدة بالاجتماع وقد تركنا ظاهر اللفظ بدليل

والشافعي نظر الى المحل فقال المحل وهو المقتول مفسد فلا يجيب الاضمان واحداً واحداً فانظر والى الفاعل فقالوا
 الفعل متعدد فيعدد الجزاء ونظرنا أقوى لان الواجب جزاء الفعل لان الله تعالى سواه جزاء بقوله جزاء مثل
 ما قتل من النعم والجزاء يقال الفعل لا المحل وكذا سمي الواجب كفارة بقوله عز وجل أو كفارة طعام مساكين
 والكفارة جزاء الجنابة بخلاف الذببة فانها بديل المحل فتصعد بانحدار المحل وتتعدد بتعدد وهو الجواب عن صيد الحرم
 لان ضمانه يشبه ضمان الاموال لانها نجب بالجنابة على الحرم والحرم واحد فلا نجب الا قيمة واحدة ولو قتل صيدا
 معلسا كالبازي والشاهين والصقور والحمام الذي يجي من مواضع بعيدة ونحو ذلك نجب عليه قيمتان قيمته معلما
 لصاحبه بألفه ما بلغت وقيمته غير معلومة حقا لله لانه جنى على حقين حتى الله تعالى وحتى العبد والتعليم وصف مرغوب
 فيه في حق العباد لانهم ينتفعون بذلك والله عز وجل تعالى عن أن ينتفع بشئ ولان الضمان الذي هو حتى الله
 تعالى يتعلق بكونه صيدا او كونه معلما وصف زائد على كونه صيدا فلا يعتبر ذلك في وجوب الجزاء وقد قالوا في الحامة
 المصوتة انه يضمن قيمتها مصوتة في رواية وفي رواية غير مصوتة وجه الر وايقالا ولي ان كونها مصوتة من باب
 الحسن والملاحة والعديد مضمون بذلك كالوقتل صيدا احسننا مباحا لزيادة قيمة نجب قيمته على تلك الصفة
 وكالوقتل حامة مطوقة او فاخنة مطوقة وجه الرواية الاخرى على نحو ما ذكرنا ان كونها مصوتة لا يرجع الى
 كونه صيدا فلا يلزم المحرم ضمان ذلك وهذا يشكل بالمطوقه والصيد الحسن الملبس ولو اخذ بيض صيد فوشوا
 أو كسره فعليه قيمته بتصدق به لما روى عن الصحابة رضي الله عنهم انهم حكموا في بيض النعامة بقيمته ولانه
 أصل الصيد اذا الصيد يتولد منه فيعطى له حكم الصيد احتياطا ان شوى بيضا او جرادا فضمنه لا يحرم أكله
 ولو أكله أو غيره حلالا كان أو محرما لا يلزمه شئ بخلاف الصيد الذي قتله المحرم انه لا يجمل أكله ولو أكل المحرم
 الصائد منه بعد ما أدى جزاءه يلزمه قيمة ما غل في قول أبي حنيفة لان الحرمة هناك لكونه ميتة لعدم الذكاة
 ونحوه عن أهلية الذكاة والحرمة هنا ليست لمكان كونه ميتة لانه لا يحتاج الى الذكاة فصار كالجوسي اذا
 شوى بيضا او جرادا انه يجمل أكله كذا اذا كان كسر البيض فخرج منه فخرج ميت فعليه قيمته جبا يزخذ
 فيه بالثقة وقال مالك عليه نصف قيمته واعتبره بالجنين لان ضمانه ضمان الجنين وفي الجنين نصف عشر
 قيمته كذا فيه ولنا ان الفرح صيدا لانه يفرض ان يصير صيدا فيعطى له حكم الصيد ويحتمل انه مات بكسره
 ويحتمل انه كان ميتا قبل ذلك وضمان الصيد يزخذ فيه بالاحتياط لانه واجب حقا لله تعالى وحقوق الله تعالى
 يحنط في ايجابها وكذلك اذا ضرب بطن طيية فالقتل جنينا ثم ماتت الطيية فعليه قيمته ما يؤخذ في ذلك كله
 بالثقة اما قيمة الام فلانه قتله او اما قيمة الجنين فلانه يحتمل انه مات بفعله ويحتمل انه كان ميتا فيصحبك بالاضمان
 احتياطا فان قتل طيية حاملة فعليه قيمتها اما لان الحمل يجري مجرى صفاتها وحماتها وملاحتها ومنها
 والصيد مضمون باوصافه ولو حلب صيدا فعليه ما تصه الحلب لان اللبن جزء من أجزاء الصيد فاذا نقصه
 الحلب يضمن كالأول تلف جزاء من أجزائه كالصيد المملوك وأما اذا قتل الصيد نسيباً فان كان متعدداً في التسبب
 يضمن والا فلا يبين ذلك انه اذا نصب شئك فتعقل به صيد ومات أو حفر حفرة فالصيد فوقه فيها فعطب يضمن
 لانه متعدد في التسبب ولو ضرب فسطاطا لنفسه فتعقل به صيد فمات أو حفر حفرة لساء أو للخبز فوقه فيها صيد
 فمات لاشئ عليه لان ذلك مباح له فلم يكن متعدداً في التسبب وهذا كمن حفر بئر على قارعة الطريق فوقه فيها
 انسان أو بهيمة ومات يضمن ولو كان الحفر في دار نفسه فوقع فيها انسان لا يضمن لانه في الاول متعدداً في التسبب وفي
 الثاني لا كذا هذا ولو أغان محرم محرماً وحللا على صيد يضمن لان الاعانة على الصيد تسبب الى قتله وهو متعدد
 في هذا التسبب لانه تعاون على الانتم والعدوان وقد قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ولو دل عليه
 أو أشار اليه فان كان المدلول يرى الصيد أو يعلم به من غير دلالة أو إشارة فلا شئ على الدال لانه اذا كان يراه
 أو يعلم به من غير دلالة فلا اثر لانه في قوت الامن على الصيد فلم تقع الدلالة تبيها الا انه يكره ذلك قتله

بدلائله لانه نوع تحريم على اصطياده وان رآه المدلول بدلائله فقتله فعليه الجزاء عند أصحابنا وقال الشافعي
 لاجزاء عليه وجه قوله ان وجوب الجزاء متعلق بقتل الصيد ولم يوجد وانما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال الدال على النبي كفعله وروى الدال على الخير كفعله والدال على الشر كفعله فظاهر الحديث يقتضي ان
 يكون للدلالة حكم الفعل الا ما خص بدليل وروى ان ابا قتادة قرضى الله عنه شدة على حمار وحش وهو حلال فقتله
 وأصحابه محرمون ففهم من أهل ومنهم من أبي فسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم
 هل أشركتم هل أعتتم فقالوا لا فقالوا اذنا لولا ان الحكم يختلف بالاعانة والاشارة والالم يكن للقصاص عن ذلك
 معنى ودل ذلك على حرمة الاعانة والاشارة وذا يدل على وجوب الجزاء وروى ان رجلا سأل عمر رضي الله عنه
 فقال اني أشركت الى طيبة فقتلها صاحبني فسأل عمر عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنها فقال ما رى فقال
 أرى عليه شاة فقال عمر رضي الله تعالى عنه وأنا أرى مثل ذلك وروى ان رجلا أشار الى بيضة نعامة فكسرها
 صاحبها فسأل عن ذلك عليا وابن عباس رضي الله عنهما حكما عليه بالفدية وكذا حكم عمر وعبد الرحمن رضي
 الله عنهما محمول على القربة ولان المحرم قد أمن الصيد باحرامه والدلالة تنزل الامن لان أمن الصيد في حال
 قدرته وبقتله يكون بتوحشه عن الناس وفي حال عجزه ونومه يكون باختفائه عن الناس والدلالة تنزل
 الاختفاء فيزول الامن فكانت الدلالة في ازالة الامن كالا اصطياذ ولان الاعانة والدلالة والاشارة تنسب الى القتل
 وهو متعدي في هذا السبب لكونه من قبيل الامن وانه محظور الاحرام فاشبهه نصب الشبكة وتحوذ ذلك ولانها
 أمن الصيد عن التعرض بعقد الاحرام والتزم ذلك صار به الصيد كالامانة في يده فاشبهه المودع اذا دل سارقا على
 سرقة الوديعة ولو استعار محرم من محرم سكيناً يذبح به صيدا فاعاره اياه فذبح به الصيد فلا جزاء على صاحب
 السكين كذا ذكر محمد في الاصل من المشايخ من فصل في ذلك تفصيلا فقال ان كان المستعير يتوصل الى قتل الصيد
 بغيره لا يضمن وان كان لا يتوصل اليه الا بذلك السكين يضمن المعتبر لانه بصير كالمدال ونظير هذا ما قالوا ان محرم ما
 رأى صيدا وله قوس أو سلاح يقتل به ولم يعرف ان ذلك في أي موضع فذله محرم على سكينته أو على قوسه فأخذه
 فقتله به انه ان كان يجعد غير مادله عليه مما يقتله به لا يضمن المدال وان لم يجعد غيره بضمه ولا يجعل للمحرم أكل
 ما ذبحه من الصيد ولا لغيره من المحرم والحلال وهو بمنزلة الميتة لانه بالاحرام خرج من أن يكون أهلا للذكاة
 فلا تتصور منه الذكاة كالجوسي اذا ذبح وكذا الصيد خرج من أن يكون محللا للذبح في حقه لقوله تعالى وحرم
 عليكم صيد البر ما دمتم حرما والتبريم المضاف الى الاعيان يوجب خروجهما عن محلية التصرف شرعا كالتبريم
 الميتة وتبريم الامهات والتصرف الصادر من غير الاهل وفي غير محله يكون ملحقا بالعدم فان أكل المحرم الذابح
 منه فعليه الجزاء وهو قيمته في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تعالى ليس عليه الا
 التوبة والاستغفار ولا خلاف في أنه لو أكله غيره لا يلزمه الا التوبة والاستغفار وجه قوله انه أكل ميتة فلا
 يلزمه الا التوبة والاستغفار كالأكل غيره ولا يبي حنيفة رحمه الله تعالى انه تناول محظورا حرامه فيلزمه
 الجزاء وبيان ذلك ان كونه ميتة لعدم الاهلية والمحلية وعدم الاهلية والمحلية بسبب الاحرام فكانت
 الحرمة بهذه الوساطة مضافة الى الاحرام فاذا أكله فقد ارتكب محظورا حرامه فيلزمه الجزاء بخلاف ما اذا أكله
 محرم آخر انه لا يجب عليه جزاء ما أكل لان ما أكله ليس محظورا حرامه بل محظورا حراما غيره وكذا لا يجعل له لا يجعل
 لغيره محرم ما كان أو حلالا عندنا وقال الشافعي يجعل لغيره أكله وجه قوله ان الحرمة لمكان انه صيد لقوله تعالى
 وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وهو صيد لا صيد غيره فيحرم عليه لا على غيره ولتان حرمة لكونه ميتة
 لعدم أهلية الذكاة ومحليتها فيحرم عليه وعلى غيره كذبيحة الجوسي هذا اذا أدى الجزاء ثم أكل فأما اذا أكل
 قبل أداء الجزاء فقد ذكر القاضي في شرحه مختصرا الطحاوي ان عليه جزاء واحد او يدخل ضمن ما أكل في
 الجزاء وذلك قد روي في شرحه مختصرا الكرخي انه لا رواية في هذه المسئلة فيجوز ان يقال يلزمه جزاء آخر

ويجوز أن يقال يشد اخلاقه وسواء تولى صيده بنفسه أو بغيره من المحرمين بأمره أو روى صيدا فقتله أو أرسل كلبه
 أو بازيه المعلم انه لا يحل له لان صيد غيره بأمره صيده معنى وكذا صيد البازي والكلب والسهم لان فعل
 الاصطياد منه وانما ذلك آلة الاصطياد والفعل المستعمل الآلة لا الآلة ويجعل للحرم أكل صيدا صطاده الحلال
 لنفسه عند طامة العلماء وقال داود بن علي الاصفهاني لا يحل والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم روى
 عن طلحة وعبيد الله وقتادة وجابر وعثمان في رواية انه يحل وعن علي وابن عباس وعثمان في رواية انه لا يحل
 واحتج هؤلاء بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما لخبر أن صيد البر محرم على المحرم مطلقا من غير
 فصل بين أن يكون صيدا المحرم أو الحلال وهكذا قال ابن عباس ان الآية مبهمة لا يحل لك ان تصيده ولأن تأكله
 وروى عن ابن عباس رضي الله عنه ان الصعب بن جثامة اهتدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم حمار
 وحش وهو بالابواء أو بودان فرده فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في وجهه كراهة فقال ليس بنا رد عليك ولكننا
 حرم وفي رواية قال لولا ان احرم لقبنا من عندك وعن زيد بن أرقم ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المحرم عن لحم الصيد
 مطلقا ولنا ما روى عن أبي قتادة رضي الله عنه انه كان حلالا وأصحابه محرمون فشد على حمار وحش فقتله
 فأكل منه بعض أصحابه وأبى البعض فسألوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم انما هي طعمة أطعمكموها الله هل معكم من لحمه شئ وعن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لحم صيد البر حلال لكم وانتم حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم وهذا نص في الباب ولا حجة لهم في الآية لان فيها
 تحريم صيد البر لا تحريم لحم الصيد وهذا لحم الصيد وليس بصيد حقيقة لانعدام معنى الصيد وهو الامتاع
 والتوحش على ان الصيد في الحقيقة صدر وانما يطلق على المصيد مجازا واما حديث الصعب بن جثامة فقد اختلفت
 الروايات فيه عن ابن عباس رضي الله عنه روى في بعضها انه اهتدى اليه حمار وحشيا كذا روى مالك وسعيد بن
 جبير وغيرهما عن ابن عباس فلا يكون حجة وحديث زيد بن أرقم محمول على صيد صاده بنفسه أو غيره بأمره
 أو بأمره أو بدلائله أو بأمره أو بأمره أو بالألأكل كما هو سواء صاده الحلال لنفسه أو للمحرم بعد ان لا يكون بأمره عندنا
 وقال الشافعي اذا صاده لا يحل له أكله واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صيد البر حلال لكم وانتم
 حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم ولا حجة له فيه لانه لا يصير صيد الله الا بأمره وبه تقول والله أعلم وأما حكم الصيد
 اذا جرحه المحرم فان جرحه جرحا يخرج عنه عن حد الصيد وهو الممتنع المتوحش بان قطع رجل ظبي أو جناح طائر
 فعليه الجزاء لانه ما تافه حيث أخرجه عن حد الصيد فيضمن قيمته وان جرحه جرحا يخرج عنه عن حد الصيد فيضمن
 ما تقتضيه الجراحة لوجود اتلاف ذلك القدر من الصيد فان اتمت الجراحة وبرئ الصيد لا يسقط الجزاء لان
 الجزاء يجب بان اتلاف جزء من الصيد وبالانفعال لا يتبين ان الاتلاف لم يكن بخلاف ما اذا جرح آدميا فانه ملئت
 جراحته ولم يبق لها أثر انه لا ضمان عليه لان الضمان هناك انما يجب لأجل الشين وقد ارتفع فان روى صيدا
 جرحه فكفر عنه ثم آراه بذلك فقتله فعليه كفارة أخرى لانه لما كفر الجراحة ارتفع حكمها وجعلت كأن لم تكن
 وقتله الآن ابتداء فيجب عليه الضمان لكن ضمان صيد مجروح لان تلك الجراحة قد أخرج ضمانه مرة فلا يجب
 مرة أخرى فان جرحه ولم يكفر ثم آراه بعد ذلك فقتله فعليه الكفارة وليس عليه في الجراحة شئ لانه لما قتله قبل
 أن يكفر عن الجراحة صار كأنه قتله دفعة واحدة وذكر المالكي في مختصره الامتصاص الجراحة الأولى أي
 يلزمه ضمان صيد مجروح لان ذلك التصان قد وجب عليه ضمانه مرة فلا يجب مرة أخرى ولو جرح صيدا
 فكفر عنه قبل أن يموت ثم مات اجزائه الكفارة التي أداها لان أدى الكفارة قبل وجوبه لكن بعد وجود
 سبب الوجوب وانه جائز كالوجع الساخا فأكفر عنه ثم مات المجروح انه يجوز لما قلنا كذا هذا وان تنف
 ريش صيدا أو قلع سن فبئس فبئس وعاد الى ما كان أو ضرب على عين ظبي فابيضت ثم ارتفع بإضاها قال أبو حنيفة
 في سن الظبي انه لا شئ عليه اذا نبت ولم يحل عنه في غيره شئ وقال أبو يوسف عليه صدقة وجهه قوله ان وجوب

الجزء بالجنابة على الاحرام والنبات والعود الى ما كان لا يتبين ان الجنابة لم تكن فلا يسقط الجزاء ولا يحنث
ان وجوب الجزاء لمكان التقصن وقد زال فيزول الضمان كالوقوع من ظبي لم يتغر (وأما) حكم أخذ الصيد
فالمحرم اذا أخذ الصيد يجب عليه ارساله سواء كان في يده أو في قفص معه أو في بيته لان الصيد استحق الا من
باسراره وقد فوت عليه الا من بالاحذ فيجب عليه اعادته الى حالة الا من وذلك بالارسال فان أرسله محرم من
يده فلا شئ على المرسل لان الصائد مالك الصيد فلم يصر بالارسال متعلقا ملكه وانما وجب عليه الارسال
ليعود الى حالة الا من فاذا أرسل فقد فعل ما وجب عليه وان قتله فعلى كل واحد منهما جزاء اما القاتل فلانه محرم
قتل صيدا واما الاخذ فلانه فوت الا من على الصيد بالاخذ وانه سبب لوجوب الضمان الا انه يسقط بالارسال
فاذا تعذر الارسال لم يسقط وللاخذ ان يرجع عما ضمن على القاتل عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يرجع وجه
قوله ان المحرم لم يملك الصيد بالاخذ فكيف يملك يده عند الاتلاف (ولنا) ان الملك له وان لم يثبت فقد وجد
سبب الثبوت في حقه وهو الاخذ قال النبي صلى الله عليه وسلم الصيد لمن أخذه الا انه تعذر جعله سيدا للملك غير
الصيد فيجعل سيدا للملك يده فيملك يده عند الاتلاف ويجعل كان الاصل كان ملكه بمن غضب مدبر اجاء انسان
وقتله في يد الغاصب أو غضبه من يده فضمن المالك الغاصب فان للغاصب أن يرجع بالضمان على الغاصب
والقاتل وكذا هذا في غضب أم الولد وان لم يملك المدبر وأم الولد لما قلنا كذا هذا ولو اصاب الحلال صيدا ثم أحرم
فان كان ممسكا اياه بيده فعليه ارساله ليعود به الى الا من الذي استحقه بالاحرام فان لم يرسله حتى هلك في يده ضمن
قيمته وان أرسله انسان من يده ضمن له قيمته في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يضمن وجه قولهما
ان الارسال كان واجبا على المحرم حقا لله فاذا أرسله الأجنبي فقد احتسب بالارسال فلا يضمن كالأخذ وهو
محرم فارسله انسان من يده ولا يحنث انه أتلف صيدا مما لو كاله فيضمن كالأخذ قبل الاحرام والدليل على ان
الصيد ملكه انه أخذه وهو حلال وأخذ الصيد من الحلال سبب ثبوت الملك لقوله صلى الله عليه وسلم الصيد لمن
أخذه واللام للملك والعارض وهو الاحرام أثره في حرمة التعرض لا في زوال الملك بعد ثبوته واما قولهما ان المرسل
احتسب بالارسال لانه واجب فنقول الواجب هو الارسال على وجه يفوت يده عن الصيد أصلا ورأسا وعلى
وجه يزول يده الحقيقية عنه ان قال على وجه يفوت يده أصلا ورأسا ممنوع وان قال على وجه يزول يده الحقيقية
عنه فلم يكن ذلك يحصل بالارسال في بيته وان أرسله في بيته فلا شئ عليه بخلاف ما اذا اصطاده وهو محرم
فارسله غير من يده لان الواجب على الصائد هناك ارسال الصيد على وجه يود اليه به الا من الذي استحقه
باحرامه وفي الامساك في القفص أو في البيت لا يعود الا من بخلاف المسئلة الاولى لان الصيد هناك ما استحق
الا من وقد أخذه وصار ملكا له وانما يحرم عليه التعرض في حال الاحرام فيجب إزالة التعرض وذلك يحصل
بزوال يده الحقيقية فلا يحرم عليه الارسال في البيت أو في القفص والدليل على التفرقة بينهما في الفصل الاول
لو أرسله ثم وجده بعد ما حل من احرامه في يده أنه لو كان يسترده منه وفي الفصل الثاني ليس له ان يسترده وان كان
الصيد في قفص معه أو في بيته لا يجب ارساله عندنا وعند الشافعي يجب حتى انه لو لم يرسله فثبت لا يضمن عندنا
وعنده يضمن والكلام فيه مبنى على ان من احرم وفي ملكه صيدا لا يزول ملكه عنه عندنا وعند زفر والصحيح
قولنا لما بينا انه كان ملكا له والعارض وهو حرمة التعرض لا يوجب زوال الملك ويستوى فيما يوجب الجزاء
الرجل والمرأة والمفرد والقارن غير ان القارن يلزمه جزاء ان عندنا لكونه محرم باحرامين فيصير جنابا عليهما
فيلزمه كفارتان وعند الشافعي لا يلزمه الاجزاء واحدا لكونه محرم باحرام واحد (وأما) الذي يوجب فساد الحج
فالجناح لقوله عز وجل فلا رفث ولا فسوق عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما انه الجناح وانه مفسد للحج لما
نذكر في بيان ما يفسد الحج وبيان حكمه اذا فسد ان شاء الله تعالى هذا الذي ذكرنا بيان ما يخص المحرم من المحظورات
وهي محظورات الاحرام والله أعلم

﴿ فصل ﴾ ويتصل به - فبايeman ما يعم المحرم والحلال جميعا وهو محظورات الحرم فنذكرها فنقول وبالله التوفيق
 محظورات الحرم نوعان نوع يرجع الى الصيد ونوع يرجع الى النبات اما الذي يرجع الى الصيد فهو انه لا يحل
 قتل صيد الحرم للمحرم والحلال جميعا الا المؤذيات المتبذنة بالاذى غالبها وقد بينا ذلك في صيد الاحرام والاصل
 فيه قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حراما آمنا وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله تعالى
 وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حراما وهذا يتناول صيد الاحرام والحرم جميعا لانه يقال أحرم اذا دخل في الاحرام
 وأحرم اذا دخل في الحرم كما يقال الجدا اذا دخل نجد واتهم اذا دخل حمامة وأعرق اذا دخل العراق وأحرم اذا دخل
 في الشهر الحرام ومنه قول الشاعر في عفتان رضى الله عنه

قتل ابن عفان الخليفة محرما ٥ ودعا فلم أر مثله مخذولا

الخليفة محرما أى في الشهر الحرام والمفظ وان كان مشترك لكن المشترك في محل النبي يعم لعدم التنافي الا ان
 الدخول في الشهر الحرام ليس بمراد بالاجماع لان أخذ الصيد في الاشهر الحرم لم يكن محظورا ثم قد نسخت
 الاشهر الحرم فبقي الدخول في الحرم والاحرام مراد بالآيتين الا ما خصه بدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم
 الا ان مكة حرام حرمة الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما
 أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيامة لا يحتل خلاها ولا بعض شجرها ولا ينفر صيدها
 والاستدلال به من وجوه أحدها قوله مكة حرام والثاني قوله حرمة الله تعالى والثالث قوله ولا تحل لاحد
 بعدي والرابع قوله ثم عادت حراما الى يوم القيامة والخامس قوله لا يحتل خلاها ولا بعض شجرها ولا ينفر
 صيدها فان قتل صيد الحرم فعليه الجزاء محرما كان القاتل أو حلالا لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا الجزاء
 مثل ما قتل وجزاؤه ما هو جزاء قاتل صيد الاحرام وهو ان تجب عليه قيمته فان بلغت هديا له ان يشتري بها هديا
 أو طعاما الا انه لا يجوز الصوم هكذا ذكر في الاصل وهكذا ذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان حكمه حكم
 صيد الاحرام الا انه لا يجوز فيه الصوم وذكر القدروري في شرحه مختصر الكرخي ان الاطعام يجزى في صيد
 الحرم ولا يجزى الصوم عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر يجزى وبه أخذ الشافعي وفي الهدى روايتان وجه قول
 زفر الا اعتبار بصيد الاحرام لان كل واحد من الضمانين يجب حقا لله تعالى ثم يجزى الصوم في أحدهما كذافي
 الاثر (ولنا) الفرق بين الصيدين والضمانين وهو ان ضمان صيد الاحرام واجب لمعنى يرجع الى القاعل
 لانه واجب جزاء على جنائته على الاحرام فاما ضمان صيد الحرم فاعماله واجب لمعنى يرجع الى المحل وهو تقويت
 أمن الحرم ورعاية الحرم الحرم فكان بمنزلة ضمان سائر الاموال وضمان سائر الاموال لا يدخل فيه الصوم كذا
 هذا واما الهدى فوجه رواية عدم الجواز ما ذكرنا ان هذا الضمان يشبه ضمان سائر الاموال لان وجوبه لمعنى
 في المحل فلا يجوز فيه الهدى كما لا يجوز في سائر الاموال الا ان تكون قيمته مذبوحا مثل قيمة الصيد فيجزى عن
 الطعام وجه رواية الجواز ان ضمان صيد الحرم له شبه بأصلين ضمان الاموال وضمان الافعال اما شبهه بضمان
 الاموال فلما ذكرنا واما شبهه بضمان الافعال وهو ضمان الاحرام فلانه يجب حقا لله تعالى فيعمل بالاشبهين فنقول
 انه لا يدخل فيه الصوم اعتبارا للشبه الاموال ويدخل فيه الهدى اعتبارا للشبه الافعال وهو الاحرام عملا بالاشبهين
 بالقدر الممكن اذ لا يمكن القول بالعكس ولان الهدى مال فكان بمنزلة الاطعام والصوم ليس بمال ولا فيه معنى المال
 فافتقر ولو قتل المحرم صيدا في الحرم فعليه ما على المحرم اذا قتل صيدا في الحل وليس عليه لاجل الحرم نى وهذا
 استحسن والقياس ان يلزمه كفارتان لوجود الجنابة على شئين وهما الاحرام والحرم فاشبه القارن الا أنهم
 استحسنوا وأوجبوا كفارة الاحرام لا غير لان حرمة الاحرام أقوى من حرمة الحرم فاستتبع الاقوى الاضعف
 وبيان أن حرمة الاحرام أقوى من وجوه أحدها أن حرمة الاحرام ظهر أثرها في الحرم والحل جميعا حتى حرم
 على المحرم الصيد في الحرم والحل جميعا وحرمة الاحرام لا يظهر أثرها الا في الحرم حتى يباح للحلال الاصطباذ

لصيد الحرم اذا تخرج الى الخلل والثاني أن الاحرام يحرم الصيد وغيره مما ذكرناه من محظورات الاحرام والحرم
 لا يحرم الا الصيد وما يحتاج اليه الصيد من الخلل والنهجر والثالث أن حرمة الاحرام تلازم حرمة الحرم وجودا
 لان المحرم يدخل الحرم لا محالة وحرمة الحرم لا تلازم حرمة الاحرام وجودا فثبت أن حرمة الاحرام أقوى
 فاستتبع الاذى بخلاف القارن لان نعمة كل واحدة من الحرمتين اعني حرمة احرام الحج وحرمة احرام
 العمرة أصل الا ترى أنه يحرم احرام العمرة بما يحرمه احرام الحج فكان كل واحدة منهما أصلا بنفسها فلا تستتبع
 احدها ما صاحبها ولو اشترك الا لان في قتل صيد في الحرم فعلى كل واحد منهما ما نصف قيمته فان كانوا أكثر من
 ذلك يقسم الضمان بين عددهم لان ضمان صيد الحرم يجب لمعنى في الخلل وهو حرمة الحرم فلا يتعدد بتعدد
 الفاعل كضمان سائر الاموال بخلاف ضمان صيد الاحرام فان اشترك محرم وحلال فعلى المحرم جميع القيمة
 وعلى الحلال النصف لان الواجب على المحرم ضمان الاحرام لما بيننا وذلك لا يتجزأ والواجب على الحلال
 ضمان المحل وأنه متجزئ وسواء كان شريك الحلال ممن يجب عليه الجزاء أولا لا يجب كالكافر والصبي أنه يجب
 على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة لان الواجب بفعله ضمان المحل فيستوى في حقه الشريك الذي يكون من
 أهل وجوب الجزاء ومن لا يكون من أهله فان قتل حلال وقارن صيدا في الحرم فعلى الحلال نصف الجزاء وعلى
 القارن جزاء لأن الواجب على الحلال ضمان المحل والواجب على المحرم جزاء الجنابة والقارن جنى على احرامين
 فيلزمه جزاء آن ولو اشترك حلال ومفرد وقارن في قتل صيد فعلى الحلال ثلث الجزاء وعلى المفرد جزاء كامل وعلى
 القارن جزاء آن لما قلنا وان صاد حلال صيدا في الحرم فقتله في يده - الحلال آخر فعلى الذي كان في يده جزاء كامل وعلى
 القاتل جزاء كامل أما القاتل فلا شئ فيه لانه أتلف صيدا في الحرم حقيقة وأما الصائد فلان الضمان قد وجب عليه
 باصطياده وهو أخذته لتفويته الامن عليه بالآخذ وانه سبب لوجوب الضمان الا أنه يسقط بالارسال وقد تعذر
 الارسال بالقتل فتقرر تقويت الامن انصارا كانه مات في يده وهذا بخلاف المفصوب اذا ألقه انسان في يد الغاصب
 انه لا يجب الا ضمان واحد يطالب المالك أيها شاء لان ضمان الغصب ضمان المحل وليس فيه معنى الجزاء لانه
 يجب حق المالك والمحل الواحد لا يقابله الا ضمان واحد وضمان صيد الحرم وان كان ضمان المحل لكن
 فيه معنى الجزاء لانه يجب حقا لله تعالى بخلاف ان يجب على القاتل والآخذ والآخذ ان يرجع على القاتل بالضمان
 أما على أصل أبي حنيفة فلا يشك لانه يرجع عليه في صيد الاحرام عنده فكذا في صيد الحرم والجامع أن القاتل
 فوت على الآخذ ضمانا كان يقدر على اسقاطه بالارسال وأما على أصلهما فيحتاج الى الفرق بين صيد الحرم
 والاحرام لانهما قالا في صيد الاحرام انه لا يرجع ووجه الفرق أن الواجب في صيد الحرم ضمان يجب لمعنى يرجع
 الى المحل وضمان المحل يحتمل الرجوع كافي الغصب والواجب في صيد الاحرام جزاء فعليه لا بد للمحل الا ترى
 أنه لا يمكن الصيد بالضمان واذا كان جزاء فعليه لا يرجع به على غيره ولو دل حلال حلالا على صيد الحرم أو دل
 محرما فلا شئ على الدال في قول أصحابنا الثلاثة وقد أساء وأتم وقال زفر على الدال الجزاء وروى عن أبي يوسف
 مثل قول زفر وعلى هذا الاختلاف الا أمر والمشير ووجه قول زفر اعتبار الحرم بالاحرام وهو اعتبار صحيح لان
 كل واحد منهما سبب لحرمة الاصطياد ثم الدلالة في الاحرام توجب الجزاء كذا في الحرم ولنا الفرق بينهما وهو
 أن ضمان صيد الحرم يجرى مجرى ضمان الاموال لانه يجب لمعنى يرجع الى المحل وهو حرمة الحرم للمعنى يرجع
 الى القاتل والاموال لا تضمن بالدلالة من غير عقد وانما صار مسيا آنما يكون الدلالة والاشارة والامر حراما لانه
 من باب المعاونة على الاثم والعدوان وقد قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ولو أدخل صيدا من الخلل
 الى الحرم وجب ارساله وان ذبحه فعليه الجزاء ولا يجوز بيعه وقال الشافعي يجوز بيعه ووجه قوله أن الصيد كان
 ملكه في الخلل واذا خاله في الحرم لا يوجب زوال ملكه فكان ملكه فاعلم ان كان محلا للبيع ولنا أنه لما حصل الصيد
 في الحرم وجب تركه التعرض له رعاية لحرمة الحرم كالأحرام والصيد في يده وذكر محمد في الاصل وقال لا خير فيما

يترخص به أهل مكة من الحج والباقيات ولا يدخل شيء منه في الحرم حيا لما ذكرنا أن الصيد إذا حصل في الحرم
 وجب اظهار حرمة الحرم بترك التعرض له بالارسال فان قيل ان أهل مكة يبيعون الحج والباقيات وهي كل
 ذكروا من القبيح من غير تكبير ولو كان حراما لظهر التكبير عليهم فالجواب ان ترك التكبير عليهم ليس لكونه
 حلالا بل لكونه محلا الاجتهاد فان المسئلة مختلفة بين عثمان وعلي رضي الله عنهما والانتكار لا يلزم في محل
 الاجتهاد اذا كان الاختلاف في الفروع وأما وجوب الجزاء بذبحه فلانه ذبيح صيد مستحق الارسال وأما فساد
 البيع فلان ارساله واجب والبيع ترك الارسال ولو باعه يجب عليه فسخ البيع واسترداد المبيع لانه يبيع فاسد
 والبيع الفاسد مستحق الفسخ حقا للشرع فان كان لا يقدر على فسخ البيع واسترداد المبيع فعليه الجزاء لانه يجب
 عليه ارساله فاذا باعه وتعذر عليه فسخ البيع واسترداد المبيع فكأنه أتلفه فيجب عليه الضمان وكذلك ان أدخل
 صقرا أو بازيا فعليه ارساله لما ذكرنا في سائر الصيد فان أرسله فجعل يقتل حمام الحرم لم يكن عليه في ذلك شيء
 لان الواجب عليه الارسال وقد أرسل فلا يلزمه شيء بعد ذلك كالأرسله في الحل ثم دخل الحرم فجعل يقتل صيد
 الحرم ولو أرسل كلبا في الحل على صيد في الحل فاتبه الكلب فأخذ في الحرم فقتله فلا شيء على المرسل ولا يترك
 الصيد أما عدم وجوب الجزاء فلان العبرة في وجوب الضمان بحالة الارسال اذا ارسال هو السبب الموجب
 للضمان والارسال وقع مباحا لوجوده في الحل فلا يتعلق به الضمان وأما حرمة أكل الصيد فلان فعل
 الكلب ذبح الصيد وانه حصل في الحرم فلا يحل أكله كالأذية آدمى اذ فعل الكلب لا يكون أعلى من فعل
 الآدمي ولورى صيدا في الحل فنقر الصيد فوق السهم به في الحرم فعليه الجزاء قال محمد في الاصل وهو قول أبي
 حنيفة رحمه الله فيما أعلم وكان القياس فيه أن لا يجب عليه الجزاء كالأب يجب عليه في ارسال الكلب لان كل
 واحد منهما مأذون فيه لحصوله في الحل والاخذ والاصابة كل واحد منهما يضاف الى المرسل والرامي وخاصة على
 أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى فانه يعتبر حال الرمي في المسائل حتى قال فيمن رمى الى مسلم فارتد المرء اليه ثم أصابه
 السهم مثلا أنه يجب عليه الدية اعتبارا بحالة الرمي الا أنهم استحسنوا فوجبوا الجزاء في الرمي ولم يوجبوا
 في الارسال لان الرمي هو المؤثر في الاصابة بمجرد العادة اذا لم يتغال بين الرمي والاصابة فعمل اختياري يقطع نسبة
 الاثر اليه شرعا فبقيت الاصابة مضافة اليه شرعا في الاحكام فنصاركا أنه ابتداء الرمي بعد ما حصل الصيد في
 الحرم وههنا قد تخلل بين الارسال والاخذ فاعل مختار وهو الكلب فنع إضافة الاخذ الى المرسل وصار كالأرسل
 ارسل بازيا في الحرم فاخذ حمام الحرم وقتله أنه لا يضمن لما قلنا كذا هذا ولو أرسل كلبا على ذئب في الحرم أو نصب
 له شركا فاصاب الكلب صيدا أو وقع في الشوك صيدا فلا جزاء عليه لان الارسال على الذئب ونصب الشبكة له مباح
 لان قتل الذئب مباح في الحل والحرم للمحرم والحلال جميعا لكونه من المؤذيان المبستة بالاذى عادة فلم يكن
 متعديا في التسبب فيضمن ولو نصب شبكة أو حفر حفرة في الحرم للصيد فاصاب صيدا فعليه جزاء لانه غير
 مأذون في نصب الشبكة والحفر صيد الحرم فكان متعديا في التسبب فيضمن ولو نصب خيمة فنقل به صيدا أو
 حفر للما فوق فيه صيد الحرم لا ضمان عليه لانه غير متعدي في التسبب وقالوا فيمن أخرج طيئة من الحرم فادى
 جزاءها ثم ماتت ومات أولادها لا شيء عليه لانه متى أدى جزاءها ملكها فحدثت الاولا على ملكه
 وروى ابن سحاعة عن محمد بن رجل أخرج صيدا من الحرم الى الحل ان ذبحه والاتقاع بلحمه ليس بحرام سواء
 كان أدى جزاءه أو لم يرد غير اني أكره هذا الصنيع وأحب الى ان يشتره عن أكله أما حل الذبح فلانه صيد حل في
 الحل فلا يكون ذبحه حراما وأما كراهة هذا الصنيع فلان الاتقاع به يؤدي الى استئصال صيد الحرم لان كل من
 احتاج الى شيء من ذلك أخذه وأخرجه من الحرم وذبحه واتقاع بلحمه وأدى قيمته فان اتقاع به فلا شيء عليه لان
 الضمان سبب للملك المضمون على أصلنا فاذا ضمن قيمته فقد ملكه فلا يضمن بالاتقاع به وان باعه واستعان

بشئ في جزائه كان له ذلك لان الكراهة في حق الاكل خاصة وكذا اذا قطع شجر الحرم حتى ضمن قيمته بكماله
الاتفاح به لان الاتفاح به يؤدي الى استئصال شجر الحرم على ما بيننا في الصيد ولو اشتراه انسان من القاطع لا يكره
له الاتفاح به لانه تناوله بعد تقطاع النماء عنه والله الموفق

فصل وأما الذي يرجع الى النبات فكل ما ينبت بنفسه مما لا ينبت به الناس عادة وهو رطب وجملة الكلام
فيه أن نبات الحرم لا يتخلوا ما ان يكون مما لا ينبت به الناس عادة واما ان يكون مما ينبت به الناس عادة فان كان مما
لا ينبت به الناس عادة اذ انبت بنفسه وهو رطب فهو محظور القطع والقلع على المحرم والحلال جميعا نحو الحشيش
الرطب والشجر الرطب الامانيه ضرورة وهو الاذخر فان قلعه انسان أو قطعه فعليه قيمته لله تعالى سواء كان
محرمًا أو حلالًا بعد ان كان محطبا بالشرائع والاصل فيه قوله تعالى أولم يروا انا جعلنا حرما آمنا أخبر الله تعالى
أنه جعل الحرم آمنا مطلقا فيجب العمل باطلافة الاما قيد بدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم الا ان
مكة حرام حرما الله تعالى الي قوله لا يتخلى خلاها ولا يعرض شجرها مني عن اختلائي كل خلى وعرض كل
شجر فيجزي على عموم الاما خص بدليل وهو الاذخر فانه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ساق الحديث
الي قوله لا يتخلى خلاها ولا يعرض شجرها فقال العباس رضي الله عنه الا الاذخر يا رسول الله فانه متاع لاهل مكة
لحمهم وميتهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا الاذخر والمعنى فيه ما أشار اليه العباس رضي الله عنه وهو حاجة
اهل مكة الى ذلك في حياتهم ومماتهم فان قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اختلائي مكة عامًا فكيف
استثنى الاذخر باستثناء العباس وكان صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى وقد قيل في الجواب عنه من وجهين
أحدهما يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في قلبه هذا الاستثناء الا أن العباس رضي الله عنه سبقه به
فاظهر النبي صلى الله عليه وسلم بلسانه ما كان في قلبه والثاني يحتمل ان الله تعالى أمره أن يجزى بصرى كل خلى مكة
الاما يستثنى العباس وذلك غير ممنوع ويحتمل وجهًا ثالثًا وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم عم الفضية بصرى كل
خلى فسأله العباس الرخصة في الاذخر لحاجة اهل مكة ترفيهاهم فجاء جبريل عليه السلام بالرخصة في الاذخر فقال
النبي صلى الله عليه وسلم الا الاذخر فان قيل من شرط صحة الاستثناء والعاقبة بالكلام الاول أن يكون متصلا به
ذكرا وهذا منفصل لانه ذكر بعد تقطاع الكلام الاول وبعد سؤال العباس رضي الله عنه الاستثناء بقوله الا
الاذخر والاستثناء المنفصل لا يصح ولا يلحق المستثنى منه فالجواب ان هذا ليس باستثناء حقيقة وان كانت صيغته
صيغة الاستثناء بل هو امتصاص والخصيص المترسخي عن العام جائز عند مشايخنا وهو النسخ والنسخ قبل
التمكن من الفعل بعد التمكّن من الاعتقاد جائز عندنا والله الموفق وانما يستوى فيه الحرم والحلال لانه فصل
في النصوص المقتضية للامن ولان حرمة التعرض لاجل الحرم فيستوى فيه الحرم والحلال واذا وجب عليه قيمته
فسيبها سبيل جزاء صيد الحرم انه ان شاء اشترى بها طعاما يتصدق به على الفقراء على كل فقير نصف صاع من بر
وان شاء اشترى بها هديا ان بلغت قيمته هديا على رواية الاصل والطحاوي فيذبح في الحرم ولا يجوز فيه الصوم
عندنا خلافا لفرع على ما صرح في صيد الحرم واذا أدى قيمته بكماله الاتفاح بالمتلوع والمقطوع لانه وصل اليه بسبب
خبث ولان الاتفاح به يؤدي الى استئصال نبات الحرم لانه اذا احتاج الى شئ من ذلك يقطع ويقطع ويؤدي قيمته
على ما ذكرنا في الصيد فان باعه بجوز ويتصدق بشئ لانه ممن مبيع حصل بسبب خبث ولا بأس بقطع الشجر
البايس والاتفاح به وكذا الحشيش اليابس لانه قدمات ونخرج عن حد الثم ولا يجوز رمي حشيش الحرم في قول
أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا بأس بالرعي وجه قوله ان الهدايا تجعل الى الحرم ولا يمكن حفظها من الرعي
فكان فيه ضرورة ولها انه لما منع من التعرض لحشيش الحرم استوى فيه التعرض بنفسه وبارسال البهجة عليه
لان فعل البهجة مضاف اليه كافي الصيد فانه لما حرم عليه التعرض لصيده استوى فيه اصطياده بنفسه وبارسال
الكلب كذا هذا وان كان مما ينبت به الناس عادة من الزروع والاشجار التي ينبتونها فلا بأس بقطعها لاجتماع

الامة على ذلك فان الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا يزعمون في الحرم ويحصدونه من
 غير تكبير من أحد وكذا ما لا ينبت الناس عادة اذا أنبت احد مثل شجر أم غيلان وشجر الأراك ونحوهما فلا
 بأس بقطعه واذا قطعه فلا ضمان عليه لاجل الحرم لانه ملكه بالانبات فلم يكن من شجر الحرم فصار كالذي ينبت
 الناس عادة شجرة أصلها في الحرم وأغصانها في الحل فهي من شجر الحرم وان كان أصلها في الحل وأغصانها في
 الحرم فهي من شجر الحل ينظر في ذلك الى الاصل لا الى الاغصان لان الاغصان تابعة للاصل فيعتبر فيه موضع
 الاصل لا التتابع وان كان بعض أصلها في الحرم والبعض في الحل فهي من شجر الحرم لانه اجتمع فيه الخطر
 والاباحة فيرجح الخطر احتياطا وهذا بخلاف الصيد فان المعتبر فيه موضع قوائم الطير اذا كان مستقرا به فان
 كان الطير على غصن هو في الحرم لا يجوز له أن يرميه وان كان أصل الشجر في الحل وان كان على غصن هو في
 الحل فلا بأس له أن يرميه وان كان أصل الشجر في الحرم ينظر الى مكان قوائم الصيد لا الى أصل الشجر لان قوائم
 الصيدية وانما هي لورمى صيد اقوائمه في الحرم ورأسه في الحل فهو من صيد الحرم لا يجوز للحلال أن يقتله
 ولورمى صيد اقوائمه في الحل ورأسه في الحرم فهو من صيد الحل ولا بأس للحلال أن يقتله وكذا اذا كان بعض قوائمه
 في الحرم وبعضها في الحل فهو صيد الحرم ترجيح الجانب الحرم احتياطا وهذا اذا كان قائما فاما اذا نام فجعل قوائمه
 في الحل ورأسه في الحرم فهو من صيد الحرم لان القوائم انما تعتبر اذا كان مستقرا بها وهو غير مستقر بقوائمه بل
 هو كالمتقى على الارض واذا بطل اعتبار القوائم فاجتمع فيه الخطر والمبغ فيترجح جانب الخطر احتياطا ولا بأس
 بأخذ كرامة الحرم لان الكرامة ليست من جنس النبات بل هي من ودائع الارض وقال أبو حنيفة لا بأس باخراج حجارة
 الحرم وزيارته الى الحل لان الناس يخرجون القدر من مكة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من
 غير تكبير ولا نه يجوز استهلاكه باستعماله في الحرم فيجوز اخراجه الى الحل وعن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما
 كرامة ذلك بقوله عز وجل أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا جعل الله تعالى نفس الحرم آمنا ولان الحرم لما أفاد الا من
 لغيره فلا ينبت نفسه أولى ثم انما يجب على المحرم اجتناب محظورات الاحرام والحرم وثبتت أحكامها اذا فعل اذا
 كان مخاطبا بالشرايع فاما اذا لم يكن مخاطبا كالصبي العاقل لا يجب ولا يثبت حتى لو فعل شيئا من محظورات الاحرام
 والحرم فلا شيء عليه ولا على وليه لان الحرمة بسبب الاحرام والحرم يثبت حقا لله تعالى والصبي غير مؤاخذ بمحقوق
 الله تعالى ولكن ينبتى للولي أن يجنبه ما يجنبه المحرم نادبا وتودا كما بأمره بالصلاة وأما العبد اذا أحرم بأذن مولاه
 فانه يجب عليه الاجتناب لانه من أهل الخطاب فان فعل شيئا من المحظورات فان كان مما يجوز فيه الصوم بصوم
 وان كان مما لا يجوز فيه الا الفدية أو الاطعام لا يجب عليه ذلك في الحال وانما يجب بعد العتق ولو فعل في حال الرق
 لا يجوز لانه لا ملك له وكذا لو فعل عنه مولاه أو غيره لانه ليس من أهل الملك فلا يملك وان ملك واذا فرغنا من
 فصول الاحرام وما يتصل به فلنرجع الى ما كنا فيه وهو بيان شرائط الاركان وقد ذكرنا جملة منها فتبها الاسلام
 ومنها العقل ومنها النية ومنها الاحرام وقد ذكرناه بجميع فصوله وعلاقاته وما اتصل به ومنها الوقت فلا يجوز
 الوقوف بعرفة قبل يوم عرفة ولا طواف الزيارة قبل يوم النحر ولا أداء شيء من أفعال الحج قبل وقته لان الحج
 عبادة مؤقتة قال الله تعالى الحج أشهر معلومات والعبادات المؤقتة لا يجوز أداؤها قبل أوقاتها كالتصاوم والصوم
 وكذا اذا فات الوقوف بعرفة عن وقته الذي ذكرناه فيها تقدم لا يجوز الوقوف في يوم آخر وبغوت الحج في تلك
 السنة الا ضرورا لا اشتد اشتدادا بان اشتبه عليهم هلال ذي الحجة فوقوا ثم تبين انهم وقفوا يوم النحر على
 ما ذكرناه فيما تقدم وأما ما واف الزيارة اذا فات عن أيام النحر فانه يجوز في غيرها السكن يلزمه الدم في قول أبي حنيفة
 بانما خبر على ما مر وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة كذا روى عن جماعة من الصحابة مرضى
 الله عنهم منهم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير رضى الله عنهم وكذا روى عن جماعة من
 التابعين مثل الشعبي ومجاهد وبرايم وبنو أيضا على معرفة أشهر الحج الاحرام بالحج قبل أشهر الحج وقد ذكرنا

الاختلاف فيه فيما تقدم ومنها اذا أمن عليه بنفسه حال قدرته على الاداء بنفسه فلا يجوز استنائة غيره مع قدرته على الحج بنفسه وجملة الكلام فيه ان العبادات في الشرع انواع ثلاثة مالية محضة كالزكاة والصدقات والتكفارات والعشور وبدنية محضة كالصلاة والصوم والجهاد ومشقة على البدن والمال كالحج فالمالية المحضة تجوز فيها النيابة على الاطلاق وسواء كان من عليه قادر على الاداء بنفسه أولا لان الواجب فيها اخراج المال وانه يحصل بفعل النائب والبدنية المحضة لا تجوز فيها النيابة على الاطلاق لقوله عز وجل وان ليس للانسان الاماسى الا ما خص بدليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد أى في حق الخروج عن العهدة لافي حق الثواب فان من صام أو صلى أو تصدق وجعل ثوابه لغيره من الأموات والأحياء جاز ويصل ثوابها اليهم عند أهل السنة والجماعة وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ضحى بكبشين أملحين أحدهما عن نفسه والاتر عن أمته من آمن بوحداية الله تعالى ورسالته صلى الله عليه وسلم وروى ان سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان أمي كانت تحب الصدقة أفأصدق عنها فقال النبي صلى الله عليه وسلم تصدق وعليه عمل المسلمين من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من زيارة القبور وقراءة القرآن عليها والتكفين والصدقات والصوم والصلاة وجعل ثوابها للأموات ولا امتناع في العقل أيضا لان اعطاء الثواب من الله تعالى افضال منه لاستحقاق عليه فله أن يتفضل على من عمل لا يجعله يجعل الثواب له كإله أن يتفضل باعطاء الثواب من غير عمل رأسا أو المشتملة على البدن والمال وهي الحج فلا يجوز فيها النيابة عند القدرة ويجوز عند العجز والكلام فيه يقع في مواضع في جواز النيابة في الحج في الجملة وفي بيان كيفية النيابة فيه وفي بيان شرائط جواز النيابة وفي بيان ما يصير النائب به مخالفا وبيان حكمه ذاكما لهما الأول فالدليل على الجواز حديث الخثعمية وهو ما روى ان امرأة جاءت من بني خثعم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله ان فرضة الحج أدركت أبي وانه شيخ كبير لا يثبت على الرحلة وفي رواية لا يستقل على الرحلة أفجزى بني أن أحج عنه فقال صلى الله عليه وسلم حجى عن أبيك واعتمرى وفي رواية قال لها أرايت لو كان على أبيك دين ففضيت به اما كان يقبل منك قالت نعم فقال النبي صلى الله عليه وسلم فدين الله تعالى أحق ولانه عبادة تؤدي بالبدن والمال فيجب اعتبارهما ولا يمكن اعتبارهما في حالة واحدة لتنافي بين أحكامهما فتعتبرهما في حالين فنقول لا تجوز النيابة فيه عند القدرة اعتبار البدن وتجوز عند العجز اعتبار المال عملا بالمعنيين في الحالين وأما كيفية النيابة فيه فذكر في الاصل ان الحج يقع عن المحجوج عنه وروى عن محمد بن قيس الحج يقع عن الحاج وعماله المحجوج عنه ثواب النفقة وجه رواية محمد بن عبادة بدنية ومالية والبدن للحاج والمال للمحجوج عنه فما كان من البدن لصاحب البدن وما كان بسبب المال يكون لصاحب المال والدليل عليه انه لو ارتكب شيئا من محظورات الاحرام فسكفارته في ماله لافي مال المحجوج عنه وكذلك أفسد الحج يجب عليه القضاء فدل ان نفس الحج يقع له الا ان الشرع أقام ثواب نفقة الحج في حق العاجز عن الحج بنفسه مقام الحج بنفسه نظرا له ومرجه عليه وجه رواية الاصل ما روى من حديث الخثعمية حيث قال لها النبي صلى الله عليه وسلم حجى عن أبيك أمرها بالحج عن أبيها ولولا ان حجها يقع عن أبيها لم أمرها بالحج عنه ولان النبي صلى الله عليه وسلم قاس دين الله تعالى بدين العباد بقوله أرايت لو كان على أبيك دين وذلك تجزى فيه النيابة ويقوم فعل النائب مقام فعل المنوب عنه كذا هذا والدليل عليه ان الحاج يحتاج الى نية المحجوج عنه كذا الاحرام ولولم يقع نفس الحج عنه لكان لا يحتاج الى نية والله أعلم وأما شرائط جواز النيابة فمن أن يكون المحجوج عنه عاجزا عن أداء الحج بنفسه وله مال فان كان قادرا على الاداء بنفسه بأن كان صحيح البدن وله مال لا يجوز حج غيره عنه لانه اذا كان قادرا على الاداء بيده وله مال فالقرض يتعلق ببدنه لا بماله بل المال يكون شرطاً واذا تعلق القرض ببدنه لا تجزى فيه النيابة كالعبادات البدنية المحضة وكذلك كان فقيرا صحيح البدن لا يجوز زحج

غيره عنه لان المسال من شرائط الوجوب فاذا لم يكن له مال لا يجب عليه أصلا فلا ينوب عنه غيره في أداء الواجب ولا واجب ومنها العجز المستدام من وقت الاحجاج الى وقت الموت فان زال قبل الموت لم يجز حج غيره عنه لان جواز حج الغير عن الغير ثبت بخلاف القياس لضرورة العجز الذي لا يرجي زواله فيتم قيد الجواز به وعلى هذا يجز حج المريض أو المجبوس اذا أحج عنه ان جوازه موقوف ان مات وهو مريض أو مجبوس جاز وان زال المريض أو المجس قبل الموت لم يجز ولا احجاج من الزمن والاعمى على أصل أبي حنيفة جائز لان الزمانة والعمى لا يرجي زوالهما عادة فوجد الشرط وهو العجز المستدام الى وقت الموت ومنها الامر بالحج فلا يجوز حج الغير عنه بغير أمره لان جوازه بطريق النيابة عنه والنيابة لا تثبت الا بالامر الا الوارث يحج عن مورثه بغير أمره فانه يجوز ان شاء الله تعالى بالنص ولو جرد الامر هناك دلالة على ما ذكر ان شاء الله تعالى ومنها نية المحجوج عنه عند الاحرام لان النائب يحج عنه لا عن نفسه فلا بد من نيته والافضل أن يقول بلسانه ليبدأ عن فلان كما اذا حج عن نفسه ومنها أن يكون حج المأمور بحال المحجوج عنه فان تطوع الحاج عنه بحال نفسه لم يجز عنه حتى يحج بحاله وكذا اذا كان أوصى أن يحج عنه بحاله ومات فتطوع عنه وارثه بحال نفسه لان الفرض تعلق بحاله فاذا لم يحج بحاله لم يسقط عنه الفرض ولان مذهب محمد بن نفيس الحج يقع للحاج وانما الله محجوج عنه نواب النفقة فاذا لم ينفق من ماله فلا شيء له راسا ومنها الحج راكبا حتى لو أمره بالحج فحج ماشيا يضمن النفقة ويحج عنه راكبا لان المفروض عليه هو الحج راكبا فينصرف الامر بالحج اليه فاذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن وسواء كان الحاج قد حج عن نفسه أو كان ضرورياً فيجبوز في الحالين جميعا الا ان الافضل أن يكون قد حج عن نفسه وقال الشافعي لا يجوز حج الضرورة عن غيره ويقع حجه عن نفسه ويضمن النفقة واحتج بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يلبى عن شبرمة فقال له صلى الله عليه وسلم ومن شبرمة فقال أخى أو صديقى فقال صلى الله عليه وسلم أعجبت عن نفسك فقال لا فقال صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك ثم عن شبرمة فلا استدلال به من وجهين أحدهما انه سأله عن حجه عن نفسه ولولان الحكم يختلف لم يكن لسؤاله معنى والثاني انه أمره بالحج عن نفسه أولا ثم عن شبرمة فدل انه لا يجوز الحج عن غيره قبل أن يحج عن نفسه ولان حجه عن نفسه فرض عليه وحجه عن غيره ليس بفرض فلا يجوز ترك الفرض بما ليس بفرض ولنا حديث الخنعية ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها حجي عن أبيك ولم يستفسر انما كانت حجت عن نفسها أو كانت ضرورية ولو كان الحكم يختلف لاستفسر ولان الأداء عن نفسه لم يجب في وقت معين فالوقت كما يصلح لحجه عن نفسه يصلح لحجه عن غيره فاذا عينه لحجه عن غيره وقع عنه ولهذا قال أصحابنا ان الضرورة اذا حج بنية النفل انه يقع عن النفل لان الوقت لم يتعين للفرض بل يقبل الفرض والنفل فاذا عينه للنفل تعين له الا ان عند اطلاق النية يقع عن الفرض لوجود نية الفرض بدلالة حاله اذا ظاهر انه لا يقصد النفل وعليه الفرض فانصرف المطلق الى المقيد بدلالة حاله لكن الدلالة انما تعتبر عند عدم النص بخلافها فاذا نوى التطوع فقد وجد النص بخلافها فلا تعتبر الدلالة الا ان الافضل ان يكون قد حج عن نفسه لانه بالحج عن غيره بصيرتار كاسقاط الفرض عن نفسه فيتمكن في هذا الاحجاج ضرب كراهة ولانه اذا كان حج مرة كان أعرف بالمناسك وكذا هو أبعد عن محل الخلاف فكان أفضل والحديث محمول على الافضية توفيقا بين الدلائل وسواء كان رجلا أو امرأة الا انه يكره احجاج المرأة لكنه يجوز اما الجواز لمحدث الخنعية واما الكراهة فلانه يدخل في حجه ضرب تصان لان المرأة لا تستوفى سنن الحج فانها لا ترمل في الطواف وفي السعي بين الصفا والمروة ولا تخلق وسواء كان حرا أو عبدا باذن المولى لكنه يكره حج حاج العبد اما الجواز فلانه يعمل بالنيابة وما يجوز فيه النيابة يستوى فيه الحر والعبد كالزكاة ونحوها واما الكراهة فلانه ليس من أهل أداء الفرض عن نفسه فيكره أداءه عن غيره والله الموفق وأما بيان ما يصير به المأمور بالحج مخالفا وبيان حكمه اذا خالف فنقول اذا أمر بحجة مفردة أو بعمره مفردة فقرن فهو مخالف ضامن في قول

أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد بن زياد ذلك عن الأمر نستحسن وتدع القياس فيه ولا يضمن فيه دم القرآن على
 الحاج وجه قولهما أنه فعل المأمور به وزاد خيرا فكان ما ذواتنا في زيادة دلالة فلم يكن مخالفا كمن قال لرجل اشتر
 لي هذا العبد بألف درهم فاشتراه بخمسمائة أو قال بع هذا العبد بألف درهم فباعه بألف وخمسمائة فيجوز وينفذ
 على الأمر لما قلنا كذا هذا وعليه دم القرآن لأن الحاج إذا قرن بأذن المحجوج عنه كان الدم على الحاج لما
 نذكر ولا يحنيفة أنه لم يأت بالمأمور به لأنه أمر بسفر بصرفه إلى الحج لا غير ولم يأت به فقد خالف أمر الأمر
 فضمن ولو أمره أن يحج عنه فاعتذر ضمن لأنه خالف ولو اعتذر ثم حج من مكة يضمن النفقة في قولهم جميعا
 لأمره بالحج بسفر وقد أتى بالحج من غير سفر لأنه صرف سفره الأول إلى العمرة فكان مخالفا فيضمن النفقة ولو
 أمره بالحج عنه فجمع بين إحرام الحج والعمرة فأحرم بالحج عنه وأحرم بالعمرة عن نفسه فحج عنه واعتذر عن
 نفسه صار مخالفا في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وعن أبي يوسف أنه يقدم النفقة على الحج والعمرة ويطرح عن
 الحج ما أصاب العمرة ويجوز ما أصاب الحج وجه رواية أبي يوسف أن المأمور بفعل ما أمر به وهو الحج عن الأمر
 وزاده احسانا حيث أسقط عنه بعض النفقة وجه ظاهر الرواية أنه أمره بصرف كل السفر إلى الحج ولم يأت به لأنه
 أدى بالسفر حجاجا عن الأمر وعمرة عن نفسه فكان مخالفا وبه تبين أنه فعل ما أمر به وقوله أنه أحسن إليه حيث
 أسقط عنه بعض النفقة غير سديد لأن غرض الأمر في الحج عن الغير هو نواب النفقة فاسقاطه لا يكون احسانا بل
 يكون إساءة ولو أمره أن يعتذر فأحرم بالعمرة واعتذر ثم أحرم بالحج بعد ذلك وحج عن نفسه لم يكن مخالفا لأنه فعل
 ما أمر به وهو أداء العمرة بالسفر وإنما فعل بعد ذلك الحج فاشتغاله به كاشتغاله بعمل آخر من التجارة وغيرها إلا أن
 النفقة مقدار مقامه للحج من ماله لأنه عمل لنفسه وروى ابن سماعة عن محمد بن جهم الله في الرقيات إذا حج عن
 الميت وطاف لحجه وسعى ثم أضاف إليه عمرة عن نفسه لم يكن مخالفا لأن هذه العمرة واجبة الرضا لو وقعها على
 مخالفة السنة على ما ذكرنا في فصل القرآن فكان وجودها والعدم معتزلة واحدة ولو كان جمع بينهما ثم أحرمهما
 ثم لم يناف حتى وقف بعرفة ورفض العمرة لم ينفعه ذلك وهو مع ذلك مخالفا لأنه لم أحرمهما جميعا فقد صار مخالفا
 في ظاهر الرواية على ما ذكرنا فوقع الحج عن نفسه فلا يثبت التغيير بعد ذلك برفض العمرة ولو أمره رجل أن
 يحج عنه حجة وأمره رجل آخر أن يحج عنه فأحرم بحجة فهذا لا يخلو عن أحد وجهين إمامان أحرم بحجة عنهما
 جميعا وإمامان أحرم بحجة عن أحدهما فإن أحرم بحجة عنهما جميعا فهو مخالفا ويقع الحج عنه ويضمن النفقة
 للمسلمين كان أنفق من ماله لئلا يكل واحد منهما أمره بحج تام ولم يفعل فصار مخالفا لهما فلم يقع حججه عنهما
 فيضمن لهما إلا أن كل واحد منهما لم يرض باتفاق ماله فيضمن وإنما وقع الحج عن الحاج لأن الأصل أن يقع كل فعل
 عن فاعله وإنما يقع لغيره بحمله فإذا خالف لم يصر لغيره في فعله ولو أراد أن يجعله لأحدهما لم يكن ذلك بخلاف
 الابن إذا أحرم بحجة عن أبيه بطلانه بجزءه أن يجعله عن أحدهما لأن الابن غير مأمور بالحج عن الابوين فلا
 تصح مخالفة الأمر وإنما جعل نواب الحج الواقع عن نفسه في الحقيقة لا بوجه وكان من عزمه أن يجعل نواب حج
 لهما ثم نقص عزمه وجعله لأحدهما وهو مخالفة لأن الحاج متصرف بحكم الأمر وقد خالف أمرهما فلا يقع
 حججه لهما ولا لأحدهما وإن أحرم بحجة عن أحدهما فإن أحرم لهما عينها وقع الحج عن الذي عينه ويضمن
 النفقة للأخوة وقد ظاهر وإن أحرم بحجة عن أحدهما لم يبرطين فلما أن جعلها عن أحدهما أي ما شاء ما لم يتصل
 بهما إلا إذا في قول أبي حنيفة ومحمد بن حسان والقياس أن لا يجوز ذلك ويقع الحج عن نفسه ويضمن النفقة
 لهما وجه القياس أنه خالف الأمر لأنه أمر بالحج لمعين وقد خرج لغيره وأثبتهم جميعا لم يبرطين فصار مخالفا ويضمن النفقة
 ويقع الحج عن نفسه لما ذكرنا بخلاف ما إذا أحرم الابن بالحج عن أحد أبويه فإنه لا يمكن معين المأذون أن
 الابن في حججه لا بوجه ليس متصرفا بحكم الأمر حتى يصير مخالفا للأمر بل هو بالحج عن نفسه ثم جعل نواب
 حججه لأحدهما وذلك جائز وهو بخلافه وجه الاحتجاج أن أصل الاحتجاج أن الأصل الاحتجاج أن الاحتجاج ليس

من الاداء بل هو شرط جواز اداء افعال الحج فيقتضى تصور الاداء والاداء متصور بواسطة التعيين فاذا جعله
عن احدهما قبل ان يتصل به شيء من افعال الحج تعين له فيقع عنه فان لم يجعلها عن احدهما حتى طاف
شوطا ثم اراد ان يجعلها عن احدهما لم تجز عن واحد منهما لانه اذا اتصل به الاداء تعذر تعيين القدر المزدى لان
المزدى قلمضى وانقضى فلا يتصور تعيينه فيقع عن نفسه وصار احرامه واقعاله لا اتصال الاداء به وان امره
احدهما بحجة وامره الاخر بعمرة فان اذناه بالجمع وهو القران جمع جاز لانه امر بسفر ينصرف بعضه الى
الحج وبعضه الى العمرة وقد فعل ذلك فلم يصرف مخالفا وان لم ياذن له بالجمع جمع ذر الكرخي انه يجوز ذر الكرخي
في شرحه مختصر الكرخي انه لا يجوز على قول ابي حنيفة لانه مخالف لانه امر بسفر ينصرف كله الى الحج وقد
صرفه الى الحج والعمرة فصار مخالفا وانما يصح هذا على ما روي عن ابي يوسف ان من حج عن غيره واعقر عن
نفسه جاز ولو امره ان يصح عنه فخرج عنه ماشيا يضمن لانه مخالف لان الامر بالحج ينصرف الى الحج المتعارف
في الشرع وهو الحج راكبا لان الله تعالى امر بذلك فعند الاطلاق ينصرف اليه فاذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن
لما قلنا ولان الذي يحصل الاثر من الامر بالحج هو ثواب النفقة والتفقة في الركوب اكثر فكان الثواب فيه
اوفر ولهذا قال محمد بن حجاج على سحر كرهت له ذلك والجل افضل لان النفقة في ركوب الجمل اكثر فكان حصول
المقصود فيه اكمل فكان أولى واذا فعل المأمور بالحج ما يوجب الدم او غيره فهو عليه ولو قرن عن الامر
بأمره قدم القران عليه والحاصل ان جميع الدماء المتعلقة بالاحرام في مال الحاج الا دم الاحصار خاصة فانه في
مال المحجوج عنه كذا ذر الكرخي في شرحه مختصر الكرخي دم الاحصار ولم يذر الاختلاف وكذا ذر
القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ولم يذر الخلاف وذر في بعض نسخ الجامع الصغير انه على الحاج عند ابي
يوسف اما ما يجب بالجنابة فلانه هو الذي جنى فكان عليه الجزاء ولانه امر بحج حال عن الجنابة فاذا جنى فقد خالف
فعله ضمن الخلف وامام القران فلانه دم نسك لانه يجب شكره واثاق التمسك على الحاج فكذا هذا
التمسك وامام الاحصار فلان المحجوج عنه هو الذي ادخله في هذه الهدية فكان من جنس النفقة والمزنة وذلك
عليه كذا هذا فان جامع الحاج عن غيره قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وبعضه في النفقة في ماله ويضمن ما أنفق
من مال المحجوج عنه قبل ذلك وعليه القضاء من مال نفسه اما ما اذا الحج فلان الجناح قبل الوقوف بعرفة مفسد
للحج لما ذكر ان شاء الله تعالى في موضعه والحجة الفاسدة يجب المضي فيها او يضمن ما أنفق من مال المحجوج
عنه قبل ذلك وعليه القضاء من مال نفسه ويضمن ما أنفق من مال الامر قبل ذلك لانه مخالف لانه امر بحجة
صحيفة وهي الخالية عن الجناح ولم يفعل ذلك فصار مخالفا فيضمن ما أنفق وما بقى ينفق فيه من ماله لان الحج وقع له
ويقضى لان من افسد حجه يلزمه قضاؤه فان اتمه الحج يصنع ما يصنع فانت الحج بعد شروعه فيه وسند كره
في موضعه ان شاء الله ولا يضمن النفقة لانه فاته بغير صنعه فلم يوجب منه الخلف فلا يجب الضمان وعليه عن نفسه
الحج من قابل لان الحجية قد وجبت عليه بالشرع فاذا فاته لزمه قضاؤه وهذا على قول محمد بن حجاج لان الحج
عنده يقع عن الحاج وقالوا فيمن حج عن غيره فرض في الطريق لم يجز له ان يدفع النفقة الى من يصح عن الميت الا
ان يكون اذن له في ذلك لانه ما مور بالحج لا بالاحجاج كان لم يبلغ المال المدفوع اليه النفقة فانفق من مال نفسه
ومال الامر بنظر فان باع مال الامر الكراء وعمامة النفقة فالحج عن الميت لا يكون مخالفا والافهوضامن
ويكون الحج عن نفسه وبرد المال والاصل فيه ان يعتبر الاكثر ويجعل الاقل تبعه الاكثر وقليل الاتفاق من مال
نفسه مما لا يمكن التعرض عنه من شربة ماء او قليل زاد فلما اعتبر القليل مانعا من وقوع الحج عن الامر يزدى الى
سد باب الاحجاج فلا يتبرو يعتبر الكثير ولو اخرج رجلا يزدى الحج ويقبى عكا جاز لان فرض الحج صار مؤديا
بالفراغ عن افعاله والا فضل ان يصح ثم يعود اليه لان الحاصل للامر ثواب النفقة فهو ما كانت النفقة اكثر كان
الثواب اكثر واوفر واذا فرغ المأمور بالحج من الحج ونوى الاقامة خمسة عشر يوما فصاعدا أنفق من مال نفسه

لاننية الإقامة قد سحبت فصار نارا كالسفر فلم يكن مأذونا بالانفاق من مال الآمر ولو أنفق ضمن لانه أنفق مال غيره بغير اذنه فان أقامهم أيا ما من غيرنية الإقامة فقد قال أصحابنا انه ان أقام إقامة معتادة فالنفقة في مال المحجوج عنه وان زاد على المعتاد فالنفقة من ماله حتى قالوا اذا أقام بعد الفراغ من الحج ثلاثة أيام بنفق من مال الآمر وان زاد بنفق من مال نفسه وقالوا في الخراساني اذا جاء حاجا عن غيره فدخل بغداد فأقام الإقامة معتادة مقدر ما يقيم الناس بها عادة فالنفقة في مال المحجوج عنه وان أقام أكثر من ذلك فالنفقة في ماله وهذا كان في زمانهم لانه كان زمان أمن يتمكن الحاج من الخروج من مكة وحده أو مع نفر يسير بقدر وامتدة الإقامة بها بعد الفراغ من الحج كما أذن النبي صلى الله عليه وسلم للمهاجر أن يقيم بمكة فاما في زماننا فلا يمكن الخروج للأفراد والآحاد ولا لجماعة قليلة من مكة الا مع القافلة فإدام منتظر الخروج القافلة فنفقته في مال المحجوج عنه وكذا هذا في إقامته ببغداد انه مادام منتظر الخروج القافلة فالنفقة في مال الآمر لتعذر سبقه بالخروج لما يقبه من تعريض المال والنفس للهلاك فالتعويل في الذهاب والاياب على ذهاب القافلة وإيها فان نوى إقامة خمسة عشر يوما فصاعدا حتى سقطت نفقته من مال الآمر ثم رجع بعد ذلك هل تعود نفقته في مال الآمر ذكر القدروري في شرحه مختصر الكرخي انه تعود ولم يذكر الخلاف وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان على قول محمد تعود وهو ظاهر الرواية وعند أبي يوسف لا تعود وهذا اذا لم يكن اتخذ مكة دارا فاما اذا اتخذها دارا ثم عاد لا تعود النفقة في مال الآمر بخلاف وجه قول أبي يوسف انه اذا نوى الإقامة خمسة عشر يوما فصاعدا فقد انقطع حكم السفر فلا تعود بعد ذلك كما لو اتخذ مكة دارا وجه ظاهر الرواية ان الإقامة ترك السفر لا قطعها والمتروك يعود فاما اتخاذ مكة دارا والتوطن بها فهو قطع السفر والمنقطع لا يعود ولو تبجل المأمور بالحج ليكون شهر رمضان بمكة فدخل محرما في شهر رمضان أو في ذى القعدة فنفقته في مال نفسه الى عشر الاضحى فإذا جاء عشر الاضحى أنفق من مال الآمر كذا روى هشام عن محمد لان المقام بمكة قبل الوقت الذي يدخلها الناس لا يحتاج اليه لاداء المناسك غالبا فلان تكون هذه الإقامة مأذونا فيها كالأقامة بعد الفراغ من الحج أكثر من المعتاد ولا يكون مما عمل مخالفا لان الآمر ما عين له وقتا والتجارة والاجارة لا يمنعان جواز الحج ويجوز في التاجر والاجر والمكاري لقوله عز وجل ليس عليكم جناح أن تتنغوا فضلا من ربكم قيل الفضل التجارة وذلك ان أهل الجاهلية كانوا يصرجون من التجارة في عشر ذى الحجة فلما كان الاسلام امتنع أهل الاسلام عن التجارة خوفا من أن يضر ذلك جهنم فرخص الله سبحانه وتعالى لهم طلب الفضل في الحج بهذه الآية وروى ابن رجلا سأل ابن عمر رضي الله عنه فقال انا قوم نكروى ونزعم ان ليس لنا حج فقال أستمحرمون قالوا بلى قال فأتهم حججا جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله عما سألتني عنه فقرأ هذه الآية ليس عليكم جناح أن تتنغوا فضلا من ربكم ولان التجارة والاجارة لا يمنعان من أركان الحج وشرائطها فلا يمنعان من الجواز والله أعلم

فصل في بيان ما يفسد الحج وبيان حكمه اذا فسد اما الاول فالذي يفسد الحج الجماع لكن عند وجود شرطه فيقع الكلام فيه في موضعين في بيان ان الجماع يفسد الحج في الجملة وفي بيان شرط كونه مفسدا اما الاول فالدليل عليه ما روى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا فيمن جامع امرأته وهما محرمان مضيا في احرامهما وعليهما هدى ويقضيان من قابل ويفترقان ولان الجماع في نهاية الارتفاق بمراقب المقيمين فكان في نهاية الجنابة على الاحرام فكان مفسدا للاحرام (وأما) شرط كونه مفسدا فشيان أحدهما أن يكون الجماع في الفرج حتى لو جامع في صادون الفرج أو لمس بشهوة أو عانق أو قبيل أو باشر لا يفسد حجه لانه عدم الارتفاق البالغ لكن تلزمه الكفارة سواء أنزل أو لم يتزل لوجود استقناع مقصود على ما سنا فيما تقدم وفرقتا بين اللبس والنظر عن شهوة ولو وطئ بهيمة لا يفسد حجه لما قلنا ولا كفارة عليه الا اذا أنزل لانه ليس باستقناع مقصود بخلاف الجماع في صادون الفرج وأما الوطئ في الموضع المذكور فاما على أصله ما يفسد الحج لانه في معنى الجماع

في القبل عندهما حتى قالوا بوجوب الحد وعن أبي حنيفة فيه رايان في رواية يفسد لانه مثل الوطء في القبل
 في قضاء الشهوة ويوجب الاغتسال من غير اترال وفي رواية لا يفسد لعدم كمال الارتفاق لقصور قضاء الشهوة
 فيه لسوء المحل فاشبه الجماع فيادون الفرج ولهذا قال محمد رحمه الله انه لا يجب الحد والثاني أن يكون قبل الوقوف
 بعرفة فان كان بعد الوقوف بها لا يفسد الحج عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط ويفسد الحج قبل الوقوف
 وبعده (وجه) قوله ان الجماع انما عرف مفسدا للحج لكونه مفسدا للاحرام والاحرام بعد الوقوف باق لبقاء
 ركن الحج وهو طواف الزيارة ولا يتصور بقاء الركن بدون الاحرام فصار الحال بعد الوقوف كالحال قبل
 (ولنا) ان الركن الاصيل للحج هو الوقوف بعرفة لقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة أي الوقوف بعرفة
 فمن وقف بعرفة فقد تم حجه أخبر عن تمام الحج بالوقوف ومعلوم انه ليس المراد منه التمام الذي هو ضد
 التقصان لان ذلك لا يثبت بنفس الوقوف فعمل ان المراد منه خسر وجهه عن احتمال الفساد والقوات ولان الوقوف
 ركن مستقل بنفسه وجودا وصحة لا يخف وجوده ومهتته على الركن الآخر وما وجد ومضى على الصحة
 لا يبطل الا بالردة ولم توجد واذا لم يفسد الماضي لا يفسد الباقي لان فساده فساده ولكن يلزمه بدنة لما ذكره
 ويستوى في فساد الحج بالجماع الرجل والمرأة لا ستواتهما في المعنى الموجب للفساد وهو ما بينا ولما ذكرنا أن
 جماعة من الصحابة رضوا الله عنهم أفنوا بفساد حجهما حيث أوجبوا القضاء عليهما ويستوى فيه العامد والخطأ
 والمذكر والناسي عند أصحابنا وقال الشافعي لا يفسده الخطأ والنسيان والكلام فيه بناء على أصل ذكرناه غير مرة
 وهوان فساد الحج لا يثبت الا بفعل محذور فزعم الشافعي أن الخطأ لا يثبت مع الخطأ والنسيان وقتلنا نحن ثبت
 وانما المرفوع هو المأخوذ عليهم ما على ما ذكرنا فباتقدم ويستوى فيه الطوع والاكره لان الاكره لا يزال
 الخطر ولو كانت المرأة مكروهة فأنها لا ترجع بمأزمتها على المكروه لانه حصل لها استمتاع بالجماع فلا ترجع
 على أحد كالغمر ورأوا طي الجارية بوزن الغرم انه لا يرجع به على الغار كذا هذا ويستوى فيه كون المرأة
 المحرمة مستيقظة أو نائمة حتى يفسد حجهما في الخالين سواء كان الجماع لها محرما أو حلالا لان النائمة في معنى
 النسية والنسيان لا يمنع فساد الحج كذا النوم ويستوى فيه كون الجماع عاقلا بالغا أو مجنوناً أو صبياً بعد ان كانت
 المرأة المحرمة عاقلة بالنائمة حتى يفسد حجهما لان التمكن محذور عليها (وأما) بيان حكمه اذا فسد فساد الحج جعل
 به أحكام منها وجوب الشاة عندنا وقال الشافعي وجوب بدنة (وجه) قوله ان الجماع بعد الوقوف انما أوجب
 البدنة لتغليظ الجنابة والجنابة قبل الوقوف أغلظ لوجودها حال قيام الاحرام المطلق لبقاء ركني الحج وبعد الوقوف
 لم يبق الا أحدهما فلما وجبت البدنة بعد الوقوف فلان يجب قبله أولى ولنا ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه
 قال البدنة في الحج في موضعين أحدهما اذا طاف للزيارة جنباً ورجع الى أهله ولم يعد والثاني اذا جامع بعد الوقوف
 وروى عن جماعة من الصحابة رضوا الله عنهم أنهم قالوا وعليهما هدي واسم الهدي وان كان يقع على الغنم
 والابل والبقر لكن الشاة أدنى والادنى متيقن به فغمله على الغنم أولى على أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم انه سئل عن الهدي فقال أدناه شاة وبجزى فيه شركة في جز وراً وبقرة لمار وى أن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أشرك بين أصحابه رضي الله عنهم في البدن عام الحديبية فذبحوا البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة واعتباره
 بما قبل الوقوف غير سديد لان الجنابة قبل الوقوف أخف من الجنابة بعده لان الجماع قبل الوقوف أوجب
 القضاء لانه أوجب فساد الحج والقضاء خلف عن الفائت فيجبر معنى الجنابة فتخف الجنابة فيوجب نقصان
 الموجب وبعد الوقوف لا يفسد الحج عندنا لما ذكرنا فلم يجب القضاء فلم يوجد ما يجب به الجنابة فبقيت متغلظة
 فتغلظ الموجب ولو جامع قبل الوقوف بعرفة ثم جامع فان كان في مجلس لا يجب عليه الا دم واحداً استحسننا
 والقياس ان يجب عليه لكل واحد على حدة لان سبب الوجوب قد تكرر فتكرر الواجب الا أنهم استحسنوا

فأوجبوا الأدماء واحد إلا أن أسباب الوجوب اجتمعت في مجلس واحد من جنس واحد فيكفي بكفارة واحدة لأن المجلس الواحد يجمع الأفعال المنفردة كما يجمع الأقوال المنفردة كإيلاجات في جماع واحداتها لا توجب الكفارة واحدة وإن كان كل إيلاجة لو اتفردت أو جبت الكفارة كذا هذا وإن كان في مجلسين مختلفين يجب دمان في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجب دم واحد إذا كان كفر للاول كافي كفارة الاطاري في شهر رمضان (وجه) قول محمدان الكفارة إنما وجبت بالجماع الاول جزاء لمتك حرمة الاحرام والحرمة حرمة واحدة إذا انتهكت مرة لا يتصور انهما كما نأيا كافي صوم شهر رمضان وكما إذا جامع ثم جامع في مجلس واحد وإذا كفر فقد جبر المتك فالتحقق بالعدم وجعل كأنه لم يوجد فلم يتحقق المتك ثانيا ولهما أن الكفارة تنجب بالجناية على الاحرام وقد تعددت الجناية فيتعدد الحكم وهو الاصل الا اذا قام دليل يوجب جعل الجنايات المتعددة حقيقة متحدة حكما وهو اتحاد المجلس ولم يوجد ههنا بخلاف الكفارة للصوم فأنما تنجب بالجناية على الصوم بل جبر المتك حرمة الشهر على ما ذكرنا فيما تقدم ولا يجب عليه في الجماع الثاني الاشارة واحدة لان الاول لم يوجب الاشارة واحدة فالثاني أولى لان الاول صادف احراما صحيحا والثاني صادف احراما مجر وحا فلما لم يوجب للاول الاشارة واحدة فالثاني أولى ولو جامع بعد الوقوف بعرفة ثم جامع ان كان في مجلس واحد لا يجب عليه الا بدنة واحدة وإن كان في مجلسين يجب عليه بدنة للاول وللثاني شاة على قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعلى قول محمدان كان ذبح الاول بدنة يجب للثاني شاة والا فلا يجب وهو على ما ذكرنا من الاختلاف فيما قبل الوقوف هذا اذا لم يرد بالجماع بعد الجماع رفض الاحرام فاما اذا أراد برفض الاحرام والاحلال فعليه كفارة واحدة في قولهم جميعا سواء كان في مجلس واحد أو في مجلسين مختلفين لان الكل مفسول على وجه واحد فلا يجب بها الا كفارة واحدة كالا يلاجات في الجماع الواحد ومنها وجوب المضى في الحجبة الفاسدة لقول جماعة من الصحابة رضى الله عنهم بمضى في احرامهما ولان الاحرام عقدا لا يجرى التحلل عنه الا بأداء أفعال الحج أو اضرة ورة الاحصار ولم يوجد أحدهما فيلزمه المضى فيه فيفعل جميع ما فعله في الحجبة الصحيحة ويحتمل جميع ما يحتمل في الحجبة الصحيحة ومنها وجوب القضاء لقول الصحابة رضى الله عنهم يقضيان من قابل ولا نه لم يأت بالمأمور به على الوجه الذي أمر به لانه أمر بحج حال عن الجماع ولم يأت به فيق الواجب في ذمته فيلزمه تهر يغب ذمته عنه ولا يجب عليه العمرة لانه ليس بفائت الحج الا ترى انه لم تسقط عنه أفعال الحج بخلاف المحصر اذا حل من احرامه بذبح الهدى انه يجب عليه قضاء الحجبة والعمرة اما قضاء الحجبة فظاهر واما قضاء العمرة فلقوات الحج في ذلك العام وهل يلزمهما الافتراق في القضاء قال أصحابنا الثلاثة لا يلزمهما ذلك لكنهما انما معا معاودة يستحب لهما ان يفترقا وقال زفر ومالك والشافعي يفترقان واحتجوا بنار وبنامن قول جماعة من الصحابة رضى الله عنهم يفترقان ولان الاجتماع فيه خوف الوقوع في الجماع ثانيا فيجب التحرز عنه بالافتراق ثم اختلفوا في مكان الافتراق قال مالك اذا خرجا من بلد هما يفترقان حسما للمادة وقال الشافعي اذا بلغا الموضع الذي جامع فيه لانهما يتدكران ذلك فرعا يقعان فيه وقال زفر يفترقان عند الاحرام لان الاحرام هو الذي حذر عليه الجماع فاما قبل ذلك فقد كان مباحا ولنا انهماز وجان والزوجة علة الاجتماع لا الافتراق وأما ما ذكرنا من خوف الوقوع يبطل بالابتداء فانه لم يجب الافتراق في الابتداء مع خوف الوقوع وقول الشافعي يتدكران ما فعلوا فيه فاسد لانهما قد يتدكران وقد لا يتدكران اذ ليس كل من فعل فعل في مكان يتدكر ذلك الفعل اذا وصل اليه ثم ان كانا يتدكران ما فعلوا فيه يتدكران ما لمهما من وبال فعلهما فيه أيضا فيمنعهما ذلك عن الفعل ثم يبطل هذا بلبس الخيط والتطيب فانه اذا لبس الخيط أو تطيب حتى لزمه الدم يباح له امساك الثوب الخيط والتطيب وإن كان ذلك يتدكره لبس الخيط والتطيب فدل ان الافتراق ليس بلام لكته

مندوب اليه ومستحب عند خوف الوقوع فيما وقع فيه وعلى هذا يحمل قول الصحابة رضي الله عنهم بقرآن
وانته الموفق هذا اذا كان مفرد بالحج فاما اذا كان قارنا لقارن اذا جامع فان كان قبل الوقوف وقبل الطواف
للعمرة أو قبل الكثرة فسدت عمرته ووجبه وعليه دمان لكل واحد منهما شاة وعليه المضى فبهما وانما هما على
الفساد وعليه قضاءهما ويسقط عنه دم القران أما فساد العمرة فلوجود الجماع قبل الطواف وانه مفسد
للعمرة كما في حال الافراد وأما فساد الحج فلحصول الجماع قبل الوقوف بعرفة وانه مفسد للحج كما في حال
الافراد وأما وجوب الدمين فلان القارن محرم بأحرامين عندنا فالجماع يحصل جنابة على احرامين فأوجب
نقصا في العبادتين فيوجب كفارتين كالمقيم اذا جامع في رمضان واما لزوم المضى فبهما فلما ذكرنا ان وجوب
الاحرام عقد لازم واما وجوب قضائهما فلا فسادهما فية تنضى عمرة ممكنة وعمرة وحجة ممكنة وحجة واما سقوط
دم القران عنه فلانه أقصد هما والاصل ان القارن اذا أفسد حجه وعمرته أو أفسد أحدهما يسقط عنه دم القران
لان وجوبه ثبت شكرا للعمة الجمع بين القرابين وبالفساد بطل معنى القرية فيستط الشكر ولو جامع بعد ما طاف
لعمرة أو طاف أكثره وهو أر بعة أشواط أو بعد ما طاف لها وسعى قبل الوقوف بعرفة فسدت حجته ولا تنسد
عمرته أما فساد حجته فلما ذكرنا وهو حصول الجماع قبل الوقوف بعرفة واما عدم فساد عمرته فلحصول الجماع
بعد وقوع الفراغ من ركنها فلا يوجب فسادها كما في حال الافراد وعليه دمان أحدهما لفساد الحج بالجماع
والآخر لوجود الجماع في احرام العمرة لان احرام العمرة باق عليه وعليه المضى فبهما وانما هما الماذكرنا
وعليه قضاء الحج دون العمرة لان الحجية هي التي فسدت دون العمرة ويسقط عنه دم القران لانه فسد أحدهما
وهو الحج ولو جامع بعد طواف العمرة بعد الوقوف بعرفة فلا يفسد حجه ولا عمرته أما عدم فساد الحج فلان
الجماع وجد بعد الوقوف بعرفة وانه لا يفسد الحج واما عدم فساد العمرة فلانه جامع بعد الفراغ من ركن العمرة
وعليه انماها لانه لما وجب انماها على الفساد فعلى الصحة والجواز أولى وعليه بدنة وشاة البدنة لاجل الجماع
بعد الوقوف والشاة لان الاحرام للعمرة باق والجماع في احرام العمرة يوجب الشاة وبهنا لا يسقط عنه دم القران
لانه لم يوجد فساد الحج والعمرة ولا فساد أحدهما فأمكن إيجاب الدم شكرا فان جامع مرة بعد أخرى فهو على
ما ذكرنا من التفصيل في المفرد بالحج انه ان كان في مجلس واحد فلا يجب عليه غير ذلك وان كان في مجلس آخر
فعليه دمان على الاختلاف الذي ذكرنا فان جامع أول مرة بعد الحلق قبل الطواف للزيارة فعليه بدنة وشاة لان
القارن يحلل من الاحرامين معا ولم يحل له النساء بعد احرام الحج فكذا في احرام العمرة كما يقع له التحلل من
غير النساء بالحلق فبهما جميعا ولو جامع بعد ما طاف طواف الزيارة كله أو أكثره فلا شيء عليه لانه قد حل له
النساء فلم يبق له الاحرام رأسا الا اذا طاف طواف الزيارة قبل الحلق والتصغير فعليه شاة ان لبقاء الاحرام لهما
جميعا وروى ابن سباعة عن محمد بن الرقيات فبين طاف طواف الزيارة جنبا أو على غير وضوء وطاف أر بعة
أشواط طاهرا ثم جامع النساء قبل أن يعيده قال محمد ما في القياس فلا شيء ولكن أباحنيفة استحسنت فيما اذا طاف
جنبا ثم جامع ثم أعاده طاهرا انه يوجب عليه دما وكذا قول أبي يوسف وقولنا (وجه) القياس انه قد صحح من
مذهب أصحابنا ان الطهارة ليست شرطا لجواز الطواف واذا لم تكن شرطا فقد وقع التحلل بطوافه والجماع
بعد التحلل من الاحرام لا يوجب الكفارة (وجه) الاستحسان انه اذا أعاده وهو طاهر فقد اتسخ الطواف الاول
على طريق بعض مشايخ العراقي وصار طوافه المعتبر هو الثاني لان الجنابة توجب تقصانا فاحشافتين ان الجماع
كان حاصل قبل الطواف فيوجب الكفارة بخلاف ما اذا طاف على غير وضوء لان التقصان هناك يسر
فلم ينسخ الاول فبقى جماعه بعد التحلل فلا يوجب الكفارة وروى ابن سباعة عن محمد بن الرقيات فبين طاف
أربعة أشواط من طواف الزيارة في جوف الحجر أو فعل ذلك في طواف العمرة ثم جامع انه تفسد العمرة وعليه

عمرة مكانها وعليه في الحج بدنة لان الركن في الطواف أكثر الاشواط وهو اربعة فاذا طاف في جوف الحجر فلم يأت بأكثر الاشواط فحصل الجماع قبل الطواف وروى ابن سماعه عن محمد بن قيس انه قال في الحج فانه الحج فجماعه على احرامه وعليه دم للجماع والقضاء للقوات أما وجوب المضى فليقوا الاحرام وأما وجوب الدم بالجماع فلو جرد الجماع في الاحرام وليس عليه قضاء العمرة لان هذا محتمل بمثل أفعال العمرة وليس بعمره بل هو بقية أفعال حج قد وجب قضاؤه بخلاف العمرة المبتدأة والله أعلم وأما المتمتع اذا جامع فحكمه حكم المفرد بالحج والمفرد بالعمرة لانه محرم بعمره أو لانه محرم بحججه وقد ذكرنا حكم المفرد بالحجة وسند ذكر ان شاء الله تعالى حكم المفرد بالعمرة في موضعه

فصل وأما بيان ما هوت الحج بعد الشرع فيه فهو انه وبيان حكمه اذا فات بعد الشرع وع فيه فالحج بعد الشرع وع فيه لا يغتفر الا بغوات الوقوف بعرفة لقول النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفه فن وقف بعرفة فقد تم حججه والاستدلال به من وجهين أحدهما انه جعل الحج الوقوف بعرفة فاذا وجد فقد وجد الحج والثاني الواحد في زمان واحد لا يكون موجودا وفائتا والثاني انه جعل تمام الحج الوقوف بعرفة وليس المراد منه التمام الذي هو ضد التقصان لان ذلك لا يثبت بالوقوف وحده فيدل أن المراد منه خروجه عن احتمال القوات وقول النبي صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفه بليلى فقد أدرك الحج ومن فاته عرفه بليلى فقد فاته الحج جعل مدرك الوقوف بعرفة مدركا للحج والمدرك لا يكون فائتا وأما حكم فواته بعد الشرع وع فيه فيتعلق بفواته بعد الشرع وع فيه أحكام منها انه يتحلل من احرامه بعمل العمرة وهو الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة والحلق أو التقصير ان كان مفردا بالحج ويجب عليه ذلك لما روى الدارقطني باسناده عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من فاته عرفه بليلى فقد فاته الحج فليحل بعمره من غير دم وعليه الحج من قابل وعن عمر وزياد بن ثابت وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا فيمن فاته الحج يحل بعمل العمرة من غير هدى وعليه الحج من قابل ثم اختلف أصحابنا فيما يتحلل به فائت الحج من الطواف انه يلزمه ذلك باحرام الحج أو باحرام العمرة قال أبو حنيفة ومحمد باحرام الحج وقال أبو يوسف باحرام العمرة وينقلب احرامه احرام عمرة واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الدارقطني فيجعل بعمره سماء عمرة ولا عمرة الا باحرام العمرة فدل ان احرامه ينقلب احرام عمرة ولان المسؤدى أفعال العمرة فكانت عمرة ولها قول الصحابة رضي الله عنهم يحل بعمل العمرة أضاف العمل الى العمرة والشئ لا يضاف الى نفسه هو الاصل ولانه أحرم بالحج لا بالعمرة حقيقة لانه مفرد بالحج واعتبار الحقيقة أصل في الشرع فالقول باقتلاب احرام الحج احرام العمرة تفسير الحقيقة من غير دليل مع ان الاحرام عقد لازم لا يحتمل الانقاسخ وفي الاقلام اتساع وهذا لا يجوز والدليل على صحة ما ذكرنا ان فائت الحج لو كان من أهل مكة يتحلل بالطواف كما يتحلل أهل الاقلام ولا يلزمه الخروج الى الحل ولو انقلب احرامه احرام عمرة وصار معتبرا للزمه الخروج الى الحل وهو التمتع أو غيره وكذا فائت الحج اذا جامع ليس عليه قضاء العمرة ولو كان عمرة لوجب عليه قضاؤه كالعمرة المبتدأة فيثبت بما ذكرنا من الدلائل ان احرامه بالحج لم ينقلب احرام عمرة به تبين ان المؤدى ليس أفعال العمرة بل مثل أفعال العمرة تؤدى باحرام الحجة والحديث محمول على عمل العمرة توفيقا بين الدليلين ومنها ان عليه الحج من قابل لما روى الحديث وقول الصحابة رضي الله عنهم ولانه اذا فاته الحج من هذه السنة بعد الشرع وع فيه بقى الواجب عليه على حاله فيلزمه الايمان به ولامد على فائت الحج عندنا وقال الحسن بن زياد عليه دم وبه أخذ الشافعي (وجهه) قول الحسن انه يتحلل قبل وقت التحلل فيلزمه دم كالمحصر ولنا ما روى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا فيمن فاته الحج يحل بعمره من غير هدى وكذا في حديث الدارقطني جعل

النبي صلى الله عليه وسلم التحلل والحج من قابل كل الحکم في فائت الحج بقوله من فاته الوقوف بعرفة بليل
 فقد فاته الحج وليحل بعمره وعليه الحج من قابل فن ادعى زيادة الدم فقد جعل الكل بعضها وهو نسخ أو تغيير
 فلا بد منه من دليل وقوله لتحلل قبل الوقوف مسلم لكن بأفعال العمرة وهو فائت الحج والتحلل بأفعال العمرة من
 فائت الحج كالمهدي في حق المحصر وليس على فائت الحج طواف الصدر لانه طواف عرف وجوبه في الشرع
 بعد الفراغ من الحج على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف
 وهذا لم يحج فلا يجب عليه وان كان فائت الحج قارنا فانه يطوف للعمرة ويسعى لها ثم يطوف طوافا آخر لقوات
 الحج ويسعى له ويحلق أو يقصر وقد بطل عنه دم القران أما الطواف للعمرة والسعي لها فلان القران محرم
 بعمره وحجته والعمرة لا تقوت لان جميع الاوقات وقتها فأتى بها كما أتى المدرك للحج وأما الطواف والسعي
 للحج فلان الحجية قد فاتته في هذه السنة بعد الشرع فيها وفائت الحج بعد الشرع فيه لا يحل بأفعال العمرة
 فيطوف ويسعى ويحلق أو يقصر وأما سقوط دم القران يجب للجمع بين العمرة والحج ولم يوجد فلا يجب ويقطع
 الطلبة اذا أخذ في الطواف الذي يحل به على ما ذكرنا فيما تقدم وان كان متمتعاً ساق الهدى بطل تمتعه ويصنع
 كما يصنع القارن لان دم المتمتع يجب للجمع بين العمرة والحج ولم يوجد الجوع لان الحجية فاتته
فصل وأما بيان حكم فوات الحج عن العمرة فتقول من عليه الحج اذا مات قبل ادائه فلا يخلو اما ان مات
 من غير وصية واما ان مات عن وصية فان مات من غير وصية يأثم بالاخلاف أما على قول من قول بالوجوب
 على الفور فلا يشك وأما على قول من يقول بالوجوب على التراخي فلان الوجوب يضيق عليه في آخر العمر في
 وقت يحتمل الحج وحرم عليه التأخير فيجب عليه أن يفعل بنفسه ان كان قادرا وان كان عاجزا عن الفعل
 بنفسه عجزا مقرر او يمكنه الاداء بما لله بانابة غيره مناب نفسه بالوصية فيجب عليه أن يوصى به فان لم يوص به حتى
 مات اثم تقوته الفرض عن وقته مع امكان الاداء في الجملة فيأثم لكن سقط عنه في حق أحكام الدنيا عندنا
 حتى لا يلزم الوارث الحج عنه من تركه لانه عبادة والعبادات تسقط بموت من عليه سواء كانت بدنية أو مالية
 في حق أحكام الدنيا عندنا وعند الشافعي لا تسقط ويؤخذ من تركه قدر ما يجب به ويعتبر ذلك من جميع المال
 وهذا على الاختلاف في الزكاة والصوم والعشر والذور والكفارات ونحو ذلك وقد ذكرنا المسئلة في كتاب
 الزكاة وان أحب الوارث أن يحج عنه حج وأرجو أن يحجز به ذلك ان شاء الله تعالى كذا ذكر أبو حنيفة أما الجواز
 فلما رمى أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله ان أمي ماتت ولم يحج فأحج عنها
 فقال نعم فقد أجاز النبي صلى الله عليه وسلم حج الرجل عن أمه ولم يستفسر أم ماتت عن وصية أولا عن وصية
 ولو كان الحكم يختلف لاستفسر وأما قران الاستثناء بالاجزاء فلان الحج كان واجبا على الميت قطعا والواجب
 على الانسان قطعا لا يسقط الا بدليل موجب للسقوط قطعا والموجب لسقوط الحج عن الميت بفعل الوارث
 بغير أمره من أخبار الآحاد وخبر الواحد يوجب علم العمل لا علم الشهادة لاحتمال عدم الثبوت وان كان احتمالا
 مرجوحا لكن الاحتمال المرجوح يعتبر في علم الشهادة وان كان لا يعتبر في علم العمل فعلى الاجزاء والسقوط
 بمشئته الله تعالى احترازاً عن الشهادة على الله تعالى من غير علم قطعي وهذا من كمال الورع والاحتياط في دين
 الله تعالى ولان الظاهر من حال من عليه الحج اذا عجز عن الاداء بنفسه حتى أدركه الموت وله مال انه يأمر وارثه
 بالحج عنه تمر به بالذمة عن عهدة الواجب فكانت الوصية موجودة دلالة والثابت دلالة كالثابت نصا لكن
 الحق الاستثناء به لاحتمال العدم فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم هلا الحق الاستثناء بكل ما ثبت بخبر الواحد
 فالجواب انك أبعدت في القياس اذ لا كل خبر يرد بمثل هذا الحكم وهو سقوط الفرض ومحل سقوط الاستثناء
 هذا فان ثبت الاطلاق منه في مثله في موضع من غير نص يحج بالاستثناء فذلك لوجود الدلية منه عليه في الحج فتقع

الغنية عن الافصاح به في كل موضع وان مات عن وصية لا يسقط الحج عنه ويجب أن يحج عنه لان الوصية
 بالحج قد صحت واذا حج عنه بجواز عند اجتماع شرائط الجواز وهي نية الحج عنه وان يكون الحج بمال الموصي
 أو بأكثره لا تطوعا وان يكون راكبا لا ماشيا لما ذكرنا فإما تقدم ويحج عنه من ثلث ماله سواء قيد الوصية
 بالثلث بأن يحج عنه ثلث ماله أو أطلق بأن أوصى أن يحج عنه اما اذا قيد فظاهر وكذا اذا أطلق لان الوصية تنفذ
 من الثلث ويحج عنه من بلده الذي يسكنه لان الحج مفروض عليه من بلده فطلق الوصية ينصرف اليه ولهذا
 قال محمد رحمه الله روى ابن رستم عنه في خراساني أدركه الموت بمكة فأوصى أن يحج عنه يحج عنه من خراسان
 وروى هشام عن أبي يوسف في مكى قدم الرى فحضره الموت فأوصى أن يحج عنه يحج عنه من مكة فان أوصى
 أن يقرن عنه قرن عنه من الرى لانه لا قران لاهل مكة فتحمل الوصية على ما يصح وهو القران من حيث مات
 هذا اذا كان ثلث المال يبلغ أن يحج عنه من بلده حج عنه فان كان لا يبلغ يحج من حيث يبلغ استحسانا وكذا
 اذا أوصى أن يحج عنه بمال سمي مبلغه ان كان يبلغ أن يحج عنه من بلده حج عنه والى حيث يبلغ
 استحسانا والقياس أن تبطل الوصية لانه تعذر تنفيذها على ما قصده الموصي وهذا يوجب بطلان الوصية كما اذا
 أوصى بعقوبة فلم يبلغ ثلث المال ثمن التسمية (وجه) الاستحسان ان غرض الموصي من الوصية بالحج تربيعة
 ذمته عن عهدة الواجب وذلك في التصحيح لافي الابطال ولو حمل ذلك على الوصية بالحج من بلده لبطلت ولو
 حمل على الوصية من حيث يبلغ لصحت فيحمل عليه تصحيحها وفي الوصية بعقوبة التسمية تعذر التصحيح
 أصلا ورأسا فبطلت فان خرج من بلده الى بلد أقرب من مكة فان كان خرج لغبر الحج حج عنه من بلده في
 قولهم جميعا وان كان خرج للحج فمات في بعض الطريق وأوصى أن يحج عنه فكذلك في قول أبي حنيفة وقال
 أبو يوسف ومحمد يحج عنه من حيث يبلغ (وجه) قولهما ان قدر ما قطع من المسافة في سفره بنية الحج معتد به من
 الحج لم يبطل بالموت لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على
 الله فسقط عنه ذلك القدر من فرض الحج وبقي عليه اتمامه ولا يبي حنيفة ان القدر الموجود من السفر يعتبر لكن
 في حق أحكام الآخرة وهو الثواب لافي حق أحكام الدنيا لان ذلك يتعلق بأداء الحج ولم يتصل به الا اذا فبطل
 بالموت في حق أحكام الدنيا ان لم يبطل به في حق أحكام الآخرة وكلامنا في حق أحكام الدنيا ولو خرج للحج
 فأقام في بعض البلاد حتى دارت السنة ثم مات وقد أوصى أن يحج عنه يحج عنه من بلده بلا خلاف أما عند أبي
 حنيفة فظاهر وأما عند مالك فلا ن ذلك السفر لم يتصل به عمل الحجة التي سافر لها فلم يعتد به عن الحج وان كان
 ثلث ماله لا يبلغ أن يحج به عنه الا ماشيا فقال رجل أنا حج عنه من بلده ماشيا روى هشام عن محمد رحمه الله انه
 لا يجزيه ولو كان يحج عنه من حيث يبلغ راكبا وروى الحسن عن أبي حنيفة ان أحجوا عنه من بلده ماشيا جاز
 وان أحجوا من حيث يبلغ راكبا جاز وأصل هذه المسئلة أن الموصي بالحج اذا سمعت نطقه للركوب فأحجوا
 عنه ماشيا لم يجز لان المفروض هو الحج راكبا فاطلاق الوصية ينصرف الى ذلك كانه أو صاه بذلك وقال أحجوا
 عنى راكبا ولو كان كذلك لا يجوز ماشيا كذا هذا (وجه) رواية الحسن ان فرض الحج له يتعلق بالركوب وله
 تعلق ببلده ولا يمكن مراعاتهما جميعا وفي كل واحد منهما كمال من وجهه وقصان من وجهه فيجوز أهما كان
 وان كان ثلث ماله لا يبلغ أن يحج عنه من بلده فحج عنه من موضع يبلغ وفضل من الثلث وتبين انه كان يبلغ من
 موضع أبعد منه بضمته الوصى ويحج عن الميت من حيث يبلغ لانه تبين أنه خالف الا اذا كان الفاضل شيئا يسيرا
 من زاد أو كسوة فلا يكون مخالفا ولا ضامنا ويرد الفضل الى الورثة لان ذلك ملكهم وان كان للموصي وطنان
 فأوصى أن يحج عنه من أقرب الوطنين لان الأقرب دخل في الوصية يتبين وفي دخول الابعاد شك فيؤخذ باليقين
 وفيما ذكرنا من المسائل التي وجب الحج من بلده اذا أحج الوصى من غير بلده يكون ضامنا ويكون الحج له ويحج

قال الله على هدى أو على هدى فيه الخيار ان شاء ذبح شاة وان شاء نحر جزورا وان شاء ذبح بقرة لان اسم الهدى يقع على كل واحد من الاشياء الثلاثة لقوله فما سقيس من الهدى قيل في التفسير ان المراد منه الشاة واذا كانت الشاة ما سقيس من الهدى فلا بد وان يكون من الهدى ما لا يكون مستيسرا وهو الابل والبقرة وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لما سئل عن الهدى اذ ذبح شاة واذا كانت الشاة اذ ذبح الهدى كان أهلا للابل والبقرة وروى عن علي رضي الله عنه انه قال الهدى من ثلاثة والبدنة من اثنين ولان ما أخذ الاسم دليل عليه لان الهدى اسم لما هدى أي ينقل ويحول وهذا المعنى يوجد في الغنم كما يوجد في الابل والبقرة ويجوز سبع البدنة عن الشاة لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال البدنة تجزى عن سبعة والبقرة تجزى عن سبعة ولو قال الله على بدنة فان شاء نحر جزورا وان شاء ذبح بقرة عندنا وقال الشافعي لا يجوز الا الجزور (وجه) قوله ان البدنة في اللغة اسم للجمل والدليل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله ثم فسرها بالابل بقوله عز وجل فاذكر واسم الله عليها صواف أي قائمة مصطفة والابل هي التي تنحر كذلك فاما البقرة فانها تدبح مضجعة وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال البدنة تجزى عن سبعة والبقرة تجزى عن سبعة حتى قال جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة ميز بين البدنة والبقرة فدل أنها غيران (ولنا) ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال الهدى من ثلاثة والبدنة من اثنين وهذا نص وعن ابن عباس رضي الله عنه ان رجلا صالحا لنا أوجب على نفسه بدنة أفجز به البقرة فقال له ابن عباس رضي الله عنه م صاحبكم قال من يذبح باح فقال متى اقتنت بنوار باح البقر انما البقر للزاد وانما وهم صاحبكم الابل ولو لم يقع اسم البدنة على البقر لم يكن لسؤاله معنى ولما سأله فقد وقع الاسم على الابل والبقر لكن أوجب على الناذر الابل لارادته ذلك نظاها لان البدنة مأخوذة من البدانة وهي الضخامة وانما توجد فيهما ولهدا يستويان في الجواز عن سبعة ولا حجة له في الآية لان فيها جواز اطلاق اسم البدنة على الابل ونحن لا نذكر ذلك وأما قوله انه وقع التمييز بين البدنة والبقرة في الحديث فمنوع لان ذكر البقرة ما خرج على التمييز بل على التأكيدي كما في قوله عز وجل واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى بن مريم وكما في قول القائل جاني أهل قرية كذا فلان وفلان على أن ظاهر العطف ان أول على التفسير والتسوية بينهما في جواز كل واحد منهما عن سبعة يدل على الاتحاد في المعنى ولا حجة مع التعارض ولو قال الله على جزور فعمله أن ينحر بعيرا لان اسم الجزور لا يقع الا على الابل ويجوز ان يحجب الهدى مطلقا ومعلقا بشرط بأن يقول ان فعلت كذا فقد على هدى ولو قال هذه الشاة هدى الى بيت الله أو الى الكعبة أو الى مكة أو الى الحرم أو الى المسجد الحرام أو الى الصفا والمروة فالجواب فيه كالجواب في قوله على المشي الى بيت الله تعالى أو الى كذا وكذا على الاتفاق والاختلاف ولو أوجب على نفسه أن يهدي ما لا يبعثه من الثياب وغيرهما مساوي النعم جاز وعليه أن يتصدق به أو بقيمة والافضل أن يتصدق على فقراء مكة ولو تصدق بالكوفة جاز وانما في النعم من الابل والبقرة والغنم فلا يجوز ذبحه الا في الحرم فيصدق بلحمه على فقراء مكة هو الافضل ولو تصدق على غيره فقراء مكة جاز كذا ذكر في الاصل وانما كان كذلك لان معنى القرية في الثياب في عينها وهو التصديق بها والصدقة لا تختص بمكان كما أثر الصدقات فاما معنى القرية في الهدى من النعم في الاراقة شرنا والاراقة لم تعرف قرية في الشرع الا في مكان مخصوص أو زمان مخصوص والشرع أوجب الاراقة ههنا في الحرم بقوله تعالى هديا بالغ الكعبة حتى اذا ذبح الهدى جاز له أن يتصدق بلحمه على فقراء غير أهل مكة لانه لما صار لخاصة معنى القرية في الصدقة كما أثر الاموال ولو جعل شاة هديا أجزأه أن يهدي قيسناني ر واية أبي سليمان وفي رواية أبي حفص لا يجوز (وجه) ر واية أبي سليمان اعتبار البدنة

بالامر ثم فيها امر الله تعالى من اخراج الزكاة من الغنم يجوز اخراج القيمة فيه كذا في السذور (وجه) رواية
 أبي حفص ان القرية تعلقت بشنين ارافة الدم والتصدق باللحم ولا يوجد في القيمة الا أحدهما وهو التصديق
 ويجوز ذبح الهدايا في أي موضع شاء من الحرم ولا يختص بعني ومن الناس من قال لا يجوز الا بعني والصحيح
 قولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال مني كلها منحر وبقاج مكة كلها منحر وعن ابن عمر
 رضي الله عنه أنه قال الحرم كله منحر وقد ذكرنا أن المراد من قوله عز وجل ثم محلها الى البيت العتيق الحرم
 وأما البدنة اذا أوجها بالنذر فانه ينحر هاجت شاء الا اذا نوى أن ينحر بمكة فلا يجوز نحرها الا بمكة وهذا
 قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف أرى أن ينحر البدن بمكة لقوله عز وجل ثم محلها الى البيت العتيق أي
 الحرم (ولهما) أنه ليس في لفظ البدنة ما يدل على امتياز المكان لانه مأخوذ من البدانة وهي الضخامة يقال بدن
 الرجل أي ضخم وقد قيل في بعض وجوه التأويل لقوله تعالى ذلك ومن يعظم شعائر الله أن تعظيمها استسماها
 ولو أوجب جزأ فهو من الابل خاصة ويجوز أن ينحر في الحرم وغيره ويتصدق بلحمه ويجوز ذبح الهدايا
 قبل أيام النحر والجملة فيدان دم النذر والكفارة وهدي التطوع يجوز قبل أيام النحر ولا يجوز دم المتعة والقران
 والانتحية ويجوز دم الاحصار في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد لا يجوز وأدنى السن الذي يجوز في
 الهدايا ما يجوز في الضحايا وهو الثني من الابل والبقر والمعز والجندع من الضأن اذا كان عظما وبيان ما يجوز
 في ذلك وما لا يجوز من بيان شرائط الجواز موضعه كتاب الانتحية ولا يحل الانتفاع بظهورها وصفوها ولينها الا في
 حال الاضطرار لقوله تعالى لكم فيها منافع الى أجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق قيل في بعض وجوه
 التأويل لكم فيها منافع من ظهورها والبانها وأصوافها الى أجل مسمى أي الى أن تقلد ونهدي ثم محلها الى
 البيت العتيق أي ثم محلها اذا قلدت واهديت الى البيت العتيق لانهما لم يبلغ محلها فالقرية في التصديق بها اذا
 بلغت محلها فينشد تعين القرية بها بالارادة فان قيل روى أن رجلا كان يسوق بدنة فقال له النبي صلى الله عليه
 وسلم اركبها ويحك فقال انها بدنة يا رسول الله فقال اركبها ويحك وقيل ويحك كلمة ترحم ويملك كلمة تهدي
 فقد أحاح رسول الله صلى الله عليه وسلم ركوب الهدى والجواب انه روى أن الرجل كان قد أجهده السير
 فرخص له النبي صلى الله عليه وسلم وعندنا يجوز الانتفاع بها في مثل تلك الحالة يدل لانه يجوز الانتفاع
 بملك الغير في حالة الاضطرار ببدل وكذا في الهدايا اذا ركبها وحمل عليها الضرورة يضم ما تقصها الحمل والركوب
 وينضح ضرعها لانه اذا لم يحمله الانتفاع بلينها فليؤذيها فينضح بالما حتى تنقص ويرقى لينها وما حلب قيل
 ذلك يتصدق به ان كان قائما وان كان مسهلا كما يتصدق قيمته لان اللين جزء من أجزائها فيجب صرفه الى
 القرية كماله ولدت ولدا انها ذبيح ويذبح ولدها كذا هذا فان عطف الهدى في الطريق قيل أن يبلغ محله فان كان
 واجبا نحره وهو لصاحبه يصنع به ماشاء وعليه هدى مكانه وان كان تطوعا نحره وغمس نعله بدمه ثم ضرب
 صفحة سنامه وخل بينه وبين الناس بأكلونه ولا يأكل هو بنفسه ولا يطعم أحدا من الاغنياء والفرق بين الواجب
 والتطوع انه اذا كان واجبا فالقصد منه اسقاط الواجب فاذا انصرف من تلك الجهة كان له ان يفعل به ماشاء
 وعليه هدى آخر مكانه لان الاول لم يقع عن الواجب التحق بالعدم في الواجب في ذمته بخلاف التطوع
 ولان القرية قد تعينت فيه وليس عليه غير ذلك وانما قلنا انه ينحره ويفعل به ما ذكرنا ما ذكرنا لما روى عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم انه بعث هديا على يد ناجية بن جنيد الاسلمي فقال يا رسول الله ان أرحف منها
 أي قامت من الاعياء وفي رواية قال ما فعل بما يقوم على فقال النبي صلى الله عليه وسلم انحرها واصبغ نعلها
 بدمها ثم اضرب به صفحة سنامها واخل بينها وبين الفقراء ولا تأكل منها أنت ولا أحد من رفقتك وانما لا يحل
 له أن يأكل منها وله أن يطعم الاغنياء لان القرية كانت في ذبيحة اذا بلغ محله فاذا لم يبلغ كانت القرية في التصديق

ولا يجب عليه مكانه آخر لا نعلم يكن واجبا عليه ويصدق بجلا لها وخطاها المار وى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 أنه قال لعل رضى الله عنه تصدق بجلا لها وخطاها ولا تعط الجزار منها شيئا ولا يجوز زله أن يأكل من دم النذر
 شيئا وجملة الكلام فيه ان الدماء نوعان نوع يجوز لصاحب الدم ان يأكل منه وهو دم المتعة والقران والاخصية
 وهدى التطوع اذا بلغ محله ونوع لا يجوز زله ان يأكل منه وهو دم النذر والكفارات وهدى الاحصار وهدى
 التطوع اذا لم يبلغ محله لان الدم في النوع الاول دم شكر فكان نسكاً فكان له أن يأكل منه ودم النذر دم صدقة
 وكذا دم الكفارة في معناه لانه واجب تكفير الذنب وكذا دم الاحصار لوجود التحلل والخروج من الاحرام
 قبل أو انه وهدى التطوع اذا لم يبلغ محله بمعنى القرية في التصديق به فكان دم صدقة وكل دم يجوز زله ان يأكل منه
 لا يجب عليه التصديق بل حبه بعد الذبح لانه لو وجب عليه التصديق به لما جازأ كاله لما فيه من ابطال حق الفقراء
 وكل ما لا يجوز زله ان يأكل منه يجب عليه التصديق به بعد الذبح لانه اذا لم يجزله أكله ولا يتصدق به يؤدي الى
 اضاءة المال وكذا الوهالك المذبوح بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لانه لا يصنع له في الهلاك وان استهلكه
 بعد الذبح فان كان مما يجب عليه التصديق به يضمن قيمته فيتصدق بها لانه تعلق به حق الفقراء فبالاستهلاك
 تعدى على حقهم فيضمن قيمته ويتصدق بها لانها بدل أصل مال واجب التصديق به وان كان مما لا يجب
 التصديق به لا يضمن شيئا لانه لم يوجد منه التعدى بالانفاق حق الفقراء لعدم تعلق حقهم به ولو باع اللحم بجوز يبعه
 في النوعين جميعا لان ملكه قائم الا أن في الايجوز له أكله ويجب عليه التصديق به يتصدق بشئ منه لان ثمنه مبيع
 واجب التصديق به لتعلق حق الفقراء به فيمكن في ثمنه حنث فكان سبيله التصديق به والله تعالى أعلم

فصل وأما العمرة فالكلام فيها يقع في مواضع في بيان صفتها أنها واجبة أم لا وفي بيان شرائط وجوبها
 ان كانت واجبة وفي بيان ركنها وفي بيان شرائط الركن وفي بيان واجباتها وفي بيان سننها وفي بيان ما يفسدها وفي
 بيان حكمها اذا فسدت (أما) الاول فقد اختلف فيها قال أصحابنا انها واجبة كصدقة الفطر والاخصية والوتر ومنهم
 من أطلق اسم السنة وهذا الاطلاق لا ينافي في الواجب وقال الشافعي انها فرضية وقال بعضهم هي تطوع واحتج
 هؤلاء بحار وى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحج مکتوب والعمرة تطوع وهذا نص وعن جابر
 رضى الله عنه أن رجلا قال يا رسول الله العمرة أهي واجبة قال لا وان تعتمر خير لك واحتج الشافعي بقوله تعالى
 وأتموا الحج والعمرة لله والامر لله والامر لله فرضية وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال العمرة هي الحج الصغرى
 وقد ثبت فرضية الحج بنص الكتاب العزيز ولنا على الشافعي قوله تعالى وبنه على الناس حج البيت من استطاع
 اليه سبيلا ولم يذكر العمرة لان مطلق اسم الحج لا يقع على العمرة فن قال انها فرضية فقد زاد على النص فلا يجوز
 الابدليل وكذا حديث الاعرابى الذى جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله عن الايمان والشرائع فبين
 له الايمان وبين له الشرائع ولم يذكر فيها العمرة فقال الاعرابى هل على شئ غير هذا فقال النبي صلى الله عليه وسلم
 لا الا أن تطوع فظاهره يقتضى انتفاء فرضية العمرة وأما الآية الكريمة فلا دلالة فيها على فرضية العمرة لانها
 قرئت برفع العمرة والعمرة لله وانه كلام تام بنفسه غير معطوف على الامر بالحج أخبر الله تعالى ان العمرة لله ردا
 لزعم الكفرة لانهم كانوا يجعلون العمرة للاصنام على ما كانت عبادتهم من الاشرار وأما على قراءة العامة فلا
 حججه فيها أيضا لان فيها أمرا باتمام العمرة واتمام الشئ يكون بعد الشرع وفيه به قول أنها بالشرع تصير
 فرضية مع ما أنه روى عن علي وابن مسعود رضى الله عنهم أنها قال في تأويل الآية تمامها أن يحرم بها من
 ديرة أهلك على أن هذا ان كان أمرا بانشاء العمرة فما الدليل على أن مطلق الامر يفيد الفرضية بل الفرضية
 عندنا ثبتت بدليل زائد وراء نفس الامر واتمامه على الوجوب احتياطاً وبه قول ان العمرة واجبة ولكنها
 ليست بفرضية وتسميتها حججه صغرى في الحديث يحتمل أن يكون في حكم الثواب لانها ليست بحججه حقيقة

الأثرى أنها عطفت على الحججة في الآية والشئ لا يعطف على نفسه في الأصل ويقال حجج فلان وما اعتمر على
 أن وصفها بالصغير دليل انحطاط رتبها عن الحج فإذا كان الحج فرضا فيجب أن تكون هي واجبة ليظهر الانحطاط
 إذ الواجب دون الفرض واطلاق اسم التطوع عليها في الحديث يصلح حجة على الشافعي لأعلينا لأنه يقول
 بفرضية العمرة والتطوع لا يمتثل أن يكون فرضا ونحن نقول بوجود العمرة والواجب ما يمتثل أن يكون فرضا
 ويمتثل أن يكون تطوعا فكان اطلاق اسم التطوع صحيحا على أحد الاحتمالين وليس للفرض هذا الاحتمال فلا
 يصح الاطلاق وقول السائل في الحديث السابق أمي واجبة محمول على الفرض إذ هو الواجب على الاطلاق
 عملا واعتقادا عينا نقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تقي لهو به تقول (وأما) شرائط وجوبها فهي شرائط وجوب
 الحج لأن الواجب ملحق بالفرض في حق الاحكام وقد ذكرنا ذلك في فصل الحج (وأما) ركنها فالطواف لقوله
 عز وجل وليطوفوا بالبيت العتيق ولا جماع الامة عليه (وأما) شرائط الركن فإذ كرتا في الحج الا الوقت فإن
 السنة كلها وقت العمرة ونحوه في غير أشهر الحج وفي أشهر الحج لكنه يكره فعلها في يوم عرفة ويوم النحر
 وأيام التشريق أما الجواز في الاوقات كلها فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله مطلقا عن الوقت وقد روى
 عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة الا شهدتها وما اعتمر الا في
 ذي القعدة وعن عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر مع طائفة من أهله في
 عشر ذي الحجة فدل الحديثان على أن جوازها في أشهر الحج وباري عن عمر رضي الله عنه أنه كان ينهي عنها
 في أشهر الحج فهو محمول على نهي الشفقة على أهل الحرم لئلا يكون الموسم في وقت واحد من السنة بل في وقتين
 لتوسع المعيشة على أهل الحرم الا أنه يكره في الايام الخمسة عندنا في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف أنه لا يكره
 يوم عرفة قبل الزوال وقال الشافعي لا يكره في هذه الايام أيضا واحتج بما تلونا من هذه الآية وباري بنامن
 الحديثين لأنه دخل يوم عرفة ويوم النحر فيها (وجه) رواية أبي يوسف أن ما قبل الزوال من يوم عرفة ليس وقت
 الوقوف فلا يشمله عن الوقوف في وقته ولنا ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت وقت العمرة السنة كلها
 الا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق والظاهر أنها قالت سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه باب
 لا يترك بالاجتهاد ولأن هذه الايام أيام شغل الحاج بأداء الحج والعمرة فيها تشغلهم عن ذلك وربما يقع الخلل فيه
 فيكره ولا حجة له فيما ذكرنا لأن ذلك يدل على الجواز به تقول وإنما الكلام في الكراهة والجواز لا ينفها وقد
 قام دليل الكراهة وهو ما ذكرنا وكذا يختلفان في الميقات في حق أهل مكة فيقاتهم للحج من ديرة أهلهم
 والعمرة من الحل التنعيم أو غيره ومحظورات العمرة ما هو محظورات الحج وحكم ارتكابها في العمرة ما هو الحكم
 في الحج وقدمت في بيان ذلك كما في الحج (وأما) واجباتها فثبتان السعي بين الصفا والمروة والحلق أو التقصير فاما
 طواف الصدر فلا يجب على المعتمر وقال الحسن بن زياد يجب عليه كذا ذكر الكرخي وجه قوله ان طواف
 الصدر طواف الوداع والمعتمر يحتاج الى الوداع كالحاج ولنا أن الشرع علق طواف الصدر بالحج بقول النبي
 صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده به الطواف (وأما) سنتها فإذ كرتا في الحج غير أنه
 إذا استلم الحجر يقطع التلبية عند أول شوط من الطواف عند عامة العلماء وقال مالك ان كان أحرامه للعمرة
 من المدينة يقطع التلبية إذا دخل الحرم وان كان أحرامه لها من مكة يقطع إذا وقع بصره على البيت والصحيح
 قول العامة ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يلبي في العمرة حتى يستلم
 الحجر وعن عمر وبن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر ثلاث عمر في
 ذي القعدة وكان يلبي في ذلك حتى يستلم الحجر ولأن استلام الحجر نسك ودخول الحرم ووقوع البصر على البيت
 ليس بنسك يقطع التلبية عند ما هو نسك أولى ولهذا يقطع التلبية في الحج عند الرمي لأنه نسك كذا هذا والله أعلم

(وأما) بيان ما يفسدها وبيان حكمها اذا فسدت فالذي يفسدها الجماع لكن عند وجود شرط كونه مفسداً وذلك شيئاً أحدهما الجماع في الفرج لما ذكرنا في الحج والثاني أن يكون قبل الطواف كله أو أكثره وهو أر بعة أشواط لأن ركنها الطواف بالجماع حصل قبل أداء الركن فيفسدها كما لو حصل قبل الوقوف برفة في الحج وإذا فسدت بعضي فيها ويقضيها وعليه شاة لاجل الفساد عندنا وقال الشافعي بدنة كفاي الحج فان جامع بعد ما طاف أر بعة أشواط أو بعد ما طاف الطواف كله قبل السعي أو بعد الطواف والسعي قبل الحلق لا تصد عمرته لأن الجماع حصل بعد أداء الركن وعليه دم لحصول الجماع في الاحرام وان جامع بعد الحلق لا شيء عليه لغير وجه عن الاحرام بالحلق فان جامع ثم جامع فهو على التخصيل والاتفاق والاختلاف الذي ذكرنا في الحج والله الموفق

كتاب النكاح

الكلام في هذا الكتاب في الاصل في أر بعة مواضع في بيان صفة النكاح المشرع وفي بيان ركن النكاح وفي بيان شرائط الركن وفي بيان حكم النكاح أما الاول فنقول لا خلاف أن النكاح فرض حالة التوقان حتى ان من تافت نفسه الى النساء بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة ولم يزوج بآثم واختلف فيما اذا لم تنق نفسه الى النساء على التفسير الذي ذكرنا قال نقاة القياس مثل داود بن علي الاصفهاني وغيره من أصحاب الظواهر انه فرض عين بمنزلة الصوم والصلاة وغيرهما من فرض الاعيان حتى ان من تركه مع القدرة على المهر والنفقة والوطء بآثم وقال الشافعي انه مباح كالبيع والشراء واختلف أصحابنا فيه قال بعضهم انه مندوب ومستحب واليه ذهب من أصحابنا الكرخي وقال بعضهم انه فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقي بمنزلة الجهاد وصلاته الجنائز وقال بعضهم انه واجب ثم القائلون بالوجوب اختلفوا في كيفية الوجوب قال بعضهم انه واجب على سبيل الكفاية كرسد السلام وقال بعضهم انه واجب عيناً لكن عملاً لا اعتقاداً على طريق التعيين كصدقة الفطر والانهية والورا حجت أصحاب الظواهر بظواهر النصوص من نحوه عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله عز وجل وأنكحوا الايامي منكم والصالحين من عبادكم وامانكم وقول النبي صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق بمنزلة عرش الرحمن وقوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا ما كثر واثق اباي بكم الامم يوم القيامة أمر الله عز وجل بالنكاح مطلقاً الامر المطلق للترضية والوجوب قطعاً الا ان يقوم الدليل بخلافه ولان الامتناع من الزنا واجب ولا يتوصل اليه الا بالنكاح وما لا يتوصل اليه الواجب الا به يكون واجباً واحتج الشافعي بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ان يبتغوا بما اموالكم أخبر عن احلال النكاح والحلل والمباح من الاسماء المتراففة ولانه قال وأحل لكم ولنفسكم ولتعمل في المباحات ولان النكاح سبب يتوصل به الى قضاء الشهوة فيكون مباحاً كسواء الجارية للتسرى بها وهذا لان قضاء الشهوة ايصال النفع الى نفسه وليس يجب على الانسان ايصال النفع الى نفسه بل هو مباح في الاصل كالاكل والشرب واذا كان مباحاً لا يكون واجباً لما بينهما من التناقض والدليل على أن النكاح ليس بواجب قوله تعالى وسيدا وحضورا ونبياً من الصالحين وهذا خرج مخرج المدح ليحبي عليه الصلاة والسلام لانه حضورا والحضور الذي لا يأتي النساء مع القدرة ولو كان واجباً لما استحق المدح بتركه لان ترك الواجب لان بدم عليه أولى من أن يمدح واحتج من قال من أصحابنا انه مندوب اليه ومستحب بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استطاع منكم البائة فليزوج ومن لم يستطع فليصم فان الصوم له وجاه أقام الصوم مقام النكاح والصوم ليس بواجب فدل أن النكاح ليس بواجب أيضاً لان غير الواجب لا يقوم مقام الواجب ولان في الصحابة قرضى الله عنهم من لم تكن له زوجة ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم منه بذلك ولم يشكر عليه فدل أنه ليس بواجب ومن قال منهم انه

فرض أو واجب على سبيل الكفاية احتج بالاوامر الواردة في باب النكاح والامر المطلق للفرضية
والوجوب قطعا والنكاح لا يَحْتَمِلُ ذلك على طريق التعيين لان كل واحد من آحاد الناس لو تركه لا يَأْتُمُّ فيحصل
على الفرضية والوجوب على طريق الكفاية فاشبه الجهاد وصلاته الجنائز ورد السلام ومن قال منهم انه
واجب علينا لكن عملا لا اعتقادا على طريق التعيين يقول صيغة الامر المطلقة عن القرينة تحتل الفرضية
وتحتل السدب لان الامر دعاء وطلب ومعنى الدعاء والطلب موجود في كل واحد منهما فيؤتي بالفعل
لا محالة وهو تفسير وجوب العمل ويعتقد على الاجماع على أن ما أراد الله تعالى بالصيغة من الوجوب القطعي
أو السدب فهو حق لان ان كان واجبا عند الله فخرج عن العهدة بالفعل فيأمن الضرر وان كان مندوبا
يحصل له الثواب فكان القول بالوجوب على هذا الوجه أخذاً بالثقة والاحتياط واحترازاً عن الضرر بالقدر
الممكن وانه واجب شرعا وعقلا وعلى هذا الاصل بنى أصحابنا من قال منهم ان النكاح فرض أو واجب لان
الاشتغال به مع أداء الفرائض والسنن أولى من التخلي لتوافل العبادات مع ترك النكاح وهو قول أصحاب
الظاهر لان الاشتغال بالفرض والواجب كيف ما كان أولى من الاشتغال بالتطوع ومن قال منهم انه مندوب
ومستحب فانه يرجح على النوافل من وجوه أخر أحدها انه سنة قال النبي صلى الله عليه وسلم النكاح سنتي
والسنن مقدمة على النوافل بالاجماع ولانه أوعد على ترك السنة بقوله فمن رغب عن سنتي فليس مني ولا وعيد
على ترك النوافل والثاني انه فعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم واطب عليه أي داوم وثبت عليه بحيث لم
يخجل عنه بل كان يزيد عليه حتى تزوج عددا مما أبيع له من النساء ولو كان التخلي للنوافل أفضل لما فعل لان
الظاهر أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يتركون الافضل فيما له حدم معلوم لان ترك الافضل فيما له حدم معلوم
عدو له منهم واذ ثبت افضلية النكاح في حق النبي صلى الله عليه وسلم ثبت في حق الامة لان الاصل في
الشرائع هو العموم والخصوص بدليل والثالث انه سبب يتوصل به الى مقصود وهو مفضل على النوافل لانه سبب
لصيانة النفس عن الفاحشة وسبب لصيانة نفسها عن الهلاك بالفقعة والسكنى واللباس له جزها عن الكسب
وسبب لمصول الولد الموحود وكل واحد من هذه المقاصد مفضل على النوافل فكذا السبب الموصل اليه كالجهاد
والقضاء وعند الشافعي التخلي أولى ونحوه في المسئلة على أصله ظاهر لان النوافل مندوب اليها فكانت مقدمة
على المباح وما ذكره من دلائل الاباحة والحل فتحن نقول بموجبها ان النكاح مباح وحلال في نفسه لكنه
واجب لغيره أو مندوب ومستحب لغيره من حيث انه صيانة للنفس من الزنا ونحو ذلك على ما بينا ويجوز أن يكون
الفعل الواحد حلالا بجهة واجبا أو مندوبا اليه بجهة اذ لا تنافي عند اختلاف الجهتين وأما قوله عز وجل
وسيدوا حصورا ونبيامن الصالحين فاحتمل أن التخلي للنوافل كان أفضل من النكاح في شريعتهم ثم نسخ ذلك
في شريعتنا بما ذكرنا من الدلائل والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما ركن النكاح فهو الايجاب والقبول وذلك بالفاظ مخصوصة أو ما يقوم مقام اللفظ فيقع
الكلام في هذا الفصل في أربعة مواضع أحدها في بيان اللفظ الذي يتعقد النكاح به بمر وفه والثاني في بيان
صيغة ذلك اللفظ والثالث في بيان أن النكاح هل يتعقد بعاقدا واحدا ولا يتعقد الا بعاقدين والرابع في بيان صفة
الايجاب والقبول أما بيان اللفظ الذي يتعقد به النكاح بمر وفه فنقول والله التوفيق لاخلاف أن النكاح يتعقد
بلفظ النكاح والتزويج وهل يتعقد بلفظ البيع والتمية والصدقة والتمليك قال أصحابنا رحمهم الله يتعقد وقال
الشافعي لا يتعقد الا بلفظ النكاح والتزويج واحتج بمر وى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اتقوا الله
في النساء فانهم عندكم عوان اتخذتموهن بأمانة الله واستحلتم فرجهن بكلمة الله وكلنهن التي أحلها القرآن
في كتابه الكريم لفظ النكاح والتزويج فقط قال الله تعالى وأنكحوا الايامي منكم وقال سبحانه وتعالى

ز وجنا كها ولان الحكم الاصلى للنكاح هو الازدواج والمكث يثبت وسيلة اليه فوجب اختصاصه بانقضاء بدل
على الازدواج وهو لفظ التزويج والانسكاح لا غير ولنا انه انعقد نكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة
فينعقد به نكاح أمته ودلالة الوصف قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي ان يستنكحها
خالصة لك معطوف على قوله يا أيها النبي انا أحللتنا لك أزواجك أخبر الله تعالى ان المرأة المؤمنة التي وهبت نفسها
للنبي صلى الله عليه وسلم عند استنكاحه اياها حلال له وما كان مشر وعافى حق النبي صلى الله عليه وسلم
يكون مشر وعافى حق أمته هو الاصل حتى يقوم دليل الخصوص فان قيل قد قام دليل الخصوص ههنا وهو قوله
تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فالجواب ان المراد منه خالصة لك من دون المؤمنين بغير أجر فالخلوص يرجع
الى الاجر لا الى لفظ الهبة لوجوه أحدها ذكره عقبه وهو قوله عز وجل قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم
فدل ان خلوص تلك المرأة له كان بالنكاح بلا فرض منه والثاني انه قال تعالى للثلاثي يكون عليك حرج ومعلوم
انه لا حرج كان بلحقه في نفس العبارة وانما الحرج في اعطاء البذل والثالث ان هذا خرج مخرج الامتنان
عليه وعلى أمته في لفظ الهبة ليست تلك في لفظ التزويج فدل ان المنسة فيما صارت له بلا مهر فانه صرف الخلوص
اليه ولان الانعقاد بلفظ النكاح والتزويج لكونه لفظا مضموعا للحكم اصل النكاح شرعا وهو الازدواج وان لم
يشرع بدون الملك فاذا أتى به ثبت الازدواج باللفظ ويثبت الملك الذي يلزمه شرعا ولفظ التملك موضوع
لحكم آخر أصلى للنكاح وهو الملك وانه غير مشر وع في النكاح بدون الازدواج فاذا أتى به وجب ان يثبت به
الملك ويثبت الازدواج الذي يلزمه شرعا استهدلا للاحد للفظين بالآخر وهذا لانهما يحكمان متلازمان
شرعا ولم يشرع أحدهما بدون الآخر فاذا ثبت أحدهما ثبت الآخر ضرورة ويكون الرضا بأحدهما رضا
بالآخر وأما الحديث فنقول بموجبه لكن لم قلتم ان استعمال الفروج بهذه الالفاظ استعمال بغير كلفة
الله فيرجع الكلام الى تفسير الكلمة المذكورة فنقول كلمة الله تعالى تحتل حكم الله عز وجل كقوله تعالى ولولا
كلمة سبقت من ربك فلم قلتم بأن جواز النكاح بهذه الالفاظ ليس حكم الله تعالى والدليل على أنه حكم الله تعالى
ما ذكرنا من الدلائل مع ما أن كل لفظ جعل عاما على حكم شرعي فهو حكم الله تعالى وازافة الكلمة الى الله تعالى
باعتبار أن الشارع هو الله تعالى فهو الجاعل للفظ سببا لثبوت الحكم شرعا فكان كلمة الله تعالى في هذا الوجه
على الاستحلال بكلمة الله لا يبنى الاستحلال لا بكلمة الله تعالى فكان مسكونا عنه فلا يصح الاحتجاج به
ولا ينعقد النكاح بلفظ الاجارة عند عامة مشايخنا والاصل عندهم أن النكاح لا ينعقد الا بلفظ موضوع لتملك
العين هكذا روى ابن رستم عن محمد انه قال كل لفظ يكون في اللفظة تملك الرقبة فهو في الحررة نكاح وحكى عن
الكرخي أنه ينعقد بلفظ الاجارة لقوله تعالى فاتوهن أجورهن سسى الله تعالى المهر أجر اولاً أجر الا بالاجارة
فلولم تكن الاجارة نكاحا لم يكن المهر أجرا (وجه) قول العامة ان الاجارة عقد مؤقت بدليل أن التأيد يبطئها
والنكاح عقد مؤبد بدليل أن التوقيت يبطئه وانعقاد العقد بلفظ يتضمن المنع من الانعقاد ممنوع ولان الاجارة
تمليك المنفعة ومنافع البضع في حكم الاجزاء والاعيان فكيف يثبت ملك العين بتمليك المنفعة ولا ينعقد بلفظ
الاعارة لان الاعارة ان كانت باحة المنفعة فالنكاح لا ينعقد بلفظ الا باحة لانعدام معنى التملك أصلا وان كانت
تمليك المنفعة فالنكاح لا ينعقد الا بلفظ موضوع لتملك الرقبة ولم يوجد واختلف المشايخ في لفظ الفرض قال
بعضهم لا ينعقد لانه في معنى الاعارة وقال بعضهم ينعقد لانه يثبت به الملك في العين لان المستقرض يصير ملكا
للمستقرض وكذا اختلفوا في لفظ السلم قال بعضهم لا ينعقد لان السلم في الحيوان لا يصح وقال بعضهم ينعقد لانه
يثبت به ملك الرقبة والسلم في الحيوان ينعقد عندنا حتى لو اتصل به القبض بعد الملك ملكا فاسدا لكن ليس كل
ما يفسد البيع يفسد النكاح واختلفوا ايضا في لفظ الصرف قال بعضهم لا ينعقد به لانه وضع لاثبات الملك في

الدرهم والدنانير التي لاتتعين بالتعيين والمعقود عليه ههنا تعين بالتعيين وقال بعضهم يتعقد لانه ثبت بمالك
 العين في الجملة. وأما لفظ الوصية فلا يتعقد به عند عامة مشايخنا لان الوصية تمليك مضاف الى ما بعد الموت
 والنكاح المضاف الى زمان في المستقبل لا يصح وحكى عن الطحاوي انه يتعقد لانه ثبت بمالك الرقة في الجملة
 وحكى أبو عبد الله البصري عن الكرخي ان قيد الوصية بالحال بان قال اوصيت لك يا بنتي هذه الا ان يتعقد لانه
 اذا قيد بالحال صار مجازا عن التمليك ولا يتعقد بلفظ الاحلال والا باحتماله لا يدل على الملك أصلا الا ترى أن
 المباح له الطعام يتناول على حكم ملك المبيح حتى كان له حق الحجر والمنع ولا يتعقد بلفظ المتعة لانه لم يوضع للتمليك
 ولان المتعة عقد مفسوخ لما تبين ان شاء الله في موضعه ولو اضاف الجملة الى الامة بان قال رجل وحيث أمي هذه
 منك فان كان الحال يدل على النكاح من احضار الشهود وتسمية المهر مؤجلا ومعجلا ونحو ذلك يتصرف الى
 النكاح وان لم يكن الحال دليلا على النكاح فان نوى النكاح فصدقه الموهوب له فكذلك ويتصرف الى النكاح
 بقرينة النية وان لم ينو يتصرف الى ملك الرقبة والله عز وجل اعلم ثم النكاح كما يتعقد بهذه الالفاظ بطريق
 الاصله يتعقد به بطريق النيابة بالوكالة والرسالة لان تصرف الوكيل كتصرف الموكل وكلام الرسول كلام
 المرسل والاصل في جواز او كونه في باب النكاح ما روي أن النجاشي زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أم حبيبة رضي الله عنها فلا يتعقد ذلك اما ان فعله بأمر النبي صلى الله عليه وسلم أولا بأمره فان فعله بأمره فهو وكيله
 وان فعله بغير أمره فقد أجاز النبي صلى الله عليه وسلم عقده والاجازة اللاحقة كالوكالة السابقة وكما يتعقد
 النكاح بالعبارة يتعقد بالاشارة من الاخرس اذا كانت اشارته معلومة ويتعقد بالكتابة لان الكتاب من
 الغائب خطاب لله تعالى أعلم وأما بيان صيغة اللفظ الذي يتعقد به النكاح فنقول لا خلاف في أن النكاح
 يتعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضي كقولنا زوجت وتروجت وما يجري مجراه وأما بلفظين يعبر بأحدهما عن
 الماضي وبالأخر عن المستقبل كما اذا قال رجل لرجل زوجني بنتك أو قال حدثك خاطبا بنتك أو قال حدثك
 تزوجني بنتك فقال الاب قد زوجتك أو قال لامرأة أتزوجك على ألف درهم فقالت قد تزوجتك على ذلك أو قال
 لحماز وجيني أو أنكحني فمسك فقالت زوجتك أو أنكحت يتعقد استحسانا والقياس أن لا يتعقد لان لفظ
 الاستقبال عدة والامر من فروع الاستقبال فلم يوجد الاستقبال فلم يوجد الايجاب الا أنهم تركوا القياس لما
 روي أن بلال رضي الله عنه خطب الى قوم من الانصار فأبوا أن يزوجه فقال لولا أن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أمرني أن أخطب اليكم لما خطبت فقالوا له ملكك ولم ينقل ان بلالا أعاد القول ولو فعل لنقل ولان الظاهر
 انه أراد الايجاب لان المساومة لا تتحقق في النكاح عادة فيكون محمولا على الايجاب بخلاف البيع فان السوم
 معتاد فيه فيحمل اللفظ عليه فلا بد من لفظ آخر ينادى به الايجاب وانه الموفق وأما بيان ان النكاح هل يتعقد
 بعاقدا واحدا ولا يتعقد الا بعاقدين فهما مختلف في هذا الفصل قال أصحابنا يتعقد بعاقدا واحدا اذا كانت له ولاية
 من الجانبين سواء كانت ولايته أصلية كالولاية الثابتة بالملك والقربة أو دخيلة كالولاية الثابتة بالوكالة بان كان
 العاقده مالكا من الجانبين كالولي اذا زوج أمته من عبده أو كان وليا من الجانبين كالجد اذا زوج ابن ابنة
 الصغير من بنت ابنة الصغيرة والاخ اذا زوج بنت أخيه الصغيرة من ابن أخيه الصغير أو كان أصيلا ووليا كابن
 العم اذا زوج بنت عمه من نفسه أو وكيلا من الجانبين أو رسولا من الجانبين أو كان وليا من جانب ووكيلا
 من جانب آخر أو وكلت امرأة رجلا لزوجها من نفسه أو وكل رجل امرأة تزوج نفسها منه وهذا مذهب
 أصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يتعقد النكاح بعاقدا واحدا أصلا وقال الشافعي لا يتعقد الا اذا كان وليا من الجانبين
 ولقب المسئلة أن الواحد هل يجوز أن يقوم بالنكاح من الجانبين أم لا (وجه) قول زفر والشافعي أن ركن النكاح
 اسم لشطرين مختلفين وهو الايجاب والقبول فلا يقوم الا بعاقدين كشطري البيع لأن الشافعي يقول في

الولى ضرورة لان النكاح لا ينعقد بلاولى فاذا كان الولى متعينا فلولم يجوز نكاح المولية لا متنع نكاحها أصلا
وهذا لا يجوز وهذه الضرورة منعدمة فى الوكيل ونحوه ولنا قوله تعالى ويستفتونك فى النساء قل الله فتيكم
فيهن وما على عليكم فى الكتاب فى تسمى النساء الا فى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن قيل
نزلت هذه الآية فى بنتىة فى حجر وليها وهى ذات مال (ووجه) الاستدلال بالاية الكريمة ان قوله تعالى
لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن خرج مخرج العتاب فيدل على أن الولى يقوم بنكاح وليته
وحده اذ لو لم يتم وحده به لم يكن للعتاب معنى لما فيه من الحاق العتاب بأمر لا يتحقق وقوله تعالى وأنكحوا
الاى منكم أمر سبحانه وتعالى بالنكاح مطلقا من غير فصل بين الانكاح من غيره أو من نفسه ولان الوكيل
فى باب النكاح ليس بعاقبل هو صغير عن العاقد ومعه بدليل أن حقوق النكاح والعقد لا ترجع الى الوكيل
واذا كان معبرا عنه وله ولاية على الزوجين فكانت عبارته كعبارة الموكل فصار كلامه ككلام شخصين فيعتبر
إيجابه كلاما للمرأة كأنها قالت زوجت نفسى من فلان وقبوله كلاما للزوج كأنه قال قبلت فيقوم العقد باتسعين
حكما والثابت بالحكم ملحق بالثابت حقيقة وأما البيع فالواحد فيه اذا كان وليا يقوم بطرفى العقد كلاب يشترى
مال الصغير لنفسه أو يبيع مال نفسه من الصغير أو يبيع مال ابنه الصغير من ابنه الصغير أو يشترى الا أنه اذا كان
وكيلا لا يقوم به مالان حقوق العقد مقتصرة على العاقد فلا يصير كلام العاقد كلام الشخصين ولان حقوق البيع
اذا كانت مقتصرة على العاقد وللبيع أحكام متضادة من التسليم والقبض والمطالبة فلوقول طرفى العقد لصار
الشخص الواحد مطابا ومطلوبا ومسلما ومتسلما وهذا متنع والله عز وجل اعلم (وأما) صفة الاجاب والقبول
فهى أن لا يكون أحدهما لازما قبل وجود الآخر حتى لو وجد الاجاب من أحد المتعاقدين كان له أن يرجع
قبل قبول الآخر كفى البيع لانهم ما جميعا ركن واحد فكان أحدهما بعض الركن والمركب من شئين
لا وجود له بأحدهما

فصل ١٠ وأما شرائط الركن فانواع بعضها شرط الانعقاد وبعضها شرط الجواز والنفاد وبعضها شرط
اللزوم (أما) شرط الانعقاد فنوعان نوع يرجع الى العاقد ونوع يرجع الى مكان العقد بالفعل فلا ينعقد نكاح
المجنون والصبي الذى لا يعقل لان العقل من شرائط أهلية التصرف فأما البلوغ فشرط النفاذ عندنا لا شرط الانعقاد
على ما نذكر ان شاء الله تعالى وأما نعتز العاقد فليس بشرط لان انعقاد النكاح خلا فالزفر على ما مر (وأما) الذى يرجع
الى مكان العقد فهو اتحاد المجلس اذا كان العاقدان حاضرين وهو أن يكون الاجاب والقبول فى مجلس واحد
حتى لو اختلف المجلس لا ينعقد النكاح بأن كانا حاضرين فأوجب أحدهما فقام الآخر عن المجلس قبل القبول
أو اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس لا ينعقد لان انعقاده عبارة عن ارتباط أحد الشطرين بالآخر فكان
القياس وجودهما فى مكان واحد لان اعتبار ذلك يؤدى الى سد باب العقود فجعل المجلس جامعا للشطرين حكما
مع تفرقهما حقيقة للضرورة والضرورة تندفع عند اتحاد المجلس فاذا اختلف تفرق الشطران حقيقة وحكما فلا
ينتظم الركن (وأما) الفور فليس من شرائط الانعقاد عندنا وعند الشافعى هو شرط والمسئلة ستأتى فى كتاب البيوع
ونذكر الفرق هناك وعلى هذا يخرج ما اذا تناكحوا وهما عريان أو سيران على الدابة وهو على التفصيل الذى نذكر
ان شاء الله تعالى فى كتاب البيوع ونذكر الفرق هناك بين المشى والسير على الدابة وبين جريان السفينة هذا اذا
كان العاقدان حاضرين فأما اذا كان أحدهما غائبا لم ينعقد حتى لو قالت امرأة بحضرة شاهدين زوجت نفسى
من فلان وهو غائب فبلغه الخبر فقال قبلت أو قال رجل بحضرة شاهدين زوجت فلانة وهى غائبة فبلغها الخبر
فقلت زوجت نفسى منه لم يجوز وان كان القبول بحضرة ذنبك الشاهدين وهذا قول أبى حنيفة ومحمد وقال
أبو يوسف ينعقد ويتوقف على اجازة الغائب (وجه) قول أبى يوسف ان كلام الواحد يصلح أن يكون عقدا فى

باب النكاح لان الواحد في هذا الباب يقوم بالعقد من الجانبين وكما لو كان مالكا من الجانبين أو وليا أو وكيلًا
فكان كلامه عقدا لا شطرا فكان محتملا للتوقف كما في الخلع والطلاق والاعتاق على مال (وجه) قولهما ان
هذا شطر العقد حقيقة لا كله لانه لا يملك كله لانعدام الولاية وشرط العقد لا يقف على نائب عن المجلس كالبيع
وهذا لان الشطر لا يحتمل التوقف حقيقة لان التوقف في الاصل على خلاف الحقيقة لصدوره عن الولاية على
الجانبين فيصير كلامه بمنزلة كلامين وشخصه كشخصين حكما فاذا انعدمت الولاية ولا ضرورة الى تعيين
الحقيقة فلا يقف بخلاف الخلع لانه من جانب الزوج معين لانه تعليق الطلاق بقبول المرأة وانه معين فكان عقدا
تاما ومن جانب المرأة معاوضة فلا يحتمل التوقف كالبيع وكذلك الطلاق والاعتاق على مال ولو أرسل اليها
رسولا وكتب اليها بذلك كتابا قبلت بمحضرة شاهدين سمعا كلام الرسول وقرأه الكتاب جاز ذلك لان اتحاد
المجلس من حيث المعنى لان كلام الرسول كلام المرسل لانه ينقل عبارة المرسل وكذا الكتاب بمنزلة الخطاب
من الكتاب فكان سماع قول الرسول وقرأه الكتاب سماع قول المرسل وكلام الكاتب معنى وان لم يسمعا
كلام الرسول وقرأه الكتاب لا يجوز عندهما وعند أبي يوسف اذا قلت زوجت نفسي بجوز وان لم يسمعا
كلام الرسول وقرأه الكتاب بناء على ان قولهما زوجت نفسي شطر العقد عندهما والشهادة في شطري العقد
شرط لانه يصير عقدا بالشرطين فاذا لم يسمعا كلام الرسول وقرأه الكتاب فلم توجد الشهادة على العقد وقول
الزوج بانقراده عقد عنده وقد حضر الشاهدان وعلى هذا الخلاف الفصولي الواحد من الجانبين بان قال الرجل
زوجت فلانة من فلان وسمعا ثابان لم ينعقد عندهما حتى لو بلغهما الخبر فأجازا لم يجز وعنده ينعقد ويجوز
بالاجازة ولو قال فصولي زوجت فلانة من فلان وسمعا ثابان فقبل فصولي آخر عن الزوج ينعقد لا خلاف
بين أصحابنا حتى اذا بلغهما الخبر وأجازا جاز ولو فسخ الفصولي العقد قبل اجازة من وقف العقد على اجازته صح
الفسخ في قول أبي يوسف وعند محمد لا يصح (وجه) قوله انه بالفسخ متصرف في حق غيره فلا يصح
ودلالة ذلك ان العقد قد انعقد في حق المتعاقدين وتعلق به حق من توقف على اجازته لان الحكم عند الاجازة ثبت
بالعقد السابق فكان هو بالفسخ متصرفا في محل تعلق به حق الغير فلا يصح فسخه بخلاف الفصولي اذا باع
ثم فسخ قبل اتصال الاجازة به انه يجوز لان الفسخ هناك تصرف دفع الحقوق عن نفسه لانه عند الاجازة تعلق
حقوق العقد بالوكيل فكان هو بالفسخ دافعا الحقوق عن نفسه فيصح كالمالك اذا أوجب النكاح أو البيع
انه يملك الرجوع قبل قبول الآخر لما قلنا كذا هنا (وجه) قول أبي يوسف ان العقد قبل الاجازة
غير منعقد في حق الحكم وانما انعقد في حق المتعاقدين فقط فكان الفسخ منه قبل الاجازة تصرفا في كلام نفسه
بالتفرض جاز كما في البيع

فصل في بيان شرائط الجواز والنفاد أنواع منها أن يكون العاقد بالغاً بالغاً نكاح الصبي العاقل وان
كان منعقدا على أصل أصحابنا فهو غير نافذ بل نفاذه يتوقف على اجازة وليه لان نفاذ التصرف لا يشمله على وجه
المصاحبة والصبي لقلة تأمله لا اشتغاله باللهو واللعب لا يقف على ذلك فلا ينفذ تصرفه بل يتوقف على اجازة وليه فلا
يتوقف على بلوغه حتى لو بلغ قبل أن يجزئه الولي لا ينفذ بالبلوغ لان العقد انعقد موقفا على اجازة الولي ورضاه
لستفوط اعتبار رضا الصبي شرعا وبالبلوغ زالت ولاية الولي فلا ينفذ ما لم يجزئه بنفسه وعند الشافعي لا ينعقد
تصرفات الصبي أصلا بل هي باطلة وقد ذكرنا المسئلة في كتاب المأذون ومنها أن يكون حرا فلا يجوز نكاح
مملوك بالغ عاقل الا باذن سيده والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم اعلم بما عبدتزوج به غير اذن مولاه فهو ماهر
والكلام في هذا الشرط يقع في مواضع في بيان ان اذن المولى شرط جواز نكاح المملوك لا يجوز من غير اذنه
أو اجازته وفي بيان ما يكون اجازة له وفي بيان ما يملكه من النكاح بعد الاذن وفي بيان حكم المهر في نكاح المملوك

أما الأول فلا يجوز نكاح مملوك بغير إذن مولاه وان كان عاقلا بالغاً سواء كان قنناً أو مديراً أو مدبرة أو أم ولد أو مكاتباً أو مكاتباً ما القن فان كان أمة فلا يجوز نكاحها بغير إذن سيدها بخلاف لان منافع البضع مملوكة لسيدها ولا يجوز التصرف في ملك الغير بغير إذنه وكذلك المدبرة وأم الولد لما قلنا وكذا المكاتب لانها ملك المولى رقية وملك المتعة يتبع ملك الرقية الا أنه منيع من الاستمتاع بها لزال ملك اليد وفي الاستمتاع اثبات ملك اليد وان من الجائز انهاءه بمجرد الرق فتعود قنسة كما كانت فتبين ان نكاحها صادف المولى فلا يصح وان كان عبداً فلا يجوز نكاحه أيضاً عند عامة العلماء وقال مالك بجوز (وجه) قوله ان منافع بضع العبد لا تدخل تحت ملك المولى فكان المولى فيها على أصل الحر بة والمولى اجنبي عنها فيملك النكاح كالحر بخلاف الامة لان منافع بضعها ملك المولى فنعت من التصرف بغير إذنه ولنا ان العبد بجميع أجزائه ملك المولى لقوله تعالى ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيارزقناكم فأنتم فيه سواء أخير سبحانه وتعالى ان العبيد ليدوا وشركاء فيارزق السادات ولا هم بسوا في ذلك ومعلوم أنه ما أراد به نفي الشركة في المنافع لا اشتراكهم فيها دل أنه أراد به حقيقة الملك وقوله تعالى ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء والعبد اسم بجميع أجزائه ولان سبب الملك أضيف الى كله فيثبت الملك في كله الا أنه منيع من الانتفاع ببعض أجزائه بنفسه وهذا لا يمنع ثبوت الملك له كالامة الجوسية وغير ذلك وكذلك المأذون في التجارة لانه عبد مملوك ولانه كان محجوراً قبل الاذن بالتجارة والنكاح ليس من التجارة لان التجارة معاوضة المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال والدليل عليه أن المرأة اذا زوجت نفسها على عبد تنوى أن يكون العبد للتجارة لم يكن للتجارة ولو كان النكاح من التجارة لكان بدل البضع للتجارة كالبيع فكان هو بالنكاح متصرفاً في ملك مولاه فلا يجوز نكاحه كالأمة والدليل عليه قوله تعالى لا يقدر على شيء ووصف العبد المملوك بأنه لا يقدر على شيء ومعلوم انه انما أراد به القدرة الحقيقية لانها ثابتة لضعفين القدرة الشرعية وهي اذن الشرع واطلاقه فكان نفي القدرة الشرعية نفياً للاذن والاطلاق ولا يجوز اثبات التصرف الشرعي بغير اذن الشرع وكذلك المدبر لانه عبد مملوك وكذلك المكاتب لان المكاتب عبد مابقي عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه كان محجوراً عن الزوج قبل الكتابة وعند الكتابة ما أفاد له الا الاذن بالتجارة والنكاح ليس من التجارة لان التجارة معاوضة المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال والدليل عليه ان المرأة اذا زوجت نفسها على عبد تنوى ان العبد يكون للتجارة لم يكن للتجارة ولو كان النكاح من التجارة لكان بدل البضع للتجارة كالبيع وأما معتق البعض فلا يجوز نكاحه عند أبي حنيفة لانه بمنزلة المكاتب عنده وعند أبي يوسف ومحمد يجوز لانه بمنزلة حر عليه دين عندهما ولو تزوج بغير اذن المولى واحدم من ذكرنا أنه لا يجوز تزوجه الا باذن المولى ثم ان أجاز المولى النكاح جاز لان العقد صادر من الاهل في المحل الا أنه امتنع النفاذ خلق المولى فاذا أجاز فقد زال المنع ولا يجوز للعبد أن يتسرى وان أذن له مولاه لان حل الوطء لا يثبت الا بأحد المالكين قال الله تعالى والذين هم لفر وجهم حافظون الاعلى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير مملومين ولم يوجد أحد هما وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يتسرى العبد ولا يسرى به مولاه ولا يعلن العبد ولا المكاتب شيئاً الا الطلاق وهذا نص وأما بيان ما يكون اجازة فلا اجازة قد ثبتت بالنص وقد ثبتت بالدلالة وقد ثبتت بالضرورة أما النص فهو الصريح بالاجازة وبما جرى مجراها نحو أن يقول أجزت أو رضيت أو أذنت ونحو ذلك وأما الدلالة فمفس قول أو قبيل يدل على الاجازة مثل أن يقول المولى اذا أخبر بالنكاح حسن أو صواب أو لا بأس به ونحو ذلك أو يسوق الى المرأة المهر أو شيئاً منه في نكاح العبد ونحو ذلك مما يدل على الرضا ولو قال له المولى طلقها أو فارقتها لم يكن اجازة لان قوله طلقها أو فارقتها يحتمل حقيقة الطلاق والمفارقة ويحتمل المتاركة لان النكاح الفاسد والنكاح الموقوف يسمى طلاقاً ومفارقة

فوقم الشك والاحتمال في ثبوت الاجازة فلا يثبت بالشك والاحتمال ولو قال له طلقها تطليقة تمكك الرجعة فهو اجازة لارتفاع الترداد اذ لا رجعة في المتاركة للنكاح الموقوف وفسخه واما الضرورة فنحو ان يعتق المولى العبد او الامه فيكون الاعتاق اجازة ولو اذن بالنكاح لم يكن الاذن بالنكاح اجازة ووجه الفرق بينهما من وجهين أحدهما انه لو لم يجعل الاعتاق اجازة لكان لا يخلو اما ان يبطل بالنكاح الموقوف واما ان يبقى موقوفا على الاجازة ولا سبيل الى الاول لان النكاح صدر من الاهل في المحلل فلا يبطل الا بابطال من له ولاية الابطال ولا سبيل الى الثاني لان موقوفا على الاجازة فاما ان يبقى موقوفا على اجازة المولى او على اجازة العبد لا وجه للاول لان ولاية الاجازة لا تثبت الا بالملك وقد زال بالاعتاق ولا وجه للثاني لان العقد وجد من العبد فكيف يقف عقد الانسان على اجازته واذ بطلت هذه الاقسام وليس ههنا قسم آخر لزم ان يجعل الاعتاق اجازة ضرورية وهذه الضرورية لم توجد في الاذن بالنكاح والثاني ان امتناع النفاذ مع صدور التصرف من الاهل في المحل لقيام حق المولى وهو الملك نظرا له دفعا للضرر عنه وقد زال ملكه بالاعتاق فزال المانع من النفوذ والاذن بالتزوج لا يوجب زوال المانع وهو الملك لكنه بالاذن اقامه مقام نفسه في النكاح كانه هو ثم ثبوت ولاية الاجازة له لم تكن اجازة عالم يحزف كذا العبد ثم اذا لم يكن نفس الاذن من المولى بالنكاح اجازة لذلك العقد فان اجازة العبد جاز استحصانا والقياس ان لا يجوز ان اجازة وجه القياس انه ما اذن بالعقد والاجازة مع العقد متغايران اسما وصوره وشرطا اما الاسم والصوره فلا شك في تغايرهما واما الشرط فان محل العقد عليه ومحل الاجازة نفس العقد وكذا الشهادة شرط العقد لا شرط الاجازة والاذن بأحد المتغايرين لا يكون اذنا بالآخر ووجه الاستحصان ان العبد ائى ببعض ما هو ما اذن فيه فكان متصرفا عن اذن فيجوز تصرفه ودلالة ذلك ان المولى اذن له بعقد نافذ فكان ما اذنا بتحصيل أصل العقد وصفه وهو النفاذ وقد حصل النفاذ فيحصل له هذا لوزوج فضولى هذا العبد امرأة بغير اذن المولى فاجاز العبد نفذ العقد لان تنفيذ العقد بالاجازة ما اذن فيه من قبل المولى فينفذ باجازه ثم اذا نفذ النكاح بالاعتاق وهي امة فلا خيار لها لان النكاح نفذ بعد العتق فالاعتاق لم يصادفها وهي منكوحه والمهر لها ان لم يكن الزوج دخل بها قبل الاعتاق وان كان قد دخل بها قبل الاعتاق فالمهر للمولى هذا اذا اعتقها وهي كبيرة فاما اذا كانت صغيرة فاعتقها فان الاعتاق لا يكون اجازة ويبطل العقد عند زفر وعندنا يبقى موقوفا على اجازة المولى ان لم يكن لها عصبة فان كان لها عصبة يتوقف على اجازة العصبة ويجوز باجازة العصبة ثم ان كان المجهز غير الاب او الجد فلها خيار الادراك لان العقد نفذ عليها في حالة الصغر وهي حرة وان كان المجهز ابوها او جد هافلا خيار لها ولو مات المولى قبل الاجازة فان ورثها من محل له وطؤها بطل النكاح الموقوف لان الحل النافذ قد طرأ على الموقوف لوجوده بطل الحل وهو الملك قال الله تعالى والذين هم لفر وجهم حافظون الاعلى أزواجهم او ما ملكت أيماهم فانهم غير ملومين ومن ضرورة ثبوت الحل له ارتفاع الموقوف وان ورثها من لا يحل له وطؤها بان كان الوارث ابن الميت وقد وطئها ابوه او كانت الامه اخته من الرضاع او ورثها جماعة فللوارث الاجازة لانهم لم يوجد طرفا من الحل فبق الموقوف على حاله وكذلك اذا باعها المولى قبل الاجازة فهو على التفصيل الذي ذكرنا في الوارث وعلى هذا قالوا فيمن تزوج بارية بغير اذنه وطئها ثم باعها المولى من رجل ان المشتري الاجازة لان وطء الزوج يمنع حل الوطء للمشتري واما العبد اذا تزوج بغير اذن المولى فبات المولى او باعه قبل الاجازة فللوارث والمشتري الاجازة لانه لا يتصور حل الوطء ههنا فلم يوجد طرفا من الحل الوطء فبق الموقوف بحاله وهذا الذي ذكرنا قول اصحابنا الثلاثة وقال زفر لا يجوز باجازة الوارث والمشتري بل يبطل والا صل فيه ان العقد الموقوف على اجازة انسان يحتمل الاجازة من قبل غيره عندنا وعندنا لا يحتمل وجه قوله ان الاجازة انما تلحق الموقوف لانها تنفيذ الموقوف فانما تلحقه على الوجه الذي وقف واما وقف على الاول لا على الثاني فلا يملك الثاني تنفيذه

(ولنا) أنه إنما وقف على اجازة الاول لان الملك له وقد صار الملك للثاني فتنتقل الاجازة الى الثاني وهذا لان الملك
 يملك انشاء النكاح بأصله ووصفه وهو النفاذ فلان ملك تنفيذ النكاح الموقوف وأنه اثبات الوصف دون الاصل
 أولى ولو زوجت المكتوبة نفسها بغير اذن المولى حتى وقف على اجازته فأعتقها بعد العقد والاختبار فيه كما ذكرنا
 في الامثلة القديمة وكذلك اذا أدت فعتقت وان عجزت فان كان بضمها بجمل للمولى يبطل العقد وان كان لا بجمل بان
 كانت أخته من الرضاع أو كانت بحوسية توقف على اجازته ولو كان المولى هو الذي عقد عليها بغير رضاها حتى
 وقف على اجازتها فأجازت جاز الع. وقد وان أدت فعتقت أو أعتقها المولى توقف العقد على اجازتها ان كانت
 كبيرة وان كانت صغيرة فهو على ما ذكرنا من الاختلاف في الامة وتوقف على اجازة المولى عندنا اذا لم يكن لها
 عصبية غير المولى فان كان فأجاز واجاز واذا أدركت فلها خيار الادراك اذا كان المهر غير الالب والجد على ما ذكرنا
 وان لم يعتقها حتى عجزت بطل العقد وان كان بضمها بجمل للمولى وان كان لا بجمل له فلا يجوز الا باجازته وأما بيان
 ما يملكه من النكاح بعد الاذن فنقول اذا أذن المولى للعبد بالتزوج فلا يخلو اما ان خص الاذن بالتزوج أو عمه
 فان خص بأن قال له تزوج لم يجز له ان يتزوج الا امرأة واحدة لان الامر المطلق بالفعل لا يقتضي التكرار وكذا
 اذا قال له تزوج امرأة لان قوله امرأة اسم لواحدة من هذا الجنس وان عمه بأن قال تزوج ماشئت من النساء جاز
 له ان يتزوج ننتين ولا يجوز له ان يتزوج اكثر من ذلك لانه اذن له بنكاح ماشاء من النساء بلفظ الجمع فينصرف
 الى جميع ما يملكه العبيد من النساء وهو التزوج باثنتين قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتزوج العبد أكثر
 من اثنتين وعليه اجماع الصحابة رضي الله عنهم وروى عن الحكم أنه قال اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم على أن العبد لا يجمع من النساء فوق اثنتين ولان مال كية النكاح تشمر بكل الحال لانها من باب
 الولاية والعبد انقص حالا من الحر فيظهر أثر النقصان في عدد المملوك له في النكاح كما ظهر أثره في القسم والطلاق
 والعدة والحدود وغير ذلك وهل يدخل تحت الاذن بالتزوج النكاح الفاسد قال ابو حنيفة يدخل حتى لو تزوج
 العبد امرأة نكاحا فاسدا ودخل به الزمة المهر في الحال وقال ابو يوسف ومحمد لا يدخل ويقب بالمهر بعد العتق
 (وجه) قولهما ان غرض المولى من الاذن بالنكاح وهو حل الاستمتاع ليحصل به عفة العبد عن الزنا وهذا
 لا يحصل بالنكاح الفاسد لانه لا يفيد الحل فلا يكون مراد من الاذن بالتزوج ولهذا وحلف لا يتزوج ينصرف
 الى النكاح الصحيح حتى لو نكح نكاحا فاسدا لا يثبت كذا هذا ولا يبي حنيفة ان الاذن بالتزوج مطلق فينصرف
 الى الصحيح والفاسد كالاذن بالبيع مطلقا وفي مسألة اليمين اعلم ينصرف لفظ النكاح الى الفاسد لقرينة
 عرفية الا ان الامان محمولة على العرف والعادة والاعتاد مما يقصد باليمين الامتناع عن الصحيح
 لا الفاسد لان فساد المملوف عليه يكفي مانعا من الاقدام عليه فلا حاجة الى الامتناع باليمين والدليل على صحة هذا
 التخرج ان يمين الخالف لو كانت على الفعل الماضي ينصرف الى الصحيح والفاسد جميعا ويترفع على هذا
 أنه اذا تزوج امرأة نكاحا فاسدا ثم أراد ان يتزوج أخرى نكاحا صحيحا ليس له ذلك عند أبي حنيفة لان الاذن
 انتهى بالنكاح وعندنا لذلك لان الاذن قديم ولو اذن له بنكاح فاسد تصادق به يلزمه المهر في الحال في
 قولهم جميعا اما على أصل أبي حنيفة فظاهر واما على أصلهما فلان الصرف الى الصحيح لضرب دلالة أوجبت
 اليه فاذا جاء النص بخلافه بطلت الدلالة والله عز وجل الموفق وأما بيان حكم المهر في نكاح المملوك فنقول
 اذا كانت الاجازة قبل الدخول بالامة لم يكن على الزوج الامهر واحد وان كان بعد الدخول بها فالتقياس ان
 يلزمه مهرا من مهر بالدخول قبل الاجازة ومهر بالاجازة (وجه) القياس انه وجد سبب وجوب مهرين
 أحدهما الدخول لان الدخول في النكاح الموقوف دخول في نكاح فاسد وهو بمنزلة الدخول في نكاح فاسد
 وذابوجب المهر كذا هذا والثاني النكاح الصحيح لان النكاح قد صحح بالاجازة والاستحسان وجهان

أحدهما أن النكاح كان موقوفاً على إذن المالك كنكاح الفضولي والعقد الموقوف إذا اتصلت به الإجازة
تسقط الإجازة إلى وقت العقد وإذا استندت الإجازة إليه صار كأنه عقد باذنه إذ الإجازة للائحة كالأذن
السابق فلا يجب المهر واحد والثاني أن مهر المثل لو وجب لكان لوجوده تعلقاً بالعقد لأنه لو لا ذلك لكان
الفعل زناً ولو لكان الواجب هو الحد لا المهر وقد وجب المسمى بالعقد ولو وجب بمهر المثل أيضاً لوجب بعقد
واحد مهراً وأنه ممنوع ثم كل ما وجب من مهر الأمة فهو للمولى سواء وجب بالعقد أو بالدخول وسواء كان
المهر مسمى أو مهر المثل وسواء كانت الأمة فدية أو مدبرة أو أم ولد أو المكتوبة والمعنى بعضها فان المهر لهما
لأن المهر واجب عوضاً عن المتعة وهي منافع البضع ثم إن كانت منافع البضع ملحقة بالجزء والأعيان فموضها
يكون للمولى كالأرض وإن كانت مبقاة على حقيقة المنفعة فبدلها يكون للمولى أيضاً كالأجرة بخلاف المكتوبة
لأن هناك الأرض والأجرة لهما فكان المهر لهما أيضاً وكل مهر لزم العبدان كان قنواً والنكاح باذن المولى يتعلق
بكسبه ورقيقته تباع فيه إن لم يكن له كسب عندنا لأنه دين ثابت في حق العبد ظاهر في حق المولى ومثل هذا
الدين يتعلق برقبة العبد على أصل أصحابنا المستأثر في كتاب المأذون وإن كان مدبراً أو مكاتباً فانها
يسعيان في المهر فيستوفى من كسبهما لتعذر الاستيفاء من رقيقتهما بخروجهما عن احتمال البيع بالتدبير والكتابة
وما لزم العبيد من ذلك بغیر اذن المولى اتبعوا به بعد العتق لأنه دين تعلق بسبب لم يظهر في حق المولى فأشبهه الدين
الثابت بأقرار العبد المحجور أنه لا يلزمه للحال ويتبع به بعد العتق لما قلنا كذا هذا والله أعلم ومنها الولاية
في النكاح فلا يتعدى نكاح من لا ولاية له والكلام في هذا الشرط يقع في مواضع في بيان أنواع الولاية وفي
بيان سبب ثبوت كل نوع وفي بيان شرط ثبوت كل نوع وما يتصل به أما الأول فالولاية في باب النكاح
أنواع أربعة ولاية الملك وولاية القربى وولاية الولاء وولاية الامامة أما ولاية الملك فسبب ثبوتها الملك لأن
ولاية النكاح ولاية نظر والملك داعي إلى الشفقة والنظر في حق الملوك فكان سبب الثبوت الولاية والولاية
للملوك لعدم الملك له اذ هو ملوك في نفسه فلا يكون مالكا وأما شرائط ثبوت هذه الولاية فمنها عقل المالك ومنها
بلوغه فلا يجوز النكاح من المجنون والصبي الذي لا يعقل ولا من الصبي العاقل لأن هؤلاء ليسوا من أهل الولاية
لأن أهلية الولاية بالقدر على تحصيل النظر في حق المولى عليه وذلك بكامل الرأي والعقل ولم يوجد الأثر
أنه لا ولاية لهم على أنفسهم فكيف يكون على غيرهم ومنها الملك المطلق وهو أن يكون المولى عليه مملوكاً كالمالك
رغبة ويدا على هذا يخرج النكاح الرجل أمته أو مدبرته أو أم ولده أو عبده أو مدبرته جازئاً سواء رضی به
الملوك أولاً ولا يجوز النكاح المكتوب والمكتوبة إلا برضاها أما النكاح الامته والمدبرة وأم الولد فلا خلاف
في جوازهم صغيرة كانت أو كبيرة وأما النكاح العبدان كان صغيراً يجوز وإن كان كبيراً فقد ذكر في ظاهر
الرواية أنه يجوز من غير رضاه وروى عن أبي حنيفة أنه لا يجوز إلا برضاه وبه أخذ الشافعي (وجه) هذه
الرواية إن منافع البضع العبد لم تدخل تحت ملك المولى بل هو اجنبي عنها والإنسان لا يملك التصرف في ملك
غيره من غير رضاه ولهذا لا يملك النكاح المكتوب والمكتوبة بخلاف الأمة لأن منافع بضعها مملوكة للمولى
ولأن نكاح المكروه لا ينفذ ما وضع له من المقاصد المطلوبة منه لأن حصولها بالدوام على النكاح والقرار عليه
ونكاح المكروه لا يدوم بل يزبه العبد بالطلاق فلا يفيد فائدة (وجه) ظاهر الرواية قوله تعالى وأنكحوا
الايامى منكم والصالحين من عبادكم وأما نكاح أمهاتكم وأمهاتكم أمهاتكم أمهاتكم أمهاتكم أمهاتكم مطلقاً
عن شرط الرضا فن شرطه يحتاج إلى الدليل ولأن نكاح الملوك من المولى تصرف لنفسه لأن مقاصد النكاح
ترجع إليه فان الولد في النكاح الأمة وكذلك في نكاح أمته من عبده ومنفعة العقد عن الزنا الذي يوجب
تقصان مالية مملوكه حصل له أيضاً فكان هذا النكاح تصرفاً لنفسه ومن تصرف في ملك نفسه بنفسه ينفذ

ولا يشترط فيه رضا المتصرف فيه كما في البيع والاجارة وسائر التصرفات ولان العبد ملكه بجميع أجزائه مطلقا لما ذكرنا من الدلائل فباتقدّم ولكل مالك ولاية التصرف في ملكه اذا كان التصرف مصلحة وانكاح العبد مصلحة في حقه لما فيه من صيانة ملكه عن النقصان بوازطة الصيانة عن الزنا وقوله منافع البضع غير مملوكة لسيده ممنوع بل هي مملوكة الا أن مولاها اذا كانت أمة منعت من استيفائها لما فيه من الفساد وهذا لا يمنع ثبوت الملك كالجارية الجوسية والاخذ من الرضا عنة أنه يمنع المولى من الاستمتاع بها مع قيام الملك كذا هذا والمالك المطلق لم يوجد في المكاتب والملك اليد بالكتابة حتى كان أحق بالكتابة ولما لم يدخل تحت مطلق اسم المملوك في قوله كل مملوك لي فهو حر الا بالنسبة بقيام ملك الرقبة ان اقتضى ثبوت الولاية فالعدم ملك اليد يمنع من الثبوت فلا تثبت الولاية بالشك ولان في تزويج من غير رضا المكاتب ضرر لان المولى يعتقد الكتابة جمعه أحق بمكاسبه ليتوصل بها الى شرف الحرية فالزوج من غير رضاه يوجب تعلق المهر والنفقة بكسبه فلا يصل الى الحرية فيتضرر به بشرط رضاه دفعا للضرر عنه وقوله لا فائدة في هذا النكاح ممنوع فان في طبع كل عقل التوقان الى النساء فالظاهر هو قضاء الشهوة خصوصا عند عدم المانع وهو الحرمة وكذا الظاهر من حال العبد الامتناع من بعض تصرف المولى احترامه لبقية النكاح فيفيد فائدة تامة والله الموفق وأما ولاية القرابة فبسبب ثبوتها هو أصل القرابة وذاتها لا كمال القرابة وإنما الكمال شرط التقدم على ما ذكرنا وهذا عند أصحابنا وعند الشافعي السبب هو القرابة القريبة وهي قرابة الولاد وعلى هذا يبنى أن لغير الاب والجد كالاخ والعلم ولاية النكاح عندنا خلافا له واحتج بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر وحقيقة اسم اليتيمة للصغيرة لغة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم نهى صلى الله عليه وسلم عن انكاح اليتيمة ومده الى غاية الاستئثار ولا تصبر أهلا للاستئثار الا بعد البلوغ فيتضمن البلوغ كأنه قال صلى الله عليه وسلم حتى تبلغ وتستأمر ولان النكاح عقد اضرائر في جانب النساء لما ذكرنا ان شاء الله تعالى في مثله انكاح البنت بالعمة ومثل هذا التصرف لا يدخل تحت ولاية المولى كالطلاق والعتاق والهبة وغيرها الا انه تثبت الولاية للاب والجد بالنص والاجماع لكمال شفقتهم واشفقة غير الاب والجد قاصرة وقد ظهر أثر القصور في سلب ولاية التصرف في الحال بالاجماع وسلب ولاية اللزوم عندكم فتعذر الاخلاق ولنا قوله تعالى وأنكحوا الايامي منكم هذا خطاب لعامة المؤمنين لانه يبي على قوله تعالى وتووا الى الله جميعا أي المؤمنون لعلكم تفلحون ثم خص منه الاجانب فقويت الاقارب نحتته الامن خص بدليل ولان سبب ولاية التنفيذ في الاب والجد هو مطلق القرابة لا القرابة القريبة وإنما اقرب القرابة سبب زيادة الولاية وهي ولاية الالزام لان مطلق القرابة حاصل على أصل الشفقة أعني بشفقة زائدة على شفقة الجنس وشفقة الاسلام وهي داعية الى تحصيل النظر في حق المولى عليه وشرطها يحجز المولى عليه عن تحصيل النظر بنفسه مع حاجته الى التحصيل لان مصالح النكاح مضمنة تحت الكفاة والكف عزيز الوجود فيحتاج الى احرازه للحال لاستيفاء مصالح النكاح بعد البلوغ وفائدتها وقوعها وسيلة الى ما وضع النكاح له وكل ذلك موجود في انكاح الاخ والعلم فينفذ الا أنه لم يلزم تصرفه لانعدام شرط اللزوم وهو قرب القرابة ولم تثبت له ولاية التصرف في المال لعدم الفائدة لانه لا سبيل الى القبول باللزوم لان قرابة غير الاب والجد ليست بملزمة ولا سبيل الى التولي بالنفاذ بدون اللزوم لانه لا يغيث اذا المقصود من التصرف في المال وهو الرجح لا يحصل الا بصرار التجارة ولا يحصل ذلك مع عدم اللزوم لانه اذا اشترى شيئا محتاج الى أن يحسكه الى وقت البلوغ فلا يحصل المقصود فسقطت ولاية التصرف في المال بطريق الضرورة وهذه الضرورة منعدمة في ولاية النكاح فثبتت ولاية النكاح وأما الحديث فالمراد منه اليتيمة بالعمة بدلالة الاستئثار وهذا وان كان مجازا لكن فيما ذكره

أيضا اضمار فو قعت المعارضة فستقط الا حجاج به أو تخمه على ما قلنا توفيقا بين الدليلين صيانة لهما عن التناقض
 ثم اذا زوج الصغير أو الصغيرة فلهما الخيار اذا بلغا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا خيار لهما ونذكر
 المسئلة ان شاء الله تعالى في شرائط اللزوم واما شرائط ثبوت هذه الولاية فتتبعان في الاصل نوع هو شرط
 ثبوت أصل الولاية ونوع هو شرط التقدم أما شرط ثبوت أصل الولاية فأشياء بعضها يرجع الى الولى
 وبعضها يرجع الى المولى عليه وبعضها يرجع الى نفس التصرف أما الذى يرجع الى الولى فأشياء منها عقل
 الولى ومنها بلوغه فلا تثبت الولاية للمجنون والصبي لانهما ليسا من أهل الولاية لما ذكرنا في ولاية الملك ولهذا
 لم تثبت لهما الولاية على أنفسهما مع أنهما أقرب اليهما فلان تثبت على غيرها أولى ومنها أن يكون ممن برت
 الخروج لان سبب ثبوت الولاية والوراثة واحد وهو القرابة وكل من برته على غيره ومن برته لا يلى عليه
 وهذا بطر د على أصل أبي حنيفة خاصة وينعكس عند الكل فيخرج عليه مسائل فنقول لا ولاية للملوك على
 أحدلانه لا برت لأحد ولا للملوك ليس من أهل الولاية ألا ترى أنه لا ولاية له على نفسه ولان الولاية تنبئ عن
 المالكية والشخص الواحد كيف يكون مالكا ومملوكا في زمان واحد لان هذه ولاية تنظر ومصلحة ومصالح
 النكاح لا يتوقف عليها الا بالتأمل والتدبر والملوك لا شغلهم بخدمة مولاة لا يتفرغ للتأمل والتدبر فلا يعرف
 كون نكاحه مصلحة والله عز وجل الموفق ولا ولاية للمرتد على أحد لا على مسلم ولا على كافر ولا على
 مرتد مثله لانه لا برت لأحد ولا ولاية له على نفسه حتى لا يجوز نكاحه أحد الامم ولا كافر ولا مرتدا
 مثله فلا يكون له ولاية على غيره ولا ولاية للكافر على المسلم لانه لا مرات بينهما قال النبي صلى الله عليه وسلم
 لا يتوارث أهل ملتين شيئا ولان الكافر ليس من أهل الولاية على المسلم لان الشرع قطع ولاية الكافر على
 المسلمين قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال صلى الله عليه وسلم الاسلام يعطى
 ولا يعطى ولان اثبات الولاية للكافر على المسلم تشعر بالذلال المسلم من جهة الكافر وهذا لا يجوز ولهذا صيغت
 المسئلة عن نكاح الكافر وكذلك ان كان الولى مسلما والمولى عليه كافرا فلا ولاية له عليه لان المسلم لا برت
 الكافر كما أن الكافر لا برت المسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم لا برت المؤمن الكافر ولا الكافر المؤمن الا أن
 ولدا مرتدا اذا كان مؤمنا نصرا مخصوصا عن النص وأما اسلام الولى فليس بشرط لثبوت الولاية في الجملة فيلى
 الكافر على الكافر لان الكفر لا يقدح في الشفقة الباعثة عن تحصيل النظر في حق المولى عليه ولا في الوراثة فان
 الكافر برت الكافر ولهذا كان من أهل الولاية على نفسه فكذلك على غيره وقال عز وجل الذين كفروا بعضهم
 أوليا بعض وكذا العدالة ليست بشرط لثبوت الولاية عند أصحابنا والقاسق أن يزوج ابنته وابنته الصغيرين
 وعند الشافعي شرط وليس للقاسق ولاية تزويج واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 لانكاح الابوى مرشد والمرشد بمعنى الرشيد كالمصاح بمعنى الصالح والقاسق ليس برشيد ولان الولاية من باب
 الكرامة والفسق سبب الاهانة ولهذا لم أقبل شهادته ولنا عموم قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم وقوله صلى
 الله عليه وسلم زوجوا ياتكم الاكفاء من غير فصل ولنا اجماع الامة أيضا فان الناس عن آخرهم تامهم
 وخاصهم من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بزواجهم من غير تكبير من أحد خصوصا
 الاعراب والاكراد والأتراك ولان هذه ولاية نظر والفسق لا يقدح في القدرة على تحصيل النظر ولا في الداعي
 اليه وهو الشفقة وكذا لا يقدح في الوراثة فلا يقدح في الولاية كالمعدل ولان القاسق من أهل الولاية على نفسه
 فيكون من أهل الولاية على غيره كالمعدل ولهذا قبلنا شهادته ولانه من أهل أحد نوعى الولاية وهو ولاية الملك حتى
 يزوج أمته فيكون من أهل النوع الاخر وأما الحديث فقد قيل انه لم يثبت بدون هذه الزيادة فكيف يثبت
 مع الزيادة ولو ثبت فنقول بموجب القاسق مرشدلانه برشد غيره لوجود آلة الارشاد وهو العقل فكان هذا نفي

الولاية للجنون وبه تقول ان المجنون لا يصلح وليا والمعدود في القذف اذا تاب فله ولاية الانكاح بلا خلاف
 لانه اذا تاب فقد صار عدلا وان لم يثبت فهو على الاختلاف لانه فاسق والله الموفق واما كون المولى من
 العصبات فهل هو شرط ثبوت الولاية أم لا فتقول والله التوفيق جملة الكلام فيه انه لا خلاف في أن للاب
 والمجد ولاية لانكاح الاثني يحكى عن عثمان بن شبرمة انها قالوا ليس لها ولاية التزويج (وجه) قولهما
 ان حكم النكاح اذا ثبت لا يقتصر على حال الصغر بل يدوم ويبقى الى ما بعد البلوغ الى أن يوجد ما يبطله وفي هذا
 ثبوت الولاية على البالغة ولانه استبدأ أو كانه انشأ الانكاح بعد البلوغ وهذا لا يجوز ولنا قوله تعالى وأنكحوا
 الايامي منكم والايام اسم لاثني من بنات آدم عليه الصلاة والسلام كبيرة كانت أو صغيرة لا زوج لها وكلمة من
 ان كانت للتبويض يكون هذا خطأ بالآباء وان كانت للتجنيس يكون خطأ بالجنس المؤمنين وعموم الخطاب
 يتناول الاب والمجد وأنكح الصديق رضي الله عنه عائشة رضي الله عنها وهي بنت ست سنين من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج على ابنته أم كلثوم وهي صغيرة من
 عمر بن الخطاب رضي الله عنه وزوج عبد الله بن عمر ابنته وهي صغيرة عروة بن الزبير رضي الله عنهم وبه
 تبين أن قولهما خرج مخالفا لجماع الصحابة وكان مردودا وأما قولهما ان حكم النكاح في بعد البلوغ
 فممن ولكن بالنكاح السابق لا بالنكاح مبتدأ بعد البلوغ وهذا جائز كما في البيع فان لمسا ولاية يبيع
 مال الصغير وان كان حكم البيع وهو الملك يبقى بعد البلوغ لما قلنا كذا هذا وللاب قبض صداق ابنته
 البكر صغيرة كانت أو بالغة ويبرأ الزوج بقبضه أما الصغيرة فلا شك فيه لان له ولاية التصرف في مالها
 وأما البالغة فلانها تستحي من المطالبة به بنفسها كما تستحي عن التكلم بالنكاح فعمل سكوته رضا
 قبض الاب كما جعل رضا بالنكاح ولان الظاهر أنها رضي قبض الاب لانه قبض مهرها فيضم
 اليه أمثاله فيجهزها به هذا هو الظاهر فكان مأذونا بالقبض من جهتها دلالة حتى لو نتهت عن القبض لا يملك
 القبض ولا يبرأ الزوج وكذا الجدي قوم مقامه عند عدمه وان كانت ابنته عاقلة وهي تب فالقبض اليها
 لا الى الاب ويبرأ الزوج بدفعه اليها ولا يبرأ بالدفع الى الاب وما سوى الاب والمجد من الاولياء
 ليس لهم ولاية القبض سواء كانت صغيرة أو كبيرة الا اذا كان الولي وهو الوصي فله حق القبض اذا كانت
 صغيرة كما قبض سائر ديونها وليس للوصي حق القبض الا اذا كانت صغيرة واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه
 لان حقوق العبد لا تتعلق به فصار كالاجنبي بخلاف الوكيل بالبيع اذا ضمن عن المشتري الثمن والمرأة الخيار في
 مطالبته زوجها أو وليها لوجود ثبوت سبب حتى المطالبة من كل واحد منهما وهو العقد من الزوج والضمان
 من الولي ولا خلاف بين أصحابنا في أن لغير الاب والمجد من العصبات ولاية الانكاح والاقترب فالاقرب على
 ترتيب العصبات في الميراث واختلفوا في غير العصبات قال أبو يوسف ومحمد لا يجوز انكاحه حتى لم يتوارنا
 بذلك النكاح ويقف على اجازة العصبية وعن أبي حنيفة فيه روايتان وهذا يرجع الى ما ذكرنا ان عصبوبة
 الولي هل هي شرط ثبوت الولاية مع اتفاقهم على أنها شرط التقديم فعندهما هي شرط ثبوت أصل الولاية وهي
 رواية الحسن عن أبي حنيفة فانه روى عنه انه قال لا زوج الصغيرة الا العصبية وروى أبو يوسف ومحمد عن
 أبي حنيفة أنها ليست بشرط ثبوت أصل الولاية وانما هي شرط التقديم على قرابة الرحم حتى انه اذا كان هناك
 عصبية لا تثبت لغير العصبية ولاية الانكاح وان لم يكن نمة عصبية فلغير العصبية من القرابات من الرجال والنساء
 نحو الام والاخت والحالة ولاية التزويج الاقرب فالاقرب اذا كان المزوج بمن يرت المزوج وهو الولاية
 المشهورة عن أبي حنيفة (وجه) قولهما ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال النكاح الى العصبات فوض
 كل نكاح الى كل عصبية لانه قابل الجنس بالجنس أو بالجمع فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ولان الاصل في

الولاية هم العصبات فان كان الرأى وتدير القليلة وصياتها مما يوجب العار والشين اليهم فكانوا هم الذين
يحرزون عن ذلك بالنظر والتأمل في أمر النكاح فكانوا هم المحققين بالولاية ولهذا كانت قرابة التعصيب
مقدمة على قرابة الرحم بالاجماع ولا يحنيفة عموم قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من غير
فصل بين العصبات وغيرهم فثبتت ولاية الانكاح على العموم الامن خص بدليل ولان سبب ثبوت
الولاية هو مطلق القرابة وذاتهما لما بيننا أن القرابة حاملة على الشفقة في حق القريب داعية اليها وقد وجدها
فوجد السبب ووجد شرط الثبوت أيضا وهو عجز المولى عليه عن المباشرة بنفسه وانما العصبية وقرب
القرابة شرط التقدم لاشترط ثبوت أصل الولاية فلا جرم العصبية تتقدم على ذى الرحم والاقرب من غير
العصبية يتقدم على الابعد ولان ولاية الانكاح مرتبة على استحقاق الميراث لانها سبب ثبوتها وهو
القرابة فكل من استحق من الميراث استحق الولاية الا ترى أن الاب اذا كان عبدا لولا له لان العبد
لا يرث أحدا وكذا اذا كان كافرا والمولى عليه مسلم لا ولاية له لانه لا يرثه وكذا اذا كان مسلمانا والمولى
عليه كافر لا ولاية له لانه لا ميراث له منه فثبت أن الولاية تدور مع استحقاق الميراث فثبت لكل
قريب يرث زوج ولا يلزم على هذه القاعدة المولى انه يزوج ولا يرث وكذا الامام زوج ولا يرث
لان هذا عكس العلة لان طرد ما قلنا ان كل من يرث زوج وهذا مطرده على أصل أبي حنيفة وعكسه
ان كل من لا يرث لا يزوج والشرط في العسل الشرعية الاطراد دون الانعكاس لجواز اثبات الحكم
الشرعي بعلى ثم نقول ما قلناه منعكس أيضا الا ترى أن للمولى الولاء في مملوكه وهو نوع ارث وأما الامام
فهو نائب عن جماعة المسلمين وهم يرثون من لا ولي له من جهة الملك والقرابة والولاء الا ترى أن ميراثه
ليبت المال وبيت المال مالهم فكانت الولاية في الحقيقة لهم وانما الامام نائب عنهم في تزوجون ويرثون
أيضا فاطرد هذا الاصل وانعكس بحمد الله تعالى وأما قول على رضي الله عنه النكاح الى العصبات
فالمراد منه حال وجود العصبية لاستعماله في النكاح الى العصبية ولا عصبية ونحن به قول ان النكاح
الى العصبات حال وجود العصبية ولا كلام فيه والله أعلم

فصل ١٠ وأما الذي يرجع الى المولى عليه فنقول الولاية بالنسبة الى المولى عليه نوعان ولاية حتم واجباب
وولاية تدب واستصحاب وهذا على أصل أبي حنيفة وأبي يوسف الاول وأما على أصل محمد فهي نوعان
أيضا ولاية استبداد وولاية شراكة وهي قول أبي يوسف الاخر وكذا قول الشافعي الا أن بينهما اختلاف في
كيفية الشراكة على ما نذكر ان شاء الله وأما ولاية الحتم والاجباب والاستبداد فشرط ثبوتها على أصل
أصحابنا كون المولى عليه صغيرا أو صغيرة أو مجنوننا كبيرا أو مجنونة كبيرة سواء كانت الصغيرة بكرة أو ثيبا
فلا تثبت هذه الولاية على البالغ العاقل ولا على العاقلة البالغة وعلى أصل الشافعي شرط ثبوت ولاية الاستبداد
في الغلام هو الصغر وفي الجارية البكارة سواء كانت صغيرة أو بالغة فلا تثبت هذه الولاية عنده على الثيب
سواء كانت بالغة أو صغيرة والاصل ان هذه الولاية على أصل أصحابنا تدور مع الصغر وجودا وعدما في
الصغير والصغيرة وعنده في الصغير كذلك لما في الصغيرة فاتها تدور مع البكارة وجودا وعدما وفي الكبير
والكبيرة تدور مع الجنون وجودا وعدما سواء كان الجنون أصليا بأن بلغ مجنونا أو عارضا بأن طرأ بعد
البلوغ عندنا وقال زفر اذا طرأ الجنون لم يجز للمولى التزوج وعلى هذا يفتى أن الاب والجد لا يمكن انكاح
البكر البالغة بغير رضاها عندنا وقال الشافعي يملكه ولا خلاف في اتمها لا يمكن انكاح الثيب البالغة بغير
رضاها (وجه) قوله ان البكر وان كانت عاقلة بالغة فلا تعلم بمصالح النكاح لان العلم بها يقف على التجربة

والممارسة وذلك بالثبابة ولم توجد فالتحقق بالبكر الصغيرة بقيت ولاية الاستبداد عليها ولهذا ملك الاب قبض
 صدقها من غير رضاها بخلاف الثيب البالغة لانها علمت بمصالح النكاح و بالممارسة ومصاحبة الرجال
 فانقطعت ولاية الاستبداد عنها ولنا ان الثيب البالغة لا تروج الا برضاها فكذا البكر البالغة والجامع بينهما
 وجهان أحدهما طريق أبي حنيفة وأبي يوسف الاول والثاني طريق محمد وأبي يوسف الاخر أما
 طريق أبي حنيفة فهو ان ولاية الختم والابحجاب في حالة الصغر انما تثبت بطريق الثبابة عن الصغيرة لعجزها
 عن التصرف على وجه النظر والمصلحة بنفسها وبالبلوغ والعقل زال العجز وثبتت القدرة حقيقة
 ولهذا صارت من أهل الخطاب في أحكام الشرع الا انها مع قدرتها حقيقة عاجزة عن مباشرة النكاح عجز
 ندب واستتباب لانها تحتاج الى الخروج الى محافل الرجال والمرأة مخدرة مستورة والخروج الى محفل
 الرجال من النساء عيب في العادة فكان عجزها عجز ندب واستتباب لاحقيقة فثبتت الولاية عليها على حسب
 العجز وهي ولاية ندب واستتباب لا ولاية ختم واجتباب اثباتا للحكم على قدر العلة وأما طريق محمد فهو ان
 الثابت بعد البلوغ ولاية الشراكة لا ولاية الاستبداد فلا بد من الرضا كافي الثيب البالغة على ما نذكره
 ان شاء الله تعالى في مسألة النكاح بغير ولي وانما ملك الاب قبض صدقها لوجود الرضا بذلك منه بدلالة لان
 العادة أن الاب يضم الى الصداق من خالص ماله ويجهز بنته البكر حتى لو نته عن القبض لا يملك بخلاف الثيب
 فان العادة ما جرت بشكرار الجهاز واذا كان الرضا في نكاح البالغة شرط الجواز فاذا زوجت بغير اذنها
 توقف التزويج على رضاها فان رضيت جاز وان ردت بطل ثم ان كانت ثيبا فرضاها يعرف بالقول تارة وبالفعل
 أخرى أما القول فهو التخصيص على الرضا وما يجزى بجره نحو أن تقول رضيت أو أجزت ونحو ذلك والاصل
 فيه قوله صلى الله عليه وسلم الثيب تشاور وقوله صلى الله عليه وسلم الثيب يعرب عنها سائها وقوله صلى
 الله عليه وسلم تستامر النساء في ابضاعهن وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح القيمة حتى تستامر والمراد
 منه البالغة وأما الفعل فتحول التمكين من نفسها والمطالبة بالمهر والنفقة ونحو ذلك لان ذلك دليل الرضا والرضا
 يثبت بالنص مرة وبالادلة أخرى والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليرة ان
 وطئك زوجك فلا خيار لك وان كانت بكرا فان رضاها يعرف بهذين الطريقين وبالثالث وهو السكوت
 وهذا استحسان والقياس أن لا يكون سكوتها رضا (وجهه) القياس أن السكوت يحتمل الرضا
 ويحتمل السخط فلا يصح دليل الرضا مع الشك والاحتمال ولهذا لم يجعل دليلا اذا كان المزوج أجنبيا أو
 وليا غيره أولى منه (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال تستامر النساء في ابضاعهن قالت
 عائشة رضيت الله عنهن ان البكر تستحي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اذنها صامتة ما روى سكوتها رضاها
 وروى سكوتها اقرارها وكل ذلك نص في الباب وروى البكر تستامر في نفسها فان سكنت فقد رضيت وهذا
 أيضا نص ولان البكر تستحي عن النطق بالاذن في النكاح لما فيه من اظهار رغبتها في الرجال فنسب الى
 الوقاحة فلم يجعل سكوتها اذنا ورضا بالنكاح دلالة وشرطا استنطاقها وانما لا تنطق عادة لفانت عليها مصالح
 النكاح مع حاجتها الى ذلك وهذا لا يجوز وقوله السكوت يحتمل مسلم لكن ترجع جانب الرضا على جانب
 السخط لانها لو لم تكن راضية لردت لانها ان كانت تستحي عن الاذن فلا تستحي عن الرد فلهذا سكنت ولم
 تردد انها راضية بخلاف ما اذا زوجها أجنبيا أو ولي غيره أولى منه لان هناك اذا احتمل السخط لانها
 يحتمل انها سكنت عن جوابه مع انها قادرة على الرد وتحقيرها وعدم المبالاة بكلامه وهذا أمر معلوم بالعادة
 فيظل رجحان دليل الرضا لانها انما تستحي من الاولياء لا من الاجانب والابعد عند قيام الاقرب وحضوره
 أجنبيا فكانت في حق الاجانب كالثيب فلا بد من فعل أو قول يدل عليه ولان المزوج اذا كان أجنبيا واذا كان

الولي لا بعد كان جواز النكاح من طريق الوكالة لا من طريق الولاية لا لعدمها والوكالة لا تثبت الا بالقول
 واذا كان وليا فالجواز بطريق الولاية فلا يخفى على القول ولو بلغها النكاح فضحكت كان اجازة لان
 الانسان انما يضحك مما يسره فكان دليل الرضا ولو بكت روى عن أبي يوسف انه يكون اجازة وروى عنه
 رواية أخرى انه لا يكون اجازة بل يكون ردا وهو قول محمد (وجهه) الرواية الاولى ان البكاء قد يكون للحزن
 وقد يكون لشدة الفرح فلا يجعل ردا ولا اجازة للتعارض فصار كأنها سكنت فكان رضا (وجهه) الرواية
 الاخرى وهو قول محمد ان البكاء لا يكون الامن حزن عادة فكان دليل السخط والكراهة لا دليل الاذن
 والاجازة ولو زوجهها وليان كل منهما رجلا فبلغها ذلك فان اجازت أحد العقدين جاز الذي اجازته
 وبطل الآخر وان اجازتهما بطلا لان الاجازة منها بمنزلة الانشاء كأنها تزوجت بزوجين وذلك
 باطل كذا هنا وان سكنت روى عن محمد ان ذلك لا يكون ردا ولا اجازة حتى تجزأ أحدهما بالقول أو بفعل
 يدل على الاجازة وروى عنه رواية أخرى انها اذا سكنت بطل العقدان جميعا (وجهه) هذه الرواية ان
 السكوت من البكر كالا اجازة فكانها اجازت العقدين جميعا (وجهه) الرواية الاخرى ان هذا
 السكوت لا يمكن أن يجعل اجازة لانه لو جعل اجازة فاما أن يجعل اجازة للعقدين جميعا واما أن
 يجعل اجازة لاحدهما لاسيما الى الاول لان انشاء العقدين جميعا تمتع فامتعت اجازتهما ولا سبيل الى الثاني
 لانه ليس أحد العقدين بأولى بالاجازة من الاخر فالسكوت بالعدم ووقف الامر على الاجازة بقول أو
 بفعل يدل على الاجازة لاحدهما وكذلك اذا استؤمرت البكر فسكنت في الابتداء فهو اذن اذا كان المستأذن
 وليا لما ذكرنا ولما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان اذا خطب احدى بناته دنامن خدرها
 وقال ان فلانا يذكر فلانة ثم يزوجهها فدل ان السكوت عند استئثار الولي اذن دلالة وقالوا في الولي اذا قال للبكر اني
 أريد أن أزوجه فلا نقضت غيره أولى منه لم يكن ذلك اذنا ولو زوجهها ثم أخبرها فقالت قد كان غيره
 أولى منه كان اجازة لان قولها في الفصل الاول اظهر عدم الرضا بالتزوج من فلان وقولها في الفصل
 الثاني قبول أو سكوت عن الرد وسكوت البكر عن الرد يكون رضا ولو قال الولي أريد أن أزوجه من رجل
 ولم يسره فسكنت لم يكن رضا كذا روى عن محمد لان الرضا بالشيء بدون العلم به لا يتحقق ولو قال أزوجه
 فلانا أو فلانا حتى عدا جماعة فسكنت فن أهم زوجهها جاز ولو سألها الجماعة مجتمعا بأن قال أريد أن أزوجه
 من جبرائي أو من بني عمي فسكنت فان كانوا يمحسون فهو رضا وان كانوا لا يمحسون لم يكن رضا لانهم اذا
 كانوا يمحسون يعلمون فيتعلق الرضا بهم واذا لم يمحسوا لم يعلموا فلا يتصور الرضا لان الرضا بغير المعلوم محال
 والله تعالى الموفق وذكر في الفتاوى أن الولي اذا سمى الزوج ولم يسم المهرانه كم هو فسكنت فسكوتها لا يكون
 رضالا تمام الرضا لا يثبت الا بذكر الزوج والمهر ثم الاجازة من طريق الدلالة لا تثبت الا بعد العلم بالنكاح
 لان الرضا بالنكاح قبل العلم به لا يتصور واذا زوج الثيب البالغة ولي فقالت لم أرض ولم آذن وقال الزوج
 قد آذنت فاقول قول المرأة لان الزوج يدعى عليها حدوث أمر لم يكن وهو الاذن والرضا وهي تنكر فكان
 القول قولها (وأما) البكر اذا تزوجت فقال الزوج بلغك العقد فسكنت فقالت رددت فاقول قولها عند
 اصحابنا الثلاثة وقال زفر القول قول الزوج (وجهه) قوله ان المرأة تدعى أمرا حادنا وهو الرد والزوج ينكر
 القول فكان القول قول المنكر (ولنا) ان المرأة وان كانت مدعية ظاهرا فهي منكرة في الحقيقة لان
 الزوج يدعى عليها جواز العقد بالسكوت وهي تنكر فكان القول قولها كما لو دعى اذا قال رددت الودعة كان
 القول قوله وان كان مدعيا لظاهر لكونه منكرا للضمان حقيقة كذا هذان في هذين الفصلين لا يمين عليها
 في قول أبي حنيفة وفي قولها عليها اليمين وهو الخلف المعروف ان الاستحسان المعروف لا يجري في الاشياء

السنة عنده وعندهما يجرى والمسئلة تذكر ان شاء الله تعالى في كتاب الدعوى ثم اذا اختلف الحكم في البكر
 البالغة والثيب البالغة في الجملة حتى جعل السكوت رضامن البكر دون الثيب ولللاب ولاية قبض صدق
 البكر بغير اذنها الا اذا نكحته نصابا وليس له ولاية قبض مهر الثيب الا باذنها فلا بد من معرفة البكارة والثيابة
 في الحكم لافي الحقيقة لان حقيقة البكارة بقاء العذرة وحقيقة الثيابة زوال العذرة. واما الحكم غير مبني على
 ذلك بالاجماع فنقول لا خلاف في أن كل من زالت عذرتها بوثية أو طفرة أو حيضة أو طول التعيس أمهاني
 حكم الابكار تزوج كاتز وج الابكار ولا خلاف أيضا ان من زالت عذرتها بوطء يتعلق به ثبوت النسب
 وهو الوطء بعقد جائز أو فاسد أو شبهة عقد وجب لها مهر بذلك الوطء انها تزوج كاتز وج الثيب (واما)
 اذا زالت عذرتها بالزنا فانها تزوج كاتز وج الابكار في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي
 تزوج كاتز وج الثيب احتجوا بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال البكر تستأمر في نفسها
 والثيب تشاور وقال صلى الله عليه وسلم والثيب يعرب عنها السانها وهذه ثيب حقيقة لان الثيب حقيقة
 من زالت عذرتها وهذه كذلك فيجرى عليها أحكام الثيب ومن أحكامها أنه لا يجوز نكاحها بغير اذنها نصا
 فلا يكتفى بسكوتها ولا بي حنيفة ان علة وضع النطق شرعا واقامة السكوت مقامه في البكر هو الحياء وقد وجد
 ودلالة ان العلة ما قلنا اشارة النص والمعقول أما الاول فلما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 تستأمر النساء في ابضاعهن فقالت عائشة رضيت الله عنها لان البكر تستحجى بارسول الله فقال صلى الله عليه
 وسلم اذنها صماتها فالاستدلال به أن قوله صلى الله عليه وسلم اذنها صماتها خرج جوابا لقول عائشة
 رضيت الله عنها ان البكر تستحجى أى عن الاذن بالنكاح نطقا والجواب بمقتضى اعادة السؤال لان الجواب
 لا يتم بدون السؤال كانه قال صلى الله عليه وسلم اذا كانت البكر تستحجى عن الاذن بالنكاح نطقا فاذنها
 صماتها فهذا اشارة الى أن الحياء علة وضع النطق وقيام الصمات مقام الاذن علة منصوصة وعلة النص لا تنقيد
 بمحل النص كالطواف في المرة ونحو ذلك وأما المعقول فهو أن الحياء في البكر مانع من النطق بصريح الاذن
 بالنكاح لما فيه من اظهار رغبتها في الرجل لان النكاح سبب الوطء والناس يستنجحون ذلك منها ويؤمنونها
 وينسبونها الى الوقاحة وذلك مانع لها من النطق بالاذن الصريح وهي محتاجة الى النكاح فلو شرط استنطاقها
 وهي لا تنطق عادة لفات عليها النكاح مع حاجتها اليه وهذا لا يجوز والحياء موجود في حق هذه وان كانت
 ثيبا حقيقة لان زوال بكارتها لم يظهر للناس فيستنجحون منها الاذن بالنكاح صريحا ويعدونه من باب الوقاحة
 ولا يزول ذلك ما لم يوجد النكاح ويشهر الزنا فينشد لاستنجح الاظهار بالاذن ولا يعد عيبا بل الامتناع عن
 الاذن عند استثمار الولي يعد عونة منها لحصول العلم للناس بظهور رغبتها في الرجال (واما الحديث) فالمراد
 منه الثيب التي تعارفها الناس ثيبا لان مطلق الكلام ينصرف الى المتعارف بين الناس ولهذا لم تدخل البكر
 التي زالت عذرتها بالطفرة أو الوثية أو الحيضة ونحو ذلك في هذا الحديث وان كانت ثيبا حقيقة والله أعلم وعلى
 هذا يخرج انكاح الاب والجد والثيب الصغيرة انه جائز عندنا وعند الشافعي أنه لا يجوز انكاحها للحال
 ويتأخر الى ما بعد البلوغ فيزوجهها الولي بعد البلوغ باذنها صريحا بالاسكوت واحتج بما روى عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر واليتيمة اسم للصغيرة في اللغة ولان الثيابة
 دليل العلم بمصالح النكاح ولان حدونها يكون بعد العقل والتمييز عادة وقد حصل لها بالتجربة والممارسة
 وهذا ان لم يصلح لاثبات الولاية لها يصلح دافعا لولاية الولي عنها للحال والتأخير الى ما بعد البلوغ بخلاف البكر
 البالغة لان البكارة دليل الجهل بمنافع النكاح ومضاره فالتحقق عقلها بالعدم على ما مر ولان النكاح في جانب
 النساء ضرر قطع لما تذكر ان شاء الله تعالى فلا مصلحة الا عند الحاجة الى قضاء الشهوة لان مصالح النكاح

يغف عليه ولم يوجد في الثيب الصغيرة والجواز في البكر ثبت فعل النبي صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما ذكرنا فيما تقدم (ولنا) قوله تعالى وأنكحوا الأبايم منكم والأبائهم اسم لائني لازوج لها كبيرة أو صغيرة فيقتضى ثبوت الولاية عاما لا من خص بدليل ولان الولاية كانت ناجزة قبل زوال البكارة لوجوده برب ثبوت الولاية وهو القربة الكاملة والشفقة الوافرة ووجود شرط الثبوت وهي حاجة الصغيرة الى النكاح لاستيفاء المصالح بعد البلوغ وعجزها عن ذلك بنفسها وقدرة الولي عليه والعارض ليس الا الثيبية وأثرها في زيادة الحاجة الى النكاح لانها ماست الرجال ومحبتهم وللصحة أثر في الميل الى من تعاشره معاشرة جميلة فلما ثبتت الولاية على البكر الصغيرة فلان تبقى على الثيب الصغيرة أولى والمراد من الحديث البالغة لما مر والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة تزوج كجزء من الصغير والصغيرة عندنا ثمانين سنة أصليا كان الجنون أوطار ثابعد البلوغ وقال زفر ليس للولي ان يزوج المجنون جنونا طارئا (وجهه) قوله ان ولاية الولي قد زالت بالبلوغ عن عقل فلان بعد ذلك بطاريان الجنون كما لو بلغ معنى عليه ثم زال الاثم (ولنا) انه وجد سبب ثبوت الولاية وهو القربة وشرطه وهو عجز المولى عليه وهو حاجته وفي ثبوت الولاية فائدة فثبتت ولهدا ثبتت في الجنون الاصل كذا في الطارئ وثبتت ولاية التصرف في ماله كذا في نفسه والله أعلم

فصل وأما الذي يرجع الى نفس التصرف فهو أن يكون التصرف نافعا في حق المولى عليه لا ضارا في حقه فليس للاب والوصي والجهد أن يزوج عبدا صغيرا والصغيرة حرة ولا أمة لغيرهما لان هذا التصرف ضار في حق المولى عليه لان المهر والنفقة تعلقان برقة العبد من غير أن يحصل للصغير مال في مقابلته والاضرار لا يدخل تحت ولاية الولي كالطلاق والعتاق والتبرعات وكذا كل من يتصرف على غيره بالاذن لا يملك النكاح العبد كالمكاتب والشرى والمضارب والمأذون لان اطلاق التصرف فؤلا مقيسد بالنظر وأما تزويج الامة حرا أو عبدا لغيرها فيملكه الاب والجهد والوصي والمكاتب والمفاوض والقاضي وأمين القاضى لانه نفع محض لكونه تحصيل مال من غير أن يقابله مال فيملكه هؤلاء الا ترى انهم يملكون البيع مع أنه مقابلته المال بالمال فهذا أولى فاما شرى العنان والمضارب والمأذون فلا يملكون تزويج الامة في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يملكون (وجهه) قول أبي يوسف أن هذا تصرف نافع لانه تحصيل مال لا يقابله مال فيملكونه كثيرا كشرى المفاوضة (وجهه) قولهما ان تصرف هؤلاء يختص بالتجارة والنكاح ليس من التجارة بدليل ان المأذون لا تزوج نفسها ولو كان النكاح تجارة فملكته لان التجارة معاوضة المال بالمال والنكاح معاوضة البضع بالمال فلم يكن تجارة فلا يدخل تحت ولا ينهم بخلاف المفاوض لان تصرفه مختص بالنفع لا بالتجارة وهذا نافع ولو تزوج امته من عبدا بنه قال أبو يوسف يجوز وقال زفر لا يجوز (وجهه) قول زفر ان تزويج عبده الصغير لم يدخل تحت ولاية الاب فكان الاب فيه كالأجنبي واحتمال الضرر ثابت لجواز أن يبيع الامة فيتعلق المهر والنفقة برقة العبد فيتضرر به الصغير فيصير كأنه وجه أمة الغير (ولنا) ان ثبوت الولاية موجود فلا يمنع الثبوت الا لمكان الضرر وهذا نافع لا مضرة فيه لان الاولاد له ولا يتعلق المهر والنفقة برقة العبد فكان قهرا محضا فيملكه قوله يحتتم ان يبيعه قلنا ويحتتم أن لا يبيعه فلا يجوز تعطيل الولاية المخففة للحال لا مر محتمل الوجود والعدم وعلى هذا يخرج ما اذا زوج الاب أو الجهد الصغيرة من كف بدون مهر المثل أو زوج ابنة الصغير امرأة بأكثر من مهر مثلها انه ان كان ذلك مما يفتان الناس في مثله لا يجوز بالاجماع وان كان مما لا يفتان الناس في مثله يجوز في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد لا يجوز وذكر هشام عنهما ان النكاح باطل ولو تزوج ابنة الصغيرة بمهر مثلها من غير كف فهو على هذا الخلاف ولو فعل غير الاب والجهد شيئا مما ذكرنا لا يجوز في قولهم جميعا (وجهه) قولهما ان ولاية النكاح تثبت نظرا في حق المولى عليه

ولا نظري الخط على مهر المثل في انكاح الصغيرة ولا في الزيادة على مهر المثل في انكاح الصغير بل فيه ضرر بهما
والاضرار لا يدخل تحت ولاية الولي ولهذا لا يملك غير الاب والجد كذا هندا ولا في حنيفة ما روي أن ابا بكر
الصديق رضي الله عنه زوج عائشة رضي الله عنها وهي صغيرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسمائة
درهم وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك ومعلوم ان مهر مثلها كان أضعاف ذلك ولان الاب
واقر الشفقة على ولده ينظر له مالا ينظر لنفسه والظاهر أنه لا يفعل ذلك الا توفير مقصود من مقاصد النكاح هو
أتم وأجدي من كثير من المال من موافقة الاخلاق وحسن الصحبة والمعاشرة بالمعروف ونحو ذلك من
المعاني المقصودة بالنكاح فكان تصرفه والحالة هذه نظرا للصغير والصغيرة لا ضررا بهما بخلاف غير الاب
والجد لان وجه الضرر في تصرفهما ظاهر وليس ثمة دليل يدل على اشتغالها على المصلحة الباطنة الخفية
التي تريد على الضرر الظاهر لان ذلك انما يعرف بوفور الشفقة ولم يوجد بخلاف ما اذا باع الاب أمة لهما
بأقل من قيمتها بما لا يتغابن الناس فيه أنه لا يجوز لان البيع معاوضة المال بالمال والمقصود من المعاوضات
المالية هو الوصول الى العوض المالى ولم يوجد بخلاف ما اذا زوج أمتهما بأقل من مهر مثلها أنه لا يجوز
لأنه أتم لهما فيما يحصل للامة من حظ الزوج وانما منفعهما في حصول عوض بضع الامة لهما وهو مهر المثل ولم
يحصل وعلى هذا الخلاف التوكيل بأن وكل رجل رجلا بأن يزوج امرأة فزوجه امرأة بأكثر من مهر مثلها
مقدار مالا يتغابن الناس في مثله أو وكلت امرأة رجلا بأن يزوجها من رجل فزوجه من رجل بدون صدق
مثلها أو من غير كف فهو على اختلاف الوكيل بالبيع المطلق ونذكر المسئلة ان شاء الله تعالى في كتاب الوكالة
وعلى هذا الوكيل بالتزويج من جانب الرجل أو المرأة اذا زوج الموكل من لا تقبل شهادة الوكيل له فهو على
الاختلاف في البيع ونذكر ذلك كله ان شاء الله تعالى في كتاب الوكالة وعلى هذا الخلاف الوكيل من جانب
الرجل بالتزويج اذا زوج أمة لغيره أنه يجوز عند أبي حنيفة لا تطلق اللفظ لسقوط اعتبار الكفاية من جانب
النساء وعندهما لا يجوز لان المطلق يتصرف الى المتعارف وتعتبر الكفاية من جانبين عندهما في مثل هذا الموضوع
لمكان العرف استحسانا على ما نذكر ان شاء الله تعالى في موضعه ولو أقر الاب على ابنته الصغيرة بالنكاح أو على
ابنه الصغير لا يصدق في اقراره حتى يشهد شاهداً على نفس النكاح في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد
يصدق من غير شهود وصوره المسئلة في موضعين أحدهما ان تدعى امرأة نكاح الصغير أو تدعى رجل نكاح
الصغيرة والاب يشكر ذلك فيقيم المدعى بينة على اقرار الاب بالنكاح فعند أبي حنيفة لا تقبل هذه الشهادة حتى
يشهد شاهداً على نفس العقد وعندهما تقبل ويظهر النكاح والثاني أن تدعى رجل نكاح الصغيرة أو امرأة
نكاح الصغير بعد بلوغهما وهما منكران ذلك فأقام المدعى البينة على اقرار الاب بالنكاح في حال الصغر وعلى
هذا الخلاف الوكيل بالنكاح اذا أقر على موكله أو على موكلته بالنكاح والمولى اذا أقر على عبده بالنكاح
أنه لا يقبل عند أبي حنيفة وعندهما يقبل وأجمعوا على أن المولى اذا أقر على أمته بالنكاح أنه يصدق من غير
شهادة (وجه) قولهما أنهما أقر بعقد ملك انشاءه فيصدق فيه من غير شهود كما لو أقر بزوجه أمته ولا شك
أنه أقر بعقد ملك انشاءه لانه يملك انشاء النكاح على الصغير والصغيرة والعبد ونحو ذلك واذا ملك انشاءه لم يكن
منهما في الاقرار فيصدق كالمولى اذا أقر بالي في مدة الايلاء وزوج المعتدة اذا قال في العدة راجعتك لما قلنا
كذا هذا ولا في حنيفة قول النبي صلى الله عليه وسلم لانكاح الابشهود في النكاح بغير شهود من غير فصل
بين الانعقاد والظهور بل الحمل على الظهور اولى لان فيه عملا بحقيقة اسم الشاهد اذ هو اسم لقاعل الشهادة وهو
المؤدى لها والحاجة الى الاداء عند الظهور لا عند الانعقاد ولانه أقر على الغير فيما لا يملكه بعقد لا يتم به وحده
وانما يتم به بشهادة الاخرين فلا يصدق الا بمساعدة اخرين قياسا على الوكلاء الثلاثة في النكاح والبيع

فصار عقدها والحالة هذه بمنزلة عقده بنفسه (وجه) ما روي عن محمد بن الفرق بين ما إذا كان لها ولي
 وبين ما إذا لم يكن لها ولي أن وقوف العقد على إذن الولي كان لحق الولي لا لحقها فإذا لم يكن لها ولي فلا لحق للولي
 فكان الحق لها خاصة فإذا عقدت فقد تصرفت في خالص حقا فنقد وأما إذا زوجت نفسها من كف وبلغ
 الولي فامتنع من الاجازة فرأيت أمرها إلى الحاكم فإنه يجيزه في قول أبي يوسف وقال محمد يستأنف العقد (وجه)
 قوله إن العقد كان موقوفا على اجازة الولي فإذا امتنع من الاجازة فقد ردده فبرئ ويطلب من الاصل فلا بد من
 الاستئناف (وجه) قول أبي يوسف أنه بالامتناع صار عاضلا إذ لا يعمل له الامتناع من الاجازة إذا زوجت
 نفسها من كف فإذا امتنع فقد عضلها فخرج من أن يكون وليا وانقلبت الولاية إلى الحاكم ولا يحنيفة الكتاب
 العزيز والسنة والاستدلال أما الكتاب فقوله تعالى وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن
 يستنكحها فالآية الشريفة نص على انعقاد النكاح بعبارةها وانعقادها بلفظ الهبة فكانت حجة على المخالف
 في المسئتين وقوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والاستدلال به من وجهين
 أحدهما أنه أضاف النكاح إليها فيقتضي تصور النكاح منها والثاني أنه جعل نكاح المرأة غاية الحرمة فيقتضي
 أنها الحرمة عند نكاحها نفسها وعندئذ لا تنهى وقوله عز وجل فلا جناح عليهما أن يتراجعا أي
 يتناكحا أضاف النكاح إليهما من غير ذكر الولي وقوله عز وجل وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا
 تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن الآية والاستدلال به من وجهين أحدهما أنه أضاف النكاح إليهن فيبدل
 على جواز النكاح بعبارة من غير شرط الولي والثاني أنه نهى الأولياء عن المنع عن نكاحهن أنفسهن من
 أزواجهن إذا رضى الزوجان واليه يقتضي تصور المنهية عنه وأما السنة فمروي عن ابن عباس رضي
 الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس للولي مع الثيب أمر وهذا قطع ولاية الولي عنها
 وروي عنه أيضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يم أحق بنفسها من وليها والابن اسم
 لامرأة لازم لها وأما الاستدلال فهو أنها لما بلغت عن عقل وحرية فقد صارت ولية نفسها في النكاح فلا
 تبقى مولى عليها كالصبي العاقل إذا بلغ والممعة من ولاية النكاح إنما ثبتت للاب على الصغيرة بطريق
 النيابة عنها شرعا لكون النكاح تصرفا نافعا متضمنا لمصلحة الدين والدينا وحاجتها إليه حالا وما لا
 عاجزة عن احراز ذلك بنفسها وكون الاب قادرا عليه بالبلوغ عن عقل زال العجز حقيقة وقد رت على التصرف
 في نفسها حقيقة فتزول ولاية الغير عنها وتثبت الولاية لها لان النيابة الشرعية إنما ثبتت بطريق الضرورة نظرا
 فتزول بزوال الضرورة مع ان الحرية منافية لثبوت الولاية للحر على الحر وثبوت الشيء مع المنافي لا يكون
 الا بطريق الضرورة ولهذا المعنى زالت الولاية عن انكاح الصغيرة العاقل إذا بلغ وتثبت الولاية له وهذا المعنى
 موجود في الفرع ولهذا زالت ولاية الاب عن التصرف في مالها وتثبت الولاية لها كذا هذا وإذا صارت ولي
 نفسها في النكاح لا تبقى مولى عليها بالضرورة لما فيه من الاستعانة وأما الآية فالخطاب للأولياء بالنكاح
 ليس يدل على أن الولي شرط جواز النكاح بل على وفاق العرف والعادة بين الناس فإن النساء لا يتولين النكاح
 بأنفسهن عادة لما فيه من الحاجة إلى الحر وج إلى محافل الرجال وفيه نسبة إلى الوقاحة بل الأولياء هم الذين
 يتولون ذلك عليهم برضاهم فخرج الخطاب بالامر بالنكاح عن عرف والعادة على التدب والاستحباب
 دون الحتم والایجاب والدليل عليه ما ذكر سبحانه وتعالى عقبيه وهو قوله تعالى والصالحين من عبادكم
 وأما أنكم تعلمون يمكن الصلاح شرط الجواز ونظيره قوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فبهم خيرا أو تحمل الآية
 السكرية على انكاح الصغار عملا بالدلائل كلها وعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم لا يزوج النساء الا
 الأولياء إن ذلك على التدب والاستحباب وكذا قوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الابوي مع ما حكى عن

بعض الثقله ان ثلاثة احاديث لم تصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدم من جهتها هذا ولما لم يخرج في الصحيحين على اننا نقول بموجب الاحاديث لكن لما قلنا ان هذا انكاح بغير ولى بل المرأة ولية نفسها ما ذكرنا من الدلائل والله اعلم واما قوله صلى الله عليه وسلم النكاح عقد ضرر فمنوع بل هو عقد منفعة لا شتمه الله على مصالح الدين والدنيا من السكن والالف والمؤدة والتناحل والعفة عن الزنا واستيفاء المرأة بالنفقة الا ان هذه المصالح لا يحصل الا بضرب ملك عليها اذ لو لم تكن لا تصير ممنوعة عن الخروج والبر وزوال الزوج بزواج آخر وفي الخروج والبر وزوال الزوج لان قلب الرجل لا يطمئن اليها وفي الزوج بزواج آخر فساد القران لانها اذا جاءت بولد يشبهه النسب ويضيع الولد فالشرع ضرب عليها نوع ملك ضروري حصول المصالح فكان الملك وسيلة الى المصالح والوسيلة الى المصلحة مصلحة وتسمية النكاح رقاب طريق التمثيل لا بطريق التحقيق لانعدام حقيقة الرق وقوله عقدها ناقص قلنا هذا النوع من النقصان لا يمنع العلم بمصالح النكاح فلا يسلب اقلية النكاح ولهذا لا يسلب اهلية سائر التصرفات من المعاملات والديانات حتى يصح منها التصرف في المال على طريق الاستعداد وان كانت تجري في التصرفات المالية خيانات خفية لا تدرك الا بالتأمل ويصح منها الاقرار بالحدود والقصاص ويؤخذ عليها الخطاب بالايمان وسائر الشرائع فدل ان ما لها من العقل كاف والدليل عليه انه اعتبر عقلا في اختيار الازواج حتى لو طلبت من الولى ان يزوجهما من كفة يفترض عليه التزوج حتى لو امتنع صبره اضلا وينوب القاضي منابه في التزوج واما حديث عائشة رضي الله عنها فقد قيل ان مداره على الزهري فعرض عليه فأنكره وهذا يوجب ضعفه في الثبوت بمحقق الضيف ان راوى الحديث عائشة رضي الله عنها ومن مذهبا جواز النكاح بغير ولى والدليل عليه ما روى انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن من المنذر بن الزبير واذا كان مذهبا في هذا الباب هذا فكيف زوى حديثا لا تعمل به واثبت فحمله على الامسة لان روى في بعض الروايات ايماء امرأة نكحت بغير اذن مواليها ذكر المولى على ان المراد من المرأة الامسة فيكون عملا بالدلائل اجمع واما قول محمد بن الولي حقا في النكاح فنقول الحق في النكاح لها على الولى لا الولى عليها بدليل انها تزوج على الولى اذا غاب غيبة منقطعة واذا كان حاضر ايجبر على التزوج اذا ابي وعرضل تزوج عليه والمرأة لا تجبر على النكاح اذا ابت وازاد الولى فدل ان الحق لها عليه ومن ترك حق نفسه في عقده قبل غيره لم يوجب ذلك فسادا على انه ان كان للولى فيه ضرب حق لكن اثره في المنع من اللزوم اذا زوجت نفسها من غير كفة فلا في المنع من النفاذ والجواز لان في حق الاولياء في النكاح من حيث صياتهم مما يلحقهم من الشين والعار بنسبة عدا الكفة اليهم بالصهرية فان زوجت نفسها من كفة فقد حصلت الصيانة فزال المنع من اللزوم فيلزم وان تزوجت من غير كفة ففي النفاذ ان كان ضرر بالا وليا وفي عدم النفاذ ضررها بابطال اهليتها والاصل في الضرر ان اذا اجتمعا ان يدفعهما امكن وهما امكن دفعهما بان تقول بنفاذ النكاح دفعا للضرر عنها وبعدم اللزوم وثبوت ولاية الاعتراض للاولياء دفعا للضرر عنهم ولهذا نظير في الشريعة فان العبد المشترك بين اثنين اذا كاتب احدهما نصيبه فقد دفع الضرر عنه حتى لو ادى بدل الكتابة يعق ولكنه لم يلزمه حتى كان للشريك الاخر حق فسخ الكتابة قبل اداء البدل دفعا للضرر وكذا العبد اذا احرم بحجة او بعمرة صح احرامه حتى لو اعتق بعض في احرامه لكنه لم يلزمه حتى ان لو ادى ان يحلله دفعا للضرر عنه وكذا الشفيع حق تملك الدار بالشفعة دفعا للضرر عن نفسه ثم لو وهب المشتري الدار فهدت هبته دفعا للضرر عنه لكنها لا تلزم حتى الشفيع حتى قبض الهبة والاخذ بالشفعة دفعا للضرر عن نفسه كذا هذا

فصل في ما شرط التقدم فبين ان احدهما العصبية عند ابي حنيفة فتقدم العصبية على ذوى الرحم

سواء كانت العصبية أقرب أو أبعد وعندهما هي شرط ثبوت أصل الولاية على مأمور والثاني قرب القرابة يتقدم
الأقرب على الأبعد سواء كان في العصبية أو في غيرها على أصل أبي حنيفة وعلى أصلهما هذا شرط التقدم
لكن في العصبية خاصة بناء على أن العصبية شرط ثبوت أصل الولاية عندهما وعندهما هي شرط التقدم على
غيرهم من القرابات فإدام تمتعصبة فالولاية لهم يتقدم الأقرب منهم على الأبعد وعند عدم العصبية تثبت
الولاية لذوي الرحم الأقرب منهم يتقدم على الأبعد وإنما اعتبر الأقرب فالأقرب في الولاية لأن هذه ولاية
نظر وتصرف الأقرب انظر في حق المولى عليه لأنه أشفق فكان هو أولى من الأبعد ولأن القرابة إن كانت
استحقاقها بالتعصيب كما قال فالأبعد لا يكون عصبية مع الأقرب فلا يلي معه ولئن كان استحقاقها بالوراثة
كما قال أبو حنيفة فالأبعد لا يرث مع الأقرب فلا يكون وليا معه وإذا عرف هذا فنقول إذا اجتمع الأب والجد
في الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة فالأب أولى من الجد أب الأب لوجود العصبية
والقرب والجد أب الأب وإن علا أولى من الأخ لاب وأم والأخ أولى من العم هكذا وعند أبي يوسف ومحمد الجد
والأخ سواء كما في الميراث فإن الأخ لا يرث مع الجد عنده فكان بمنزلة الأجنبي وعندهما يشتركان في الميراث
فكانا كالأخوين وإن اجتمع الأب والأب في المجنونة فالأب أولى عند أبي يوسف وذكر القاضى في شرحه
مختصر الطحاوى قول أبي حنيفة مع قول أبي يوسف وروى المعلى عن أبي يوسف أنه قال أنه سماز وج جاز وإن
اجتمعت للاب زوج وقال محمد الأب أولى به (وجه) قوله إن هذه الولاية تثبت نظرا للمولى عليه وتصرف
الأب انظر لها لأنه أشفق عليها من الابن ولهذا كان هو أولى بالتصرف في مالها ولأن الأب من قومها والابن
ليس منهم الأثرى أنه ينسب إلى أبيه فكان إثبات الولاية عليها لقرابتها أولى (وجه) قول أبي يوسف إن
ولاية الزوج مبنية على العصبية والأب مع الابن إذا اجتمعا فالابن هو العصبية والأب صاحب فرض فكان
كالأخ لام مع الأخ لاب وأم (وجه) رواية المعلى أنه وجد في كل واحد منهما ما هو سبب التقدم أما الأب
فلا يمن قومها وهو أشفق عليها وأما الابن فلا يترثها بالتعصيب وكل واحد من هذين سبب التقدم فأيهما
زوج جاز وعند الاجتماع يقدم الأب تعظيما واحتراما للموكل إذا اجتمع الأب وابن الابن وإن سفل فهو على
هذا الخلاف والأفضل في المسئتين أن يفوض الابن الانكاح إلى الأب احتراماً للأب واحتراماً عن موضع
الخلاف وعلى هذا الخلاف إذا اجتمع الجد والابن قال أبو يوسف الابن أولى وقال محمد الجد أولى والوجه
من الجانبين على نحو ما ذكرنا فالأخ والجد فهو على الخلاف الذي ذكرنا بين أبي حنيفة وصاحبه وأما من
غير العصبية فكل من يرث زوج عند أبي حنيفة ومن لا فلا ويان من يرث منهم ومن لا يرث يعرف في
كتاب الفرائض ثم انما يتقدم الأقرب على الأبعد إذا كان الأقرب حاضرا أو غائبا غيبة غير منقطعة فالأب إذا كان
غائبا غيبة منقطعة فلا بعد أن يرث زوج في قول أصحابنا الثلاثة وعند زفر لا ولاية للأبعد مع قيام الأقرب بحال
وقال الشافعي يرث زوجها السلطان واختلف مشايخنا في ولاية الأقرب أنها تزول بالغيبة أو تبقى قال بعضهم
أنها باقية إلا أن حدثت للأبعد ولاية لغيبة الأقرب فيصير مكانها وليس مستويين في الدرجة كالأخوين
والعمين وقال بعضهم تزول ولايته وتنقل إلى الأبعد وهو الأصح (وجه) قول زفر إن ولاية الأقرب قائمة
بقيام سبب ثبوت الولاية وهو القرابة القريبة ولهذا لو زوجها حيث هو يجوز قيام ولايته مع الانتقال إلى
غيره والشافعي يقول إن ولاية الأقرب باقية كما قال زفر إلا أنه امتنع دفع حاجتها من قبل الأقرب مع قيام ولايته
عليها بسبب الغيبة فنثبت الولاية للسلطان كما إذا خطبها كفو وامتنع الولي من تزويجها منه إن للقاضي أن
يرزوها والجماع بينهما دفع الضرر عن الصغيرة (ولنا) إن ثبوت الولاية للأبعد زيادة نظر في حق العاجز
فتثبت له الولاية كما في الأب مع الجد إذا كانا حاضرين ودلالة ما قلنا إن الأبعد أدر على تحصيل النظر للعاجز

لان مصالح النكاح مضمونة تحت الكفاة والمهر ولا شك ان الابد متمكن من احراز الكف. الحاضر بحيث
 لا يفتونه غالباً والا اقرب الغائب غيبة منقطعة لا يقدر على احرازه غالباً لان الكف الحاضر لا ينتظر حضوره
 واستطلاع رأيه غالباً وكذا الكف المطلق لان المرأة تختطب حيث هي عادة فكان الابد أقدر على احراز الكف
 من الاقرب فكان أقدر على احراز النظر فكان أولى بثبوت الولاية له اذ المرجوح في مقابلة الراجح ملحق
 بالعدم في الاحكام كما في الاب مع الجسد. وأما قوله ان ولاية الاقرب قائمة فمنوع ولا نسلم أنه يجوز انكاحه بل
 لا يجوز زفولاً بته منقطعة بواحدة وقدرى عن أصحابنا ما يدل على هذا فانهم قالوا ان الاقرب اذا كتب كتاباً
 الى الابد ليقدم رجلاً في الصلاة على جنازة الصغير فان للابعدان يمنع عن ذلك ولو كانت ولاية الاقرب قائمة
 لما كان له الامتناع كما اذا كان الاقرب حاضراً فقدم رجلاً ليس للابعد ولاية المنع والمعقول يدل عليه وهو
 أن ثبوت الولاية لحاجة للمولى عليه ولا مدفع لحاجته برأى الاقرب نحو وجه من أن يكون مستقاعاً بالغبية فكان
 ملحقاً بالعدم فصار كأنه جن أو مات اذ الموجود الذي لا ينفع به والعدم الاصلى سواء ولان القول بثبوت الولاية
 للابعد مع ولاية الاقرب يؤدي الى الفساد لان الاقرب بعبارة وجهان انسان حيث هو ولا يعلم الابد بذلك
 فيزوجها من غيره فيظنوها الزوج الثاني ويحجب بالاولاد ثم يظهر أنها زوجة الاول وفيه من الفساد ما لا يخفى
 ثم ان سماعنا على قول بعض المشايخ فلا تنافي بين الولايتين فلهما زوج كما اذا كان لها اخوان أو عمان في
 درجة واحدة وفيه كمال النظر في حق العايز لان الكف ان اتفق حيث الابد وزوجهما منه وان اتفق حيث
 الاقرب زوجهما منه فبكمال النظر الا أن في حال الحضرة يرجح الاقرب باعتبار زيادة الشفقة لزيادة القرابة
 وبه تبين ان نقل الولاية الى السلطان باطل لان السلطان ولى من لا ولى له وهنالكها ولى أو وليان فلا تثبت
 الولاية للسلطان الا عند العزل من الولى ولم يوجد واثمة الموفق واختلفت الاقوال في تحديد الغيبة المنقطعة
 وعن أبي يوسف وإيشان في رواية قال ما بين بغداد والري وفي رواية مسيرة شهر فصاعداً وما دونه ليس بغيبة
 منقطعة وعن محمد وإيشان أيضاً روى عنه ما بين الكوفة والري وروى عنه من الرقة الى البصرة وذكروا
 ابن شجاع اذا كان غائباً في موضع لا تصل اليه القوافل والرسول في السنة الامرة واحدة فهو غيبة منقطعة واذا
 كانت القوافل تصل اليه في السنة غير مرة فليست بمنقطعة وعن الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل البخارى
 انه قال ان كان الاقرب في موضع يفوت الكف والمخاطب باستطلاع رأيه فهو غيبة منقطعة وان كان لا يفوت
 فليست بمنقطعة وهذا أقرب الى الفقه لان التعويل في الولاية على تحصيل النظر للمولى عليه ودفع الضرر عنه
 وذلك فيما قاله عينا اذا اجتمع في الصغير والصغيرة والمجنون الكبير والمجنونة الكبيرة وليان أحدهما أقرب
 والاخر أبعد فاما اذا كانا في الدرجة سواء كالاخوين والعين ونحو ذلك فلكل واحد منهما على حيا له ان
 يزوج رضى الاخر أو سخط بعد ان كان التزوج من كف بهمه وافق وهذا قول عامة العلماء وقال مالك
 ليس لاحد الا وليا ولاية الانكاح مالم يجتمعوا بناء على أن هذه الولاية بولاية شركة عنده وعندنا وعند العامة
 ولاية استبداد (وجه) قوله ان سبب هذه الولاية هو القرابة وانها مشتركة بينهم فكانت الولاية بمشركة لان
 الحكم يثبت على وفق العدة وصار كولاية الملك فان الجارية بين اثنين اذا زوجهما أحدهما لا يجوز من
 غير رضا الاخر لما قلنا كذا هذا (ولنا) ان الولاية لا تتجزأ لانها ثابتة بسبب لا تتجزأ وهو القرابة وما لا يتجزأ
 اذا ثبت بمجموعة سبب لا يتجزأ يثبت لكل واحد منهم على الكمال كأنه ليس معه غيره كولاية الامان بخلاف
 ولاية الملك لان سببها الملك وأنه متجزئ فيقدر بقدرة الملك فان زوجها كل واحد من الوليين رجلاً على حدة
 فان وقع العقدان معا بطلا جميعاً لانه لا سبيل الى الجمع بينهما وليس أحدهما أولى من الاخر وان وقع امرتبا
 فان كان لا يدري السابق فكذلك لما قلنا ولا نعلموا جاز لجاز بالتجزئ ولا يجوز العمل بالتجزئ في الفروج

وان علم السابق منهما من اللاحق جاز الاول ولم يجز الا آخر وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أنه قال اذا نكح الوليان فالاول أحق وأما اذا زوج أحد الأولياء الحررة البالغة العاقلة برضاها من غير كف
 بغير رضا الباقيين فحكمه بذكر ان شاء الله تعالى في شرائط التزوم

﴿فصل﴾ وأما ولاية الولاة فيسبب ثبوتها الولاة قال النبي صلى الله عليه وسلم الولاة لجة كل حمة النسب
 ثم التسبب بسبب الثبوت الولاية كذا الولاة والولاة نوعان ولاية عتاقة وولاية موالاة أما ولاية العتاقة فولاية ولاية
 العتاقة نوعان ولاية حتم وإيجاب وولاية تدب واستحباب عند أبي حنيفة وعند محمد وولاية استبداد وولاية
 شركة على ما بينا في ولاية القرابة بشرط ثبوت هذه الولاية ما هو شرط ثبوت تلك الولاية إلا أن هذه الولاية
 اختصت بشرط وهو أن لا يكون للمعتق عصبته من جهة القرابة فان كان فلا ولاية للمعتق لانه لا ولاية له لان
 مولى العتاقة آخر العصبات وان لم يكن ثمة عصبته من جهة القرابة فله أن يزوج سواء كان المعتق ذكرا أو
 أنثى وامامولى الموالاة فله ولاية التزويج في قول أبي حنيفة عند اجتماع سائر الشرائط وانعدام سائر الورثة
 لانه آخر الورثة وعند أبي يوسف ومحمد ليس له ولاية التزويج أصلا ورأسا لان العصبية شرط
 عندهما ولم توجد

﴿فصل﴾ وأما ولاية الامامة فسيها الامامة وولاية الامامة نوعان أيضا كولاية القرابة وبشرطها ما هو
 شرط تلك الولاية في النوعين جميعا ولها شرطان آخران أحدهما بيع النوعين جميعا وهو أن لا يكون هناك ولي
 أصلا لقوله صلى الله عليه وسلم السلطان ولي من لولى له والثاني يخص أحدهما وهو ولاية التدب
 والاستحباب أو ولاية الشركة على اختلاف الاصل وهو لعرض من الولي لان الحررة البالغة العاقلة اذا طلبت
 الانكاح من كفء وجب عليه التزويج منه لانه منهنى عن العضل والنهس عن الشيء أمر يقضه فاذا امتنع فقد
 أضر بها والامام نصب لدفع الضرر فتنقل الولاية اليه وليس للوصى ولاية الانكاح لانه يتصرف بالامر فلا
 يعد وموضع الامر كالوكيل وان كان الميت أوصى اليه لا يملك أيضا لانه أراد بالوصاية اليه نقل ولاية الانكاح
 وانها لا تحتل النقل حال الحياة كذا بعد الموت وكذا الفصولى لانعدام سبب ثبوت الولاية في حقه أصلا ولو
 أنكح بنعقد موقوف على الاجازة عندنا وعند الشافعى لا ينعقد أصلا والمسئلة تأتي في كتاب البيوع

﴿فصل﴾ ومنها الشهادة وهي حضور الشهود والكلام في هذا الشرط في ثلاث مواضع أحدها
 في بيان أصل الشهادة شرط جواز النكاح أم لا والثاني في بيان صفات الشاهد الذي ينعقد النكاح
 بحضوره والثالث في بيان وقت الشهادة أما الاول فقد اختلف أهل العلم فيه قال عامة العلماء ان الشهادة
 شرط جواز النكاح وقال مالك ليست بشرط وانما الشرط هو الاعلان حتى لو عقد النكاح بشرط الاعلان جاز
 وان لم يحضره شهود ولو حضرته شهود بشرط علمهم الكتمان لم يجز ولا خلاف في أن الاشهاد في سائر العقود
 ليس بشرط ولكنه مندوب اليه ويستحب قال الله تعالى في باب المدائنة بأبها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين
 الى أجل مسمى فاكتبوه والكتابة لا تكون لنفسها بل للاشهاد ونص عليه في قوله واستشهدوا شهيدين من
 رجالكم وقال عز وجل في باب الرجعة وأشهدوا ذوى عدل منكم (وجه) قول مالك ان النكاح اعما بمتاز
 عن السفاح بالاعلان فان الزنا يكون سرا فيجب أن يكون النكاح علانية وقد روى عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم انه نهى عن نكاح السر والنهس عن السر يكون أمرا بالاعلان لان النهس عن الشيء أمر يقضه
 وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال أعلنوا النكاح ولو بالدف (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بشهود وروى لا نكاح الا بشاهدين وعن عبد الله بن عباس رضى الله
 عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الزانية التي تنكح نفسها بغير بينة ولو لم تكن الشهادة شرطا لم

تكن زانية بدونها ولان الحاجة مست الى دفع نية الرناعها ولا تدفع الا بالشهود لانها لا تدفع الا بظهور
النكاح وشهاره ولا يشتر الا بقول الشهود وبه تبين ان الشهادة في النكاح ما شرطت الا في النكاح للحاجة
الى دفع المحذور والانتكار لان ذلك يتدفع بالظهور والا نهار لكثرة الشهود على النكاح بالسمع من العاقدين
وبالتسامع وبهذا فارق سائر العقود فان الحاجة الى الشهادة هناك تدفع احتمال الشهود النسيان أو المحذور
والانتكار في الشافي اذ ليس بعدها ما يشهرها لئلا تدفع به المحذور فتقع الحاجة الى الدفع بالشهادة فتدب اليها وما
روى أنه نهي عن نكاح السر فقول بموجبه لكن نكاح السر ما لم يحضره شاهدان فاما ما حضره شاهدان فهو
نكاح علانية لان نكاح سرا اذا سراجا زائنين خرج من أن يكون سرا قال الشاعر

وسرك ما كان عند امرئ * وسر الثلاثة غير الخفي

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم أعلنوا النكاح لانها اذا أحضره شاهدين فقد أعلنه وقوله صلى الله عليه
وسلم ولو بالدف ندب الى زيادة علانه وهو مندوب اليه والله عز وجل الموفق

﴿ فصل ﴾ وأما صفات الشاهد الذي يعقد به النكاح وهي شرائط تحمل الشهادة للنكاح ففيها العقل
ومنها البلوغ ومنها الحرية فلا يعقد النكاح بمحضرة المجانين والصبيان والماليك فانا كان المملوك أو مدبرا
أو موكبا من مشايخنا من أصل في هذا أصلا فقال كل من صلح أن يكون وليا في النكاح بولاية نفسه يصلح شاهدا
فيه والإفلا وهذا الاعتبار صحيح لان الشهادة من باب الولاية فلا تفتقد القول على الغير والولاية هي نفاذ المشيئة
وهؤلاء ليس لهم ولاية لان نكاح لان الولاية لهم على أنفسهم فكيف يكون لهم ولا يدعى غيرهم الا المكاتب
فأما بزواج أمتهل لكن لا بولاية نفسه بل بولاية مولاه بتسليطه على ذلك بعد الكتابة وكان النزوح ممن
المسولي من حيث المعنى فلا يصلح شاهدا منهم من قال كل من يملك قبول عقد بنفسه يتعقد ذلك العقد
بمضوره ومن لا فلا وهذا الاعتبار صحيح أيضا لان الشهادة من شرائط ركن العقد وركنه وهو الايجاب
والقبول ولا وجود للركن بدون القبول فكلا وجود للركن بدون القبول حقيقة لا وجود له شرعا بدون الشهادة
وهؤلاء لا يملك قبول العقد بأنفسهم فلا يعقد النكاح بحضورهم والدليل على أنهم ليسوا من أهل الشهادة
ان قاضيا لو قضى بشهادتهم ينسخ قضاؤه عليه وعن أبي يوسف رحمه الله أنه أصل فيه أصلا وقال كل من جاز
الحكم بشهادته في قول بعض الفقهاء يتعقد النكاح بحضوره ومن لا يجوز الحكم بشهادته عند أحد لا يجوز
بمضوره وهذا الاعتبار صحيح أيضا لان الحضور لقاعدة الحكم بها عند الاداء فاذا جاز الحكم بها في الجملة
كان الحضور مفيدا ولا يجوز الحكم بشهادة هؤلاء عند البعض من الفقهاء الا ترى ان قاضيا لو قضى بشهادتهم
ينسخ عليه قضاؤه

﴿ فصل ﴾ ومنها الاسلام في نكاح المسلم المسلمة فلا يتعقد نكاح المسلم المسلمة بشهادة الكفار لان الكافر
ليس من أهل الولاية على المسلم قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وكذلك لا يملك الكافر
قبول نكاح المسلم ولو قضى قاض بشهادته على المسلم ينقض قضاؤه وأما المسلم اذا تزوج ذمية بشهادة ذميين
فانه يجوز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف سواء كانا موافقين لها في المسئلة أو مخالفين وقال محمد وزفر والشافعي
لا يجوز نكاح المسلم الذمية بشهادة الذميين أما الكلام مع الشافعي فهو مبنى على أن شهادة أهل الذمة بعضهم على
بعض مقبولة على أصلنا وعلى أصله غير مقبولة وأما الكلام مع محمد وزفر فأنهما احتجوا بما روى عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والمراد منه عدالة الدين لا عدالة التعاطي
لا جماعتا على أن فسق التعاطي لا يمنع انعقاد النكاح ولان الاشهاد شرط جواز العقد والعقد يتعلق بوجوده
بالطرفين طرف الزوج وطرف المرأة ولم يوجد الا لشهادتي الطرفين لان شهادة الكافر حجة في حق

الكافر ليست بحجة في حق المسلم فكانت شهادته في حقه ملحقة بالعدم فلم يوجد الا الشهادة في جانب الزوج
فصار كأنها سمعا كلام المرأة دون كلام الرجل ولو كان كذلك لم يكن النكاح كذا هذا ولها
عمومات النكاح من الكتاب والسنة نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وأحل لكم
ما وراء ذلكم أن تنكحوا بأموالكم وقول النبي صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولا تطلقوا وقوله صلى الله عليه
وسلم تناكحوا وغير ذلك مطلقا عن غير شرط الا أن أهل الشهادة والسلام الشاهد صار شرطاً في
نكاح الزوجين المسلمين بالاجماع في ادعى كونه شرطاً في نكاح المسلم الذميمة فعليه الدليل وروى عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لانكاح الا بشهود وروى لانكاح الا بشاهدين والاستثناء من
النفي اثبات ظاهر وهذا نكاح بشهود لان الشهادة في اللغة عبارة عن الاعلام والبيان والكافر من
أهل الاعلام والبيان لان ذلك يقف على العقل واللسان والعلم بالمشهود به وقد وجد الا أن شهادته على
المسلم خصت من عموم الحديث فثبت شهادته للمسلم داخلة تحته ولان الشهادة من باب الولاية لما بينا
والكافر الشاهد يصلح ولبا في هذا العقد بولاية نفسه ويصلح قابلاً لهذا العقد بنفسه فيه صلح شاهداً
وكذا يجوز للقاضي الحكم بشهادته هذه للمسلم لانه محل الاجتهاد على ما نذكر ولو قضى لا ينفذ قضاءه
فينفذ النكاح بحضوره وأما الحديث فقد قيل انه ضعيف ولئن ثبت فتحمله على نفي التدب والاستثناء باب
توفيقا بين الدلائل وأما قوله العقد خلا عن الا الشهادة في جانب الزوج لان شهادة الكافر ليست بحجة في حق
المسلم فتقول شهادة الكافر ان لم تصلح حجة للكافر على المسلم فتصلح حجة للمسلم على الكافر لانها انما لا تصلح
حجة على المسلم لانها من باب الولاية وفي جعلها حجة على المسلم اثبات الولاية للكافر على المسلم وهذا لا يجوز
وهذا المعنى لم يوجد ههنا لانا اذا جعلناها حجة للمسلم ما كان فيه اثبات الولاية للكافر وهذا جائز على انا ان
سلمنا قوله ليس بحجة في حق المسلم لكن حضوره على ان قوله حجة ليس بشرط لان عقاد النكاح فانه يعتقد
بمضوره من لا تقبل شهادته عليه على ما نذكر ان شاء الله تعالى وهل يظهر نكاح المسلم الذميمة بشهادة
ذميين عند الدعوى ينظر في ذلك ان كانت المرأة هي المدعية للنكاح على المسلم والمسلم منكر لا يظهر بالاجماع
لان هذه شهادة الكافر على المسلم وانها غير مقبولة وان كان الزوج هو المدعي والمرأة منكرة فعلى أصل
أبي حنيفة وأبي يوسف يظهر سواء قال الشاهدان كان معناه عند العقد رجلا من مسلمان أو لم يقل ذلك
واختلف المشايخ على أصل محمد قال بعضهم يظهر كما قالوا وقال بعضهم لا يظهر سواء قالوا كان معناه رجلا من
مسلمان أو لم يقل ذلك وهو الصحيح من مذهبه ووجهه ان هذه شهادة قامت على نكاح فاسد وعلى اثبات
فعل المسلم لانها ان شهادته على نكاح حضراه فقط لا تقبل شهادتهما لان هذه شهادة على نكاح فاسد عنده
وان شهدا على انهما حضراه ومعهما رجلا من مسلمان لا تقبل أيضا لان هذه ان كانت شهادة الكافر
على الكافر لكن فيها اثبات فعل المسلم فيكون شهادة على مسلم فلا تقبل كعبد ادعى عبد ادعى بدد في جحد
الذمى دعوى المسلم وزعم أن العبد عنده فأقام المسلم شاهدين ذميين على ان العبد عنده وقضى له به على هذا
الذمى قاض فلا تقبل شهادتهما وان كان هذا شهادة الكافر على الكافر لكن لما كان فيها اثبات
فعل المسلم بشهادة الكافر وهو قضاء القاضي لم تقبل كذا هذا (وجه) الكلام لابي حنيفة وابي يوسف
على نحو ما ذكرنا في جانب الاعتقاد أن الشهادة من باب الولاية وللکافر ولاية على الكافر ولو كان الشاهدان
وقت التحمل كافرين ووقت الاداء مسلمين فشهد الزوج فعلى أصلهما لا يشكل انه تقبل شهادتهما
لانها لو كانا في الوقتين جميعا كافرين تقبل فهنا أولى واختلف المشايخ على أصل محمد قال بعضهم تقبل
وقال بعضهم لا تقبل فمن قال تقبل نظر الى وقت الاداء ومن قال لا تقبل نظر الى وقت التحمل

﴿فصل﴾ ومنها سماع الشاهدين كلام المتعاقدين جميعا حتى لو سمعا كلام أحدهما دون الآخر أو سمع أحدهما كلام أحدهما والاخر كلام الآخر لا يجوز النكاح لان الشهادة أعني حضور الشهود شرط وكن العقد وركن العقد هو الإيجاب والقبول فيما لم سمعا كلامهما لا تتحقق الشهادة عند الركن فلا يوجد شرط الركن والله أعلم

﴿فصل﴾ ومنها العدد فلا يتعقد النكاح بشاهد واحد لقوله صلى الله عليه وسلم لانكاح الابشهود وقوله لانكاح الابشاهدين وأما عدالة الشاهد فليست بشرط لان عقاد النكاح عندنا فيتعقد بحضور الفاسقين وعند الشافعي شرط ولا يتعقد الا بحضور من ظاهره العدالة واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لانكاح الابولى وشاهدى عدل ولان الشهادة خير يرجح فيه جانب الصدق على جانب الكذب والرجحان انما يثبت بالعدالة ولنا أن عمومات النكاح مطلقة عن شرط ثم اشترط أصل الشهادة بصفاتها المجمع عليها ثبت بالدليل فمن ادعى شرط العدالة فعليه البيان ولان الفسق لا يقدح في ولاية الانكاح بنفسه لما ذكرنا في شرائط الولاية وكذا يجوز للحاكم الحكم بشهادته في الجملة ولو حكم لا ينقض حكمه لانه محل الاجتهاد فكان من أهل تحمل الشهادة والفسق لا يقدح في أهلية التحمل وانما يقدح في الاداء فيظهر أثره في الاداء لا في الانعقاد وقد ظهر حتى لا يجب على القاضي القضاء بشهادته ولا يجوز أيضا الا اذا جرى القاضي الصدق في شهادته وكذا كون الشاهد غير محدود في القذف ليس بشرط لان عقاد النكاح فيتعقد بحضور المحدود في القذف غير انه ان كان قد تاب بعد ما حد بنعقد النكاح بالاجماع وان كان لم يتب لا تقبل شهادته عندنا على التأييد خلافا للشافعي لان كونه مردود الشهادة على التأييد يقدح في الاداء لا في التحمل ولانه يصاح وليا في النكاح بولاية نفسه ويصح القبول منه بنفسه ويجوز القضاء بشهادته في الجملة فيتعقد النكاح بحضوره وان حد ولم يتب أو لم يتب ولم يحد فيتعقد عندنا خلافا للشافعي وهي مسألة شهادة الفاسق وكذا بصير الشاهد ليس بشرط فيتعقد النكاح بحضور الاعمى لما ذكرنا ولان العمى لا يقدح الا في الاداء لتعذر التمييز بين المشهود وعليه وبين المشهود له ألا ترى انه لا يقدح في ولاية الانكاح ولا في قبول النكاح بنفسه ولا في المنع من جواز القضاء بشهادته في الجملة فكان من أهل أن يتعقد النكاح بحضوره وكذا ذكر كورة الشاهدين ليست بشرط عندنا ويتعقد النكاح بحضور رجل وامرأتين عندنا وعند الشافعي شرط ولا يتعقد الا بحضور رجلين ونذكر المسئلة في كتاب الشهادات وكذا اسلام الشاهدين ليس بشرط في نكاح الكافرين فيتعقد نكاح الزوجين الكافرين بشهادة كافرين وكذا تقبل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض سواء اتفقت ملهم أو اختلفت وهذا عندنا وعند الشافعي اسلام الشاهد شرط لانه يتعقد نكاح الكافر بشهادة الكافر ولا تقبل شهادتهم أيضا والكلام في القبول ندكره في كتاب الشهادات وتكلم ههنا في انعقاد النكاح بشهادته واحتج الشافعي بالمرورى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لانكاح الابولى وشاهدى عدل ولا عدل مع الكفر لان الكفر أعظم الظلم وأخشى فلا يكون الكافر عدلا فلا يتعقد النكاح بحضوره ولنا قوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الابشهود وقوله لانكاح الابشاهدين والاستثناء من التي اثبات من حيث الظاهر والكفر لا يمنع كونه شاهدا لما ذكرنا وكذا لا يمنع أن يكون وليا في النكاح بولاية نفسه ولا قابلا للعقد بنفسه ولا جواز للقضاء بشهادته في الجملة وكذا كون شاهد النكاح مقبول الشهادة عليه ليس بشرط لان عقاد النكاح بحضوره ويتعقد النكاح بحضوره من لا تقبل شهادته عليه أصلا كما اذا تزوج امرأة بشهادة ابنيه منها وهذا عندنا وعند الشافعي لا يتعقد (وجه) قوله ان الشهادة في باب النكاح للحاجة الى صيانه عن الجحود والانكار والصيانة لا تحصل الا بالقبول فاذا لم يكن مقبول الشهادة لا تحصل الصيانة ولنا أن

الاشتهار في النكاح لا دفع نية الزنا للصيانة العقد عن المحذور والانكار والهمة تندفع بالمحذور من غير قبول
 على ان معنى الصيانة يحصل بسبب حضورهما وان كان لا تقبل شهادتهما لان النكاح يظهر ويشهر
 بحضورهما فاذا ظهر واشتهر تقبل الشهادة فيه بالتسامح فتحصل الصيانة وكذا اذا تزوج امرأة بشهادة
 ابنه لامنها وابنها لامنه يجوز لما قلنا ثم عند وقوع الحجر والانكار ينظر ان وقعت شهادتهما لواحد من الابوين
 لا تقبل وان وقعت عليه تقبل لان شهادة الابن لا يوبىه غير مقبولة وشهادته ما عليه مقبولة ولو تزوج الاب
 ابنته من رجل بشهادة ابنه وهما اخو المرأة فلا يشك انه يجوز النكاح واذا وقع الجحود بين الزوجين فان كان
 الاب مع الجاحد منهما ابهما كان تقبل شهادتهما لان هذه شهادة على الاب فتقبل وان كان الاب مع المدعي
 منهما ابهما كان لا تقبل شهادتهما عند أبي يوسف وعند محمد تقبل فأبو يوسف نظر الى الدعوى والانكار
 فقال اذا كان الاب مع المنكر فشهادتهما تقع على الاب فتقبل واذا كان مع المدعي فشهادتهما تقع للاب لان
 التزوج كان من الاب فلا تقبل ومحمد نظر الى المنفعة وعدم المنفعة فقال ان كان للاب منفعة لا تقبل سواء كان
 مدعيا أو منكرا وان لم يكن له منفعة تقبل وههنا لا منفعة للاب فتقبل والصحيح نظر محمد لان المانع من القبول
 هو الهمة وانها نشأ عن النفع وكذلك هذا الاختلاف فيما اذا قال رجل لعبد ان كلك زيد فانت حر ثم قال العبد
 كفى زيدوا نكر المولى فشهد للعبد ان يزدان اباهما فدل عليه والمولى يشكر تقبل شهادتهما في قول محمد سواء
 كان زيد يدعي الكلام أو لا يدعي لانه لا منفعة لزيد في الكلام وعند أبي يوسف ان كان زيد يدعي الكلام
 لا تقبل وان كان لا يدعي تقبل وكذلك هذا الاختلاف فيمن توكل عن غيره في عتدهم شهدا ابنا الوكيل على
 العقد فان كان حقوق العقد لا ترجع الى العاقد تقبل شهادتهما عند محمد سواء ادعى الوكيل أو لم يدع لانه ليس
 فيه منفعة وعند أبي يوسف ان كان يدعي لا تقبل وان كان منكر اتقبل

فصل في ما يبان وقت هذه الشهادة وهي حضور الشهود فوقها وقت وجود ركن العقد وهو الايجاب
 والقبول لا وقت وجود الاجازة حتى لو كان العقد موقوفا على الاجازة فحضر واخذ الاجازة ولم يحضر وا
 عند العقد لم تجز لان الشهادة شرط ركن العقد فيشترط وجودها عند الركن والاجازة ليست بركن بل هي
 شرط النفاذ في العقد الموقوف وعند وجود الاجازة يثبت الحكم بالعقد من حين وجوده فتعتبر الشهادة في
 ذلك الوقت والله تعالى الموفق

فصل في ومنها أن تكون المرأة محملة وهي أن لا تكون محرمة على التأيد فان كانت محرمة على التأيد
 فلا يجوز نكاحها لان الانكاح احلال واحلال المحرم على التأيد محرم والمحرمان على التأيد ثلاثة أنواع
 محرمان بالقرابة ومحرمان بالمصاهرة ومحرمان بالرضاع أما النوع الاول فالمحرمان بالقرابة سبع فرق
 الامهات والبنات والاخوات والعمات والخاللات وبنات الاخ وبنات الاخت قال الله تعالى حرمت
 عليكم امهاتكم وبناتكم واخوانكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي
 ارضعنكم الآية اخبر الله تعالى عن تحريم هذه المذكورات فاما ان يعمل بحقيقة هذا الكلام حقيقة ويقال
 بحرمة الاعيان كما هو مذهب أهل السنة والجماعة وهي منع الله تعالى الاعيان عن تصرفها باخراجها من أن
 تكون محللا لذلك شرعا وهو التصرف الذي يعتاد ايقاعه في جنسها وهو الاستمتاع والنكاح واما ان يصرفه
 الفعل وهو الاستمتاع والنكاح في تحريم كل واحد منهما تحريم الآخر لانه اذا حرم الاستمتاع وهو المقصود
 بالنكاح لم يكن النكاح مفيدا لخلوه عن العاقبة الحيدة فكان تحريم الاستمتاع يحرم بالنكاح واذا حرم
 النكاح وانه شرع وسبيلة الى الاستمتاع والاستمتاع هو المقصود فكان تحريم الوسيلة يحرم بالنكاح
 بالطريق الاولى واذا عرف هذا فنقول يحرم على الرجل أمه بنص الكتاب وهو قوله تعالى حرمت عليكم

أمهاتكم وتحرم عليه جسدانه من قبل أبيه وأمه وان عدلون بدلالة النص لان الله تعالى حرم العمدات
 والنمالات وهن اولاد الابداد والجدات فكانت الجدات اقرب منهن فكان نحر بمن نحر بما الجدات من
 طريق الاولى كتحریم التأقيف نصا يكون نحر بما للشم والضرب دلالة وعليه اجماع الامة أيضا وتحرم
 عليه بناته بالنص وهو قوله تعالى وبناتكم سواء كانت بنته من النكاح أو من السفاح لعموم النص وقال
 الشافعي لا تحرم عليه البنت من السفاح لان نسب الم يشتم منه فلا تكون مضافة اليه شرعا فلا تدخل تحت نص
 الارث والنفقة في قوله تعالى بوصيكم الله في اولادكم وفي قوله تعالى وعلى المولود له زقهن كذا ههنا ولا نقول
 بنت الانسان اسم لانتى مخلوقة من مائه حقيقة والكلام فيه فكانت بنته حقيقة الا انه لا يجوز الاضافة شرعا اليه
 لما فيه من اشاعة الفاحشة وهذا لا ينفي النسبة الحقيقية لان الحقائق لا مرد لها وهكذا نقول في الارث والنفقة
 ان النسبة الحقيقية ثابتة الا ان الشرع اعتبر هناك ثبوت النسب شرعا لجر بان الارث والنفقة لمعنى ومن ادعى
 ذلك ههنا فعليه البيان وتحريم بنات بناته وبنات ابنته وان سفلن بدلالة النص لانهم اقرب من بنات الاخ
 وبنات الاخت ومن الاخوات أيضا لان الاخوات اولاد ابيه وهن اولاد اولاده فكان ذكر الحرمة
 هناك ذكر الحرمة ههنا دلالة وعليه اجماع الامة أيضا وتحرم عليه اخواته وعماته وخالاته بالنص وهو قوله
 عز وجل واخوانكم وعماتكم وخالاتكم سواء يكن لاب أو لاب أو لام لاطلاق اسم الاخت والعمة
 والنمالة ويحرم عليه عمه أبة وخالته لاب وأم أولاب أولام وعمته أمه وخالته لاب وأم أولاب أولام بالاجماع
 وكذا عمه جده وخالته وعمه خالته وخالته لاب وأم أولاب أولام تحرم بالاجماع وتحرم عليه بنات الاخ
 وبنات الاخت بالنص وهو قوله تعالى وبنات الاخ وبنات الاخت وبنات بنات الاخ والاخت وان
 سفلن بالاجماع ومنهم من قال ان حرمة الجدات وبنات البنات ونحوهن من ذكرنا ثبت بالنص أيضا
 لانطلاق الاسم عليهن فان جسد الانسان تسمى اماله وبنات بنته تسمى بنته فكانت حرمة بنته ثابتة بتعيين النص
 لكن هذا لا يصح الاعلى قول من يقول يجوز ان يراد الحقيقة والمجاز من لفظ واحد اذا لم يكن بين حكميهما منافاة
 لان اطلاق اسم الام على الجدة واطلاق اسم البنت على بنت البنت بطريق المجاز الا ترى ان من نفي اسم الام والبنت
 عنهما كان صادقا في النفي وهذا من العلامات التي يفرق بها بين الحقيقة والمجاز وقد ظهر أمر هذه التفرقة في
 الشرع أيضا حتى ان من قال لرجل لست أنت باين فلان لجده لا يصير قاذف له حتى لا يؤخذ بالحد ولان نكاح
 هؤلاء يفضى الى قطع الرحم لان النكاح لا يخلو عن مباحطات تجرى بين الزوجين عادة وبسببها تجرى الخشونة
 بينهم وذلك يفضى الى قطع الرحم فكان النكاح سببا لقطع الرحم منغضبا اليه وقطع الرحم حرام والمفضى الى
 الحرام حرام وهذا المعنى مع الفرق السبع لان قرأتين محرمة القطع واجبة الوصل ويختص الامهات بمعنى
 آخر وهو ان احترام الام وتعظيمها واجب ولهذا أمر الولد بمصاحبة الوالدين بالمعروف وخفض الجناح لهما
 والقول الكريم ونهى عن التأقيف لهما فلوجاز النكاح والمرأة تكون تحت أمر الزوج وطاعته وخدمته مستحقة
 عليها للزمها ذلك وانه ينفي الاحترام فيؤدي الى التناقض ونحل له بنت العمه والنمالة وبنات العم والنمالات لان الله
 تعالى ذكر المحرمات في آية التحريم ثم أخبر سبحانه وتعالى أنه أحل ما وراء ذلك بقوله وأحل لكم ما وراء ذلكم
 وبنات الاعمام والعمات والاخوال والنمالات لم يذكرن في المحرمات فكان مما وراء ذلك فكن محلات وكذا
 عمومات النكاح لا توجب الفصل ثم خص عنها المحرمات المذكورات في آية التحريم فبقي غيرهن تحت
 العموم وقد ورد نص خاص في الباب وهو قوله تعالى يا أيها النبي انا أحل لنا لك أزواجك الى قوله عز وجل
 وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالك اللاتي هاجرن معك الآية والاصل فيما ثبت
 للنبي صلى الله عليه وسلم ان ثبت لامته والخصوص بدليل والله الموفق

فصل * وأما النوع الثاني فالمحرمات بالمصاهرة أربع فرق الفرقة الاولى أم الزوجة وجداتها من قبل
أبها وأمه وان علون فيحرم على الرجل أم زوجه بنص الكتاب العزيز وهو قوله عز وجل وأمهات نسائكم
معطوف على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم سواء كان دخلكم بزوجه أو كان لم يدخل بها عند عامة
العلماء وقال مالك وداود الاصفهاني ومحمد بن شعاع الباجي وبشر المرسي أن أم الزوجة لا تحرم على الزوج
بنفس العقد ما لم يدخل بينهما حتى ان من تزوج امرأة ثم طلقها قبل الدخول بها أو ماتت لا يجوز له ان يتزوج
أما عند عامة العلماء وعندهم يجوز والمستثناة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم وروى عن عمر وعلي وابن
عباس وزيد بن ثابت وعمران بن حصين رضي الله عنهم مثل قول العامة وروى عن عبد الله بن مسعود
وجابر رضي الله عنهما مثل قولهم وهو احدي الروايتين عن علي وزيد بن ثابت وعن زيد بن ثابت انه فصل بين
الطلاق والموت قال في الطلاق مثل قوله ما في الموت مثل قول العامة وجعل الموت كالدخل لانه بمنزلة
الدخول في حق المهر وكذا في حق التحريم استحووا بقوله تعالى وأمهات نسائكم وبناتكم اللاتي في حوزكم
من نسائكم اللاتي دخلتم من ذلك أمهات النساء وعطف بنات النساء عليهن في التحريم بصرف العطف
ثم عقب الجملة بشرط الدخول والاصل ان الشرط المذكور والاستثناء بمشبهة الله تعالى عقيب جمل معطوف
بعضها على بعض بحرف العطف كل جملة مبتدأ وخبره ينصرف الى الكل لاني ما يليه خاصة كن قال عبده حر
وامرأته طالق وعليه حج بيت الله تعالى ان فعل كذا أو قال ان شاء الله تعالى فهذا كذلك فينصرف شرط الدخول
الى الجملة جميعا فلا تثبت الحرمة بدونها ولنا قوله تعالى وأمهات نسائكم كلام تام بنفسه منفصل عن المذكور
بعده لانه مبتدأ وخبره هو معطوف على ما تقدم ذكره من قوله حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم الى قوله
عز وجل وأمهات نسائكم والمعطوف بشارك المعطوف عليه في خبره ويكون خبر الاول خبرا للثاني كقوله
جاءني زيد وعمر ومعناه جاءني عمر وكان معني قوله تعالى وأمهات نسائكم أي وحرمت عليكم أمهات
نسائكم وانه مطلق عن شرط الدخول في ادعى أن الدخول المذكور في آخر الكلمات منصرف الى الكل
فعلية الدليل وروى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا نكح
الرجل امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها فله أن يتزوج بنتها وليس له أن يتزوج الام وهذا نص في المسئلتين وعن
عمر وبن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيما رجل تزوج
امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها أو ماتت عنده فلا بأس أن يتزوج بنتها وأيما رجل تزوج امرأة فطلقها قبل أن
يدخل بها أو ماتت عنده فلا يحل له أن يتزوج أمها وهذا نص في المسئلتين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما
أنه قال في هذه الآية الكريمة أنهم موأما بهم الله تعالى أي أطلقوا ما أطلق الله تعالى وكذا روى عن عمران
ابن حصين أنه قال الآية مبهمه أي مطلقه لا يفصل بين الدخول وعدمه وما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه
فقد روى الرجوع عنه فانه روى انه أفتى بذلك في الكوفة فلما أتى المدينة ولى أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم فذا كرههم رجع الى القول بالحرمة حتى روى أنه أتى الكوفة ثم سئى من كان أفتاه بذلك فقبيلها
ولدت اولادا فقال انها وان ولدت ولان هذا النكاح فضي الى قطع الرحم لانه اذا طلق بنتها وتزوج بأماها
حملها ذلك على الضغينة التي هي سبب القطيعة فيما بينهما وقطع الرحم حرام فأقضى اليه يكون حراما لهذا المعنى
حرم الجمع بين المرأة وبنتها وبين المرأة وأمها وبين عمها وخالها على ما تقدم ذكره ان شاء الله تعالى بخلاف جانب
الام حيث لا تحرم بنتها بنفس العقد على الام لان اباحة النكاح هناك لا تؤدي الى القطع لان الام في ظاهر
العادات تؤثر بنتها على نفسها في الخطوط والحقوق والبنات لا تؤثر أمها على نفسها معلوم ذلك بالمعادة واذا جاء
الدخول تثبت الحرمة لانه تأكدت مودتها لاستيفائها حفظها فاحتفظها لفضاها فيؤدي الى القطع ولان الحرمة

ثبت بالدخول بالاجماع والعقد على البنت - ببالدخول بها والسبب يقوم مقام المسبب في موضع الاحتياط
ولما ثبتت الحرمة بنفس العقد في منكوحة الاب وحليلة الابن كان ينبغي ان تحرم الربية بنفس العقد على الام
الا ان شرط الدخول هناك عرفناه بالنص في الحكم في الآية على أصل القياس (وأما) قولهم ان الشرط
المذكور في آخر كلمات معطوف بعضها على بعض والاستثناء بمشبهة الله تعالى ملحق بالكل فنقول هذا
الأصل مسلم في الاستثناء بمشبهة الله تعالى والشرط المصرح به فاما في الصفة الداخلة على المذكور في آخر
الكلام فمنوع بل يقتصر على ما يليه فانك تقول جاني زيد ومحمد العالم فتقتصر صفة العلم على الذي يليه دون زيد وقوله
عز وجل اللاتي دخلتم من وصف اباهن بالدخول من لا شرط من ادعى الحاق الوصف بالشرط فعليه الدليل
على أنه يحتمل أن يكون بمعنى الشرط فيلحق الكل ويحتمل أن لا يكون فيقتصر على ما يليه فلا يلحق بالشك
والاحتمال واذا وقع الشك والشبهة فيه فالقول لما فيه الحرمة أولى احتياطاً على أن هذه الصفة ان كانت في معنى
الشرط لكن اللفظ متى قرن به شرط أو صفة لا يثبت حكم يقتضي وجوده عند وجوده املا يقتضي عدمه عند
عدمه بل عدمه ووجوده عند عدم الشرط والصفة يكون موقوفاً على قيام الدليل وفي نفس هذه الآية الكريمة
ما يدل عليه فانه قال عز وجل ووراثتكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم من فان لم تكن ووادخلتم
من فلا جناح عليكم ولو كان التقييد بالوصف في الحكم في غير الموصوف لكان ذلك القدر كافياً ونحن نقول
بجرمة الام عند الدخول بالربية وجرمة الربية عند الدخول بالام بظاهر الآية الكريمة وليس فيهما في الحرمة
عند عدم الدخول ولا اثباتها فيقف على قيام الدليل وقد قام الدليل على حرمة الام بدون الدخول بينها وهو
ما ذكرنا ثبتت الحرمة ولم يعم الدليل على حرمة الربية قبل الدخول بالام فلا تثبت الحرمة والله عز وجل أعلم
وأما جرات الزوجة من قبل ابها وامها فانها عرفت حرمتها بالاجماع ولما ذكرنا من المعنى في الامهات
لا يعين النص الاعلى قول من يجيز اشتغال اللفظ الواحد على الحقيقة والمجاز عند عدم التنافي بين حكميه ما على
ما ذكرنا ثم انما تحرم الزوجة وجداتها بنفس العقد اذا كان محيها فاما اذا كان فاسداً فلا تثبت الحرمة
بالعقد بل بالوطء أو ما يقوم مقامه من المس عن شهوة والنظر الى الفرج عن شهوة على ما نذكر لان الله
تعالى حرم على الزوج أم زوجته مضافاً اليه والاضافة لا تنعقد الا بالعقد الصحيح فلا تثبت الحرمة
الابه والله الموفق

فصل في ما اذا كان دخول بزوجة بنتها وبناتها وبناتها وبناتها وان سفن اما بنت زوجته فتحرم
عليه بنص الكتاب العزيز اذا كان دخول بزوجة فان لم يكن دخولها فلا تحرم لقوله ووراثتكم اللاتي في
حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم من فان لم تكن ووادخلتم من فلا جناح عليكم وسواء كانت بنت زوجته في
حجره أو لا عند عامة العلماء وقال بعض الناس لا تحرم عليه الا أن تكون في حجره وروي ذلك عن علي بن أبي
طالب رضي الله عنه نصاً لظاهر الآية قوله تعالى ووراثتكم اللاتي في حجوركم حرم الله عز وجل بنت الزوجة
ووصف كونها في حجره زوج في تقييد التحريم بهذا الوصف الا ترى أنه لما أضافها الى الزوجة بقيد التحريم
به حتى لا يحرم على ربيته غير الزوجة كذا هذا ولما أن التخصيص على حكم الموصوف لا يدل على أن الحكم في
غير الموصوف بخلافه اذا التخصيص لا يدل على التخصيص فنثبت حرمة بنت زوجته الرجل التي دخل بها
وهي في حجره بهذه الآية واذا لم تكن في حجره ثبت حرمتها بدليل آخر وهو كون نكاحها مفضياً الى قطعة
الرحم سواء كانت في حجره أو لم تكن على ما بيننا في مقدم الا أن الله تعالى ذكر الحجر بناء على أن عرف الناس
وعادتهم ان الربية تكون في حجر زوجها امها عادة فاخرج الكلام بخرج العادة كما في قوله عز وجل ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله عز وجل فان خفتن لان تعدوا فوق واحدة ونحو ذلك وأما بنات بنت الربية

و بنات أبنائها وان سقن فتثبت حرمتهم بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى المعقول لا بعين النص الاعلى قول من يرى الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد عند امكان العمل بهما

فصل **﴿** وأما الفرقة الثالثة فحليلة الابن من الصلب وابن الابن وابن البنت وان سفل فتحرّم على الرجل حليلة ابنة من صلبه بالنص وهو قوله عز وجل وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وذ ك الصلب جاز أن يكون لبيان الخاصية وان لم يكن الابن الامن الصلب لقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه وان كان الطائر لا يطير الا بجناحيه و جاز أن يكون لبيان القسمة والتنويح لان الابن قد يكون من الصلب وقد يكون من الرضاع وقد يكون بالتبني أيضا على ما ذكر في سبب تزول الآية لان النبي صلى الله عليه وسلم لما تزوج امرأة زيد ابن حارثة بعد ما طلقها زيد وكان ابنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبني فعابه المنافقون على ذلك وقالوا انه تزوج بحليلة ابنة فتزل قوله تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وكذلك قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا وان حليلة الابن لو لم تحرم على الاب فاذ اطلقها الابن ربما يتدم على ذلك ويريد العود اليها فاذا تزوجها أبوه أو رث ذلك الضغينة بيننا والضغينة تورث القطيعة وقطع الرحم حرام فيجب أن يحرم حتى لا يؤدي الى المحرام ولهذا حرمت منكوححة الاب على الابن كذا هذ اسواء كان دخل بها الابن أو لم يدخل بها لان النص مطلق عن شرط الدخول والمعنى لا يوجب الفصل أيضا على ما ذكرنا لان العقد سبب الى الدخول والسبب يقام مقام المسبب في موضع الاحتياط على ما مر وحليلة ابن الابن وابن البنت وان سفل تحرم بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى لا بعين النص لان ابن الابن يسمى ابنا مجازا لا حقيقة فاذا صارت الحقيقة مرادة لم يبق المجاز مرادا لنا الاعلى قول من يقول انه يجوز أن يراد من لفظ واحد والله الموفق

فصل **﴿** وأما الفرقة الرابعة فنكوححة الاب وأجداده من قبل أبيه وان علوا أما منكوححة الاب فتحرّم بالنص وهو قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء والنكاح بدكر و يراد به العقد وسواء كان الاب دخل بها أولا لان اسم النكاح يقع على العقد والوطء فتحرّم بكل واحد منهما على ما نذكر ولان نكاح منكوححة الاب يفرض الى قطيعة الرحم لانه اذا انفارقتها أبوه لعنه يندم فير يد أن يعيدها فاذا نكحها الابن أو حشه ذلك وأورث الضغينة وذلك سبب التباعد بينهما وهو تفسد قطيعة الرحم وقطع الرحم حرام فكان النكاح سبب الحرام وانه تناقض فيحرم دفعا للتناقض الذي هو أثر العفة والجهل جل الله تعالى عنهما وأما منكوححة أجداده فتحرّم بالاجماع وبما ذكرنا من المعنى لا بعين النص الاعلى قول من يرى الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد عند عدم النافي ثم حرمة المصاهرة تثبت بالعقد الصحيح وتثبت بالوطء الحلال بملك اليمين حتى ان من وطئ جارية تحرم عليها أمها وابنتها وجداتها وان علون و بنات بناتها وان سفلن وتحرم هي على أب الواطئ وابنه وعلى أجداد أجداد الواطئ وان علوا وعلى أبناء أبنائه وان سفلوا وكذا تثبت بالوطء في النكاح القاسد وكذا بالوطء عن شبهة بالاجماع وتثبت بالمس فيهما عن شهوة والنظر الى فرجها عن شهوة عندنا ولا تثبت بالنظر الى سائر الاعضاء بشهوة ولا بمس سائر الاعضاء الا عن شهوة بلا خلاف وتفسير الشهوة هي أن يشتهي قلبه ويعرف ذلك باقراره لانه باطن لا وقوف عليه لغيره وتحرك الآلة وانتشارها هيل هو شرط تحقيق الشهوة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم شرط وقال بعضهم ليس بشرط هو الصحيح لان المس والنظر عن شهوة يتحقق بدون ذلك كالعنين والمحجوب ونحو ذلك وقال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالنظر وله في المس قولان وتثبت حرمة المصاهرة بالنظر والمس والنظر بدون النكاح والملك وشبهته وعند الشافعي لا تثبت الحرمة بالزنا فأولى أن لا تثبت بالمس والنظر بدون الملك احتج الشافعي بقوله تعالى ور بائسكم

للاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دختم بهن حرم الربائب المضافة الى نسايتنا المدخولات وانما
 تكون المرأة مضافة اليها بالنكاح فكان الدخول بالنكاح شرط ثبوت الحرمة وهذا دخول
 بلا نكاح فلا تثبت به الحرمة ولا تثبت بالنظر ايضا لانه ليس بمعنى الدخول الا ترى انه لا يغسد به
 الصوم ولا يجب به شيء في الاحرام وكذلك المس في قول وفي قول يثبت لانها استمتاع بها من وجه
 فكان بمعنى الوطء ولهذا حرم بسبب الاحرام كما حرم الوطء وروى عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يتبع المرأة حراما يشكح ابنتها او يتبع البنت حراما أينكح أمها فقال
 لا يجرم الحرام الحلال انما يجرم ما كان نكاحا حلالا والتحرير بالزنا تحريم الحرام الحلال ولنا قوله تعالى ولا
 تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء والنكاح يستعمل في العقد والوطء فلا يخلو اما أن يكون حقيقة لهما على
 الاشتراك واما أن يكون حقيقة لاحدهما مجازا لا آخر وكيف ما كان يجب القول بتحريمهما جميعا اذ لا تنافي
 بينهما كما قال عز وجل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء عقدا ووطئا وروى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امرأة لم يخل له أمها ولا ابنتها وروى حرمت عليه أمها وابنتها وهذا نص
 في الباب لانه ليس فيه ذكر النكاح وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ملعون من نظر الى فرج امرأة
 وابنتها ولو لم يكن النظر الاول محرما للثاني وهو النظر الى فرج ابنتها لم يلقه اللعن لان النظر الى فرج المرأة
 المنكوحه نكاحا محجيا مباح فكيف يستحق اللعن فاذا ثبتت الحرمة بالنظر في الدخول اولى وكذا بالمس لان
 النظر دون المس في تعلق الاحكام بما الا ترى انه يفسد الصوم بالانزال عن المس ولا يفسد بالانزال عن النظر
 الى الفرج وفي الحج يلزمه بالمس عن شهوة الدم أنزل أو لم ينزل ولا يلزمه شيء بالنظر الى الفرج عن شهوة أنزل
 أو لم ينزل فلما ثبتت الحرمة بالنظر في المس اولى ولان الحرمة انما تثبت بالنكاح لكونه سبيبا داعيا الى الجماع اقامة
 للسبب مقام المسبب في موضع الاحتياط كما اقيم النوم المفضي الى الحدث مقام الحدث في انتقاض الطهارة
 احتياط لامر الصلاة والقبلة والمباشرة في التسبب والدعوة ببلغ من النكاح فكان اولى باثبات الحرمة ولان
 الوطء الحلال انما كان محرما للثبوت بمعنى هو موجود هنا وهو انه يصير جامع بين المرأة وبنتها في الوطء من
 حيث المعنى لان وطاء احدهما يند كره وطاء الاخرى فيصير كأنه قاض وطره منهم جميعا ويجوز أن يكون
 هذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم ملعون من نظر الى فرج امرأة وابنتها وهذا المعنى موجود
 في الوطء الحرام وأما الآية الكريمة فلا حجة له فيها بل هي حجة عليه لانها تقتضي حرمة بنته التي هي بنت
 امرأته التي دخل بها مطلقا وادخل بها بعد النكاح أو قبله بالزنا واسم الدخول يقع على الحلال والحرام أو يحتمل
 أن يكون المراد الدخول بعد النكاح ويحتمل أن يكون قبله فكان الاحتياط هو القول بالحرمة واذا احتتمل هذا
 واحتمل هذا فلا يصح الاحتجاج به مع الاحتمال على أن في هذه الآية اثبات الحرمة بالدخول في النكاح وهذا
 ينفي الحرمة بالدخول بلا نكاح فكان هذا احتجاجا بالمسكوت عنه وانه لا يصح على أن في هذه الآية احتجاجا على
 اثبات الحرمة بالمس لانه ذكر الدخول بهن وحقيقة الدخول بالشيء عبارة عن ادخابه في العورة الى الحصن فكان
 الدخول بها هو ادخالها في الحصن وذلك باخذ يدها أو شيء منها ليكون هو الدخول بها فأما بدون ذلك فالمرأة
 هي الداحلة بنفسها فدل أن المس موجب للحرمة أو يحتمل الوطء ويحتمل المس فيجب القول بالحرمة احتياطاً
 وأما الحديث فقد قيل انه ضعيف ثم هو خبر واحد مخالف للكتاب واثن ثبت فتقول بموجبه لان المذكور
 فيه هو الاتباع لا الوطء واتباعها أن ير ودها عن نفسها وذا لا يجرم عندنا اذا لم يجرم هو الوطء ولا ذكره في
 الحديث والله عز وجل الموفق (وأما النوع الثالث وهو المحرمات بالرضاعة فوضع ياتها كتاب الرضاع
 فكل من حرم لقربا من الفرق السبع الذين وصفهم الله تعالى يحرم بالرضاعة الا أن الله تعالى بين

المحرمات بالقرابة بيان ابلاغ وبين المحرمات بالرضاعة بيان كفاية حيث لم يذ كر على التصريح والتخصيص
 الا الامهات والاخوات بقوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة ليعلم حكم غير
 المذكور بطريق الاجتهاد بالاستدلال ووجه الاستدلال نذكره في كتاب الرضاعة ان شاء الله تعالى
 والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب وعليه الاجماع أيضا وكذا كل من
 يحرم ممن ذكرنا من الفرق الاربع بالمصاهرة يحرم بالرضاعة فيحرم على الرجل أم زوجته بنتها من الرضاعة
 الا أن الام تحرم بنفس العقد اذا كان صحيحا والبنات لا تحرم الا بالدخول بالا حرام وكذا جدات الزوجة
 لآبها وأمهاتهن وان علون وبنات بناتهن وان سفلن من الرضاعة وكذا يحرم حليمة ابن الرضاعة وان
 ابن الرضاعة وان سفل على أبي الرضاعة وأبي أمه ونحوه من نسوة ابنة الرضاعة وابي أمه وان علا على ابن الرضاعة
 وابن ابنة وان سفل وكذا يحرم بالوطء أم الموطوءة وبنتها من الرضاعة على الواطئ وكذا جداتها وبنات بناتها
 ونحوه الموطوءة على أبي الواطئ وابنة من الرضاعة وكذا على أجداده وان علوا وعلى أبناء أبنائه وان سفلوا سواء
 كان الوطء حلالا بأن كان بمالك اليمين أو كان الوطء بشكاح فاسد أو شبهة نكاح أو كان زنا والاصل انه يحرم
 بسبب الرضاعة ما يحرم بسبب النسب وبسبب المصاهرة الا في مسثلتين يختلف فيها حكم المصاهرة والرضاعة
 نذكرهما في كتاب الرضاعة ان شاء الله تعالى

فصل ومنها أن لا يقع نكاح المرأة التي يزوجهما معاً بين ذوات الارحام ولا بين أكثر من أربع
 نسوة في الاجنبيات وجملة الكلام في الجمع ان الجمع في الاصل نوعان جمع بين ذوات الارحام وجمع بين الاجنبيات
 أما الجمع بين ذوات الارحام فنوعان أيضا جمع في النكاح وجمع في الوطء ودواعيه بمالك اليمين أما الجمع بين
 ذوات الارحام في النكاح فتقول لا خلاف في أن الجمع بين الاختين في النكاح حرام لقوله تعالى وأن تجمعوا
 بين الاختين معطوفا على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم ولأن الجمع بينهما يقضي الى قطيعة الرحم لان
 العداوة بين الضرتين ظاهرة وأنها تقضي الى قطيعة الرحم وقطيعة الرحم حرام فكذا المقضي وكذا الجمع بين
 المرأة وبينها ما قلنا بل أولى لان قرابة الولاد مفترضة الوصول بالاخلاف واختلف في الجمع بين ذواتي رحم
 محرم سوى هذين الجمعين بين امرأتين لو كانت احدهما رجلا لا يجوز له نكاح الاخرى من الجانبين جميعا
 أيهما كانت غير عين كالجمع بين امرأة وعمتها والجمع بين امرأة وخالها ونحو ذلك قال عامة العلماء لا يجوز وقال
 عثمان بن ابي الجمع فيما سوى الاختين وسوى المرأة بينها ليس يحرام واحتج بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم
 ذكرا المحرمات وذكرا فيما حرم الجمع بين الاختين وأحل ما وراء ذلك والجمع فيما سوى الاختين لم يدخل في
 التحريم فكان داخلا في الاحلال الا أن الجمع بين المرأة وبينها حرم بدلالة النص لان قرابة الولاد أقوى فالنص
 الواردة يكون واردا ههنا من طريق الاولى ولنا الحديث المشهور وهو ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح المرأة على عمها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على
 ابنة أخيها وزاد في بعض الروايات لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى الحديث أخبر أن
 من تزوج عمه ثم بنت أخيها أو خاله ثم بنت أخيها لا يجوز ثم أخبر أنه اذا تزوج بنت الاخ أو ابنة العم أو بنت
 الاخت أو ابنة الخالة لا يجوز أيضا للتشاكل ان حرمة الجمع يجوز أن تكون مختصة بأحد الطرفين دون
 الاخر كنكاح الامة على المرأة لا يجوز ويجوز نكاح الحرمة على الامة ولأن الجمع بين ذواتي محرم في
 النكاح بسبب لقطيعة الرحم لان الضرتين يتنازعان ويختلفان ولا يأتلفان هذا امر معلوم بالعرف والعادة وذلك
 يقضي الى قطع الرحم وأنه حرام والنكاح بسبب فيحرم حتى لا يؤدي اليه والى هذا المعنى أشار النبي صلى الله
 عليه وسلم في آخر الحديث فباروى أنه قال انكم لو فعلتم ذلك لقطعتم أرحامهم وروى في بعض الروايات

فانهن يتقاطعن وفي بعضها أنه بوجوب القطعية وروى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كان أصحاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يكرهون الجمع بين القرابة في النكاح وقالوا انه يورث الضغائن وروى عن عبد الله
 بن مسعود رضي الله عنه أنه كره الجمع بين بنتي عمين وقال لا أحرم ذلك لكن أكرهه أما الكراهة فلمكان
 القطعية وأما عدم الحرمة فلان القرابة بينهما ليست بمفترضة الوصل أما الآية فيحتمل أن يكون معنى قوله
 تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أي ما وراء ما حرمه الله تعالى والجمع بين المرأة وعمتها وبنها وبين خالتها مما
 قد حرمه الله تعالى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي هو وحى غير متلوع على أن حرمة الجمع
 بين الاختين معلولة بقطع الرحم والجمع ههنا يقضى الى قطع الرحم فكانت حرمة ثابتة بدلالة النص فلم يكن
 ما وراء ما حرم في آية التحريم ويجوز الجمع بين امرأة وبنات زوجها كان لها من قبل أو بين امرأة وزوجة كانت
 لا يهاوهما واحدا لانه لا رحم بينهما فلم يوجد الجمع بين ذواتي رحم وقال زفر وابن أبي ليلى لا يجوز لان البنات
 لو كانت رجلا لكان لا يجوز له أن يتزوج الاخرى لانها منسكوحة أليه فلا يجوز الجمع بينهما كما لا يجوز الجمع
 بين الاختين وانا نقول الشرط أن تكون الحرمة ثابتة من الجانبين جميعا وهو أن يكون كل واحدة منهما إتيها
 كانت بحيث لو قدرت رجلا لكان لا يجوز له نكاح الاخرى ولم يوجد هذا الشرط لان الزوجة منهما لو كانت
 رجلا لكان يجوز له أن يتزوج الاخرى لان الاخرى لا تكون بنت الزوجة فلم تكن الحرمة ثابتة من الجانبين
 فجاز الجمع بينهما كالجمع بين الاختين ولو تزوج الاختين معا فسد نكاحهما لان نكاحهما حصل جمعا
 بينهما في النكاح وليست احدهما فسادا للنكاح بأولى من الاخرى فيفرق بينهما وبينهما ثم ان كان
 قبل الدخول فلا مهر لهما ولا عيدة عليهما لان النكاح الفاسد لا يحكم له قبيل الدخول وان كان قد
 دخل بهما فكل واحدة منهما العتق وعليهما العدة لان هذا حكم الدخول في النكاح الفاسد على
 ما نذر كره ان شاء الله تعالى في موضعه وان تزوج احدهما بعد الاخرى جاز نكاح الاولى وفسد نكاح
 الثانية ولا يفسد نكاح الاولى فسادا لنكاح الثانية لان الجمع حصل بنكاح الثانية فالتصريح بالفساد عليه
 ويفرق بينه وبين الثانية فان كان لم يدخل بها فلا مهر ولا عيدة وان كان دخل بها فلها المهر وعليها
 العدة لما ينسأ ولا يجوز له أن يطأ الاولى ما لم تنقض عدة الثانية لما نذر كره ان شاء الله تعالى وان تزوج
 أختين في عقدتين لا يدري أيهما أولى لا يجوز له التحريم بل يفرق بينه وبينهما لان نكاح احدهما
 فاسد يتيقن وهي مجهولة ولا يتصور حصول مقاصد النكاح من المجهولة فلا بد من التفرقة ثم ان ادعت
 كل واحدة منهما أنها هي الاولى ولا يثبت لها يقضى لها بنصف المهر لان النكاح الصحيح أحدهما وقد
 حصلت الفسقة قبل الدخول لا يصنع المرأة فكان الواجب نصف المهر ويكون بينهما لعدم الترجيح
 اذ ليست احدهما بأولى من الاخرى وروى عن أبي يوسف أنه لا يلزم الزوج شيء وروى عن محمد أنه
 يجب عليه المهر كاملا وان قالتا لا ندري أينا الاولى لا يقضى لهما شيء لكون المدعية منهما مجهولة الا اذا
 اصطلحت على شيء فحينئذ يقضى لها وكذلك المرأة وعمتها وخالها في جميع ما وصفتنا وكذا لا يجوز للرجل ان
 يتزوج امرأة في نكاح أختها لا يجوز له ان يتزوجها في عدة أختها وكذلك الزوج بامرأة هي ذات رحم محرمة من
 امرأة بعد غمته والاصل ان ما يمنع صلب النكاح من الجمع بين ذواتي المحارم فالعدة تمنع منه وكذا لا يجوز
 له ان يتزوج أربعا من الاجنبيات والخامسة تعتد منه سواء كانت العدة من طلاق رجعي أو بائن أو ثلاث
 أو بالمهرمية الطارئة بعد الدخول أو بالدخول في نكاح فاسد أو بالوطء في شبهة وهذا اعتدنا وقال الشافعي
 رحمه الله لا يجوز الا في عدة من طلاق رجعي وروى عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم مثل قولنا نحو

على وعبد الله بن عباس وزيد بن ثابت رضي الله عنهم (وجهه) قوله ان المحرم هو الجمع بين الاختين في النكاح والنكاح قد زال من كل وجه لوجود المزيل له وهو الطلاق الثلاث أو البائن وللمد الووطها بعد الطلاق الثلاث مع العلم بالحرمة لزمه الحد فلم يحقق الجمع في النكاح فلا تثبت الحرمة ولنا ان ملك الحبس والعبد قائم فان الزوج يملك منعها من الخروج والبروز وحرمة الزوج زوج آخر ثابتة والقراش قائم حتى لو جاءت بولد الى ستين من وقت الطلاق وقد كان قد دخل بها ثبت النسب فلو جاز النكاح لكان النكاح جمعاً بين الاختين في هذه الاحكام فيدخل تحت النص ولان هذه احكام النكاح لانها شرعت وسبيلة الى احكام النكاح فكان النكاح قائماً من وجه يبقا بعض احكامه والثابت من وجهه ما حق بالثابت من وجهه في باب الحرمة احتياطاً الا ترى انه الحقت الام والبنات من وجهه بالرضاعة بالام والبنات من كل وجه بالقرابة والحقت المنكوحه من وجهه وهي المعتدة بالمنكوحه من كل وجه في حرمة النكاح كذا هذا ولان الجمع قبل الطلاق اعم احرم لكونه مفضياً الى قطيعة الرحم لانه يورث الضغينة وانها تفضي الى القطيعة والضغينة ههنا أشد لان معظم النعمة وهو ملك الحل الذي هو سبب اقتضاء الشهوة قد زال في حق المعتدة وبشكاح الثانية يصبر جميع ذلك لها وتقوم مقامها وتبقى هي محرمة الحفظ للحال من الازواج فكانت الضغينة أشد فكانت أدعى الى القطيعة بخلاف ما بعد اقتضاء العدة لان هناك لم يبق شيء من علائق الزوج الاول فكان لها سبيل الوصول الى الزوج آخر فتستوفي حظها من الثاني فتسلي به فلا تلحقها الضغينة أو كانت أقل منه في حال قيام العدة فلا يستقيم الاستدلال ولو خلا ما مر انه ثم طلقها لم يزوج أختها حتى تنقضي عدتها لانه وجبت عليها العدة بالخلوة فيمنع نكاح الأخت كما لو وجبت بالدخول حقيقة

فصل وأما الجمع في الوطء بملك اليمين فلا يجوز عند عامة الصحابة مثل عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وروى عن عثمان رضي الله عنه انه قال كل شيء حرمه الله تعالى من الحرائر حرمه الله تعالى من الاماء الا الجمع أي الجمع في الوطء بملك اليمين وروى ان رجلاً سأل عثمان رضي الله عنه عن ذلك فقال ما أحب ان أحسنه ولكن أحلتها آية وحرمتها آية وأما أنا فلا أفعله نخرج الرجل من عنده فلقى علياً فذكر له ذلك فقال لو أن لي من الامرشى لبعثت من فعل ذلك نكالا وقول عثمان رضي الله عنه ما أحلتها آية وحرمتها آية عن آية التحليل قوله عز وجل الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين وبآية التحريم قوله عز وجل وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف وذلك منه اشارة الى تعارض دليلي الحل والحرمة فلا تثبت الحرمة مع التعارض ولعامسة الصحابة رضي الله عنهم الكتاب العزيز والسنة اما الكتاب فقوله عز وجل وان تجمعوا بين الاختين والجمع بينهما في الوطء جمع فيكون حراماً أو ما السنة فما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجتمعن مائة في رحم أختين واما قول عثمان رضي الله عنه أحلتها آية وحرمتها آية فلاخذ بالمحرم أولى عند التعارض احتياطاً للحرمة لانه يلحقه المأثم بارتكاب المحرم ولا مأثم في ترك المباح ولان الاصل في الابضاع هو الحرمة والاباحة بدليل فاذا تعارض دليل الحسل والحرمة تدافعا فيجب العمل بالاصل وكما لا يجوز الجمع بينهما في الوطء لا يجوز في الدواعي من اللبس والتقييل والنظر الى الفرج عن شهوة لان الدواعي الى الحرام حرام اذا عرف هذا فتقول اذا ملك أختين فله أن يطأ احدهما لان الامه لا تصير فراساً بالملك واذا وطئ احدهما ليس لئان يطأ الاخرى بعد ذلك لانه لو وطئ لصار جامعاً بينهما ما في الوطء حقيقة وكذا اذا ملك جارية فوطئها ثم ملك أختها كان له ان يطأ الاولى لما قلنا وليس له ان يطأ الاخرى بعد ذلك ما لم يحرم فخرج الاولى على نفسه اما بالتزويج أو بالاخراج عن ملكه بالاعتاق أو بالبيع أو بالهبة أو بالصدقة لانه لو وطئ الاخرى لغير جامعاً بينهما

في الوط . حقيقة وهذا لا يجوز ولو كانت يحصل له وطء الاخرى في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف انه قال لا يحل لانه بالكتابة لم يملك وطأها غيره وقال في هذه الرواية أيضا انه لو ملك فرج الاولى غيره لم يكن له ان يطأ الاخرى حتى تحيض الاولى حية بعد وطئها لجواز ان تكون حاملا فيكون جامعاً ما في رحم أختين فيسبئها بحية حتى يعلم انها ليست بحامل (وجه) ظاهر الرواية انه حرم فرجها على المولى بالكتابة الا ترى انه لو وطئها لزمه العقر ولو وطئت شبهة أو نسكاح كان المهر لئلا للمولى فلا يصير بوط الاخرى جامعاً بينهما في الوط . ولو تزوج جار يتوالم بطنها حتى ملك أختها فليس له ان يطأ المشتراة لانه الفرائش ثبت بنفس النكاح ولان ملك النكاح يقصد به الوط . والولد فصارت المنكوحة موطوءة حكماً فلوطى المشتراة لصار جامعاً بينهما في الوط . ولو كانت في ملكه جار يتوالم بطنها تزوج أختها وتزوج أم ولده جاز النكاح عند عامة العلماء ولكن لا يطأ الزوجة ما لم يحرم فرج الامه التي في ملكه أو أم ولده وقال مالك لا يجوز النكاح (وجه) قوله ان النكاح بمنزلة الوط . بدليل انه به النسب كالوط . وبدليل انه لا يجوز له ان يطأ المملوكة ههنا بعد نكاح أختها فلوطى يمكن بمنزلة الوط . لجاز واذا كان النكاح بمنزلة الوط . يصير بالنكاح جامعاً لما بينا في الوط . وانه لا يجوز ولنا ان النكاح ليس بوط . حقيقة وليس بمنزلة الوط . أيضاً لان النكاح يلاقي الاجنبية ولا يجوز وطء الاجنبية فلا يكون نكاحها جامعاً بينهما في الوط . لان النكاح اذا انعقد يجعل الوط موجوداً حكماً بعد الانعقاد لان الحكم المخصص بالنكاح هو الوط . وتمرته المطلوبه منه الولد ولا حصول له عادة بدون الوط . فعمله الشارع حكماً واطئاً بعد انعقاد النكاح والحق الولد بالفرائش فلوطى المملوكة لصار جامعاً بينهما واطئاً ولان الامه لا تصير فرائش بنفس الوط عندنا حتى لا يثبت النسب بدون الدعوة فلا يكون نكاح أختها جمعاً بينهما في الفرائش فلا يمنع منه وأم الولد فرائشها ضعيف حتى يثني نسب ولده بمجرد قوله وهو مجرد النقي من غير لعان وكذا يحتل النقل الى غيره فلا يحقق النكاح جمعاً بينهما في الفرائش مطلقاً فلا يمنع نسب ولده بمجرد قوله وهو مجرد النقي من غير لعان والله عز وجل أعلم ولا يجوز ان تزوج أخت أم ولده التي تعتمد منه بأنه اعتقها ووجبت عليها العدة في قول أبي حنيفة رحمه الله ويجوز ان تزوج أرباعي عدها وقال أبو يوسف ومحمد يجوز كلاهما وقال زفر لا يجوز كلاهما (وجه) قوله ان هذه معدة فلا يجوز الزوج باختها أو أربع سواها كالخبرة المعتدة (وجه) قولهما ان الحرمة في المرة لمكان الجمع بينهما في النكاح من وجه ولم يوجد في أم الولد لان عدم النكاح أصلاً ولان العدة في أم الولد أثر فرائش الملك وحقيقة الفرائش فيها لا يمنع النكاح حتى لو تزوج أخت أم ولده وأربع نسوة قبل أن يعتقها جاز فاذ لم يكن فرائش الملك حقيقة ما نعا فآثره أولى ان لا يمنع ولا يحنيفة انه أجاز نكاح أخت أم الولد قبل الاعتاق لضعف فرائشها على ما بينا فاذا اعتقها فموى فرائشها فكان نكاح أختها جمعاً بينهما في الفرائش وهو استلحاق نسب ولديها ولا يجوز استلحاق نسب ولد أختين في زمان واحد ولهذا لو تزوج أخت أم ولده لا يحل له وطء المنكوحة حتى يرثل فرائش أم الولد ونكاح الاربع وان كان جمعاً بينهما وبينها في الفرائش لكن الجمع ههنا في الفرائش جائز الا ترى انه جاز قبل الاعتاق فانه اذا تزوج أرباعي قبل الاعتاق يحل له وطئهن ووطء أم الولد فكذا بعد الاعتاق والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ واما الجمع بين الاجنبيات فنوعان أيضاً جمع في النكاح وجمع في الوط . ودواعيه بملك اليمين اما الجمع في النكاح فنقول لا يجوز للحران تزوج أكثر من أربع زوجات من الحرائر والامه . عند عامة العلماء وقال بعضهم يباح له الجمع بين التسع وقال بعضهم يباح له الجمع بين ثمانية عشر واحتجوا بظاهر قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالواو ان الله تعالى ذكر هذه الاعداد بحرف الواو وانه للجمع وجملة التسعة فيقتضى اباحة نكاح تسع واستدلوا أيضاً بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم انه تزوج

تسع نسوة وهو قدوة الامسة والا تخرون قالوا المثنى ضعف الاثنين والثلاث ضعف الثلاثة والرابع ضعف
الاربعة فجمعتها ثمانية عشر ولنا ما روى ان رجلا أسلم ونحنته ثمان نسوة فأسلمن فقال له رسول الله صلى الله عليه
وسلم اختر منهن أربعا وفارق البواقي أمره صلى الله عليه وسلم بمفارقة البواقي ولو كانت الزيادة على الأربع حلالا
لما أمره فدل انه منتهى العدد المشروع وهو الأربع ولان في الزيادة على الأربع خوف الجور عليهم بالمعجز عن
القيام بحقوقهن لان الظاهر انه لا يقدر على الوفاء بحقوقهن واليه وقعت الاشارة بقوله عز وجل فان خفتن أن لا تعدلوا
فواحدة أي لا تعدلوا في القسم والجماع والتفقه في نكاح المثنى والثلاث والرابع فواحدة بخلاف نكاح رسول الله
صلى الله عليه وسلم لان خوف الجور منه غير موهوم لكونه مژءداعا على القيام بحقوقهن بالتأييد الالهي فكان ذلك
من الآيات الدالة على نبوته لانه آثر الفسقر على الغنى والضيق على السعة ونحو ذلك المشاق على الموهوبين من
لعبادات والامور الثقيلة وهذه الاشياء أسباب قطع الشهوات والحاجة الى النساء ومع ذلك كان يقوم بحقوقهن
دل انه صلى الله عليه وسلم اعما قدر على ذلك بالله تعالى واما الآية فلا يمكن العمل بظاهرها لان المثنى ليس عبارة عن
الاثنين ولا الثلاث عن الثلاث والرابع عن الأربع بل أدنى ما يراد بالمثنى مران من هذا العدد وأدنى ما يراد
بالثلاث ثلاث مرات من العدد وكذا الأربع وذلك بزبد على التسعة وثمانية عشر ولا قائل به دل ان العمل بظاهر
لاية متمعذر فلا بد لها من تأويل ولها تأويلان أحدهما أن يكون على التخيير بين نكاح الاثنين والثلاث
والأربع كانه قال عز وجل مثنى أو ثلاث أو رباع واستعمال الواو مكان أو جائز والثاني أن يكون ذكر
هذه الاعداد على التداخل وهو أن قوله وثلاث تدخل فيه المثنى وقوله عز وجل ورباع يدخل فيه الثلاث
كما في قوله أئنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين ثم قال عز وجل وجعل فيها راسين من فوقها وبارك
فيها وقد رفيها أقواتها في أربعة أيام واليومان الا ولان داخلان في الأربع لانه لو لم يكن كذلك لكان خلق
هذه الجملة في ستة أيام ثم أخبر عز وجل أنه خلق السموات في يومين بقوله عز وجل فتصاهن سبع سموات في
يومين فيكون خلق الجسيم في ثمانية أيام وقد أخبر الله تعالى أنه خلق السموات والارض في ستة أيام فيؤدى
الى الخلف في خبر من يستحيل عليه الخلف فكان على التداخل فكذا ههنا جاز أن يكون العدد الاول داخلا
في الثاني والثاني في الثالث فكان في الآية باحثة نكاح الأربع ولا يجوز للعبد أن يتزوج أكثر من اثنين لما
روى من الحديث و ذكرنا من المعنى فيما تقدم

فصل وأما الجمع في الوطء وودواعيه عليك اليمين بجائز وان كثرت الجوارى لقوله تعالى فان خفتن
أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم أي ان خفتن أن لا تعدلوا في نكاح المثنى والثلاث والرابع بايضا
حقوقهن فانكحوا واحدة وان خفتن أن لا تعدلوا في واحدة فمما ملكت أيمانكم كانه قال سبحانه وتعالى
هذا أو هذا أي الزيادة على الواحدة الى الأربع عند القدرة على المعادلة وعند خوف الجور في ذلك الواحدة
من الحرائر وعند خوف الجور في نكاح الواحدة هو شراء الجوارى والتسرى بهن وذلك قوله عز وجل
أو ما ملكت أيمانكم ذكره مطلقا عن شرط العدد وقال تعالى الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فأنهم
غير مملومين من غير شرط العدد وقال عز وجل والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم مطلقا ولان
حرمة الزيادة على الأربع في الزوجات لخوف الجور عليهم في القسم والجماع ولم يوجد هذا المعنى في الاما لانه
لاحق لمن قبل المولى في القسم والجماع

فصل ومنها أن لا يكون تحته حرمة هو شرط جواز نكاح الامسة فلا يجوز نكاح الامسة على الحرمة
والاصل فيه ما روى عن علي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح الامسة على
الحرمة وقال علي رضي الله عنه وتنكح الحرمة على الامسة وللحرمة الثلثان من القسم وللأمة الثلث ولان الحرمة

تتبع عن الشرف والعزرة وكما الحال فنكاح الامة على الحرّة ادخال على الحرّة من لا يساويها في القسم وذلك
بشعر بالاستهانة والحق الشين وتقصان الحال وهذا لا يجوز وسواء كان المتزوج حراً أو عبداً عندنا لان
ما وبنام الحديث وذكرنا من المعنى لا يوجب انفصال وعند الشافعي يجوز للعبداً أن يتزوج أمة على حرّة بناء
على أن عدم الجواز للحرّ عنده لعدم شرط الجواز وهو عدم طول الحرّة وهذا شرط جواز نكاح الامة عنده
في حق الحرّ لا في حق العبد ما لم يذكر ان شاء الله تعالى وكذا ادخلوا الحرّة عن العدة شرط جواز نكاح الامة عند
أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد يجوز أن يتزوج أمة على حرّة تعتمد من طلاق بائن أو ثلاث (وجه) قولهما
أن المحرم ليس هو الجمع بين الحرّة والامة بدليل أنه لو تزوج أمة ثم تزوج حرّة جاز وقد حصل الجمع وإنما
المحرم هو نكاح الامة على الحرّة وقال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرّة ولا يتحقق النكاح عليها
بعد البيّنونة الا ترى أنه لو حلف لا يتزوج على امرأته فمتزوج بعد ما أباها في عدتها لا يحنث ولا يبي حنيفة
ان نكاح الامة في عدة الحرّة نكاح عليهما من وجهه لان بعض آثار النكاح قائم فكان النكاح قائماً
من وجهه فكان نكاحها عليهما من وجهه والثابت من وجهه ملحق بالثابت من كل وجهه في باب
الحرّمات احتياطاً فيحرم نكاح الاخت في عدة الاخت ونحو ذلك مما ينفقها تقدم وأما عدم طول
الحرّة وهو القدرة على مهر الحرّة وخشية العنت فليس من شرط جواز نكاح الامة عند أصحابنا والحاصل ان
من شرائط جواز نكاح الامة عند أبي حنيفة أن لا يكون في نكاح المتزوج حرّة ولا في عدة حرّة وعندهما ادخلوا
الحرّة عن عدة البيّنونة ليس بشرط جواز نكاح الامة وعند الشافعي من شرائط جواز نكاح الامة أن لا يكون
في نكاحه حرّة وأن لا يكون قادراً على مهر الحرّة وأن يخشى العنت حتى اذا كان في ملكه أمة يطؤها بملك
اليمن جازله أن يتزوج أمة عندنا وعند أبي حنيفة لا يجوز لعدم خشية العنت وكذلك الحرّ يجوز له أن يتزوج أكثر من
أمة واحدة عندنا وعند أبي حنيفة اذا تزوج أمة واحدة لا يجوز له أن يتزوج أمة أخرى زوال خشية العنت بالواحدة
والاختلف في أن طول الحرّة لا يمنع العبد من نكاح الامة احتج الشافعي بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طويلاً
أن ينكح المحصنات المؤمنات فيما مملكت أي ما نكح من فتياتكم المؤمنات ومن كلمة شرط فقد جعل الله
عز وجل العجز عن طول الحرّة شرطاً لجواز نكاح الامة فيتعلق الجواز به كما في قوله تعالى فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكيناً ونحو ذلك وقال تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وهو الزنا شرط سبحانه وتعالى خشية
العنت لجواز نكاح الامة فيتمتع الجواز بهذا الشرط أيضاً ولان جواز نكاح الامة في الاصل ثبت بطريق
الضرورة لما تضمن نكاحهن من ارقاق الحرّ لان ماء الحرّ حرّ تبعاً له وكان في نكاح الحرّ الامة ارقاق حرّ جزءاً
والى هذا أشار عمر رضي الله عنه فيما روى عنه أنه قال أيما حرّ تزوج أمة فقد أرق نصفه وأيما عبد تزوج
حرّة فقد اعتق نصفه ولا يجوز ارقاق الجزء من غير ضرورة ولهذا اذا كان تحت حرّة لا يجوز نكاح الامة
وهذا لان ارقاق اهلاك لا ينجح به من أن يكون مستغفبه في حق نفسه ويصير ملحقاً بالهائم وهلاك
الجزء من غير ضرورة لا يجوز كقطع اليد ونحو ذلك ولا ضرورة حالة القدرة على طول الحرّة في الحكم فيها
على هذا الاصل ولهذا لم يجز اذا كانت حرّة لارتفاع الضرورة بالحرّة بخلاف ما اذا كان المتزوج عبداً
لان نكاحه ليس ارقاق الحرّ لان ماءه رقيق تبعاً له وارقاق الرقيق لا يتصور ولنا عمومات النكاح نحو قوله
تعالى وأنكحوا الايامي منكم والصالحين من عبادكم وامائكم وقوله عز وجل فانكحوهن باذن أهلهن
وقوله عز وجل وأحل لكم ما ورأوا ذلكم من غير فصل بين حال القدرة على مهر الحرّة وعدمها ولان النكاح
عنده صلحة في الاصل لاشتماله على المصالح الدينية والدنيوية فكان الاصل فيه هو الجواز اذا صدر من الاهل
في المحل وقد وجدوا الآية فيها اباحة نكاح الامة عند عدم طول الحرّة وهذا لا يبنى الا بآية عند وجود

لطول فالتعليق بالشرط عندنا يقتضي الوجود عند وجود الشرط اما لا يقتضي العدم عند عدمه قال الله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ثم اذا تزوج واحدة جاز وان كان لا يخاف الجور في نكاح المثني والثلاث والرابع وقال تعالى في الاماء فانما احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا لا يدل على نفي الحد عنهن عند عدم الاحصان وهو التزوج وهو الجواب عن قوله عز وجل ذلك لمن خشى العنت منكم على ان العنت يذكروا براديه الضيق كقوله عز وجل ولو شاء الله لاعتكم اى لضيق عليكم اى من يضيق عليه النفقة والاسكان لترك الحرمة بالطلاق وتزوج الامه فالطول المذكور محتمل ان يراد به القدرة على المهر ويحتمل ان يراد به القدرة على الوطء لان النكاح يذكروا براديه الوطء بل حقيقة الوطء على ما عرف فكان معناه فمن لم يقدر منكم على ووطء المحصنات وهي الحرائر والقدرة على وطء الحرمة انما يكون في النكاح ونحن نقول به ان من لم يقدر على وطء الحرمة بان لم يكن في نكاحه حرمة يجوز له نكاح الامه ومن قدر على ذلك بان كان في نكاحه حرمة لا يجوز له نكاح الامه ونقل هذا التأويل عن علي رضي الله عنه فلا يكون حجة مع الاحتمال على ان فيها اباحة نكاح الامه عند عدم طول الحرمة وهذا تقدم وتأخير في الجواب عن التعليق بالآية واما قوله نكاح الامه يتضمن ارقاق الحر لان ما الحر حر فتقول ان عني به اثبات حقيقة الرق فهذا لا يتصور لان الماء جاد لا يوصف بالرق والحرية وان عني به التسبب الى حدوث ررق الولد فهذا مسلم لكن اثر هذا في الكراهة لا في الحرمة فان نكاح الامه في حال طول الحرمة في حق العبد جائز بالاجماع وان كان نكاحها مباشرة سبب حدوث الرق عند نكاح الامه مع طول الحرمة ولو تزوج امه وحرمة في عقدة واحدة جاز نكاح الحرمة وبطل نكاح الامه لان كل واحدة منهما على صاحبها مدخولة عليها فيعتبر حالة الاجتماع بحال الافراد فيجوز نكاح الحرمة لان نكاحها على الامه حالة الافراد جائز فكذلك حالة الاجتماع ويطل نكاح الامه لان نكاحها على الحرمة وادخالها عليها لا يجوز حالة الافراد فكذلك عند الاجتماع بخلاف ما اذا تزوج اختين في عقدة واحدة لان المحرم هناك هو الجميع بين الاختين والجمع حصل بهما فبطل نكاحهما وهما المحرم هو ادخال الامه على الحرمة لا الجميع الا ترى انه لو كان نكاح الامه متقدما على نكاح الحرمة جاز نكاح الحرمة وان وجد الجميع فكذلك اذا اقترنت الامران والله عز وجل اعلم وكذلك اذا جمع بين اجنبية وذات محارمه جاز نكاح الاجنبية وبطل نكاح المحرم ويعتبر حالة الاجتماع بحالة الافراد وهل ينقسم المهر عليها في قول ابي حنيفة لا ينقسم ويكون كله للاجنبية وعندهما ينقسم المسمى على قدر مهر مثلها

فصل ومنها ان لا تنكرن منكوحة الغير لقوله تعالى والمحصنات من النساء معطوف على قوله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم الى قوله والمحصنات من النساء وهن ذوات الازواج وسواء كان زوجهما ساهما او كافرا الامسية التي هي ذات زوج سببت وحدها لان قوله عز وجل والمحصنات من النساء عام في جميع ذوات الازواج ثم استثنى تعالى منها الملوكات بقوله تعالى الاما ملكت ايمانكم والمراد منها المسييات اللاتي سببن وهن ذوات الازواج ليكون المستثنى من جنس المستثنى منه فيقتضي حرمة نكاح كل ذات زوج الا التي سببت كذا روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في هذه الآية كل ذات زوج ايمانها زانا الاماسية والمراد منه التي سببت وحدها واخرجت الى دار الاسلام لان الفرة ثبتت بتيان الدارين عندنا لا بنفس السبي على ما نذكر ان شاء الله تعالى وصارت هي في حكم الذميمة ولان اجتماع رجلين على امرأة واحدة يفسد الفرائض لانه يوجب اشتباه النسب وتضييع الولد وفوات السكن والالفة والمودة فيفوت ما وضع النكاح له

فصل ومنها ان لا تكون معتدة الغير لقوله تعالى ولا تميزوا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله اى ما كتب عليها من التريص ولان بعض احكام النكاح حالة العدم قائم فكان النكاح قائما من وجهه والثابت

من وجهه كالثابت من كل وجه في باب الحرمان ولا يلا يجوز التصريح بالخطبة في حال قيام العدة ومعلوم ان
خطبها بالنكاح دون حقيقة النكاح فلم تجز الخطبة فلان لا يجوز العقد اولى وسواء كانت العدة عن طلاق
او عن وفاة او دخول في نكاح فاسد او شبهة نكاح لما ذكرنا من الدلائل ويجوز لصاحب العدة ان يزوجها
اذ لم يكن هناك مانع آخر غير العدة لان العدة حقه قال الله سبحانه وتعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها
اضاف العدة الى الازواج فدل أنها حق الزوج وحق الانسان لا يجوز ان يمنع من التصرف وانما يظهر اثره
في حق الغير ويجوز نكاح المسبية بغير السابى اذا سببت وحدها دون زوجها واخرجت الى دار الاسلام
بالاجماع لان وقعت الفرقة بينهما ولا عدة عليها لقوله عز وجل والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايما نكحتم
والمراد منه المسببات اللاتي هن ذوات الازواج قد أحل الله تعالى المسبية للمولى السابى اذا استثناء من التحريم
اباحة من حيث الظاهر وقد أحلها عز وجل مطلقا من غير شرط انقضاء العدة فدل أنه لا عدة عليها وكذلك
المهاجرة وهي المرأة اخرجت اليان من دار الحرب مسلمة مراغمة تزوجها ويجوز نكاحها ولا عدة عليها في قول أبي
حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد عليها العدة ولا يجوز نكاحها (وجه) قوله ما ان الفرقة وقعت بتبين الدار
فتقع بعد دخوله دار الاسلام وهي بعد الدخول مسلمة وفي دار الاسلام فتجب عليها العدة كسائر المسلمات
ولا يخيصة قوله تعالى باليهما الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى قوله عز وجل ولا جناح عليكم
ان تنكحنهن اذا آتيتهن وهن أجورهن أباح تعالى نكاح المهاجرة مطلقا من غير ذكر العدة وقوله تعالى ولا
تمسكوا بعصم الكوافر هي الله تعالى المسلمين عن الامساك والامتناع عن نكاح المهاجرة لاجل عصمة الزوج
الكافر وحرمة فالامتناع عن نكاحها للعدة والعدة في حق الزوج يكون امساكا وتمسكا بعصمة زوجها
الكافر وهذا منهي عنه ولان العدة حق من حقوق الزوج ولا يجوز ان يبقى للحرابي على المسلمة الخارجة
الى دار الاسلام حق والدليل عليه أن لا عدة على المسبية وان كانت كافرة على الحقيقة لكنها ليست في حكم
الذمية تجري عليها أحكام الاسلام ومع ذلك ينقطع عنها حق الزوج الكافر فالمهاجرة المسلمة حقيقة لان
ينقطع عنها حق الزوج الكافر اولى هذا اذا هاجرت اليان وهي مائل فاما اذا كانت حاملا ففيه اختلاف الرواية
عن أبي حنيفة وسند كرها ان شاء الله تعالى

فصل ١٠ ومنها أن لا يكون بها حمل ثابت النسب من الغير فان كان لا يجوز نكاحها وان لم تكن معتدة
كن تزوج أم ولد انسان وهي حامل من مولاها لا يجوز وان لم تكن معتدة لوجود حمل ثابت النسب وهذا
لان الحمل اذا كان ثابت النسب من الغير وماؤه محرم لزم حفظ حرمة مائه بالمتنع من النكاح وعلى هذا يخرج
ما اذا تزوج امرأة حاملا من الزنا انه يجوز في قول أبي حنيفة ومحمد ولكن لا يطؤها حتى تضع وقال أبو يوسف
لا يجوز وهو قول زفر (وجه) قول أبي يوسف ان هذا الحمل يمنع الوطء فيمنع العقد أيضا كالحمل الثابت النسب
وهذا لان المقصود من النكاح هو حمل الوطء فاذا لم يحمل له ووطؤها لم يكن النكاح مفيدا فلا يجوز ولهذا لم يجز
اذا كان الحمل ثابت النسب كذا هذا (ولهما) أن المتنع من نكاح الحامل حاملا ثابت النسب حرمة ماء الوطء ولا
حرمة لما الزنا بدليل أنه لا يثبت بالنسب قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر
فاذا لم يكن له حرمة لا يمنع جواز النكاح الا أنها لا توطأ حتى تضع لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أنه قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يمس من ماء زرع غيره وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه
قال لا يجلس رجلين يؤمن بالله واليوم الآخر الا يتراخا بجمعا على امرأة في طهر واحد وحرمة الوطء بعراض
طارئ على المحمل لا ينافي النكاح لابقاء ولا اجساد كالخبيض والنفاس وأما المهاجرة اذا كانت حاملا فمن
أبي حنيفة وايتان روى محمد عنه أنه لا يجوز نكاحها وهو احدى روايتي أبي يوسف عنه وعن أبي يوسف

رواية أخرى عن أبي حنيفة أنه يجوز نكاحها ولو كانها لا توطأ حتى تضع (وجهه) هذه الرواية أن ما
 الحربى لا حرمة له فكان بمنزلة ماء الزانى وذال لا يمنع جواز النكاح كذا هذا إلا أنها لا توطأ حتى تضع لمار وينا
 (وجهه) الرواية الأخرى أن هذا أجل ثابت النسب لأن أنساب أهل الحرب ثابتة فيمنع جواز النكاح كسائر
 الاحمال الثابتة النسب والطحاوى اعتمد رواية أبي يوسف والكرخى رواية محمد وهى المعتمد عليها لأن حرمة
 نكاح الحامل ليست لمكان العدة لا محالة فانه قد ثبت عند عدم العدة كام الولد اذا كانت حاملا من مولها
 بل لثبوت نسب الحمل كما فى أم الولد والحمل ههنا ثابت النسب فيمنع النكاح وعلى هذا نكاح المسيبة دون الزوج
 اذا كانت حاملا وأخرجت الى دار الاسلام يجب أن يكون على اختلاف الرواية ولا خلاف فى أنه لا يحل
 وطؤها قبل الوضع ولا قبل الاستبراء بحضة اذا كانت حاملا والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم انه قال فى سبايا أوطاس الا لا توطأ الحيالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرأن بحضة

﴿فصل﴾ ومنها أن يكون للزوجين مائة قران عليها فان لم يكن بأن كان أحدهما مرتدا لا يجوز نكاحه
 أصلا لا بمسلم ولا بكافر غير مرتد والمرتم منه لأنه ترك ملة الاسلام ولا يفر على الردة بل يجر على الاسلام اما
 بالقتل ان كان رجلا بالاجماع واما بالحبس والضرب ان كانت امرأة عندنا الى أن تموت أو تسلم فكانت
 الردة فى معنى الموت لسكونها سببها مفضيا اليه والميت لا يكون محلا للنكاح ولأن ملك النكاح ملك معصوم
 ولا عصمة مع المرتدة ولأن نكاح المرتد لا يقع وسيله الى المقاصد المطلوبة منه لأنه يجر على الاسلام على ما بينا
 فلا يفيد فائدته فلا يجوز والدليل عليه أن الردة لو اعترضت على النكاح رفعت فاذا اقرت به تمنعه من الوجود من
 طريق الأولى كالرضاع لأن المنع أسهل من الرفع

﴿فصل﴾ ومنها أن لا تكون المرأة مشركة اذا كان الرجل مسلما فلا يجوز للمسلم أن يتكح المشركة
 لقوله تعالى ولا تتكحوا المشرك حتى يؤمن ويجوز أن يتكح الكتابية لقوله عز وجل والمحصنات من
 الذين أتوا الكتاب من قبلكم والفرق ان الاصل أن لا يجوز للمسلم أن يتكح الكافرة لأن ازدواج الكافرة
 والمخالفة معها قيام العداوة الدينية لا يحصل السكن والمودة الذى هو قوام مقاصد النكاح الا أنه يجوز نكاح
 الكتابية لرجاء اسلامها لانها آمنت بكتب الانبياء والرسول فى الجملة وانما قصت الجملة بالتفصيل بنا
 على أنها أخبرت عن الامر على خلاف حقيقته فالظاهر أنها متى نبتت على حقيقة الامرت بهت وتأتى بالايمان
 على التفصيل على حسب ما كانت أتت به على الجملة وهذا هو الظاهر من حال النبي أمرها على الدليل دون
 الهوى والطبع والزوج يدعوها الى الاسلام وينبها على حقيقة الامر فكان فى نكاح المسلم اياها رجاء اسلامها
 فجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة بخلاف المشركة فانه فى اختيارها الشرك ما ثبت أمرها على الجملة بل على التقليد
 بوجود الاباء عن ذلك من غير أن ينتهى ذلك الخبر ممن يجب قبول قوله واتباعه وهو الرسول فالظاهر أنها لا تنظر
 فى الحجته ولا تلتفت اليها عند الدعوة فيبى ازدواج الكافر مع قيام العداوة الدينية المانعة عن السكن والازدواج
 والمودة خالبا عن العاقبة الحميدة فلم يجوز نكاحها وسواء كانت الكتابية حرة أو أمة عندنا وقال الشافعى لا يجوز
 نكاح الامة الكتابية ويحل وطؤها بملك اليمين واحتج بقوله تعالى ولا تتكحوا المشرك حتى يؤمن والكتابية
 مشركة على الحقيقة لأن المشرك من يشرك بالله تعالى فى الألوهية وأهل الكتاب كذلك قال الله تعالى
 وقالت اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقالت النصارى ان الله ثالث ثلاثة سبحانه وتعالى
 عما يقولون فعموم النص يقتضى حرمة نكاح جميع المشرك الا أنه خص منه الحرائر من الكتابيات بقوله
 تعالى والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم وعن الحرائر فبقيت الاماء متهن على ظاهر العموم ولأن
 جواز نكاح الاماء فى الاصل ثبت بطريق الضرورة لما ذكرنا فباتقدم والضرورة تندفع نكاح الامة المؤمنة

ولنا عمومات النكاح نحو قوله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوهن باذن أهلهن
وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء وغير ذلك من غير فصل بين الامة المؤمنة والامة الكافرة
الكتابية الا ما خص بدليل وأما الآية فهي في غير الكتابيات من المشركات لان أهل الكتاب وان كانوا
مشركين على الحقيقة لكن هذا الاسم في متعارف الناس يطلق على المشركين من غير أهل الكتاب قال الله
تعالى ما يؤد الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين وقال تعالى ان الذين كفروا من أهل الكتاب
والمشركين في نار جهنم فصل بين الفرقين في الاسم على أن الكتابيات وان دخلن تحت عموم اسم المشركات
بحكم ظاهر اللفظ لكنهن خصصن عن العموم بقوله تعالى والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم وأما
الكتابيات اذا كن عقائف يستحقن هذا الاسم لان الاحصان في كلام العرب عبارة عن المنع ومعنى المنع يحصل
بالعفة والصلاح كما يحصل بالحرية والاسلام والنكاح لان ذلك مانع المرأة عن ارتكاب الفاحشة فيتناولن عموم
اسم المحصنات وقوله الاصل في نكاح الاما انما هو ممنوع بل الاصل في النكاح هو الجواز حره كانت المنكوحه أو امة
مسلمة أو كتابية لما مر أن النكاح عقد مصلحة والاصل في المصالح اطلاق الاستيفاء والمنع عنه لمعنى في غيره على
ما عرف ولا يجوز لاسلم نكاح الجوسية لان الجوس ليسوا من أهل الكتاب قال الله تبارك وتعالى وهذا
كتاب أنزلنا مبارك الى قوله أن يقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا معناه والله أعلم أي أنزلت
عليكم ثلاثا تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ولو كان الجوس من أهل الكتاب لكان أهل
الكتاب ثلاث طوائف فيؤدى الى الخلف في خبره عز وجل وذلك محال على أن هذا لو كان حكاية عن
قول المشركين لكان دليلا على ما قلنا لانه حكى عنهم القول ولم يعقبه بالانكار عليهم والتكذيب اياهم
والحكيم اذا حكى عن منكر غيره والاصل فيه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سنوا بالجوس
سنه أهل الكتاب غير انكم ليسوا اهل كتابهم ولا آكل ذبائحهم ودل قوله سنوا بالجوس سنه أهل
الكتاب على انهم ليسوا من أهل الكتاب ولا يحل وطؤها بملك اليمين أيضا والاصل أن لا يحل وطؤ
كافرة بتكاح ولا بملك يمين الا الكتابية خاصة لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن واسم النكاح
يقع على العقد والوطء جميعا فيجرمان جميعا ومن كان أحدا بويه كتابيا والاخر مجوسيا كان حكمه حكم
أهل الكتاب لانه لو كان أحدا بويه مسلم اعطى له حكم الاسلام لان الاسلام معلوم ولا يعلى فكنا اذا كان
كتابيا يعطى له حكم أهل الكتاب ولان الكتابية له بعض أحكام أهل الاسلام وهو المنكحة وجواز الذبيحة
والاسلام معلوم بنفسه وبأحكامه ولان ربهاء الاسلام من الكتابية أكثر فكان أولى بالاستتباع وأما الصابيات
فقد قال أبو حنيفة انه يجوز لاسلم نكاحهن وقال أبو يوسف ومحمد لا يجوز وقيل ليس هذا باختلاف في الحقيقة
وانما الاختلاف لاشتباه مذهبهم فعند أبي حنيفة هم قوم يؤمنون بكتاب فانهم فرقون الزبور ولا يعبدون
الكواكب ولكن يعظمونها كتعظيم المسلمين الكعبة في الاستقبال اليها الا أنهم يخالفون غيرهم من
أهل الكتاب في بعض دياناتهم وذال يمنع المناكحة كاليهود مع النصراني وعند أبي يوسف ومحمد انهم
قوم يعبدون الكواكب وعابد الكواكب كما يداونون فلا يجوز للمسلمين منا كحاثهم

فصل ومنها اسلام الرجل اذا كانت المرأة مسلمة فلا يجوز انكاح المؤمنة الكافر لقوله تعالى ولا
تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا لان في انكاح المؤمنة الكافر خوف وقوع المؤمنة في الكفر لان زوجها يدعوها
الى دينه والى العادات يتبعها من الرجال فيما يؤمر وامن الافعال ويقلدونها في الدين اليه وقعت الاشارة في آخر
الآية بقوله عز وجل أولئك يدعون الى النار لانهم يدعون المؤمنات الى الكفر والدعاء الى الكفر دعاء الى
النار لان الكفر يوجب النار فكان نكاح الكافر المسلمة سببا دعيا الى الحرام فكان حراما والنص وان ورد

في المشركين لكن العلة وهي الدناءة الى النار مع الكفرة أجمع فيتعلم الحكم بعموم العلة فلا يجوز انكاح المسلمة
 الكتابي كما لا يجوز انكاحها الوثني والمجوسي لان الشرع قطع ولاية الكافر عن المؤمنين بقوله تعالى ولن
 يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلو جاز انكاح الكافر المؤمنة لثبت له عليها سبيل وهذا لا يجوز وأما
 أنكحة الكفار غير المرتدين بعضهم لبعض بغائز في الحملة عند عامة العلماء وقال مالك أنكحهم فاسدة لان
 للنكاح في الاسلام شرائط لا يراعى فيها فلا يحكم بصحة أنكحهم وهذا غير سديد لقوله عز وجل وامرأته
 جمالة الخطب سماها الله تعالى امرأته ولو كانت أنكحهم فاسدة لم تكن امرأته حقيقة ولان النكاح سنة آدم
 عليه الصلاة والسلام فهم على شريعته في ذلك وقال النبي صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح
 وان كان أبواه كافرين ولان القول بفساد أنكحهم يؤدي الى أمر قبيح وهو الطعن في نسب كثير من الانبياء
 عليهم الصلاة والسلام لان كثير منهم ولدوا من أبوين كافرين والمذاهب تمنح بعبادها فلما أفضى الى قبيح
 عرف فسادها ويجوز نكاح أهل الذمة بعضهم لبعض وان اختلفت شرائعهم لان الكفر كله كاملة واحدة
 اذ هو تكذيب الرب سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا فبقا أنزل على رسوله صلوات الله وسلامه عليهم وقال
 الله عز وجل لكم دينكم ولي دين واختلفا فهم في شوائبهم بمنزلة اختلاف كل فريق منهم فيما بينهم في بعض
 شرائعهم وهذا يمنع جواز نكاح بعضهم لبعض كذا هذا

فصل ومنها أن لا يكون أحد الزوجين ملكا لصاحبه ولا ينتقص منه ملكه فلا يجوز للرجل أن يتزوج
 بجارية ولا بجارية مشتركة بينه وبين غيره وكذلك لا يجوز للمرأة أن تتزوج عبدا ولا العبد المشترك بينها
 وبين غيرها لقوله تعالى والذين هم لقر وجهم حافظون الاعلى أز واجهم أو ما ملكت أيما هم الاية ثم أباح الله
 عز وجل الوطء الا بأحد أمرين لان كلمة تقناول أحد المذكورين فلا يجوز الاستباحة بهما جميعا ولان للنكاح
 حقوقا تثبت على الشركة بين الزوجين منها مطالبة المرأة الزوج بالوطء ومطالبة الزوج الزوجة بالتكفين وقيام ملك
 الرقبة يمنع من الشركة واذا لم تثبت الشركة في نكاح لا يفيد النكاح فلا يجوز ولان الحقوق الناتجة بالنكاح
 لا يجوز ان تثبت على المولى لامته ولا على الحر لعبيدها لان ملك الرقبة يقتضي أن تكون الولاية للمالك وكون
 المملوك بولي عليه وملك النكاح يقتضي ثبوت الولاية للمملوك على المالك فيؤدي الى أن يكون الشخص الواحد
 في زمان واحد واليا وموليا عليه في شيء واحد وهذا محال ولان النكاح لا يجوز من غير مهر عندنا ولا يجب للمولى
 على عبده دين ولا للعبد على مولاه وكذا لا يجوز أن يتزوج مسدبرته ومكاتبته لان كل واحد منهما ملكه فكذا
 اذا اعترض ملك اليمين على نكاح يبطل النكاح بأن ملك أحد الزوجين صاحبه أو شقصا منه لما نذر ان شاء
 الله تعالى في موضعه

فصل ومنها التأييد فلا يجوز النكاح المؤقت وهو نكاح المتعة وانه نوعان أحدهما أن يكون بلفظ التمتع
 والثاني أن يكون بلفظ النكاح والتزوج وما يقوم مقامهما أما الاول فهو أن يقول أعطيتك كذا على أن أمتع منك
 يوما أو شهرا أو سنة ونحو ذلك وانه باطل عند عامة العلماء وقال بعض الناس هو جائز واحتجوا بظاهر قوله
 تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة والاستدلال بهما من ثلاثة أوجه أحدها انه ذكر الاستمتاع
 ولم يذكر النكاح والاستمتاع والتمتع واحد والثاني انه تعالى أمر بايتاء الاجر وحقيقة الاجارة والمتعة عند
 الاجارة على متعة البضع والثالث انه تعالى أمر بايتاء الاجر بعد الاستمتاع وذلك يكون في عقد الاجارة
 والمتعة فأما المهر فانه يجب في النكاح بنفس العقد ويؤخذ لزوجه بالمهر أو لانهم يمكن من الاستمتاع فدلالت الاية
 الكريمة على جواز عقد المتعة ولان الكتاب والسنة والاجماع والمعقول أما الكتاب الكريم فقوله عز وجل
 والذين هم لقر وجهم حافظون الاعلى أز واجهم أو ما ملكت أيما هم حرم تعالى الجماع الا بأحد شريطين والمتعة

ليست بشكاح ولا بملك يمين فيبقى التحريم والدليل على أنها ليست بشكاح أنها ترفع من غير طلاق ولا فرقة ولا
يجرى التوارث بينهما فدل أنها ليست بشكاح فلم تكن هي زوجة له وقوله تعالى في آخر الآية من ابغى وراء
ذلك فأولئك هم العادون سمي مبتغى ما وراء ذلك عاد يافدل على حرمة الوطء بدون هذين الشيتين وقوله عز
وجل ولا تسكرهوافياتكم على البغاء وكان ذلك منهم اجازة لا ما نهى الله عز وجل عن ذلك وسماه بغاء
فدل على الحرمة وأما السنة فإروى عن علي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء
يوم خيبر وعن أكل لحوم الجمر الانسية وعن سرقة الجهني رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن
متعة النساء يوم فتح مكة وعن عبد الله بن عمر أنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن متعة النساء
وعن لحوم الجمر الاهلية وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قائما بين الركن والمقام وهو يقول انى
كنت أذنت لكم في المتعة فن كان عنده شئ فليفارقه ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيأ فان الله قد حرّمها الى يوم
القيامة وأما الاجماع فان الامّة بأسرها امتنعوا عن العمل بالمتعة مع ظهور الحاجة لتسم الى ذلك وأما المقول
فهو أن النكاح مآشرع لاقتضاء الشهوة بل لاغراض ومقاصد توسل به اليها واقتضاء الشهوة بالمتعة لا يقع
وسيلة الى المقاصد فلا يشرع وأما الآية الكريمة فمعنى قوله فما استمتعتم به منهن أى فى النكاح لان المذكور
فى أول الآية وآخرها هو النكاح فان الله تعالى ذكر أجناسا من المحرمات فى أول الآية فى النكاح وأباح
ما وراءها بالنكاح بقوله عز وجل وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تتغوا بأموالكم أى بالنكاح وقوله تعالى
محصنين غير مسافحين أى غير متناكحين غير زانين وقال تعالى فى سياق الآية الكريمة ومن لم يستطع منكم
طولا أن ينكح المحصنات ذكر النكاح لا الاجارة والمتعة فيصرف قوله تعالى فما استمتعتم به الى الاستمتاع
بالنكاح وأما قوله سمي الواجب أجرا فمعنى المهر فى النكاح يسمى أجرا قال الله عز وجل فانكحوهن باذن
أهلن وآتوهن أجورهن أى مهورهن وقال سبحانه وتعالى يا أيها النبي انا أحللت لك أزواجك اللاتي آتيت
أجورهن وقوله أمرتعالى بإناء الاجر بعد الاستمتاع بهن والمهر يجب بنفس النكاح ويؤخذ قبل الاستمتاع
قلنا قد قيل فى الآية الكريمة تقديم وتأخير كأنه تعالى قال فاتوهن أجورهن اذا استمتعتم بهن أى اذا أردتم
الاستمتاع بهن كقوله تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن أى اذا أردتم طلاق النساء على أنه ان
كان المراد من الآية الاجارة والمتعة فقد صارت منسوخة بما تلونان من الآيات وروينا من الاحاديث وعن
ابن عباس رضى الله عنهما أن قوله فما استمتعتم به منهن نسخه قوله عز وجل يا أيها النبي اذا طلقتم النساء وعن
ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال المتعة بالنساء منسوخة بنسخها آية الطلاق والصداق والعدة والموارث
والحقوق التي يجب فيها النكاح أى النكاح هو الذي ثبت به هذه الاشياء ولا يثبت شئ منها بالمتعة والله
أعلم وأما الثانى فهو أن قول أتزوجك عشرة أيام ونحو ذلك وأنه فاسد عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر النكاح
جائز وهو مؤبد والشرط باطل وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه قال اذا ذكر من المدة مقدار ما يعشيان
الى تلك المدة فالنكاح باطل وان ذكر من المدة مقدار ما لا يعشيان الى تلك المدة فى الغالب يجوز النكاح
كانهما ذكر الابد (وجه) قوله أنه ذكر النكاح وشرط فيه شرطا فاسدا والنكاح لا تبطله الشروط
الفاصلة فبطل الشرط وبقي النكاح صحيحا كما اذا قال تزوجتك الى أن أطلقك الى عشرة أيام (ولنا) أنه
لوجاز هذا العقد كان لا يخلو ما ان يجوز مؤقتا بالمدة المذكورة واما ان يجوز مؤبدا لا سبيل الى الاول
لان هذا معنى المتعة الا أنه عبر عنها بلفظ النكاح والتزوج والمعتبر فى العدة ومعانيها الا لفظ كالكفالة
بشرط براءة الاصيل انها حوالة معنى لوجود الحوالة وان لم يوجد لفظها والمتعة منسوخة ولا وجه للثانى لان
فيه استحقاق البضع عليهما من غير رضاها وهذا لا يجوز وأما قوله أنى بالنكاح ثم أدخل عليه شرطا فاسدا

فمنوع بل أي بنكاح مؤقت والنكاح المؤقت نكاح منعة والمتعة منسوخة وصار هذا كالنكاح المضاف أنه لا يصح ولا يقال يصح النكاح وتبطل الاضافة لان المأني به نكاح مضاف وأنه لا يصح كذا هذا بخلاف ما اذا قال تزوجتك على أن أطلقك الى عشرة أيام لان هناك أبد النكاح ثم شرط قطع التأني بد كراطلاق في النكاح المؤبد لانه على ان كلمة شرط والنكاح المؤبد لا تبطله الشروط والله عز وجل أعلم

فصل ومنها المهر فلا جواز للنكاح بدون المهر عندنا والكلام في هذا الشرط في مواضع في بيان أن المهر هل هو شرط جواز النكاح أم لا وفي بيان أدنى المقدار الذي يصلح مهرًا وفي بيان ما يصح تسميته مهرًا وما لا يصح وبيان حكم صحة التسمية وفسادها وفي بيان ما يجب به المهر وبيان وقت وجوبه وكيفية وجوبه وما يتعلق بذلك من الاحكام وفي بيان ما يأتى كدبه كل المهر وفي بيان ما سقط به الكل وفي بيان ما يسقط به النصف وفي بيان حكم اختلاف الزوجين في المهر أما الاول فقد اختلف فيه قال أصحابنا ان المهر شرط جواز نكاح المسلم وقال الشافعي ليس بشرط ويجوز النكاح بدون المهر حتى ان من تزوج امرأة ولم يسم لها مهرًا بأن سكت عن ذكر المهر أو تزوجها على أن لا مهر لها ورضيت المرأة بذلك يجب مهر المثل بنفس العقد عندنا حتى يثبت لها ولا به المطالبة بالتسليم ولو ماتت المرأة قبل الدخول يؤخذ مهر المثل من الزوج ولو مات الزوج قبل الدخول تستحق مهر المثل من تركته وعنده لا يجب مهر المثل بنفس العقد وإنما يجب بالفرض على الزوج أو بالدخول حتى لو دخل بها قبل الفرض يجب مهر المثل ولو طلقها قبل الدخول بها وقبل الفرض لا يجب مهر المثل بخلاف وإنما يجب المتعة ولو مات الزوجان لا يقضى بشيء في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد يقضى لو رثها بمهر مثلها ويستوفى من تركته الزوج ولا خلاف في أن النكاح يصح من غير ذكر المهر ومع فيه لقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة رفع سبحانه الجناح عن طلق في نكاح لا تسمية فيه والطلاق لا يكون الا بعد النكاح فدل على جواز النكاح بلا تسمية وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا كنتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن والمراد منه الطلاق في نكاح لا تسمية فيه بدليل أنه أوجب المتعة بقوله فتعوهن والمتعة إنما تجب في نكاح لا تسمية فيه فدل على جواز النكاح من غير تسمية ولانه متى قام الدليل على أنه لا جواز للنكاح بدون المهر كان ذلك كراهية المهر ضرورة احتج الشافعي بقوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة تسمى الصدقات نحلة والنحلة هي العطية والعطية هي الصلة فدل أن المهر صلة زائدة في باب النكاح فلا يجب بنفس العقد ولان النكاح عقد ازدواج لان اللفظ لا يبنى الا عنه فيقتضى ثبوت الزوجية بينهما وحل الاستمتاع لكل واحد منهما بما صاحبه تحقيقا لمقاصد النكاح الا أنه ثبت عليها نوع ملك في منافع البضع ضرورية تحقق المقاصد ولا ضرورية في اثبات ملك المهر لها عليه فكان المهر عهدة زائدة في حق الزوج صلة لها فلا يصبر عوضا الا بالتسمية والدليل على جواز النكاح من غير مهر ان المولى اذا تزوج أمته من عبده يصح النكاح ولا يجب المهر لانه لو وجب عليه لوجب للمولى ولا يجب للمولى على عبده دين وكذا الذي اذا تزوج ذمية بغير مهر جاز النكاح ولا يجب المهر وكذا اذا مات في هذه المسئلة قبل الفرض لا يجب شيء عند أبي حنيفة (ولنا) قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تبغوا بأموالكم أخبر سبحانه وتعالى انه أحل ما وراء ذلك بشرط الاجتهاد بالمال دل انه لا جواز للنكاح بدون المال فان قيل الاحلال بشرط اجتهاد المال لا يتحقق الاحلال بدون هذا الشرط خصوصاً على أصلكم ان تعليق الحكم بشرط لا يبنى وجوده عند عدم الشرط فالجواب أن الاصل في الابضاع والنفوس هو الحرمة والاباحة تثبت بهذا الشرط فعند عدم الشرط تبقى الحرمة على الاصل لاحكام التعليل بالشرط فلم يتناقض أصلنا بحمد الله تعالى وروى عن علقمة بن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رجلاً كان يختلف اليه شهراً يسأله عن

امرأة مات عنها زوجها ولم يكن فرض لها شيئا وكان يتردد في الجواب فلما تم الشهر قال السائل لم أجد ذلك في
 كتاب الله ولا فيها سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن اجتهد برأيي فان أصبت فمن الله وان
 أخطأت فمن أم عبد وفي رواية فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان
 أرى لها مثل نساءها لا وكس ولا شطط فقام رجل يقال له معقل بن سنان وقال اني أشهد أن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قضى في بر وع بنت واشق الاشجعية مثل قضائك هذا ثم قام أناس من أشجع وقالوا انا
 نشهد بمثل شهادته ففرح عبد الله رضي الله عنه فرح ماله في الاسلام لمواقفة قضائه قضاء رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ولان ملك النكاح لم يشرع لعينه بل لمقاصد لا حصول لها الا بالدوام على النكاح
 والقرار عليه ولا يدوم الا بوجود المهر بنفس العقد لما يجري بين الزوجين من الاسباب التي تحمل الزوج
 على الطلاق من الوحشة والخشونة فلولا المهر بنفس العقد لا يبالي الزوج عن ازالة هذا الملك بأدنى
 خشونة تحدث بينهما لانه لا يشق عليه ازالته لما لم يخفاز وم المهر فلا تحصل المقاصد المطلوبة من النكاح ولان
 مصالح النكاح ومقاصده لا تحصل الا بالمواقفة ولا تحصل الواقفة الا اذا كانت المرأة عزيزة مكرمة عند الزوج
 ولا عزة الا بانسداد طريق الوصول اليها الا بما له خطر عنده لان ما ضاق طريق اصابتها بعز في الاعين فيعز به
 امساكه وما يتيسر طريق اصابتها بهون في الاعين فهون امساكه ومتى هانت في أعين الزوج تلحقها الوحشة
 فلا تقع الواقفة فلا تحصل مقاصد النكاح ولان الملك ثابت في جانبها ما في نفسها واما في المنعة وأحكام الملك
 في الحرمة تشعير بالذل والهوان فلا بد وان يقابله مال له خطر لينجبر للذل من حيث المعنى والدليل على صحة ما قلنا
 وفساد ما قال انها اذا طلبت الفرض من الزوج يجب عليه الفرض حتى لو امتنع فالقاضي يجبره على ذلك
 ولو لم يفعل ناب القاضي متباها في الفرض وهذا دليل الوجوب قبل الفرض لان الفرض تقدر ومن
 المحال وجوب تقدر بما ليس بواجب وكذا لها ان تجبس نفسها حتى يفرض لها المهر ويسلم اليها بعد الفرض
 وذلك كله دليل الوجوب بنفس العقد واما الآية فالنكاح كما نذكر بمعنى العطيبة نذكر بمعنى الدين يقال
 ما نحلكت أي ماديتك فكان معنى قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أي ديناً أي اتحلوا ذلك وعلى هذا
 كانت الآية حجة عليه لانها تقتضي أن يكون وجوب المهر في النكاح ديناً فيقع الاحتمال في المراد بالآية
 فلا تكون حجة مع الاحتمال واما قوله النكاح نبي عن الازدواج فقط فنعلم لكانه شرع لمصالح لا تصلح الا بالمهر
 فيجب المهر الأتري أنه لا ينبي عن الملك أيضا لكن لما كان مصالح النكاح لا تحصل بدونها ثبتت تحصيلها
 للمصالح كذا المهر واما المولى اذا تزوج أمته من عبده فقد قيل ان المهر يجب ثم يسقط وفائدة الوجوب
 هو حوازي النكاح واما الذي اذا تزوج ذميمة من غير مهر فعلى قولهما يجب المهر واما على قول أبي حنيفة
 فيجب أيضا الا ان لا تعرض لهم يدينون ذلك وقد أمرنا بتركهم وما يدينون حتى اتموا لوزا فعلى القاضي
 فرض القاضي لها المهر وكذا اذا مات الزوجان يقضى بمهر المثل لورثة المرأة عندها وعند أبي حنيفة انما
 لا يقضى لوجود الاستيفاء دلالة لان مؤتمهما في زمان واحد نادر وانما الغالب مؤتمهما على التعاقب فاذا لم
 تجز المطالبة بالمهر دل ذلك على الاستيفاء أو على استيفاء البعض والإبراء عن البعض مع ما أنه قد قيل ان قول
 أبي حنيفة محمول على ما اذا تقدم العهد حتى لم يبق من نسائها من يعتبر بمهر مثلها كذا ذكره أبو الحسن الكرخي
 وأبو بكر الرازي وعند ذلك يتذر القضاء بمهر المثل والى هذا أشار محمد بن أبي حنيفة رأيت لو أن ورثة على ادعوا
 على ورثة عمر مهران أم كلثوم رضي الله عنهم أكنت أقضى به وهذا المعنى لم يوجد في موت أحدهما
 فيجب مهر المثل

فصل * وأما بيان أدنى المقدار الذي يصلح مهر فأدناه عشرة دراهم أو ما قيمته عشرة دراهم وهذا

عندنا وعند الشافعي المهر غير مقدر يستوي فيه القليل والكثير وتصلح الدائق والحبة مهر أو احتج بما
 روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أعطى في نكاح ملء كفيه طعاما أو دقيقا أو سويقا فقد
 استحل وروى عن أنس رضي الله عنه أنه قال تزوج عبد الرحمن بن عوف امرأة على وزن نواة من ذهب وكان
 ذلك بحضور من الصحابة رضي الله عنهم فدل أن التقدير في المهر ليس بلازم ولأن المهر ثبت حقا للعبس وهو حق
 المرأة بدليل أنه ساءلك التصرف فيه استيفاؤه واستقاطف كان التقدير فيه إلى العاقدين (ولنا) قوله تعالى
 وأحل لكم ما وراء ذلكم إن يتفوا بأموالكم شرط سبحانه وتعالى أن يكون المهر مالا والحبة والدائق ونحوهما
 لا بعدان مالا فلا يصلح مهرا وروى عن جابر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال
 لا مهر دون عشرة دراهم وعن عمر وعلي وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم أنهم قالوا لا يكون المهر أقل من عشرة
 دراهم والظاهر أنهم قالوا ذلك توقيفا لأنه باب لا يوصل إليه بالاجتهاد والقياس ولأنه ما وقع الاختلاف في
 المقدار يجب الأخذ بالمتيقن وهو العشرة وأما الحديث ففيه اثبات الاستحلال إذا ذكر فيه مال قليل لا تبلغ
 قيمته عشرة وعندنا الاستحلال صحيح ثابت لأن النكاح صحيح ثابت ألا ترى أنه يصح من غيب تسمية شيء
 أصلا فعند تسمية مال قليل أولى إلا أن المسمى إذا كان دون العشرة تكمل عشرة وليس في الحديث نفي الزيادة
 على القدر وعندنا قادم دليل الزيادة إلى العشرة لما نذكر فيكمل عشرة ولا حجة له فيما روى من الاثر لأن فيه
 وزن نواة من ذهب وقد تكون مثل وزن دينار بل تكون أكثر في العادة فإن قيل روى أن قيمة النواة كانت
 ثلاثة دراهم فالجواب أن المقوم غير معلوم أنه من كان فلا يصح أن يجعل قول ذلك حجة على الغير حتى يعلم أنه من
 هو مع ما أنه قد قال قوم إن النواة كان بلغ وزنها قيمة عشرة دراهم وبه قال إبراهيم النخعي على أن القدر المذكور
 في الخبر والآخر كان محتمل أن يكون معجلا في المهر لا أصل المهر على ما جرت العادة بتعجيل شيء من المهر قبل
 الدخول ويحتمل أن يكون ذلك كله في حال جواز النكاح بغير مهر على ما قيل إن النكاح كان جائزا بغير مهر
 إلى أن نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الشغار وأما قوله إن المهر حق العبد فكان التقدير فيه إلى العبد
 فنقول نعم هو في حالة البقاء حقا على المملوك فإما في حالة الثبوت ففي الشرع متعلق به بآية لخطر البضع صيانة
 له عن شبهة الابتداء بل يجب مال له خطر في الشرع كما في نصاب السرقة فإن كان المسمى أقل من عشرة يكمل
 عشرة عند أصحابنا الثلاثة وقال زفر لهما مهر المثل (وجه) قوله إن ما دون العشرة لا يصلح مهرا فقد سدت
 التسمية كما لو سمي خمر أو خنزير فيجب مهر المثل (ولنا) أنه لما كان أدنى المقدار الذي يصلح مهرا في
 الشرع هو العشرة كان ذكر بعض العشرة ذكرا للكل لأن العشرة في كونها مهرا لا يجزأ أو ذكر البعض
 فيما لا يتبعه يكون ذكرا لعله كافي للطلاق والعفو عن القصاص وأما قوله إن ما دون العشرة لا يصلح مهرا
 فتفسد التسمية فنقول التسمية إنما تفسد إذا لم يكن المسمى مالا أو كان مجهولا وهما المسمى مال وإن قل فهو
 معلوم إلا أنه لا يصلح مهرا بنفسه إلا بغيره فكان ذكره ذكرا لما هو الأدنى من المصلح بنفسه وفيه تصحيح
 تصرفه بالقدر الممكن فكان أولى من الحاقه بالعدم وفيه أخذ باليقين أيضا فكان أحق بخلاف ما إذا ذكر
 خمر أو خنزير لأن المسمى ليس بمال فلم يصلح مهرا بنفسه ولا بغيره فقد سدت التسمية فوجب الموجب الأصلي
 وهو مهر المثل ولو تزوجها على ثوب معين أو على موصوف أو على مكيل أو موزون معين فذلك مهرها إذا
 بلغت قيمته عشرة وتعتبر قيمته يوم العقد لا يوم التسليم حتى لو كانت قيمته يوم العقد عشرة فلم يسلمه إليها حتى صارت
 قيمته ثمانية فليس لها إلا ذلك ولو كانت قيمته يوم العقد ثمانية فلم يسلمه إليها حتى صارت قيمته عشرة فلهذا ذلك
 ودرهمان وذكر الحسين عن أبي حنيفة أنه فرق بين الثوب وبين المكيل والموزون فقال في الثوب تعتبر قيمته
 يوم التسليم وفي المكيل والموزون يوم العقد وهذا الفرق لا يعقل له وجه في المعين لأن الزوج يجبر على تسليم

المعين فبهما جميعا وجه الفرق بينهما في الموصوف أن المكيل والموزون إذا كان موصوفا في الذمة فالزوج
 مجبور على دفعه ولا يجوز دفع غيره من غير رضاها فكان مستقرا مهرا بنفسه في ذمته فتعتبر قيمته يوم الاستقرار
 وهو يوم العقد فاما الثوب وان وصف فلم يتقرر مهرا في الذمة بنفسه بل الزوج مخير في تسليمه وتسليم قيمته في
 إحدى الر وايتين على ما ذكرنا شاء الله تعالى وانما يتقرر مهرا بالتسليم فتعتبر قيمته يوم التسليم (وجهه)
 ظاهر الرواية أن ما جعل مهرا لم يتغير في نفسه وانما يتغير في رغبات الناس بخدوت فورها ولهذا لو غضب
 شيئا قيمته عشرة فيعتبر سعره وصار يساوي خمسة فرده على المالك لا يضمن شيئا ولا له ما سمي ما هو أدنى مالية
 من العشرة كان ذلك تسمية للعشرة لأن ذكر البعض فيها لا يتجزأ ذكر لكله فصار كأنه سمي ذلك درهمين ثم
 ازدادت قيمته والله عز وجل أعلم

فصل وأما بيان ما يصح تسميته مهرا وما لا يصح ويانه حكم صحة التسمية وفسادها فنقول لصحة التسمية
 شرائط منها أن يكون المسمى مالا متقوما وهذا عندنا وعند الشافعي هذا ليس بشرط ويصح التسمية سواء
 كان المسمى مالا أولم يكن بعد أن يكون مما يجوز أخذ العوض عنه واحتج بما روي أن امرأة جاءت
 إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله اني وجدت نسي ك فقال عليه الصلاة والسلام ما بي في
 النساء من حاجة فقام رجل وقال زوجنيها يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عندك فقال
 ما عندى شي أعطيها فقال أعطها ولو خاتم من حديد فقال ما عندى فقال هل معك شي من القرآن قال نعم سورة
 كذا فقال زوجتكها بما معك من القرآن ومعلوم أن المسمى وهو السورة من القرآن لا يوصف بالمالية فدل
 أن كون التسمية مالا ليس بشرط لصحة التسمية ولنا قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم
 شرط أن يكون المهر مالا فلا يكون مالا لا يكون مهرا فلا تصح تسميته مهرا وقوله تعالى فنصف ما فرضتم أمر
 بتصنيف المقر وض في الطلاق قبل الدخول فيقتضى كون المقر وض محتملا للتصنيف وهو المال وأما الحديث
 فهو في حد الآحاد ولا يترك نص الكتاب بخبر الواحد مع ما ان ظاهره متروك لأن السورة من القرآن
 لا تكون مهرا بالاجماع وليس فيه ذكر تعليم القرآن ولا ما يدل عليه ثم تأويلهاز وجتكمها بسبب ما معكم من
 القرآن ويجرمته وبركته لأنه كان ذلك النكاح بغير تسمية مال وعلى هذا الأصل مسائل اذا تزوج على
 تعليم القرآن أو على تعليم الحلال والحرام من الاحكام أو على الحج والعمرة ونحوها من الطاعات لا تصح التسمية
 عندنا لأن المسمى ليس بمال فلا يصح تسميته من ذلك مهرا ثم الأصل في التسمية أنها اذا صحت وتقررت يجب
 المسمى ثم ينظر ان كان المسمى عشرة فصاعدا فليس لها الا ذلك وان كان دون العشرة تكمل العشرة عند
 أصحابنا الثلاثة فالزفر والمثلة قدمرت واذا فسدت التسمية أو تزلفت يجب مهر المثل لأن العوض الأصلي
 في هذا الباب هو مهر المثل لانه قيمة البضع وانما يعدل عنه إلى المسمى اذا صحت التسمية وكانت التسمية تقديرا
 لتلك القيمة فاذا لم تصح التسمية أو تزلفت لم يصح التقدير فاذا لم يصح التقدير فوجب المصير إلى الفرض الأصلي
 ولهذا كان المبيع يباع فاسدا مضمونا بالقيمة في ذوات القيم لا بالثمن كذا هذا والنكاح جائز لان جوازه
 لا يف على التسمية أصلا فانه جائز عند عدم التسمية رأسا فعند التسمية اذا لم يمنع جواز النكاح فسادها
 أولى أن لا يمنع ولان التسمية اذا فسدت التحقت بالعدم فصار كأنه تزوجها ولم يسم شيئا وهناك النكاح صحيح
 كذا هذا ولان تسمية ما ليس بمال بشرط فاسد والنكاح لا يبطئه الشرط والفاسد بخلاف البيع والفرق
 أن الفساد في باب البيع لمكان الر باو الر بالا يتحقق في النكاح فينطل الشرط ويبقى النكاح صحيحا وعنده
 تصح التسمية ويصير المذكور مهرا لانه يجوز أخذ العوض عنه بالاستئجار عليه عنده فتصح تسميته
 مهرا وكذلك اذا تزوج امرأة على طلاق امرأة أخرى أو على العفو عن القصاص عندنا لان الطلاق ليس بمال

وكذا القصاص وعند تصح التسمية لا يجوز أخذ العوض عن الطلاق والقصاص وكذلك اذا تزوجها
على أن لا يخرجها من بلدها أو على أن لا يزوج عليها فان المذكور ليس بمال وكذا الوتر وج المسلم المسلمة على
ميتة أو دم أو خمر أو خنزير لم تصح التسمية لان الميتة والدم ليسا بمال في حق أحد وانخر والخنزير ليسا بمال
مستقوم في حق المسلم فلا تصح تسمية شيء من ذلك مهر أو على هذا يخرج نكاح الشغار وهو أن تزوج الرجل
أخته لا آخر على أن يزوجه الا آخر أخته أو يزوجه ابنته أو يزوجه أمته وهذه التسمية فاسدة لان كل
واحدة منهما جعل بضع كل واحدة منهما مهر الاخرى والبضع ليس بمال ففسدت التسمية ولكل واحدة
منهما مهر المثل لما قلنا والنكاح صحيح عندنا وعند الشافعي فاسد واحتج بما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه نهى عن نكاح الشغار والنهي بوجوب فساد المنهي عنه ولان كل واحدة منهما جعل بضع كل
واحدة من المرأتين نكاحا وصدقا وهذا لا يصح ولنا أن هذا النكاح مؤبد أدخل فيه شرط فاسدا
حيث شرط فيه أن يكون بضع كل واحدة منهما مهر الاخرى والبضع لا يصلح مهر او النكاح لا يتبطله الشرط
الفاسد كما اذا تزوجها على أن يطلقها أو على أن يتقلها من منزلها ويحوز ذلك ويهتبهين أنه لم يجتمع النكاح والصدق
في بضع واحد لان جعل البضع صداقا لم يصح فأما النهي عن نكاح الشغار فنكاح الشغار هو النكاح الخالي عن
العوض مأخوذ من قولهم شغل البلد اذا خلا عن السلطان وشغل الكلب اذا رفع احدى رجله وعندنا هو نكاح
بعوض وهو مهر المثل فلا يكون شغارا على أن النهي ليس عن عين النكاح لانه تصرف مشرع ومشتغل على
مصالح الدين والدنيا فلا يحتمل النهي عن اخلاء النكاح عن تسمية المهر والدليل عليه ما روى عن عبد الله بن
عمر رضی الله عنهما انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة بالمرأة ليس لواحدة منهما مهر وهو
اشارة الى أن النهي لمكان تسمية المهر لا لعين النكاح في النكاح صحيحا ولو تزوج حراما على أن يتخذها
سنة فالنسية فاسدة ولها مهر مثلها في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد التسمية صحيحة ولها قيمة خدمة
سنة وعند الشافعي التسمية صحيحة ولها خدمة سنة وذلك كما بين سماعه في نوادره انه اذا تزوجها على أن يربي
غنيها سنة أن التسمية صحيحة ولها رعي غنيها سنة ولقظ رواية الاصل يدل على انها لا تصح في رعي الغني
كما لا تصح في الخدمة لان رعي غنيها خدمتها من مشايخنا من جعل في رعي غنيها رويتين ومنهم من قال يصح
في رعي الغني بالاجماع وانما الخلاف في خدمتها ولها ولا خلاف في أن العبد اذا تزوج باذن المولى امرأة على أن
يخدمها سنة أن تصح التسمية ولها المسمى أما الشافعي فقد مر على أصله أن كل ما يجوز أخذ العوض عنه
يصح تسميته مهر او منافع الحر يجوز أخذ العوض عنها لان اجارة الحر جائزة بلا خلاف فتصح تسميتها كما
تصح تسمية منافع العبد وأما الكلام مع أصحابنا فوجه قول محمد أن منافع الحر مال لانها مال في سائر العقود حتى
يجوز أخذ العوض عنها فكذا في النكاح واذا كانت مالا صحت التسمية الا انه تعذر التسليم لما في التسليم من
استخدام الحرزة وجهها وانها حرام لمآند كرفيج الرجوع الى قيمة الخدمة كما لو تزوجها على عبد فاستحق
العبد انه يجب عليه قيمة العبد لان تسمية العبد قد صحت لكونه مالا لكن تعذر تسليمه بالاستحقاق
فوجب عليه قيمته لا مهر المثل لما قلنا كذا هذا وجه قولهما أن المنافع ليست بأموال متقومة على أصل
أصحابنا ولهذا لم تكن مضمونة بالغصب والاتلاف وانما ثبت لها حكم التقوم في سائر العقود شرعا ضرورة
دفع الحاجة بها ولا يمكن دفع الحاجة بها هنا لان الحاجة لا تدفع الا بالتسليم وانها ممنوع عنه شرعا لان استخدام
الحرزة وجهها الحر حرام لكونه اسهانة واذ لا وهذا لا يجوز ولهذا لا يجوز لابن أن يستأجر أباة للخدمة فلا
تسلم خدمته لها شرعا فلا يمكن دفع الحاجة بها فلم يثبت لها التقوم فثبتت على الاصل فصار كما لو سمي مالا قيمة
له كخنزير وخنزير وهناك لا تصح التسمية ويجب مهر المثل كذا هنا حتى لو كان المسمى فعلا اسهانة فيه

ولا مذلة على الرجل كرمي دوابها وزراعة أرضها والأعمال التي خارج البيت تصح بالتسمية لأن ذلك من
 باب القيام بأمرها إلا من باب الخدمة بخلاف العبد لأن استخدام زوجته يراه ليس بمحرمان لأنه عرضة للاستخدام
 والابتذال لكونه مملوكا ملحقا بالبهائم ولأن مبنى النكاح على الاشتراك في القيام بمصالح المعاش فكان لها
 في خدمته حق فإذا جعل خدمته لها مهرها فكانه جعل ما هو لها مهرها فلم يجر كالأب إذا استأجر ابنه بخدمته
 أنه لا يجوز لأن خدمة الأب مستحقة عليه كذا هذا بخلاف العبد لأن خدمته خالص ملك المولى فصحت
 التسمية ولو تزوجها على منافع سائر الأعيان من سكنى داره وخدمة عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة
 أرضه ونحو ذلك من منافع الأعيان مسددة معلومة صحت التسمية لأن هذه المنافع أموال أو التحقت بالأموال
 شرعا في سائر العقود لمكان الحاجة والحاجة في النكاح متحقة وامكان الدفع بالتسليم ثابت بتسليم محالها وليس
 فيه استخدام المرأة وزوجها فعملت أموالا والتحقت بالأعيان فصحت تسميتها وعلى هذا يخرج ما إذا قال
 تزوجتك على هذا العبد فاذا هو حر وجملة الكلام فيه أن الأمر لا يخلو إما أن سمي ما يصلح مهرا وأشار إلى
 ما لا يصلح مهرا وإما أن سمي ما لا يصلح مهرا فأشار إلى ما يصلح مهرا فان سمي ما يصلح مهرا وأشار إلى
 ما لا يصلح مهرا بأن قال تزوجتك على هذا العبد فاذا هو حر أو على هذه الشاة الذكيرة فاذا هي ميتة أو على هذا
 الزق الخيل فاذا هو خر فان تسمية فاسدة في جميع ذلك ولها مهر المثل في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف تصح
 التسمية في الكل وعليه في الحرقيمة المخلو كان عبدا وفي الشاة ذكيرة الميتة أو كانه في النحر مثل ذلك
 الدين من خيل وسط ومحمد فرق فقال مثل قول أبي حنيفة في الحر والميتة ومثل قول أبي يوسف في النحر (وجه)
 قول أبي يوسف أن المسمى مال لأن المسمى هو العبد والشاة الذكيرة والخيل وكل ذلك مال فصحت التسمية إلا
 أنه إذا ظهر أن المشار إليه خلاف جنس المسمى في صلاحية المهر تعذر التسليم فتجب القيمة في الحر والشاة
 لأنها ليسا من المثليات وفي النحر يجب مثله خلا لأنه مثلي كالأولئك المسمى أو استحق (وجه) قول محمد
 في الفرق أن الإشارة مع التسمية إذا اجتمعتا في العقود فإن كان المشار إليه من جنس المسمى يتعلق العقد
 بالمشار إليه وإن كان من خلاف جنسه يتعلق العقد بالمسمى هذا أصل مجمع عليه في البيع على ما نذكر في
 البيوع والحر من جنس العبد لا يحد جنس المنفعة وكذا الشاة الميتة من جنس الشاة الذكيرة فكانت العبرة
 للإشارة والتحقت التسمية بالعدم والمشار إليه لا يصلح مهرا فصار كانه اقتصر على الإشارة ولم يسم بأن قال
 تزوجتك على هذا وسكت فأما الخيل مع النحر فجنسان مختلفان لاختلاف جنس المنفعة فتعلق العقد بالمسمى
 لكن تعذر تسليمه وهو مثلي فيجب مثله خلا ولا يجرى حنيفة أن الإشارة والتسمية كل واحد منهما وضعت
 للتعريف الآن الإشارة أبلغ في التعريف لأنها تحضر العين وتقطع الشركة والتسمية لا توجب حضار العين
 ولا تقطع الشركة فسقط اعتبار التسمية عند الإشارة وبقيت الإشارة والمشار إليه لا يصلح مهرا لأنه ليس بمال
 فيجب مهر المثل كما لو أشار إلى الميتة والدم والنحر والخنزير ولم يسم وحقيقة الفقه لا يجرى حنيفة أن هذا حر سمي
 عبدا وتسمية الحر عبدا باطل لأنه كذب فالتحقت التسمية بالعدم وبقيت الإشارة والمشار إليه لا يصلح
 مهرا لأنه ليس بمال فالتحقت الإشارة بالعدم أيضا فصار كأنه تزوجها ولم يسم لها مهرا وهذا فقه واضح محمد
 الله تعالى هذا إذا سمي ما يصلح مهرا وأشار إلى ما لا يصلح مهرا فاما إذا سمي ما لا يصلح مهرا وأشار إلى ما يصلح
 مهرا بأن قال تزوجتك على هذا الحر فاذا هو عبدا وعلى هذه الميتة فاذا هي ذكيرة أو على هذا النحر فاذا هو خيل
 فقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أن التسمية فاسدة ولها المشار إليه وروى محمد عنه أن لها مهر المثل ورواية
 أبي يوسف أصح الروايتين لأن الأصل عند أبي حنيفة أن التسمية لا يحكم لها مع الإشارة في باب النكاح
 فكانت العبرة للإشارة والمشار إليه يصلح مهرا لأنه مال فكان لها المشار إليه (وجه) ما روى محمد

عنه انه لما سمي مالا يصلح مهرا أو أشار الى ما يصلح مهرا فقد هزل بالتسمية والمأزول لا يتعلق بتسميته حكم
 فبطل كلامه رأسا ولو تزوجها على هذا الدن انخر وقيمة الظرف عشرة دراهم فصاعدا روى ابن سماعه
 عن محمد بن هذه المسئلة وايتين روى عنه أن لها الدن لا غير وروى عنه أيضا أن لها مهر المثل
 (وجه) الرواية الاولى انه سمي ما يصلح مهرا وهو الظرف وما لا يصلح مهرا وهو انخر فيلغو مالا يصلح
 مهرا كما لو تزوجها على الخل وانخر وقيمة الخل عشرة أنه يكون لها الخل لا غير لما قلنا كذا هذا (وجه)
 الرواية الاخرى أن الظرف لا يقصد بالعقد عادة بل هو تابع وانما المقصود هو المظرف فاذا بطلت التسمية
 في المقصود تبطل فيما هو تابع له والله أعلم ولو تزوجها على هذين العبدن فاذا أحدهما حر فليس لها الا العبد
 الباقي اذا كانت قيمته عشرة دراهم في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان عبدا وقال
 محمد بن نظر الى العبدان بلغت قيمته مهر مثلها فليس لها الا العبد وان كانت قيمته أقل من مهر مثلها تبلغ الى ثمن
 مهر مثلها وهو قول زفر وهذا بناء على الاصول التي ذكرناها لم يفسد في أصل أبي يوسف ان جعل الحر مهرا
 صحيح اذا سمي عبدا وتعلق بقيمته أن لو كان عبدا فيتعلق العقد بالمسمين جميعا بقدر ما يحتمل كل واحد
 منهما التعليق به فيتعلق بالعبد بعينه لانه يمكن وتعلق بالحر بقيمته لو كان عبدا لانه لا يحتمل التعليق بعينه ومن
 أصل محمد أن المشار اليه اذا كان من جنس المسمى فالعقد يتعلق بالمشار اليه والحر من جنس العبد لا اتحاد جنس
 المنفعة فيتعلق العقد بما الا أنه لا سبيل الى الجمع بين المسمى وبين مهر المثل فيجب مهر المثل الأتري انه لو كانا
 حرين يجب مهر المثل عنده ومضى وجب مهر المثل امتنع وجوب المسمى ولا في حنيفة أصلا ان أحدهما ما ذكرنا
 ان الحر اذا جعل مهرا وسمى عبدا لا يتعلق بتسميته شيء وجعل ذكره والعدم بمنزلة واحدة والثاني أن العقد اذا
 أضيف الى مالا يصلح بلغو مالا يصلح ويستقر ما يصلح كمن جمع بين امرأة نخل له وامرأة لا نخل له وتر وجههما
 في عقدة واحدة بسمه يجب كل المسمى بمقابلة الخلال وانعقادها كاحصا صحيحا للعقد والتسمية بقدر الامكان
 وتقرر للعقد فيما يمكن تقرر به والغاؤه فيما لا يمكن تصحيحه فيه والعبد هو الصالح لكونه مهرا نصحت
 تسميته وبصير مهرا اذا بلغت قيمته عشرة فصاعدا وعلى هذا الخلاف اذا تزوجها على بيت وخدامم والخدام
 حر ولو تزوجها على هذين الدنين من الخل فاذا أحدهما حر لها الباقي لا غير في قول أبي حنيفة اذا كان يساوي
 عشرة دراهم كما في العبدن وعندهما لها الباقي ومثل هذا الدن من الخل وقد ذكرنا الاصل ولو سمي مالا
 وضم اليه ماليس بمال لكن لها فيه منفعة مثل طلاق امرأة اخرى وامساكها في بلدها أو العفو عن القصاص
 فان وفي بالمنفعة فليس لها الا ما سمي اذا كان يساوي عشرة فصاعدا لانه سمي ما يصلح مهرا بنفسه وشرط لها
 منفعة وقد وفي بما شرط لها فصحت التسمية وصارت العشرة مهرا وان لم يف بالمنفعة فلها مهر مثلها ثم نظر ان
 كان ماسمي لها من المال مثل مهر مثلها أو أكثر فلا شيء لها الا ذلك وان كان ماسمي لها أقل من مهر مثلها
 تم لها مهر مثلها عندنا وقال زفر ان كان المضموم مالا كما اذا شرط أن يهدى لها عديبة فلم يف لها تم
 لها مهر المثل وان كان غير مال كطلاق امرأة اخرى وأن لا يخرجها من بلدها فليس لها الا ما سمي (وجه)
 قول زفر أن ماليس بمال لا يتقوم فلا يكون فوائده مضمونا بعوض وما هو مال يتقوم فاذا لم يسلم لها جاز لها الرجوع
 الى تمام العوض ولنا أن الموجب الاصل في هذا الباب هو مهر المثل فلا يعدل عنه الا عند استحكام التسمية
 فاذا وفي بالمنفعة فقد تقرر التسمية فوجب المسمى واذا لم يف بها لم تقرر لانها مرضيت بالمسمى من المال
 عوضا بنفسه بل بمنفعة اخرى مضمومة اليه وهي منفعة اخرى مرغوب فيها لخلال الاستيفاء شرعا فاذا لم يسلم لها
 تقرر التسمية ففي حقها في العوض الاصل وهو مهر المثل فان كان أقل من مهر مثلها أو أكثر فليس لها الا
 ذلك لانه وصل اليها قدر حقها وان كان أقل من مهر مثلها يكمل لها مهر مثلها أيضا لا الى الحق المستحق فرق

بين هذا وبين ما اذا تزوجها على مهر صحيح وأرطال من حرم أن المهر ما يسمى لها اذا كان عشرة فصاعدا
 ويطلق الحرام وليس لها تمام مهر مثلها أو أكثر فليس لها الا ذلك لانه وصل اليها قدر حقها وان كان أقل من
 مهر مثلها يكمل لها مهر مثلها أيضا لان تسمية الخمر لم تصح في حق الانتفاع بها في حق المسلم اذا منفعة للمسلم
 فيها لمسة الانتفاع بها في حق المسلم فلا يجوز أن يجزأها بعوض فالتحقق تسميتها بالعدم وصار كأنه لم
 يسم الا المهر الصحيح فلا يجب لها الا المهر الصحيح بخلاف المسئلة الاولى وعلى هذا يخرج ما اذا اعتق أمته
 على أن تزوج نفسها منه فقبلت عتقت لانه اعتقها بعوض فيزول ملكه بقبول العوض كما لو باعها وكما اذا
 قال لها أنت حرة على ألف درهم بخلاف ما اذا قال لعبيده ان أدبت الى ألف فأنت حرة لانه لا يعتق بالقبول ما لم يؤد
 لان ذلك ليس بمعاوضة بل هو تعليق وهو تعليق الحرية بشرط الاداء اليه ولم يوجد الشرط ثم اذا اعتقت بالقبول
 فيبعد ذلك لا يخلو ما ان زوجت نفسها منه واما ان أبت التزوج فان زوجت نفسها منه بنظر ان كان قد سمي لها
 مهرا آخر وهو مال سوى الاعتاق فلها المسمى اذا كان عشرة دراهم فصاعدا وان كان دون العشرة تكمل
 عشرة وان لم يسم لها سوى الاعتاق فلها مهر مثلها في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف صداقها اعتاقها ليس
 لها غير ذلك (وجهه) قوله ان العتق بمعنى المال وبدليل أنه يجوز أخذ العوض عنه بأن أعتق عبده
 على مال بخلاف أن يكون مهرا ولهما أن العتق ليس بمال حقيقة لان الاعتاق ابطال المالكية فكيف يكون
 العتق مالا الا أنه يجوز أخذ عوض هو مال عنه وهذا لا يدل على كونه مالا بنفسه ألا ترى أن الطلاق ليس
 بمال ولا يجوز أخذ العوض عنه وكذا القصاص وأخذ البدل عنه جائز ونفس الحر ليست بمال وان أبت
 أن تزوج نفسها منه لا تجبر على ذلك لانها حرة ملكت نفسها فلا تجبر على النكاح لكن اتسعي في قيمتها للمولى
 عند أمحانها الثلاثة وقال زفر لاسعاية عليها (وجهه) قوله ان السعاية انما تجب لتخليص الرقبة وهذه
 حرة خالصة فلا تلزمها السعاية (ولنا) أن المولى مريض بزوال ملكه عن رقبته لا ينفع بقايله وهو تر ويج
 نفسها منه وهذه منفعة مرغوب فيها وقد تعذر عليه استيفاؤها هذه المنفعة بمعنى من جهتها وهو باؤها فيقام بدل
 قيمتها مقامها فعلا للضرر عنه وأما قوله السعاية انما تجب لتفكاك الرقبة وتخليصها وهي حرة خالصة فنقول
 السعاية قد تكون لتخليص الرقبة وهذا المستسعى يكون في حكم المكاتب على أصل أبي حنيفة وقد تكون لحق
 في الرقبة لا لتفكاك الرقبة كالعبد المراهون اذا أعتقه المراهون وهو معسر كما اذا قال لعبيده أنت حر على قيمة
 رقبته قبيل حتى عتق كذا هذا ولو تزوج امرأة على عتق أبيها أو ذى رحم محرر منها أو على عتق عبد أجنبي
 عنها فهذا لا يخلو اما ان ذكر فيه كلمة عنها بأن قال أتزوجك على عتق أهلك أو على عتق هذا العبد عنك
 وأشار الى عبد أجنبي عنها واما ان لم يذكر فان لم يذكر وقيل عتق العبد والولا والزواج لهما لان المعتق
 هو الزوج والولا لمن أعتق على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولها مهر مثلها ان لم يكن سمي لها مهرا
 آخر هو مال وان كان قد سمي فلها المسمى لانه علق العتق قبولها للنكاح فاذا قبلت عتق والعبد لا يصلح مهرا
 لانه ليس بمال فان كان هناك مال مسمى وجب ذلك لانه محتم تسميته مهرا فوجب المسمى وان لم يكن
 فتسميته العتق مهرا لم يصح لانه ليس بمال فيجب مهر المثل هذا اذا لم يذكر غيرها فاما اذا ذكرت فقيلت عتق
 العبد عنها وثبت الولا لها وصار ذلك مهرا لانه لما ذكر العتق عنها ولا يكون العتق عنها الا بعد سبق الملك
 لها فليكنه أولاهم عتق عنها كمن قال لا آخذ عتق عبدك عنى عن كفارة بيمينى على ألف درهم يجوز ويقع العتق
 عن الائم وحال ما ملكته كان مالا يصلح أن يكون مهرا وهذا اذا تزوجها على العتق فاما اذا تزوجها على
 الاعتاق بأن تزوجها على أن يعتق هذا العبد فهذا أيضا لا يخلو من أحد وجهين اما أن ذكر فيه عنها واما
 ان لم يذكر فان لم يذكر فقيلت صح النكاح ولا يعتق العبد ههنا بقبولها لانه وعد ان يعتق والعتق لا يثبت بوعد

الاعتاق وانما يثبت بالاعتاق فلم يعتق لا يعتق بخلاف الفصل الاول لان الزواج هناك كان على العتق
 لا على الاعتاق ثم اذا اعتقه فعتق فلا يخلو اما ان ذكر كلمة عنها أول لم يذكر فان كان لم يذكر ثبت اولاً منه
 لا منها لان الاعتاق منه لا منها والولا للمعتق ولها مهر مثلها ان لم يكن هناك مهر آخر مسمى وهو مال وان
 كان فلها ذلك المسمى لان الاعتاق ليس بمال بل هو ابطال المالية سواء كان العبد أجنبياً أو ذارحم محرّم منها
 وان ذكر كلمة عنها ثبت الولا منها لان الاعتاق منها لانه اعتق عنها ويصير العبد ملكاً لها بمقتضى الاعتاق
 ثم ان كان ذارحم محرّم منها اعتق عليها كما ملكته فملكه فاعتق عليها وان كان أجنبياً يصير الزوج وكيلاً عنها
 في الاعتاق ومنها اذا اعتق كما وعد فان أياً لا يجبر على ذلك لانه حر مالك الا أنه ينظر ان لم يكن نعمة مسمى هو
 مال فلها مهر مثلها ما ذكرنا ان تسمية الاعتاق مهراً لم يصح ولم يوجد تسمية شئ آخر هو مال فتعين مهر المثل
 موجباً وان كان قد سمي لها شيئاً آخر هو مال فان كان المسمى مثل مهر المثل أو أكثر فلها ذلك المسمى لان الزوج
 رضى بالزيادة وان كان أقل من مهر مثلها فان كان العبد أجنبياً فلها ذلك المسمى لا غير لانه شرط لها شرطاً
 لا منفعة لها فيه فلا يكون غاراً لها بترك الوفاء بما شرط لها وان كان ذارحم محرّم منها يبلغ به تمام مهر مثلها
 لانها اتمت رضى بدون مهر مثلها بما شرط ولم تكن راضية بفصار غاراً لها وهذا اذا لم يقل عنها ما اذا قال ذلك
 بأن تزوجها على ان يعتق هذا العبد عنها فقبلت صحح النكاح وصار العبد ملكاً ثم ان كان ذارحم محرّم منها
 عتق عليها لانها ملكت ذارحم محرّم منها وكان ذلك مهراً لها لانه ملكه ثم يعتق عليها وان كان أجنبياً
 يكون الزوج وكيلاً عنها بالاعتاق فان اعتق قبل العزل فقد وقع العتق عنها وان عزلته في ذلك صح
 العزل والله اعلم

فصل ومنها ان لا يكون مجهولاً جهالة تزيد على جهالة مهر المثل وجهالة الكلام فيه ان المهر في الاصل
 لا يخلو اما ان يكون معيناً مشاراً اليه واما ان يكون مسمى غير معين مشاراً اليه فان كان معيناً مشاراً اليه
 سميت تسميته سواء كان مما يتعين بالتعيين في عقود المعاوضات من العروض والعقار والحيوان ومساكن المكيلات
 والموزونات وسوى الدراهم والدينار أو كان مما لا يتعين بالتعيين في عقود المعاوضات كالدرهم لانه مال لا جهالة
 فيه الا أنه ان كان مما يتعين بالتعيين ليس للزوج ان يجبس العين ويدفع غيرها من غير رضا المرأة لان المشار
 اليه قد تعين للعقد فتعلق حقها بالعين فوجب عليه تسليم عينه وان كان مما لا يتعين له ان يجبس ويدفع مثله جنساً
 ونوعاً وقدر او صفة لان التعيين اذا لم يصح صار مجازاً عوضاً من الجنس والنوع والقدر والصفة وان كان تبراً
 مجهولاً أو تفرقة ذهباً وفضة يجبر على تسليم عينه في رواية لانه يتعين بالتعيين كالعرض ولا يجبر في رواية لانه
 لا يتعين بالتعيين كالمضروب وان كان المسمى غير عين فالسمى لا يخلو اما ان يكون مجهولاً الجنس
 والنوع والقدر والصفة واما ان يكون معلوم الجنس والنوع والقدر والصفة فان كان مجهولاً كالحيوان
 والداية والشوب والدار بان تزوج امرأة على حيوان أو دابة أو ثوب أو دار ولم يعين لم تصح النسبة وللرأة
 مهر مثلها بالفما يبلغ لان جهالة الجنس متفاحشة لان الحيوان اسم جنس تختصه أنواع مختلفة ونحو كل نوع
 أشخاص مختلفة وكذا الدابة وكذا الثوب لان اسم الثوب يقع على ثوب القطن والسكتان والحزير والخز والبز
 ونحو كل واحد من ذلك أنواع كثيرة مختلفة وكذا الدار لانها تختلف في الصغر والكبر والهيئة والتقطيع
 وتختلف قيمتها باختلاف البلاد والمحال والسكك اختلافاً فاحشاً فتفاحشت الجهالة فالتحقت بجهالة الجنس
 والاصل ان جهالة الموضوع تمنع صحة تسميته كما في البيع والاجارة لكونها مفضية الى المنازعة الا أنه يتحمل
 ضرب من الجهالة في المهر بالاجماع فان مهر المثل قد يجب في النكاح الصحيح ومعلوم ان مهر المثل مجهول
 ضرباً من الجهالة فكل جهالة في المسمى مهر مثل جهالة مهر المثل أو أقل من ذلك يتحمل ولا يمنع صحة التسمية

استدلالا بهما المثل وكل جهالة تريد على جهالة مهر المثل يبقى الامر فيها على الاصل فيمنع صحة التسمية كما في سائر
الاعراض اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان جهالة الحيوان والداية والثوب والدارا أكثر من جهالة مهر المثل لان
بعد اعتبار تساوي المرأتين في المال والجمال والسن والعقل والدين والبلد والعفة يقل التفاوت بينهما فتقل
الجهالة فاما جهالة الخفس والنوع بجهالة متفاحشة فكانت أكثر جهالة من مهر المثل فتصح صحة التسمية وان كان
المسمى معلوم الجنس والنوع مجهول الصفة والقدر كما اذا تزوجها على عبد أو أمة أو فرس أو جمل أو حمار أو ثوب
مروى أو هر وى صححت التسمية ولما الوسط من ذلك ولزوج الخياري ان شاء أعطاها الوسط وان شاء أعطاها
قيته وهذا عندنا وقال الشافعي لا تصح التسمية (وجهه) قوله ان المسمى مجهول الوصف فلا تصح تسميته
كما في البيع وهذا لان جهالة الوصف تقضى الى المنازعة كجهالة الجنس ثم جهالة الجنس تمنع صحة التسمية
فكذلك جهالة الوصف (ولنا) أن النكاح معاوضة المال بما ليس بمال والحيوان الذي هو معلوم الجنس
والنوع مجهول الصفة يجوز ان يثبت دينه في الذمة بدلا عما ليس بمال كما في الذمة قال النبي صلى الله عليه
وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل والبضع ليس بمال بخلاف ان يثبت الحيوان دينه في الذمة بدلا عنه ولان
جهالة الوسط من هذه الاصناف مثل جهالة مهر المثل أو أقل فذلك الجهالة لم تمنع صحة تسمية البدل فكذلك هذه
الأنه لا تصح تسميته بمنافى البيع لان البيع لا يحتمل جهالة البدل أصلا قلت أو كثرت والنكاح يحتمل
الجهالة اليسيرة مثل جهالة مهر المثل وأما كان كذلك لان معنى البيع على المضايقة والمما كسة فالجهالة فيه
وان قلت تقضى الى المنازعة ومبنى النكاح على المساخمة والمرءة بجهالة مهر المثل فيه لا تقضى الى المنازعة
فهو الفرق وأما وجوب الوسط فلان الوسط هو العدل لما فيه من مراعاة الجانبين لان الزوج ينضرب بإيجاب
الجيد والمرأة تنضرب بإيجاب الرديء فكان العدل في إيجاب الوسط وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم
خير الامور وأوسطها والاصل في اعتبار الوسط في هذا الباب ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه
قال إنما امرأة أنكحت نفسها بغير اذن موالها ففكها باطل فان دخل بها فلها مهر مثل نساءها لا وكس ولا
شطط وكذلك قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في المفوضة أرى لها مهر مثل نساءها لا وكس ولا شطط
والمعنى ما ذكرنا وأما ثبوت الخيار بين الوسط وبين قيمته فلان الحيوان لا يثبت في الذمة بثبوتها مطلقا ألا ترى أنه
لا يثبت دينه في الذمة في معاوضة المال بالمال ولا يثبت في الذمة في ضمان الا لئلا يفرق حتى لا يكون مضمونا بالمثل
في الاستهلاك بل بالقيمة فن حيث انه يثبت في الذمة في البهائم فلنا وجوب الوسط منه ومن حيث انه لا يثبت بثبوتها
مطلقا فلنا يثبت الخيار بين تسليمه وبين تسليم قيمته عملا بالشهين جميعا ولان الوسط لا يعرف الا بواسطة القيمة
فكانت القيمة أصلا في الاستحقاق فكانت أصلا في التسليم وأما ثبوت الخيار للزوج للمرأة فلانه المستحق
عليه فكان الخيار له وكذلك ان تزوجها على بيت وخدام فلها بيت وسقط مما يجهز به النساء وهو بيت الثوب
لأنه ينصرف الى فرش البيت في أهل الامصار وفي أهل البادية الى بيت الشعر ولها خادم وسط لان المطلق
من هذه الاصناف ينصرف الى الوسط لان الوسط منها معلوم بالعادة وجهالة مثل جهالة مهر المثل أو أقل فلا
تمنع صحة التسمية كما ونص على الوسط ولو وصف شيئا من ذلك بأن قال جيد أو وسط أو رديء فاما الموصوف
ولو جاء بالقيمة تجبر على القبول لان القيمة هي الاصل ألا ترى أنه لا يعرف الجيد والوسط والرديء الا باعتبار
القيمة فكانت القيمة هي المعرفة بهذه الصفات فكانت أصلا في الوجوب فكانت أصلا في التسليم فاذا جاء بها
تجبر على قبولها ولو تزوجها على وصيف صححت التسمية ولما الوسط من ذلك ولو تزوجها على وصيف أيضا
لا شك أنه تصح التسمية لانها تصح بدون الوصف فاذا وصف أولي ولما الوصف الجيد لان الايض عندهم
اسم للجيد ثم الجيد عندهم هو الرديء والوسط السندي والرديء الهندي وأما عندنا فالجيد هو التركي والوسط

لر ومي والردي الهندى وقد قال أبو حنيفة قيمة الخادم الجيد خمسون دينارا وقيمة الوسط أربعون وقيمة الردي ثلاثون وقيمة البيت الوسط أربعون دينارا وقال أبو يوسف ومحمد إن زاد السعر أو نقص فبحسب الغلاء والرخص وهذا ليس باختلاف في الحقيقة ففي زمن أبي حنيفة كانت القيم مسعرة وفي زمانها تغيرت القيمة فأجاب كل على عرف زمانه والمعتبر في ذكر القيمة باختلاف ولو تزوجها على بيت وخادم حتى وجب الوسط من كل واحد منهما ثم صالحت من ذلك زوجهما على أقل من قيمة الوسط ستين دينارا أو سبعين دينارا أجاز الصلح لهما بهذا الصلح أسقطت بعض حقاها لأن الواجب فيها مائة نون فاذا صالحت على أقل من ذلك فقد أسقطت البعض ومن له الحق إذا أسقط بعض حقه واستوفى الباقي جاز ويجوز ذلك بالتقدي والنسيئة ما ذكرنا أن الصلح وقع على عين الحق باستقاط البعض فكان الباقي عين الواجب فجاز فيه التأجيل فإن صالحت على مائة دينارا فالفضل باطل لأن المسمى إذا لم يكن مسعرا فقيمة واجبة بالعقد ومن وجب له حق فصالح على أكثر من حقه لم يجز وإن كان المسمى معلوم الجنس والنوع والقدر والصفة كما إذا تزوجها على مكيل موصوف أو موزون موصوف سوى الدراهم والدينار بهت التسمية لأن المسمى مال معلوم لاجتهالته فيه بوجه الأثرى أنه ثبت دينارا في الذمة ثبوتها مطلقا فانه يجوز البيع به والسلم فيه ويضمن بالمثل في جبر الزوج على دفعه ولا يجوز دفع عوضه إلا برضا المرأة ولو تزوجها على مكيل أو موزون ولم يصف بهت التسمية لأنه مال معلوم الجنس والنوع فنصح تسميته فإن شاء الزوج أعطها الوسط من ذلك وإن شاء أعطها قيمته كذا ذكر الكرخي في جامعه وذكر الحسن عن أبي حنيفة أنه يجبر على تسليم الوسط (وجه) ما ذكره الكرخي أن القيمة أصل في إيجاب الوسط لأن بها يعرف كونه وسطا فكان أصل في التسليم كما في العبد (وجه) رواية الحسن أن الشرع لما أوجب الوسط فقد تعين الوسط بتعيين الشرع فصار كما لو عينته بالتسمية ولو سلمى الوسط يجبر على تسليمه كذا هذا بخلاف العبد فإن هناك لو سلمى الوسط ونص عليه لا يجبر على تسليمه فكذا إذا أوجبه الشرع والله أعلم وأما الثياب فقد ذكر في الأصل أنها إذا تزوجها على ثياب موصوفة أنه بالخيار إن شاء سألها وإن شاء سلم قيمتها ولم يفصل بين ما إذا سمي لها أجلا ولم يسم وقال أبو يوسف إن أجلها يجبر على دفعها وإن لم يؤجلها فلها القيمة وروى عن أبي حنيفة أنه يجبر على تسليمها من غير هذا التفصيل وهو قول زفر (وجه) ما ذكر في الأصل أن الثياب لا تثبت في الذمة ثبوتها مطلقا لأنها ليست من ذوات الامثال الأثرى أنها مضمونة بالقيمة لا بالمثل في ضمان العبد وإن لا تثبت في الذمة بنفسها في عقود المعاوضات بل بواسطة الاجل فكانت كالعبد وهناك لا يجبر على دفع العبد وله أن يسلم القيمة كذا ههنا وأبو يوسف يقول إذا أجلها فقد صارت بحيث تثبت في الذمة ثبوتها مطلقا الأثرى أنها تثبت في الذمة في السلم فيجبر على الدفع بل أولى لأن البدل في البيع لا يجتمل الجهالة رأسا والمهر في النكاح يمتثل من الجهالة فلما ثبتت في الذمة في البيع فلان تثبت في النكاح أولى (وجه) الرواية الأخرى لأبي حنيفة أن امتناع ثبوتها في الذمة لمكان الجهالة فاذا وصفت فقد زالت الجهالة فيصح ثبوتها في الذمة مهرا في النكاح وانما لا يصح السلم فيها إلا مؤجلا لأن العلم بها يقف على التأجيل بل لأن السلم يشرع إلا مؤجلا والاجل ليس بشرط في المهر فكان ثبوتها في المهر غير مؤجلة كثبوتها في السلم مؤجلة فيجبر على تسليمها ولو قال تزوجتك على هذا العبد أو على ألف أوقين فالنسيئة فاسدة في قول أبي حنيفة وبمحكم مهر مثلها فإن كان مهر مثلها مثل الادون أو أقل فلها الادون إلا أن يرضى الزوج بالارفع وإن كان مهر مثلها مثل الارفع فلها الارفع إلا أن يرضى المرأة بالادون وإن كان مهر مثلها فوق الادون أو أقل من الارفع فلها مهر مثلها وقال أبو يوسف ومحمد التسمية صحيحة ولها الادون على كل حال (وجه) قولهما إن المصير إلى مهر المثل عند تعذر إيجاب المسمى ولا تعذر ههنا لأنه يمكن إيجاب الأقل لكونه متيقنا وفي الزيادة شك فيجب

المتيقن به وصار كما اذا اعتق عبده على ألف أو الفين أو نال امرأته على ألف أو الفين أنه تصح التسمية وتجب
اللائف كذا هذا ولا يبي حنيفة أنه جعل المهر أحد المذكورين غير عين لأن كلمة أو تتناول أحد المذكورين غير
عين وأحدهما غير عين مجهول فكان المسمى مجهولا وهذه الجهالة أكثر من جهالة المهر المثل الأخرى أن كلمة أو
تدخل بين أقل الأشياء وأكثرها فتمنع صحة التسمية فيحكم مهر المثل لأنه الموجب الأصلي في هذا الباب فلا
يعدل عنه الا عند صحة التسمية ولا صحة الا بتعيين المسمى ولم يوجد فيجب مهر المثل لأنه لا ينقص عن الأدون
لأن الزوج رضى بذلك القدر ولا يزداد على الرفع لرضا المرأة بذلك القدر ولا يلزم على هذا ما اذا تزوجها على
هذا العبد أو على هذا العبدان الزوج بالخيار في أن يدفع أمها شاء أو على أن المرأة بالخيار في ذلك تأخذ أيهما
شابت أنه تصح التسمية وإن كان المسمى مجهولا لأن تلك الجهالة يمكن رفعها الأخرى أهمها ترغيع باختيار من له
الخيار فقلت الجهالة فكانت كجهالة مهر المثل أو أقل من ذلك فلا تمنع صحة التسمية ههنا لا سبيل الى ازالة هذه
الجهالة لأنه اذا لم يكن فيه خيار كان لكل واحد منهما ما يختار غير ما يختاره صاحبه فقضت الجهالة فتمت
صحة التسمية بخلاف الاعتاق والملاع لأنه ليس لهما موجب أصلي يصار اليه عند وقوع الشك في المسمى فوجب
المتيقن من المسمى لأن إيجابه أولى من الابقاع مجانا بلا عوض أصلا لعدم رضا المولى والزوج بذلك وفيها
نحو فيه له موجب أصلي فلا يعدل عنه الا عند تعين المسمى ولاتعين مع الشك باذخالة الشك فالصحقت التسمية
بالعدم فيجب الموجب الأصلي واجب المصبر اليه ولو تزوج امرأة على ألف لم يكن له امرأة وعلى ألفين ان كانت
له امرأة أو تزوجها على ألف لم يخرجها من بلدها وعلى ألفين ان أخرجهما من بلدها أو تزوجها على ألف ان
كانت مولاة وعلى ألفين ان كانت عربية وما أشبه ذلك فلا شك أن النكاح جائز لأن النكاح
المؤبد الذي لا توقيت فيه لا يتطبه الشروط الفاسدة لما قلنا ان الشروط لو أثرت لا أثرت في المهر
فساد التسمية وفساد التسمية لا يكون فوق العدم ثم عدم التسمية رأسا لا يوجب فساد النكاح ففسادها
أولى وأما المهر فالشرط الاول جائز بلا خلاف فان وقع الوفاء به فلها ما سمي على ذلك الشرط وإن لم يقع
الوفاء به فإن كان على خلاف ذلك أو فعل خلاف ما شرط لها فلها مهر مثلها لا ينقص من الأصل ولا يزداد
على الاكثر وهذا قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد الشرطان جائزان وقال زفر الشرطان فاسدان وهذه أربعة
مسئلة مشهورة في الاجارات وهو أن يدفع رجل ثوبا الى الخياط فيقول ان خيطته اليوم فلك درهم وان خيطته
غد فلك نصف درهم (وجه) قول زفر ان كل واحد من الشرطين يخالف الآخر فأوجب ذلك جهالة
التسمية فتصح التسميتان كما اذا قال للخياط ان خيطته روميا فدرهم وان خيطته فارسيا فبنصف درهم ولا يبي
حنيفة أن الشرط الاول وقع صحيحا بالاجماع وموجبه رد مهر المثل ان لم يقع الوفاء به فكانت التسمية الاولى
صحيحة فلوصح الشرط الثاني لكان نافيا موجب الشرط الاول والتسمية الاولى والتسمية بعد ما صححت لا يجوز
نفي موجبها فيبطل الشرط الثاني ضرورة وقال ان ما شرط الزوج من طلاق المرأة وترك الخرج من البلد
لا يلزمه في الحكم لأن ذلك وعد وعدها فلا يكاف به وعلى هذا يخرج ما اذا تزوجها على حكمه أو حكم أجنبي
أن التسمية فاسدة لأن المحكوم به مجهول وجهالته أكثر من جهالة مهر المثل فيمنع صحة التسليم ثم ان كان الزوج
على حكم الزوج بنظران حكم مهر مثلها أو أكثر فلها ذلك لأنه رضى بسنل الزيادة وان حكم بأقل من مهر مثلها
فلها مهر مثلها الا أن ترضى بالأقل وان كان الزوج على حكمها فان حكمت بمهر مثلها أو أقل فلها ذلك لأنها
رضيت باسقاط حقها وان حكمت بأكثر من مهر مثلها لم يجز الزيادة لأن المستحق هو مهر المثل الا اذا رضى
الزوج بالزيادة وان كان الزوج على حكم أجنبي فان حكم بمهر المثل جاز وان حكم بأكثر من مهر المثل بتوقف
على رضا الزوج وان حكم بأقل من مهر المثل بتوقف على رضا المرأة لأن المستحق هو مهر المثل والزوج لا يرضى

بالزيادة والمرأة لا ترضى بالتقصان فذلك توقف الامر في الزيادة والتقصان على رضاها فان تزوجها على ما يكسب العام أو برت فهذه تسمية فاسدة لان جهالة هذا أكثر من جهالة مهر المثل وقد انضم الى الجهالة الخطر لانه قد يكسب وقد لا يكسب ثم الجهالة بنفسها تمنع صحة التسمية فع الخطر أولى ولو تزوج امرأتين على صدق واحد يجوز الا أن يقول تزوجتكما على ألف درهم فقبلتاهما فالتكاح جائز لا شك فيه ويقسم الالف بينهما على قدر مهر مثلها لانه جعل الالف بدلا عن بضعهما والبدل يقسم على قدر قيمة المبدل والمبدل هو البضع فيقسم البدل على قدر قيمته وقيمته مهر المثل كما لو اشترى عبدین بألف درهم انه يقسم الثمن على قدر قيمتهما كذا هذا فان قبلت احدهما دون الاخرى جاز التكاح في التي قبلت بخلاف البيع فانه اذا قل بعث هذا العبد منكما قبل احدهما ولم قبل الاخر لم يجز البيع أصلا والفرق انهما قال تزوجتكما فقد جعل قبول كل واحدة منهما شرطا لقبول الاخرى والتكاح لا يحتمل التعليق بالشرط فكان ادخال الشرط فيه فاسدا والتكاح لا يفسد بالشرط الفاسد والبيع فسد به واذا جاز التكاح تقسم الالف على قدر مهر مثلها لما قلنا انها أصاب حصة التي قبلت فلها ذلك القدر والباقي يعود الى الزوج وان كانت احدهما ذات زوج أو في عدة من زوج أو كانت ممن لا يحمل له نكاحها فان جميع الالف التي يصح نكاحها في قول أبي حنيفة وعندهما تقسم الالف على قدر مهر مثلها فما أصاب حصة التي صح نكاحها فلها ذلك والباقي يعود الى الزوج (وجه) قوله انه جعل الالف مهرهما جميعا وكل واحدة منهما صالح للتكاح حقيقة لكونها قابلة للمقاصد المطلوبة منه حقيقة الا أن المحرمة منهما لا تراحم صاحبته في الاستحقاق نظر وجهها من أن تكون محللا لذلك شرعا مع قيام المحللة حقيقة فيجب اظهار أثر المحللة الحقيقية في الاتقسام ولا في حنيفة أن المهر يقابل ما يستوفى بالوطء وهو منافع البضع وهذا العقد في حق المحرمة لا يمكن من استيفاء المنافع نظر وجهها من أن تكون محللا للعقد شرعا والموجود الذي لا يتفجع به والعدم الاصلى سواء فيجعل ذلك المهر بمقابلة الاجنبية كما اذا جمع بين المرأة والانثى وقال تزوجتكما على ألف درهم فان دخل الزوج بالتي فسد نكاحها في قياس قول أبي حنيفة فسامهر مثلها بالغاما بلغ لانه لا تعتبر التسمية في حقها فالتحقق التسمية بالعدم وفي قياس قول أبي يوسف ومحمد لهما مهر مثلها لا يجاوز حصتها من الالف لانها لا يعتبران التسمية في حقهما في حق الاتقسام والله عز وجل اعلم وعلى هذا تخرج تسمية المهر على السمعة والرياء انها تصح أولا تصح وجملة الكلام فيه أن السمعة في المهر اما أن تكون في قدر المهر واما أن تكون في جنسه فان كانت في قدر المهر بان توضع في السر والباطن وانفق على أن يكون المهر ألف درهم لكنهما يظهران في العقد الفين لا مرجلهما على ذلك فان لم يقولا ألف منهما سمعة فالمهر ما ذكره في العلانية وذلك لان لان المهر ما يكون مذكورا في العقد والالفان مذكورا في العقد فاذا لم يجعل الالف منهما سمعة صححت تسمية الالفين وان قال الالف منهما سمعة فالمهر ما ذكره في السر وهو الالف في ظاهر الاربعة عن أبي حنيفة وهو قول أبي يوسف ومحمد وروى عن أبي حنيفة أن المهر ما أظهره وهو الالفان (وجه) هذه الاربعة أن المهر هو المذكور في العقد لانه اسم لما يملك به البضع والذي يملك به البضع هو المذكور في العقد وانه يصلح أن يكون مهر الاربعة مال معلوم فتصح تسميته ويصير مهره ولا تعتبر المواضعة السابقة (وجه) ظاهر الاربعة انهما لما قال الالف منهما سمعة فقد هزلا بذلك قدر الالف حيث لم يقصد به مهر او المهر مما يدهه الجدة والمهرل فتصدت تسميته قدر الالف والتحقق بالعدم في العقد على ألف وان كانت السمعة من جنس المهر بات توضع وانفق في السر والباطن على أن يكون المهر ألف درهم ولكنهما يظهران في العقد مائة دينار فان لم يقولا رياء وسمعة فالمهر ما تعاقد عليه لما قلنا وان قال رياء وسمعة فتعاقد على ذلك فلهما مهر مثلها في ظاهر الاربعة عن أبي حنيفة ورواية عنه أن لها مهر العلانية مائة دينار (وجه) هذه الاربعة على نحو ما ذكرنا أن المائة

دينار هي المذكورة في العقد والمهر اسم للذ كور في العقد لما يتناهي اعتبار المذ كور ولا تعتبر المواضعة السابقة (وجه)
 ظاهر ال راية ان ما تواضعا عليه وهو الالف لم يذ كراه في العقد وما ذ كراه وهو المائة دينار ما تواضعا عليه فلم توجد
 التسمية فيجب مهر المثل كما لو تزوجها ولم يسم لها مهر هذا الذي ذ كرنا اذ لم يتعاقد في السر والباطن على
 ان يكون للمهر قدر او جنس ثم يتعاقد على ما تواضعا واتفقا عليه فاما اذا تعاقدا في السر على قدر من المهر او جنس منه
 ثم اتفقا وتواضعا في السر على ان يظهر في عقد العلانية أكثر من ذلك أو جنسا آخر فان لم يذ كراه في المواضعة السابقة
 ان ذلك سمعة فالمهر ما ذ كراه في العلانية في قول أبي حنيفة ومحمد ويكون ذلك زيادة على المهر الاول سواء كان
 من جنسه أو من خلاف جنسه فان كان من خلاف جنسه ففيه يكون زيادة على المهر الاول وان كان من
 جنسه فقد رز زيادة على المهر الاول يكون زيادة و روى عن أبي يوسف أنه قال المهر مهر السر (وجه)
 قوله ان المهر ما يكون منذ كور في العقد والعقد هو الاول لان النكاح لا يحتمل الفسخ والاقالة فالثاني لا يرفع
 الاول فلم يكن الثاني عقدا في الحقيقة فلا يعتبر المذ كور عنده فكان المهر هو المذ كور في العقد الاول (وجه)
 قوله انهما مقصدا شيئين استئناف العقد وزيادة في المهر واستئناف العقد لا يصح لان النكاح لا يحتمل الفسخ
 والزيادة صحيحة فصار كأنه زاد الفأخرى أو ما ذ كراه في المواضعة السابقة ان الزيادة أو الجنس
 الاخر سمعة فالمهر هو المذ كور في العقد الاول والمذ كور في العقد الثاني لغو لانها هزل لا به حيث جعلناه
 سمعة والمزول يعمل في المهر فيبطئه والله أعلم

﴿ فصل ﴾ ومنها أن يكون النكاح صحيحا فلا تصح التسمية في النكاح الفاسد حتى لا يلزم المسمى لان
 ذلك ليس بنكاح لما نذ كر ان شاء الله تعالى الا أنه اذا وجد الدخول بجنب مهر المثل لكن بالوط لا بالعقد
 على ما نبينه في موضعه ان شاء الله تعالى ولو تزوج امرأة على جارية بعينها واستثنى ما في بطنها فلها الجارية وما في
 بطنها ذ كره الكرخي والطحاوي من غير خلاف لان تسمية الجارية بغيرها قد صححت لانها مال معلوم واستثناء
 ما في بطنها يصح لان الجنين في حكم جزء من أجزاءها فطلاق العقد على الام يتناولها فاستثنائه يكون بمنزلة شرط
 فاسد والنكاح لا يحتمل شرط فاسد فيلغو الاستثناء ويلتحق بالعدم كأنه لم يستثن رأسا وكذلك اذا وجب
 جارية واستثنى ما في بطنها أو خالع أو صالح من دم العمدة لان هذه التصرفات لا تبطلها الشر وط الفاسدة ولو تزوج
 امرأة على جارية فاستحقت وهلكت قبل التسليم فلها قيمتها لان التسمية قد صححت لكون المسمى مالا متقوما
 معلوما فالعقد انعمد موجب التسليم بالاستحقاق والتملك لانه محرز عن تسليمها فتجب قيمتها بخلاف البيع اذا
 هلك المبيع قبل التسليم الى المشتري أنه لا يغرر بالمبايع قيمته وانما يسقط الثمن لا غير لان هلاك المبيع بوجوب
 بطلان البيع واذا بطل البيع لم يبق وجوب التسليم فلا تحب القيمة ثم تقسم مهر المثل هو ان يعتبر مهرها بمهر مثل
 نساؤها من أخواتها لا بأمها ولا بعماتها وبنات أعمامها في بلدها وعصرها على ما لها وجمالها وسننها
 وعقلها ودينها لان الصداق يختلف باختلاف البلدان وكذا يختلف باختلاف المال والجمال والسن والعقل
 والدين فيزداد مهر المرأة زيادة ما لها وجمالها وعقلها ودينها وحيث أنها تسنها فلا بد من المائة بين المرأتين في هذه
 الاشياء ليكون الواجب لها مهر مثل نساؤها اذ لا يكون مهر المثل بدون المائة بينهما ولا يعتبر مهرها بمهر أمها
 ولا بغير خالتها الا أن تكون من قبيلتها من بنات أعمامها لان المهر يختلف بشرف النسب والنسب من الآباء
 لا من الامهات فانما يحصل لها شرف النسب من قبيل أبيها وقبيلته لا من قبيل أمها وعشرتها والله أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما بيان ما يجب به المهر و بيان وقت وجوبه وكيفية وجوبه وما يتعلق بذلك من الاحكام
 فنقول والله التوفيق المهر في النكاح الصحيح يجب بالعقد لانه احدات الملك والمهر يجب بمقابلة احدات
 الملك ولانه عقد معاوضة وهو معاوضة البضع بالمهر فيقتضى وجوب العوض كالبيع سواء كان المهر مقر وضا

في العقد أو لم يكن عندنا وعند الشافعي ان كان مفرد وضالاً يجب بنفس العقد وانما يجب بالفرض أو بالدخول
 على ما ذكرنا فيما تقدم وفي النكاح الفاسد يجب المهر لكن لا بنفس العقد بل بواسطة الدخول لعدم حدود الملك
 قبل الدخول أصلاً وعدم حدوده بعد الدخول مطلقاً ولا لعدم المعاوضة قبل الدخول رأساً وانعدامها بعد
 الدخول مطلقاً المأذون ان شاء الله تعالى في موضعه ويجب عقيب العقد بلا فصل لما ذكرنا انه يجب باحداث
 الملك والمالك يحدث عقيب العقد بلا فصل ولان المعاوضة المطلقة تقتضي ثبوت الملك في العوضين في وقت واحد
 وقد ثبت الملك في أحد العوضين وهو البضع عقيب العقد فيثبت في العوض الآخر عقيبه تحقيقاً للمعاوضة المطلقة الا
 انه يجب بنفس العقد وجوباً موسعاً وانما يتضيق عند المظالمة كالثمن في باب البيع انه يجب بنفس البيع
 وجوباً موسعاً وانما يتضيق عند مطالبة البائع واذا طالبت المرأة بالمهر يجب على الزوج تسليمه أو لالا حق
 الزوج في المرأة متعين وحق المرأة في المهر لم يتعين بالعقد وانما يتعين بالقبض فوجب على الزوج التسليم عند
 المطالبة ليتعين كما في البيع ان المشتري يسلم الثمن أو لانه يسلم البائع المبيع الا ان الثمن في باب البيع اذا كان
 ديناً تقدم تسليمه على تسليم المبيع ليتعين وان كان عينياً سماناً معاوهناً تقدم تسليم المهر على كل حال سواء
 كان ديناً أو عينياً لان القبض والتسليم ههنا معا متردد ولا تستر في البيع واذا ثبت هذا فتقول للمرأة قبل دخول
 الزوج بها ان تمنع الزوج عن الدخول حتى يعطها جميع المهر ثم تسلم نفسها الى زوجها وان كانت قد انتقلت
 الى بيت زوجها لما ذكرنا ان بذلك يتعين حقها فيكون تسليمها بتسليم ولان المهر عوض عن بضعها كالثمن
 عوض عن المبيع والبائع حق حبس المبيع لاستيفاء الثمن فكان للمرأة حق حبس نفسها لاستيفاء المهر وليس
 للزوج منعها عن السفر والخروج من منزلها وزياره اهلها قبل ايفاء المهر لان حق الحبس انما يثبت لاستيفاء
 المستحق فاذا لم يجب عليها تسليم النفس قبل ايفاء المهر لم يثبت للزوج حق الاستيفاء فلا يثبت له حق الحبس واذا
 اوفاه المهر فه ان يمنعها من ذلك كله الا من سفر الحج اذا كان عليها حجة الاسلام ووجدت محرماً وله ان
 يدخل بها لانه اذا اوفاهها حقها يثبت له حق الحبس لاستيفاء العقود عليه فان اعطاها المهر الا درهمها واحداً فلها ان
 تمنع نفسها وان تخرج من مصرها حتى يقبضه لان حق الحبس لا يجزأ فلا يبطل الا بتسليم كل البذل كما في
 لبيع ولو خرجت لم يكن للزوج ان يسترد منها ما قبضت لانها قبضته بحق لكون المقبوض حقها والمقبوض
 بحق لا يمتثل التمسك هذا اذا كان المهر معجلاً بأن تزوجها على صداق عاجل أو كان مسكوتاً عن التمسك
 والتأجيل لان حكم المسكوت حكم المعجل لان هذا عقد معاوضة فيقتضي المساواة من الجانبين والمرأة عينت حق
 الزوج فيجب ان يعين الزوج حقها وانما يتعين بالتسليم فاما اذا كان مؤجلاً بأن تزوجها على مهر آجل فان لم
 يذ كر الوقت لشي من المهر أصلاً بأن قال تزوجتك على ألف مؤجلة أو ذ كر وقتاً مجهولاً جهالة متفاحشة بأن
 قال تزوجتك على ألف الى وقت الميسرة أو هبوب الرياح أو الى ان تمطر السماء فكذلك لان التأجيل لم يصح
 لتفاحش الجهالة فلم يثبت الاجل ولو قال نصفه معجل ونصفه مؤجل كما جرت العادة في ديارنا ولم يذ كر الوقت
 للتأجيل اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز الاجل ويجب حالاً كما اذا قال تزوجتك على ألف مؤجلة وقال
 بعضهم يجوز ويقع ذلك على وقت وقوع الفرقة بالطلاق أو الموت وروى عن أبي يوسف ما يؤيد هذا
 القول وهو ان رجلاً كفل لامرأة عن زوجهات ثقتة كل شهرهذ كفي كتاب النكاح انه يلزمه ثقتة شهر
 واحد في الاستحسان و ذ كر عن أبي يوسف انه يلزمه ثقتة كل شهر مادام النكاح قائماً بينهما فكذلك ههنا وان
 ذ كر وقتاً معلوماً للمهر فليس لها ان تمنع نفسها في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف اخبرها ان تمنع نفسها
 سواء كانت المددة قصيرة أو طويلة بعد ان كانت معلومة أو مجهولة جهالة متفاحشة كجهالة المصداق
 والدياس (وجه) قول أبي يوسف ان من حكم المهر ان يتقدم تسليمه على تسليم النفس بكل حال الا ترى

انه لو كان معيناً أو غير معين وجب تقديمه فلما قبل الزوج التأجيل كان ذلك رضاً بتأخير حتمه في القبض بخلاف
البائع اذا أجل الثمن انه ليس له ان يحبس المبيع ويبطل حقه في الحبس بتأجيل الثمن لانه ليس من حكم الثمن تقديم
تسليمه على تسليم المبيع لا محالة الا ترى ان الثمن اذا كان عيناً يسهل ما لم يكن قبول المشتري التأجيل رضاً منه
بإسقاط حقه في القبض وجه قولهما ان المرأة بالتأجيل رضيت بإسقاط حق نفسها فلا يسقط حق الزوج كالبائع
اذا أجل الثمن انه يسقط حق حبس المبيع بخلاف ما اذا كان التأجيل الى مدة مجهولة جهالة متحاشية لان التأجيل ثمة
لم يصح فلم يثبت الاجل فبقى المهر حالاً وأما قوله من شأن المهر ان يتقدم تسليمه على تسليم النفس فتقول نعم اذا كان
معجلاً أو مسكوتاً عن الوقت فاما اذا كان مؤجلاً تأجيلاً صحيحاً فمن حكمه ان يتأخر تسليمه عن تسليم النفس لان
تقديم تسليمه ثبت حتماً لانه ثبت تحقيقاً للمعاوضة المتقتضية للمساواة حتماً لها فاذا أجلته فقد أسقطت حق نفسها فلا
يسقط حق زوجها لانه ندم الاسقاط منه والرضا بالسقوط لهذا المعنى سقط حق البائع في الحبس بتأجيل الثمن
كذا هذا ولو كان بعضه حالاً وبعضه مؤجلاً أجلاً معلوماً له ان يدخل بها اذا اعطاها الحال بالاجماع أما عندهما
فلان الكل لو كان مؤجلاً لكان له ان يدخل بها فاذا كان البعض معجلاً واعطاها ذلك أولى والفقهاء ما ذكروا ان الزوج
ما رضى بإسقاط حتمه فلا يسقط حتمه وأما عند أبي يوسف فلا ينعجل البعض فلم يرض بتأخير حتمه عن القبض
لانه لو رضى بذلك لم يكن لشرط التعجيل فائدة بخلاف ما اذا كان الكل مؤجلاً لانه لما قبل التأجيل فقد رضى
بتأخير حتمه ولو لم يدخل بها حتى حل أجل الباقي فله ان يدخل بها اذا اعطاها الحال لما قلنا ولو كان الكل مؤجلاً أجلاً
معلوماً وشرط ان يدخل بها قبل ان يعطها كله فله ذلك عند أبي يوسف أيضاً لانه لما شرط الدخول لم يرض بتأخير
حتمه في الاستمتاع ولو كان المهر مؤجلاً أجلاً معلوماً حل الاجل ليس لها ان تمنع نفسها لتسوي المهر على أصل أبي
حنيفة ومحمد لان حق الحبس قد سقط بالتأجيل والساقط لا يحتل العود كالثمن في المبيع وعلى أصل أبي يوسف لها
ان تمنع نفسها لان لها ان تمنع قبل حلول الاجل فبعده أولى ولو كان المهر حالاً فاخرته شهراً ليس لها ان تمنع عندهما
وعندهما ذلك لان هذا تأجيل طارىء فكان حكمه حكم التأجيل المتأخر وقد مر الكلام فيه ولو دخل الزوج بها
برضاها وهي مكففة فلها ان تمنع نفسها حتى تأخذ المهر ولها ان تمنع ان يخرجها من بلدها في قول أبي حنيفة وقال أبو
يوسف ومحمد ليس لها ذلك وعلى هذا الخلاف اذا خلاها بوجه قولهما انها بالوطء مرة واحدة أو بالخلوة
الصحيحة سلمت جميع المعتقد عليه برضاها وهي من أهل التسليم فبطل حتمها في المنع كالبائع اذا سلم المبيع ولا
شك في الرضا وأهلية التسليم والدليل على انها سلمت جميع المعتقد عليه أن المعتقد عليه في هذا الباب في حكم
العين ولهذا يتأكد جميع المهر بالوطء مرة واحدة ومعلوم ان جميع البذل لا يتأكد بتسليم بعض المعتقد
عليه وما يكره من الوطآت ملتحق بالاستخدام فلا يقابله شيء من المهر ولا يبي حنيفة أن المهر مقابل بجميع
ما يستوفي من منافع البضع في جميع الوطآت التي توجد في هذا الملك لا بالمستوفي بالوطء الا لولي خاصة
لانه لا يجوز اخلاء شيء من منافع البضع عن بدل يقابله احتراماً للبضع وإبانة لخطره فكانت هي بالمنع ممنوعة عن تسليم
ما يقابله بدل فكان لها ذلك بالوطء في المرة الاولى فكان لها ان تمنعه عن الاول حتى تأخذ مهرها فكذلك عن
الثاني والثالث الا أن المهر يتأكد بالوطء مرة واحدة لانه موجود معلوم وما وراءه معدوم مجهول فلا يترحمه في
الاقسام ثم عند الوجود تعين قطعا فيصير مزاحماً فيأخذ قسطاً من البذل كالعبد اذا جنى جناية يجب دفعه بها فان
جنى جناية أخرى فالثانية تزاحم الاولى عند وجودها في وجوب الدفع بها وكذلك الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهى
بخلاف البائع اذا سلم المبيع قبل قبض الثمن أو بعد ما قبض شيئاً منه ثم أراد ان يسترد أنه ليس لذلك لانه سلم كل المبيع
فلا يملك الرجوع فيما سلم وهبنا ما سلمت كل المعتقد عليه بل البعض دون البعض لان المعتقد عليه منافع البضع وما
سلمت كل المنافع بل بعضها دون البعض فهي بالمنع ممنوعة عن تسليم ما لم يحصل مساماً بعد فكان لها ذلك كالبائع اذا

سلم بعض المبيع قبل استيفاء الثمن كان له حق حبس الباقي ليستوفي الثمن كذا هذا وكان أبو القاسم الصغار يفتي في منعها
 نفسها بقول أبي يوسف ومحمد وفي السفر بقول أبي حنيفة وبعديا المهر كان له أن ينقلها حيث شاء وحكي الفقيه أبو
 جعفر الهندواني عن محمد بن سامة أنه كان يفتي أن بعد تسليم المهر ليس لزوجها أن يسافر بها قال أبو يوسف ولو وجدت
 المرأة المهرز بوقا أو ستوقا فردت أو كان المقبوض عرضا اشترته من الزوج بالمهر فاستحق بعد القبض وقد كان دخل
 بها فليس لها أن تمنع نفسها في جميع ذلك وهذا على أصلهما مستقيم لأن من أصلهما أن التسليم من غير قبض المهر يبطل
 حق المنع وهذا تسليم من غير قبض لأن ذلك القبض بالرد والاستحقاق انتقبض والتحقق بالعدم فصار كأنها لم تقبضه
 وقبل القبض الجواب هكذا عندهما وأما عند أبي حنيفة فينبغي أن يكون لها أن تمنع نفسها مفرق أبو يوسف بين هذا
 وبين المنع أنه إذا استحق الثمن من يد البائع أو وجدته بوقا أو ستوقا فردته أن يسترد المبيع فيحبسه لأن البائع بعد
 لاسترداد يمكنه الحبس على الوجه الذي كان قبل ذلك وأما هنا لا يمكنه لأنه استوفى بعض منافع البضع فلا يكون
 هذا الحبس مثل الأول فلا يعود حقه في الحبس ومما يلحق بهذا الفصل أن للمراة أن تهيب مهرها للزوج ودخل بها
 أو لم يدخل لقوله عز وجل فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وليس لأحد من أوليائها الاعتراض
 عليها سواء كان أباً أو غيره لأنها وهبت خالص ملكها وليس لأحد في عين المهر حق فيجوز ويلزم بخلاف ما إذا
 زوجت نفسها وقصرت عن مهر مثلها أن لا ولياء حق الاعتراض في قول أبي حنيفة لأن الأمهار حق الأولياء فقد
 تصرف في خالص حقه ولا يملكها لخت الضرر بالاولياء بالحق العار والشار بهم فلم يدفع هذا الضرر بالاعتراض
 والفسخ وليس للاب ان يهب مهر ابنته عند تمامه العمامة وقال بعضهم له ذلك ونسكوا بقوله تعالى أو بغوا الذي بيده
 عقدة النكاح والاب بيده عقدة النكاح ولنا أن المهر ملك المرأة وحقتها لا يبدل بضعها وبضعها حقتها وملكها والدليل
 عليه قوله عز وجل وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أضاف المهر إليها فدل أن المهر حقتها وملكها وقوله عز وجل فإن طبن
 لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله تعالى منه أي من الصداق لأنه هو المسمى السابق أباح للزوج
 التناول من مهور النساء إذا طابت أنفسهن بذلك ولذا علق سبحانه وتعالى الأباة بطيب أنفسهن فدل ذلك كله على
 أن مهرها ملكها وحقتها وليس لأحد أن يهب ملك الانسان بغير إذنه ولهذا لا يملك الولي هبة غيره من أموالها فكذا
 المهر وأما الآية الشريفة فتدقيل أن المراد من الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج كذا روى عن علي رضي الله عنه
 وهو إحدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله عنهما ويجوز أن يحمل قول من صرف التأويل إلى الولي على بيان نزول
 الآية على ما قيل أن حين النزول كان المهور للولاء ولديه دليله قول شعيب لموسى عليهما الصلاة والسلام أني أرى يدان
 أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمانى جميع شرط المهر لنفسه لا لآبته ثم نسخ بما تلونان من الآيات وللمولى
 أن يهب صداق أمته ومدبرته وأم ولده من زوجها لأن المهر ملكه وليس له أن يهب مهر مكانته ولو وهب لغير الزوج
 ولا يدفعه إلى المولى لأن مهر المكاتبه لها للمولى لأنه من كتبها وكسب المكاتب له لأمولاه ونحوه الزيادة في المهر إذا
 تراضيا بها والخط عنه إذا رضيت به لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد القر بضمه رفع الجناح فيما تراضيا به
 الزوجان بعد القر بضمه وهو التسمية وذلك هو الزيادة في المهر والخط عنه وأحق ما تصرف إليه الآية الزيادة لأنه ذكر
 لفظة التراضي وأنه يكون بين اثنين ورضا المرأة كان في الخط ولأن الزيادة تلحق العقد ويصير كأن العقد ورد على
 الأصل والزيادة جميعاً كالتخياري في باب البيع والأجل فيه فان من اشترى من آخر عبداً بآنا ثم إن أحدهما جعل
 لصاحبه الخيار بوما جاز ذلك حتى لو قبض البيع جاز تقضه ويصير ذلك كالتخياري المشروط في أصل البيع وكذا إذا
 اشترى عبداً بألف درهم حاله ثم إن البائع أجل المشتري في الثمن شهر أجاز التأجيل ويصير كأنه كان مسمى في العقد كذا
 هنا ولا يثبت خيار الرؤية في المهر حتى لو تزوج امرأة على عبد بعينه أو جارية بعينها ولم تره ثم أنه ليس لها أن ترد به بخيار
 الرؤية لأن النكاح لا يفسخ برده فلوردت لرجعت عليه بعد آخر وبنت لها فيه خيار الرؤية فترده ثم ترجع عليه بآخر

الى ما لا يتناهى فلم يكن الرد مفيداً لخلوه عن العاقبة الحميدة فكان سفهاً فلا يثبت لها حق الرد وكذلك الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد لما قلنا بخلاف البيع انه يثبت فيه خيار الرد به لان البيع ينسخ رد المبيع ويرجع بالتمن فكان الرد مفيداً لذلك افتراه وهل يثبت خيار العيب في المهر بنظر في ذلك ان كان العيب يسيراً لا يثبت وان كان فاحشاً يثبت وكذلك هذا في بدل الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد بخلاف البيع والاجارة وبديل الصلح على مال انه يرد بالعيب اليسير والفاحش لان هنالك ينسخ العقد برده وههنا لا ينسخ واذا لم ينسخ فيقبض مثله فربما يجد فيه عيباً يسيراً أيضاً لان الاعيان لا تخلو عن قليل عيب عادة فيرده ثم يقبض مثله فيؤدي الى ما لا يتناهى فلا يفيد الرد وهذا المعنى لا يوجد في البيع والاجارة لانه ينسخ العقد بالرد فكان الرد مفيداً ولان حق الرد بالعيب انما يثبت استندراً كالفاتت وهو صفة السلامة المستحقة بالعقد والعيب اذا كان يسيراً لا يعرف القوات ييقين لان العيب اليسير يدخل تحت عموم المقومين لا يخلو عنه فمن مقوم يقوم به بدون العيب بألف ومن مقوم يقوم به العيب بألف أيضاً فلا يعلم قوات صفة السلامة ييقين فلا حاجة الى الاستدراك بالرد بخلاف العيب الفاحش لانه لا يختلف فيه المقومون فكان القوات حاصلاً ييقين فتقع الحاجة الى استدراك الفاتت بالرد الا ان هذا المعنى الاخير يشكل بالبيع واخوانه فان العيب اليسير فيها يوجب حق الرد وان كان هذا المعنى موجوداً فيها فالاصح هو الوجه الاول ولا شفعة في المهر لان من شرط ثبوت حق الشفعة معاوضة المال بالمال لما ذكره في كتاب الشفعة ان شاء الله تعالى والنكاح معاوضة البضع بالمال فلا يثبت فيه حق الشفعة

﴿فصل﴾ (وأما) بيان ما يتأ كذبه المهر فالمهر يتأكد بأحد معان ثلاثة الدخول والخلوة الصحيحة وموت أحد الزوجين سواء كان مسمى أو مهر المثل حتى لا يستقطش منه بعد ذلك الا بالبراء من صاحب الحق أما التأكد بالدخول فينتق عليه والوجه فيه أن المهر قد وجب بالعقد وصار ديناً في ذمته والدخول لا يستقطه لانه استيفاء المعتود عليه واستيفاء المعتود عليه بقر البذل لأن يسقطه كافي الاجارة ولان المهر يتأكد بتسليم المبدل من غير استيفائه لما ذكره فلا يتأكد بالتسليم مع الاستيفاء أولى (وأما) التأكد بالخلوة فذهبنا وقال الشافعي لا يتأكد المهر بالخلوة حتى لو خلاها خلوة صحيحة ثم طلقها قبل الدخول بهافي نكاح فيه تسمية يجب عليه كمال المسمى عندنا وعندنا نصف المسمى وان لم يكن في النكاح تسمية يجب عليه كمال مهر المثل عندنا وعندنا يجب عليه المتبعة وعلى هذا الاختلاف وجوب العدة بعد الخلو قبل الدخول عندنا يجب وعندنا لا يجب واحتج بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم أو جب الله تعالى نصف المبروض في الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية لان المراد من المس هو الجماع ولم يفصل بين حال وجود الخلو وعدمها فنوجب كل المبروض فقد خالف النص وقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو ترضواهن أي ولم ترضواهن فريضة فتعوهن أو جب تعالى لهن المتعة في الطلاق في نكاح لا تسمية فيه مطلقاً من غير فصل بين حال وجود الخلو وعدمها وقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لهن عليهن من عدة تعتدوهن فدللت الآية الشريفة على نفي وجوب العدة ووجوب المتعة قبل الدخول من غير فصل ولان تأكد المهر يتوقف على استيفاء المستحق بالعقد وهو منافع البضع واستيفاءها بالوطء ولم يوجد ولا ضرورة لها في التوقف لان الزوج لا يخلو إماماً أن يستوفى أو يطلق فان استوفى تأكدتها وان طلق نفوت عليها نصف المهر لكن بعوض هو خير لها لان المعتود عليه يعود عليها سلمياً مع سلامة نصف المهر لها بخلاف الاجارة انه تتأكد الاجارة فيها بنفس التخليص ولا يتوقف التأكد على استيفاء المنافع لان في التوقف هناك ضرر بالاجر لان الاجارة معدة معلومة فمن الجائز أن يمنع المستأجر من استيفاء المنافع مدة الاجارة بعد التخليص فلو توقف تأكد الاجارة على حقيقة الاستيفاء وربما لا يستوفى ثلث المنافع عليه بخانا

بلا عوض فيتم ضرره بالاجر فاقم المتمكن من الانتفاع مقام استيفاء المنفعة دفعا للضرر عن الاجر وههنا لا ضرر في
التوقف على ما ينفذ توقف التأكد على حقيقة الاستيفاء ولم يوجد فلا يتأكد ولنا قوله عز وجل وان اردتم استبدال
زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذونه ههنا ناوا تأمينا وكيف تأخذونه وقد افضى
بعضكم الى بعض نهى سبحانه وتعالى الزوج عن أخذ شيئا مما ساق اليها من المهر عند الطلاق وأبان عن معنى النهي
لوجود الخلو كذا قال القراء ان الافضاء هو الخلو دخل بها أو يدخل وما أخذ اللفظ دليل على أن المراد منه الخلو
الصحيحه لان الافضاء مأخوذ من القضاء من الارض وهو الموضع الذي لا نبات فيه ولا بناء فيه ولا حاجز يمنع
عن ادراك ما فيه فكان المراد منه الخلو على هذا الوجه وهو التي لا حائل فيها ولا مانع من الاستمتاع عملا بمقتضى اللفظ
فظاهر النص يقتضي أن لا يستقضى منه بالطلاق إلا أن سقوط النصف بالطلاق قبل الدخول وقبل الخلو في نكاح
فيه تسمية واقامة المتعة مقام نصف مهر المثل في نكاح لا تسمية فيه ثبت بدليل آخر في حال ما بعد الخلو على ظاهر
النص وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كشف حمار امرأته ونظر اليها وجب الصداق دخل بها
أو يدخل وهذا نص في الباب وروى عن زرارة بن أبي أوفى أنه قال قضى الخلفاء الراشدون المهدبون انه اذا أرخى
الستور وأغلق الباب فلها الصداق كاملا وعليها العدة دخل بها أو يدخل بها وحكى الطحاوي في هذه المسألة اجماع
الصحابة من الخلفاء الراشدين وغيرهم ولان المهر قد وجب بنفس العقد أما في نكاح فيه تسمية فلا شك فيه وأما في
نكاح لا تسمية فيه فاما ذكرنا في مسألة المقوضة إلا أن الوجوب بنفس العقد ثبت موسعا ويتضيق عند المطالبة
والدين المضيق واجب القضاء قال النبي صلى الله عليه وسلم الدين مضيق ولان المهر متى صار ملكا لها بنفس العقد
فالملك ثابت لانسان لا يجوز أن يزول الا بالمالك أو بعجزه عن الانتفاع بالملوك حقيقة اما المعنى يرجع الى
المالك أو المعنى يرجع الى الغل ولم يوجد شيئا من ذلك فلا يزول الا عند الطلاق قبل الدخول وقبل الخلو سقط النصف
بإسقاط الشرع غير معتول المعنى الا بالطلاق لان الطلاق فعل الزوج والمهر ملكها والانسان لا يملك إسقاط حق
الغير عن نفسه ولا انها سامت المبدل الى زوجها فيجب على زوجها تسليم البدل اليها كافي البيع والاجارة والدليل على
انها سامت المبدل ان المبدل هو ما يستوفى بالوطء وهو المنافع إلا أن المنافع قبل الاستيفاء معدومة فلا يتصور تسليمها
لكن لها محل موجود وهو العين وانها متصور التسليم حقيقة فيقام تسليم العين مقام تسليم المنفعة كافي الاجارة وقد
وجد تسليم الغل لان التسليم هو جعل الشيء سالما للمسلم اليه وذلك برفع الموانع وقد وجد لان الكلام في الخلو
الصحيحه وهي عبارة عن المتمكن من الانتفاع ولا يصحقق المتمكن الا بعد ارتفاع الموانع كلها فثبت انه وجد منها
تسليم المبدل فيجب على الزوج تسليم البدل لان هذا عقد معاوضة وانه يقتضى تسليما بازاء التسليم كما يقتضى
ملكا بازاء ملك تحقيقا بحكم المعاوضة كافي البيع والاجارة وأما الآية فقال بعض أهل التأويل ان المراد من المسبس
هو الخلو فلا تكون حجة على ان فيها ايجاب نصف المفروض لا إسقاط النصف الباقي ألا ترى ان من كان في يده عبد
فقال نصف هذا العبد لفلان لا يكون ذلك هيا للنصف الباقي فكان حكم النصف الباقي مسكونا عنه فثبتت على قيام
الدليل وقد قام الدليل على البقاء وهو ما ذكرنا فيبقى وأما قوله التأكد انما ثبتت باستيفاء المستحق فمنوع بل كما ثبتت
باستيفاء المستحق ثبتت بتسليم المستحق كافي الاجارة وتسلمه بتسليم محله وقد حصل ذلك بالخلو الصحيحه على
ما بيننا من تفسير الخلو الصحيحه هو أن لا يكون هناك مانع من الوطء لاحقيق ولا شرعي ولا طبعي اما المانع الحقيقي
فهو أن يكون أحدهما مريضا مريضاً يمنع الجماع أو صغيرا لا يجماع مثله أو صغيرة لا يجماع مثله أو كانت المرأة رتقاء
أو قرناء لان الرتق والقرن يمنعان من الوطء وتصح خلو الزوج ان كان الزوج عتينا أو خصيا لان العتة والخصاء
لا يمنعان من الوطء فكانت خلوتهما كخلوة غيرهما وتصح خلو الزوج في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف
وعمد لا تصح (وجه) قولهما ان الحب يمنع من الوطء فيمنع صحة الخلو كالقرن والرتق ولا في حنيفة انه

بتصور منه السحق والايلاذ بهذا الطريق ألا ترى لوجاهت امر أنه بولديت النسب منه بالاجماع واستحقت
 كالمهر ان طلقها وان لم يوجد منه الوطء المطلق فيمتصور في حته ارتفاع المانع من وطء مثله فتصح خلوته وعليها
 العدة اما عنده فلا يشك لان الخلو اذا صححت اقيمت مقام الوطء في حق تأكد المهر في حق العدة اولى لانه يحتاط
 في ايجابها واما عندهما فقد ذكر الكرخي ان عليها العدة عندهما أيضا وقال أبو يوسف ان كان المحبوب ينزل فعليها
 العدة لان المحبوب قد يتدف بالماء فيصصل الى الرحم وبثت نسب وولده فتجب العدة احتياطا فان جاءت بولدا ما بينها
 وبين سنتين لزمه ووجب لها جميع الصداق لان الحكم بثبات النسب يكون حكما بالدخول فيتأكد المهر على قوطها
 أيضا وان كان لا ينزل فلا عدة عليها فان جاءت بولدا قلة ستة اشهر ثبت نسبه والا فلا يثبت كالمطلقة قبل الدخول
 وكالمعتدة اذا اقرت بانقضاء العدة واما المانع الشرعي فهو ان يكون أحدهما صائما صوم رمضان أو محرما بحجة فريضة
 أو قسلا أو بعمره أو تكون المرأة حائضا أو تمسأ لان كل ذلك محرم للوطء فكان مانعا من الوطء شرعا والحيض
 والنفاس يمنعانه طبعيا أيضا لانهما اذى والطبع السليم ينفر عن استعمال الاذى واما في غير صوم رمضان فقد
 روى بشر عن أبي يوسف ان صوم التطوع وقضاء رمضان والكفارات والنذور لا يمنع من الخلو وقد ذكر الحاكم
 الجليل في مختصره ان نفل الصوم كفرضه فصار في المسئلة روايتان (وجهه) رواية المختصر ان صوم التطوع محرم
 القطر من غير عذر فصار كحج التطوع وذا يمنع من الخلو كذا هذا (وجهه) رواية بشر ان صوم غير رمضان مضمون
 بالقضاء لا غير فلم يكن قويا في معنى المنع بخلاف صوم رمضان فانه يجب فيه القضاء والكفارة وكذا اجماع الفقهاء
 المانع (ووجهه) آخر من الفرق بين صوم التطوع وبين صوم رمضان ان تحريم القطر في صوم التطوع من غير عذر
 غير متطوع به لكونه محل الاجتهاد وكذا لزوم القضاء بالا فطار فلم يكن مانعا يتيقن وحرمة الافطار في صوم رمضان
 من غير عذر متطوع بها وكذا لزوم القضاء فكان مانعا يتيقن (وأما) المانع الطبيعي فهو ان يكون معهما ثالث
 لان الانسان يكره ان يجامع امرأته بحضرة ثالث ويستحي فينتقبض عن الوطء بمشهد منه وسواء كان الثالث
 بصيرا أو أعمى فقطانا أو نائما بالغا أو صبيا بعد أن كان عاقلا رجلا أو امرأة أجنبية أو منكوحته لان الاعمى ان كان
 لا يبصر فيحس والنائم يحتتمل أن يستيقظ ساعة فساعة فينتقبض الانسان عن الوطء مع حضوره والصبى
 العاقل بمنزلة الرجل يحتتم الانسان منه كما يحتتم من الرجل واذالم يكن عاقلا فهو ملحق باليهام لا يمتنع الانسان
 عن الوطء لمكانه ولا يلتفت اليه والانسان يحتتم من المرأة الأجنبية ويستحي وكذا لا يحل لها النظر اليهما
 فينتقبضان لمكانها واذا كان هناك منكوحته له أخرى أو تزوج امرأتين فخلاهما فلا يحل لها النظر اليهما فينتقبض
 عنها وقد قالوا انه لا يحل لرجل ان يجامع امرأته بمشهد امرأة أخرى ولو كان الثالث جارية فله فقد روى ان محمدا
 كان يقول أولا تصح خلوته ثم يرجع وقال لا تصح (وجهه) قوله الاول ان الامة ليست لها حرمة الحرة فلا يحتتم
 المولى منها ولذا يجوز لها النظر اليه فلا تمتعه عن الوطء (وجهه) قوله الاخير ان الامة ان كان يجوز لها النظر اليه
 لا يجوز لها النظر اليها فتقبض المرأة لذلك وكذا قالوا لا يحل له الوطء بمشهد منها كما لا يحل بمشهد امرأته الاخرى
 ولا خلوته في المسجد والطريق والصحراء وعلى سطح لا حجاب عليه لان المسجد يجمع الناس للصلاة ولا يؤمن
 من الدخول عليه ساعة فساعة وكذا الوطء في المسجد حرام قال الله عز وجل ولا تباشروهن واتم ما كفون في
 المساجد والطريق ممر الناس لا تخلو عنهم عادة وذلك بوجوب الاقباض فيمنع الوطء وكذا الصحراء والسطح
 من غير حجاب لان الانسان ينتقبض عن الوطء في مثله لا حجاب ان يحصل هناك ثالث أو ينظر اليه أحد معلوم ذلك
 بالعادة ولو خلاها في حجلة أو قبة فارحى الستر عليه فهو خلوته صحيحة لان ذلك في معنى البيت ولا خلوته في النكاح
 القاسد لان الوطء فيه حرام فكان المانع الشرعي قائما ولان الخلوته بما يتأكد به المهر وتأكده بعد وجوبه يكون ولا يجب
 بالنكاح القاسد شئ فلا يتصور التأكد والله عز وجل أعلم في كل موضع صححت الخلوته وتأكد المهر وجبت العدة

لان الخلو الصحيح ما أوجبت كمال المهر فلان توجب العدة أولى لان المهر خالص حق العبد وفي العدة حق الله تعالى
 فيحتاط فيها وفي كل موضع فسدت فيه الخلو لا يجب كمال المهر وهل تجب العدة بنظر في ذلك ان كان الفساد لما منع
 حقيق لا يجب لانه لا يتصور الوطء مع وجود المانع الحقيق منه وان كان المانع شرعياً أو طبيعياً يجب لان الوطء مع
 وجود هذا النوع من المانع ممكن فيهما في الوطء فتجب العدة عند الطلاق احتياطاً والله عز وجل الموفق وأما
 التأكد بموت أحد الزوجين فنقول لا خلاف في ان أحد الزوجين اذا مات حتف أمه قبل الدخول في نكاح فيه
 نسمية انه يتأكد المسمى سواء كانت المرأة حرة أو أمه لان المهر كان واجباً بالعدو والعقد يفسخ بالموت بل انتهى
 نهايته لانه عقد للعمر فتنهى نهايته عند انتهاء العمر واذا انتهى بتأكد في الماضي وبتقرر بمنزلة الصوم بتقرر بحجى
 الليل فيتقرر الواجب ولان كل المهر لما وجب بنفس العقد صار ديناً عليه والموت لم يعرف مستقلاً للدين في أصول
 الشرع فلا يسقط شئ منه بالموت كسائر الديون وكذا اذا قتل أحدهما سواء كان قتله أجنبي أو قتل أحدهما صاحبه
 أو قتل الزوج نفسه فاما اذا قتلت المرأة نفسها فان كانت حرة لا يسقط عن الزوج شئ من المهر بل يتأكد المهر عندنا
 وعند زفر والشافعي يسقط المهر (وجه) قولهما انها بالتصل فونت على الزوج حقه في المبدل فيسقط حقه في
 البدل كما اذا ارتدت قبل الدخول أو قبلت ابن زوجها أو أباه (ولنا) ان القتل انما يصير تموتاً بحق عند زهوق
 الروح لانه انما يصير قتلاً في حق الغل عند ذلك والمهر في تلك الحالة ملك الوريثة فلا يحتمل السقوط فعلها كما اذا قتلتها
 زوجها أو أجنبي بخلاف الزدة والتبيل لان المهر وقت التبيل والزدة كان ملكها فاحتمل السقوط فعلها كما اذا
 قتلتها زوجها أو قتل المولى أمته سقط مهرها في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد لا يسقط بل يتأكد (وجه)
 قولهما ان الموت مؤكداً للمهر وقد وجد الموت لان المقتول ميت باجمله فيتأكد كالموت كما اذا قتلتها أجنبي أو قتلتها
 زوجها والحرة اذا قتلت نفسها ولان الموت انما أكد المهر لانه ينتهي به النكاح والشئ اذا انتهى نهايته بتقرر وهذا
 المعنى موجود في القتل لانه ينتهي به النكاح فيتقرر به المبدل وتقرر المبدل بوجوب تقرر المبدل ولا يحنيفة ان من له
 البدل فوت المبدل على صاحبه وتقوم بت المبدل على صاحبه بوجوب سقوط البدل كالبائع اذا أنفق المبيع قبل
 القبض انه يسقط الثمن لما قلنا كذا هذا ولا شك انه وجد تقرر المبدل من يستحق البدل لان المستحق للمبدل هو
 المولى وقد أخرج المبدل عن كونه مملوك كالزوج والدليل على ان هذا بوجوب سقوط البدل ان الزوج لا يرضى بملك
 البدل عليه بعد فوات المبدل عن ملكه فكان ابقاء البدل عليه بعد زوال المبدل عن ملكه اضاراً به والاصل في
 الضرر ان لا يكون فكان اقدام المولى على توقيت المبدل عن ملك الزوج والحالة هذه اسقاطاً للبدل دلالة فصار كما لو
 أسقطه نصاً بالبراء بخلاف الحرة اذا قتلت نفسها لانها وقت فوات المبدل لم تكن مستحقة للبدل لانتقاله
 الى الوريثة على ما بينا والانسان لا يملك اسقاط حق غيره وهبنا بخلافه ولان المهر وقت فوات المبدل على الزوج
 ملك المولى وحقه والانسان يملك التصرف في ملك نفسه استيفاءً واسقاطاً فكان محتملاً للسقوط بتقوم بت المبدل
 دلالة كما كان محتملاً للسقوط بالاستسقاط نصاً بالبراء وهو الجواب عما اذا قتلتها زوجها أو أجنبي لانه لاحق
 للاجنبي ولاللزوج في مهرها فلا يحتمل السقوط باستسقاطها وهذا لا يحتمل السقوط باستسقاطها نصاً فكيف
 يحتمل السقوط من طريق الدلالة والدليل على التفرقة بين هذه القصول ان قتل الحرة نفسها لا يتعلق به حكم من
 أحكام الدنيا فصار كوماتها حتف أمها حتى قال أبو حنيفة ومحمد انها تغسل ويصلى عليها كما لو ماتت حتف أمها
 وقتل المولى أمته يتعلق به وجوب الكفارة وقتل الاجنبي اياها يتعلق به وجوب القصاص ان كان عمداً
 والدية والكفارة ان كان خطأ فلم يكن قتلها بمنزلة الموت هذا اذا قتلتها المولى فاما اذا قتلت نفسها فمن أي حنيفة فيه
 روايتان روى أبو يوسف عنه انه لا مهر لها ورى محمد عنه ان لها المهر وهو قولهما (وجه) الرواية الاولى ان قتلها
 نفسها بمنزلة قتل المولى اياها بدليل ان جنابها كجنابته في باب الضمان لانها مضمونة بمال المولى ولو قتلها المولى يسقط المهر

عنده فكذا اذا قبلت نفسها (وجه) الزوايا الاخرى ان البدل حق المولى وملكه فتفويت المبدل منها لا يوجب
 بطلان حق المولى بخلاف جنابة المولى والدليل على التفرقة بين الجنابتين ان جنابتها على نفسها هدر بدليل انه
 لا يتعلق بها حكم من أحكام الدنيا فالتحقق بالعدم وصارت كأنها ماتت حتف أُنْها بخلاف جنابة المولى عليها فاتها
 مضمونة بالكفارة وهي من أحكام الدنيا فكانت جنابته عليها معتبرة فلا تجعل بمنزلة الموت والله عز وجل الموفق
 واذا تأكد المهر باحد المعاني التي ذكرناها لا يستقط بعد ذلك وان كانت التفرقة من قبلها لان البدل بعد تأكده
 لا يحتمل السقوط الا بالبراءة كالثمن اذا تأكد قبض المبيع واما اذا مات أحد الزوجين في نكاح لا تسمية فيه فانه
 يتأكد مهر المثل عندنا بحجابتنا وهو مذهب عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما وعن علي رضي الله عنه ان لها المتعة وبه
 أخذ الشافعي الا انه قال متعتها ما استحققت من الميراث لا غير احتج من قال بوجود المتعة بقوله تعالى لا جناح
 عليكم ان تطلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضواهن فرضة ومتعهن وقوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اذا تكلمتم
 المؤمنات الى قوله عز وجل فتعوهن أمر سبحانه وتعالى بالمتعة من غير فصل بين حال الموت وغيرها والنص
 وان ورد في الطلاق لكنه يكون واردا في الموت ألا ترى ان النص ورد في صريح الطلاق ثم ثبت حكمه في الكنايات
 من الابانة والتسريح والتحرير ونحو ذلك كذا هيئنا (ولنا) ما روينا عن معقل بن سنان ان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وقدمات عنهاز وجها قبل ان يدخل بها بمهر المثل ولان المعنى
 الذي له وجب كل المسمى بعد موت أحد الزوجين في نكاح فيه تسمية موجود في نكاح لا تسمية فيه
 وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولا حجة له في الآية لان فيها إيجاب المتعة في الطلاق لا في الموت فمن ادعى الحاق الموت بالطلاق
 فلا بد له من دليل آخر

﴿فصل﴾ واما بيان ما يستقط به كل المهر فالمهر كله يستقط باسباب أربعة منها التفرقة بغير طلاق قبل الدخول بالمرأة
 وقبل الخلوة بها فكل فرقة حصلت بغير طلاق قبل الدخول وقبل الخلوة تستقط جميع المهر سواء كانت من قبل المرأة
 أو من قبل الزوج وانما كان كذلك لان التفرقة بغير طلاق تكون فسحا للعقد وفسخ العقد قبل الدخول يوجب
 سقوط كل المهر لان فسخ العقد رفعه من الاصل وجعله كأن لم يكن وسدين التفرقة التي تكون بغير طلاق والتي
 تكون بطلاق ان شاء الله تعالى في موضعها ومنها الا براءة عن كل المهر قبل الدخول وبعدها اذا كان المهر ديناً لان
 البراءة اسقاط والاستقاط ممن هو من أهمل الاستقاط في محل قابل للسقوط بوجب السقوط ومنها الخلع على المهر
 قبل الدخول وبعده ثم ان كان المهر غير مقبوض سقط عن الزوج وان كان مقبوضاً رده على الزوج وان كان
 خالفاً على مال سوى المهر يلزمها ذلك المال ويرأ الزوج عن كل حق وجب لها عليه بالنكاح كالمهر والنفقة الماضية
 في قول أبي حنيفة لان الخلع وان كان طلاقاً بعوض عندنا لكن فيه معنى البراءة لما ذكره ان شاء الله تعالى في مسألة
 الخالعة والمبارأة في كتاب الطلاق في بيان حكم الخلع وعمله ان شاء الله تعالى ومنها هبة كل المهر قبل القبض عينا كان
 أودينا وبعدها اذا كان عينا وجملة الكلام في هبة المهر ان المهر لا يخلو اما ان يكون عينا وهو ان يكون معينا مشاراً اليه
 مما يصح تعيينه واما ان يكون ديناً وهو ان يكون في الذمة كالدرهم والدينار معيناً كانت أو غير معيناً والمكيات
 والموزونات في الذمة والحيوان في الذمة كالعبد والفرس والعرض في الذمة كالثوب الحرى والحلال لا يخلو
 اما ان يكون قبل القبض واما ان يكون بعد القبض وهبت كل المهر أو بعضه فان وهبته كل المهر قبل القبض ثم
 طلبها قبل الدخول بها فلا شيء له عليها سواء كان المهر عينا أو ديناً في قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر يرجع عليها بنصف
 المهر ان كان ديناً وبه أخذ الشافعي (وجه) قول زفر انها بالهبة تصرف في المهر بالاستقاط واستقاط
 الدين استهلاكه والاستهلاك يتضمن القبض فصارت كأنها قبضت ثم وهبت ولنا ان الذي يستحقه الزوج
 بالطلاق قبل القبض عاد اليه من جهتها بسبب لا يوجب الضمان لانه يستحق نصف المهر فقد عاد اليه بالهبة

والهبة لا توجب الضمان فلا يكون له حق الرجوع عليها بالنصف كالنصف الآخر وان وهبت بعد القبض فان كان الموهوب عيناً فقبضه ثم وهبه منها لم يرجع عليها بشئ لان ما تستحقه بالطلاق قبل الدخول هو نصف الموهوب بعينه وقد رجع اليه بعقد لا يوجب الضمان فلم يكن له الرجوع عليها وان كانت ديناً في الذمة فان كان حيواناً أو عرضاً فكذلك لا يرجع عليها بشئ لان الذي تستحقه بالطلاق قبل الدخول نصف ذلك الشئ بعينه من العبد والثوب فصار كأنه تعين بالعقد وان كان دراهم أو دنانير معينة أو غير معينة أو ميكسلاً أو موز و ناسوي الدراهم والدنانير فقبضته ثم وهبته منه ثم طلقها يرجع عليها بمثل نصفه لان المستحق بالطلاق ليس هو الذي وهبته بعينه بل مثله بدليل انها كانت مخيرة في الدفع ان شاءت دفعت ذلك بعينه وان شاءت دفعت مثله كما كان الزوج مخيراً في الدفع اليها بالعقد فلم يكن العائد اليه عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول فصار كأنها وهبت مالا آخر ولو كان كذلك لرجع عليها بمثل نصف الصداق كذا هذا وقال زفر في الدراهم والدنانير اذا كانت معينة فقبضتها ثم وهبها ثم طلقها انه لا رجوع للزوج عليها بشئ بناء على ان الدراهم والدنانير عنده تتعين بالعقد فتعني بالفسخ أيضاً كالعرض وعندنا لا تعين بالعقد فلا تعين بالفسخ والمسئلة ستأتي في كتاب البيوع وكذلك اذا كان المهر ديناً فقبضت الكل ثم وهبت البعض فللزوج ان يرجع عليها بنصف المقبوض لان له ان يرجع عليها اذا وهبت الكل فاذا وهبت البعض أولى واذا قبضت النصف ثم وهبت النصف الباقي أو وهبت الكل ثم طلقها قبل الدخول بها قال أبو حنيفة لا يرجع الزوج عليها بشئ وقال أبو يوسف ومحمد يرجع عليها ربع المهر (وجه) قوله ان المستحق للزوج بالطلاق قبل الدخول نصف المهر فاذا قبضت النصف دون النصف فقد استحق النصف مشاعاً فمافي ذمته وفيما قبضت فكان نصف النصف وهو ربع الكل في ذمته ونصف النصف فيما قبضت الا انها اذا لم تكن وهبت حتى طلقها لم يرجع عليها بشئ لانه صار مافي ذمته قصاصاً بما له عليها فاذا وهبت بقى حقه في نصف مافي يدها وهو اربع فيرجع عليها بذلك ولا يحنيفة ان الذي يستحقه الزوج بالطلاق قبل الدخول مافي ذمته بدليل انها لم تكن وهبت وطلقها لم يرجع عليها بشئ وقد عاد اليه ما كان في ذمته بسبب لا يوجب الضمان وهو الهبة فلا يكون له الرجوع بشئ ولو كان المهر جارية فولدت بعد القبض أو حنيت عليها فوجب الاطرش أو كان شجر افانمر او دخله عيب ثم وهبته منه ثم طلقها قبل الدخول بها يرجع عليها بنصف القيمة لان حق الزوج ينقطع عن العين بهذا العوارض بدليل انه لا يجوز له أخذها مع الزيادة واذا كان حقه منقطعاً عنها لم يعد اليه بالهبة ما استحقه بالطلاق فكان له قيمتها واذا حدث به عيب فالحق وان لم ينقطع عن العين به لكن يجوز له تركه مع العيب فلم يكن الحق متعلقاً بالعين على سبيل اللزوم ولم يكن الواصل الى الزوج عين ما يستحقه بالطلاق ولو كانت الزيادة في بدنها فوهبت له ثم طلقها كان له ان يضمها في قول أبي يوسف وأبي حنيفة خلافاً لمحمد بناء على ان الزيادة المتصلة لا تمنع التنصيف عندهما وعندنا تمنع واذا باعته المهر أو وهبته على عوض ثم طلقها يرجع عليها بمثل نصفه فيما له مشل ونصف القيمة فيما لم يشل له لان المهر عاد الى الزوج بسبب يتعلق به الضمان فوجب له الرجوع واذا ثبت له الرجوع ضمنها كالمو باعته من اجنبي ثم اشتراه الزوج من الاجنبي ثم ان كانت باعته قبل القبض فعليها نصف القيمة يوم البيع لانه دخل في ضمانها بالبيع وان كانت قبضت ثم باعته فعليها نصف القيمة يوم القبض لانه دخل في ضمانها بالقبض والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان ما يستقط به نصف المهر فما يستقط به نصف المهر نوعان نوع يستقط به نصف المهر بصورة ومعنى ونوع يستقط به نصف المهر معنى والكل صورة اما النوع الاول فهو الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية المهر والمهر دين لم يقبض بعد وجملة الكلام فيه ان الطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية قد يستقط به عن الزوج نصف المهر وقد يعود به اليه النصف وقد يكون له به مثل النصف صورة ومعنى أو معنى لا صورة وبيان هذه الجملة ان المهر المسمى امان يكون ديناً واما ان يكون عيناً وكل ذلك لا يخلو امان ان يكون مقبوضاً واما ان يكون غير

متبوض فان كان ديناً فلم يقبضه حتى طلقها قبل الدخول بها سقط نصف المسمى بالطلاق وبقى النصف هذا
 طريق عامة المشايخ وقال بعضهم ان الطلاق قبل الدخول يسقط جميع المسمى وانما يجب نصف آخر ابتداء على طريقة
 المتعة لا بالعتد الا ان هذه المتعة مقدرة بنصف المسمى والمتعة في الطلاق قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه غير
 مقدرة بنصف مهر المثل والى هذا الطريق ذهب الكرخي والرازي وكذا روى عن ابراهيم النخعي انه قال في الذي
 طلق قبل الدخول وقد سمي لها ان لها نصف المهر وذلك متعتها واحتجوا بقوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم
 المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فمالكن عابهن من عدة تعتدوهن فمتوهن وسرحوهن اوجب الله تعالى
 المتعة في الطلاق قبل الدخول من غير فصل بين ما اذا كان في النكاح تسمية او لم يكن الا ان هذه المتعة قدرت
 بنصف المسمى بدليل آخر وهو قوله عز وجل فنصف ما فرضتم ولان النكاح افسخ بالطلاق قبل الدخول لان
 المعتود عليه عادسلياً الى المرأة وسلامة المبدل لاحد المتعاقدين يقتضى سلامة المبدل للآخر كما في الاقالة في باب البيع
 قبل القبض وهذا لان المبدل اذا عادسلياً الى المرأة فلو لم تسلم المبدل الى الزوج لاجتماع المبدل والمبدل في ملك واحد في
 عقد المعاوضة وهذا لا يجوز ولهذا المعنى سقط الثمن عن المشتري بالاقالة قبل القبض كذا المهر ولعامة المشايخ قوله
 عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم اوجب سبحانه وتعالى
 نصف المقرض فيجاب نصف آخر على طريق المتعة ايجاب مالم يس بمقرض وهذا خلاف النص ولان
 الطلاق تصرف في الملك بالابطال وضعه لانه موضوع لرفع القيد وهو الملك فكان تصرفاً في الملك ثم اذا بطل الملك
 لا يبقى النكاح في المستقبل وينتهي لعدم فائدة البقاء وبتقرر فيما مضى بمنزلة الاعتاق لانه إسقاط الملك فيكون تصرفاً في
 الملك ثم لا يثبت في المستقبل لعدم فائدة البقاء وبتقرر فيما مضى كذا الطلاق وكان ينبغي ان لا يسقط شيء ممن
 المهر كالا يسقط بالموت الا ان استتوط النصف ثبت بدليل ولان المهر يجب باحداث ملك المتعة جبراً للذلل بالقدر
 الممكن وبالطلاق لا يتبين ان الملك لم يكن الا انه سقط بالنص وأما النص فتدقيل انه منسوخ بالنص الذي في سورة
 البقرة وهو قوله عز وجل وان طلقتموهن الآية أو يحمل الامر باتمعه على التدب والاستحباب أو يحمل على الطلاق
 في نكاح لا تسمية فيه عملاً بالدلائل وقولهم الطلاق فسخ النكاح ممنوع بل هو تصرف في الملك بالقطع والابطال
 فيظهر أثره في المستقبل كالاتاق وبه تبين ان المعتود عليه ما عاد الى المرأة لان المعتود عليه هو ملك المتعة وانه لا يعود الى
 المرأة بل يبطل ملك الزوج عن المتعة بالطلاق ويصير لها في المستقبل الا ان يعود أو يقال ان الطلاق قبل الدخول يشبه
 الفسخ لما قالوا ويشبه الابطال لما قلنا وشبه الفسخ فتتضي سقط كل المبدل كما في الاقالة قبل القبض وشبه الابطال
 يقتضى ان لا يسقط شيء ممن المبدل كما في الاعتاق قبل القبض فيتنصف توفير الحكم على الشبهين عملاً بهما بقدر
 الامكان والدليل على صحة هذا الطريق ما ظهر من القول عن أصحابنا فيمن تزوج امرأة على خمس من الابل السائمة
 وسامها الى المرأة فخل عليها الحول ثم طلقها قبل الدخول بها انه يسقط عنها نصف الزكاة ولو سقط المسمى كله ثم وجب
 نصفه بسبب آخر لسقط كل الزكاة ولان القول بسقوط كل المهر ثم وجب نصفه غير مفيد والشرع لا يرد بما لا فائدة
 فيه والله عز وجل أعلم ولو شرط مع المسمى الذي هو مال مالم يس بمال بان تزوجها على الف درهم وعلى ان يطلق امرأته
 الاخرى أو على ان لا يخرجها من بلدها ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المسمى وسقط الشرط لان هذا شرط
 اذا لم يقع الوفاة به يجب تمام مهر المثل ومهر المثل لا يثبت في الطلاق قبل الدخول فسقط اعتباره فلم يبق الا المسمى
 فيتنصف وكذلك ان شرط مع المسمى شيئاً مجهولاً كما اذا تزوجها على الف درهم وكرامتها أو على الف درهم وان
 يهدى اليها هدية ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المسمى لانه اذا لم يفسد بالكرامة والهدية يجب تمام مهر المثل
 ومهر المثل لا مدخل له في الطلاق قبل الدخول فسقط اعتبار هذا الشرط وكذلك لو تزوجها على الف أو على الفين
 حتى وجب مهر المثل في قول أبي حنيفة وفي قولهما الاقل ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الالف بالاجماع

أما عند أي حنيفة فلأن الواجب هو مهر المثل وأنه لا يثبت في الطلاق قبيل الدخول وأما عند من فلا أن الواجب هو الأقل فينصف وكذلك لو تزوجها على الف إن لم يكن له امرأة على التيقن إن كانت له امرأة حتى فسد الشرط التالي عند أي حنيفة فطلقها قبل الدخول فلها نصف الأقل لما قلنا وعندهما الشرطان جائز أن قايما وجد فلها نصف ذلك بالطلاق قبل الدخول ولو تزوجها على أقل من عشرة ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف ما سمي ونعم خمسة دراهم لأن تسمية ما دون العشرة تسمية للعشرة عندنا فكأنه تزوجها على ذلك الشيء ونعم عشرة دراهم وإن كان قد قبضته فإن كان دراهم أو دينار معينة أو غير معينة أو كان ميكلا أو مؤوزا في الذمة فقبضته وهو قائم في بدنها فطلقها فعليها نصف المقبوض وليس عليها رد عين ما قبضت لأن عين المقبوض لم يكن واجبا بالعتق فلا يمكن واجبا بالفسخ وأما على أصل زفر فالدرهم والدينارين تعين بالعتق فتعين بالفسخ فعليها نصف عين المقبوض إن كان قائما وإن كان عبدا أو سطا أو نوبا أو سطا فسلمه اليها ثم طلقها قبل الدخول بها فعليها نصف المقبوض لأن العبد لا مثل له والأصل فيها لا مثل له أنه لا يجب في الذمة إلا أنه وجب الوسط منه في الذمة ومحملة الجاهلية فيه لما ذكرنا فإياها تقدم فإذا تعين بالتبض كان إيجاب نصف العين أعدل من إيجاب المثل أو القيمة فوجب عليها نصف عين المقبوض كما لو كان معيناً قبضته ولا تملكه الزوج بنفس الطلاق لما نذكر وهذا إذا كان المهر ديناً قبضته أو لم تقبضه حتى ورد الطلاق قبل الدخول فإما إذا كان عيناً كان معيناً مشاراً إليه مما يحتمل التعيين كالعبد والجارية وسائر الأعيان فلا تخلو إيماناً إن كان بحاله لم يزد ولم ينقص وأما إن زاد أو نقص فإن كان بحاله لم يزد ولم ينقص فإن كان غير مقبوض فطلقها قبل الدخول بها عاد الملك في النصف إليه بنفس الطلاق ولا يحتاج للعود إليه إلى الفسخ والتسليم منها حتى لو كان المهر أمة فاعتقها الزوج قبل الفسخ والتسليم بنفسه اعتاقه في نصفها بلا خلاف وإن كان مقبوضاً لا يعود الملك في النصف إليه بنفس الطلاق ولا يفسخ ملكها في النصف حتى يفسخه الحاكم أو تسلمه المرأة وذلك في الزوائد وزاد عليه الفسخ من الزوج وهو أن يقول قد فسخت هذا جواب ظاهر الزاوية وروى عن أبي يوسف أنه يفسخ ملكها في النصف بنفس الطلاق وهو قول زفر حتى لو كان المهر أمة فاعتقها قبل الفسخ والتسليم جاز اعتاقها في جميعها ولا يجوز اعتاق الزوج فيها وعلى قول أبي يوسف لا يجوز اعتاقها إلا في النصف ويجوز اعتاق الزوج في نصفها (وجه) قول أبي يوسف إن الموجب للعود هو الطلاق وقد وجد فيعود ملك الزوج كالببيع إذا فسخ قبل القبض أنه يعود ملك البائع بنفس الفسخ كذا إذا وجه قولهما إن العتق وانفسخ بالطلاق فتدق القبض بالتسليط الحاصل بالعتق وأنه من أسباب الملك عندنا فكان سبب الملك قائماً فكان الملك قائماً فلا يزول إلا بالفسخ من التراضي لأنه فسخ سبب الملك أو تسليمها لأن تسليمها نقص للقبض حقيقة أو فسخ الزوج على رواية الزوائد لأنه بمنزلة المقبوض بحكم عقد فاسد وكل واحد من العاقدين سبيل من فسخ عقد البيع الفاسد وصار كما لو اشترى عبداً بجارية فقبض العبد ولم يسلم الجارية حتى هلكت الجارية في يده أنه يفسخ العتق في الجارية ويبقى الملك في العبد المقبوض إلى أن يسترد، كأنه مقبوض بحكم عقد فاسد كذا إذا ولأن المهر بدل ملك بالعتق ملكاً مطلقاً فلا يفسخ الملك فيه فعمل أحد العاقدين كالتن في باب البيع بخلاف ما قبل القبض لأن غير المقبوض ليس بمملوك ملكاً مطلقاً هذا إذا كان المهر بحاله لم يزد ولم ينقص فإما إذا زاد قال زفر لا تخلو أما إن كانت في المهر أو على المهر فإن كانت على المهر بان سمي الزوج لها القائم زادها بعد العتق مائة ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الألف وظلت الزيادة في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف أن لها نصف الألف ونصف الزيادة أيضاً (وجه) رواية أبي يوسف قوله عز وجل وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم والزيادة مفروضة فيجب تنصيفها في الطلاق قبل الدخول ولأن الزيادة تلتحق بأصل العتق على أصل أمحاننا كالزيادة في الثمن في باب البيع ويجعل كان العتق ورد على الأصل والزيادة جميعاً فنصف بالطلاق قبل الدخول كالأصل وجه ظاهر الرواية إن هذه الزيادة لم تكن مسماة في العتق حقيقة ومالم يكن مسمى في العتق فوزود

الطلاق قبل الدخول بطله كبر المثل وأما قوله الزيادة لتتحقق باصل العتد قلنا الزيادة على المهر لا لتتحقق باصل العتد
لأنها وجدت متأخرة عن العتد حقيقة والحاق المتأخر عن العتد بالعتد خلاف الحقيقة فلا يصار إليه إلا الحاجة
والحاجة إلى ذلك في باب البيع لكونه عتد معاينة ومبادلة المال بالمال فتقع الحاجة إلى الزيادة دفعا للخسران وليس
النكاح عتد معاينة ولا مبادلة المال بالمال ولا يحترز به عن الخسران فلا ضرورة إلى تغيير الحقيقة وأما النص فالمراد
منه القرض في العتد لأنه هو المتعارف فيصرف المطلق إليه والدليل عليه قوله تعالى ولا جناح عليكم فيها تراضيتهم فدل
أن الزيادة ليست بقرينة وإن كانت في المهر فالمهر لا يخلو أما أن يكون في بدال زوج وأما أن يكون في بدال المرأة
فإن كان في بدال زوج فالزيادة لا يخلو أما أن كانت متصلة بالأصل وأما أن كانت منفصلة عنه والمتصلة لا يخلو من أن
تكون متولدة من الأصل كالسمن والكبر والبال والبصر والسمع والنطق كأنجيلا بياض العين وزوال الخرس
والصمم والشجر إذا أثمر والأرض إذا زرع أو غير متولدة منه كالثوب إذا صبغ والأرض إذا بنى فيها بناء وكذا
المنفصلة لا يخلو أما أن كانت متولدة من الأصل كالولد والوبر والصوف إذا جزوا والشعر إذا أزيل والتمر إذا جد
والزروع إذا حصد أو كانت في حكم المتولدة منه كالارث والعقر وأما أن كانت غير متولدة منه ولا في حكم المتولدة كالهبة
والكسب فإن كانت الزيادة متولدة من الأصل أو في حكم المتولدة فهي مهر سواء كانت متصلة بالأصل أو منفصلة
عنه حتى لو طلقها قبل الدخول بها ينصف الأصل والزيادة جميعا بالاجماع لأن الزيادة تابعة للأصل لكونها مائة
الأصل والأرض بدل جزء هو مهر فليقوم مقامه والعقر بدل ما هو في حكم الجزء فكان بمنزلة المتولد من المهر فإذا حدثت
قبل القبض والقبض شبه بالعتد فكان وجودها عند القبض كوجودها عند العتد فكانت محلا للفسخ وإن
كانت غير متولدة من الأصل فإن كانت متصلة بالأصل فإنها تنصف وعليها نصف قيمة الأصل
لأن هذه الزيادة ليست بمهر لا متصودا ولا تبعاً لأنها لا تنبؤ من المهر فلا تكون مهر أقل من نصف ولا يمكن
تنصيف الأصل بدون تنصيف الزيادة فامتنع التنصيف فيجب عليها نصف قيمة الأصل يوم الزيادة لأنها
بالزيادة صارت قابضة للأصل فتعتبر قيمته يوم حكم بالقبض وإن كانت منفصلة عن الأصل فالزيادة ليست
بمهر وهي كلها للمرأة في قول أبي حنيفة ولا تنصف وينصف الأصل وعند أبي يوسف ومحمد هي مهر فتتنصف
مع الأصل (ووجهه) قولهما أن هذه الزيادة تلك من الأصل فكانت تابعة للأصل فتتنصف مع الأصل
كالزيادة المتصلة والمنفصلة المتولدة من الأصل كالسمن والولد ولا يحنيفة أن هذه الزيادة ليست بمهر
لا متصودا ولا تبعاً وإنما متصوداً فظاهر لأن العتد ما ورد عليها متصوداً وكذا هي غير متصودة تلك الحاربه لأنه
لا يقصد تلك الحاربه الهبة لها وأما تبعاً فلأنها ليست بمتولدة من الأصل فدل أنها ليست بمهر لا قصداً ولا تبعاً
وأما هي مال المرأة فاشبهت سائر أموالها بخلاف الزيادة المتصلة المتولدة والمنفصلة المتولدة لأنها مائة المهر فكانت
جزءاً من أجرها فتتنصف كما ينصف الأصل ولو أجر الزوج المهر نعيم إذا المرأة فلا جرة له لأن المنافع ليست
بأموال متقومة بأغسبها عند أئمة تأخذ حكم المالية والتقوم بالعتد والعتد صدر من الزوج فكانت الأجرة له
كالغاصب إذا أجر المنصوب ويتصدق بالأجرة لأنها مال حصل بسبب محظور وهو التصرف في ملك الغير بغير
إذنه فيمكن فيه الحبس فكان سبيله التصديق به هذا إذا كان المهر في بدال زوج فحدثت فيه الزيادة فمما إذا كان في بد
المرأة أي قبل القرقة فإن كانت الزيادة متصلة متولدة من الأصل فإنها تنصف في قول أبي حنيفة وأبي يوسف
وللزوجة عليها نصف القيمة يوم سلمها إليها وقال محمد لا تمنع وينصف الأصل مع الزيادة واحتج بقوله تعالى وإن
طلقتنوهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم جعل سبحانه وتعالى في الطلاق قبل
الدخول في نكاح فيه فرض نصف المقروض فمن جعل فيه نصف قيمة المقروض فقد خالف النص وإذا وجب
تنصيف أصل المقروض ولا يمكن تنصيفه إلا بتعريف الزيادة فيجب تنصيف الزيادة ضرورة ولأن هذه الزيادة

تابعة للاصل من كل وجه لانها قائمة به والاصل مهر فكذلك الزيادة بخلاف الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل
 لانها ليست بتابعة محضة لان الولد بالا فصال صار أصلاً بنفسه فلم يكن مهر أو بخلاف الزيادة المتصلة في الهبة انها
 تمنع من الرجوع والاسترداد لان حق الرجوع في الهبة ليس بثابت يبين لكونه محسلاً الاجتهاد فلا يمكن الحاق
 الزيادة بحالة العقد فتعذر ايراد الفسخ عليها فيمنع الرجوع وجه قولهما أن هذه الزيادة لم تكن موجودة عند العقد ولا
 عند ماله شبهه بالعقد وهو القبض فلا يكون لها حكم المهر فلا يمكن فسخ العقد فيها بالطلاق قبل الدخول لان الفسخ انما يرد
 على ما ورد عليه العقد والعقد يرد عليه أصلاً فلا يرد عليه الفسخ كإزالة المنفصلة المتولدة من الاصل ولانه لو نقض
 العقد فاما ان يرد نصف الاصل مع نصف الزيادة أو بدون الزيادة لا سبيل الى الثاني لانه لا يتصور رد الاصل بدون
 رد الزيادة المتصلة ولا سبيل الى الاول لانه يؤدي الى الزيادة لانها اذا لم تكن محلاً للفسخ لعدم ورود العقد عليها كان
 أخذ الزيادة منها أخذ مال بلا عوض في عقد المعاوضة وهذا غير الزيادة بل يجب نصف قيمة الموقوف لا نصف
 الموقوف لان الموقوف صار بمنزلة الهالك وأما الآية الكريمة فلا حجة له فيها لان مطلق الموقوف ينصرف الى
 الموقوف المتعارف وهو الايمان دون السلع والايمان لا يحتمل الزيادة والتقصان وعلى هذا الاختلاف الزيادة
 المتصلة في البيع اذا اختلفا انها تمنع التحالف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد لا تمنع ولو هلكت هذه الزيادة
 في يد الزوج ثم طلقها فلها نصف الاصل لان المانع من التنصيف قدر تمنع وان كانت متصلة غير متولدة من
 الاصل فانها تمنع التنصيف وعليها نصف قيمة الاصل لما بينا فيما تقدم وان كانت الزيادة منفصلة متولدة من
 الاصل فانها تمنع التنصيف في قول أصحابنا الثلاثة وعليها نصف قيمة الاصل الى الزوج وقال زفر لا تمنع
 وينصف الاصل مع الزيادة وان كانت منفصلة غير متولدة من الاصل فهي لها خاصة والاصل بينهما نصفان
 بالاجماع (وجه) قول زفر ان الزيادة تابعة للاصل لانها متولدة منه فتتنصف مع الاصل كإزالة الحادثة قبل القبض
 (ولنا) أن هذه الزيادة لم تكن عند العقد ولا عند القبض فلم تكن مهر أو الفسخ انما يرد على ماله حكم المهر فلا تنصف
 وتبقى على ملك المرأة كما كانت قبل الطلاق ولا يمكن تنصيف الاصل بدون الزيادة وهو رد نصف الجارية بدون
 الولد لانها لا يصير لها فضل أصل فسخ العقد فيه ما لم يكن لها ذلك والاصل أن لا تبدل من غير بدل وذلك وصف الزيادة
 وانه حرام فاذا تعذر تنصيف المرفوض لمكان الزيادة فيجعل المرفوض كالهالك لانه في حق كونه معجوز التسليم الى
 الزوج بمنزلة الهالك فيجب نصف القيمة ليزول معنى الزيادة والله عز وجل أعلم وكذلك لو ارتدت أو قبلت ابن زوجها
 قبل الدخول بها بعد ما حدثت الزيادة في يد المرأة فذلك كله لها وعليها رد قيمة الاصل يوم قبضت كذا ذكر أبو
 يوسف في الاصل وهو قول محمد وروى عن أبي يوسف انها ترد الاصل والزيادة تفرق بين الردة والتبديل وبين
 الطلاق فقال في الطلاق ترد نصف قيمة الاصل وفي الردة والتبديل ترد الاصل والزيادة جميعاً (وجه) الفرق أن
 الردة والتبديل فسخ العقد من الاصل وجعل اياه كان لم يكن فصار كمن باع عبداً بجارية وقبض الجارية ولم يدفع العبد
 حتى ولدت ثم مات العبد قبل أن يدفعه أنه يأخذ الجارية وولدها لا تساخ العقدة من الاصل بموت العبد في بدائه
 كذا هذا بخلاف الطلاق فانه اطلاق وحل العقد وليس بفسخ فيتحل العقد وتطلق أو يرتفع من حين الطلاق لا من
 الاصل (وجه) ظاهر الرواية أن الممتود عليه في الفصلين جميعاً أعني الطلاق والردة يعود سلباً الى المرأة كما كان الاصل
 الطلاق قبل الدخول طلاق من وجه وفسخ من وجه فأوجب عود نصف البدل عملاً بالشبهين والردة والتبديل كل
 واحد منهما فسخ من كل وجه فيوجب عود الكل الى الزوج هذا كله اذا حدثت الزيادة قبل الطلاق فاما اذا حدثت
 بعد الطلاق بأن طلقها ثم حدثت الزيادة فلا يخلو اما ان حدثت بعد القضاء بالنصف للزوج واما ان حدثت قبل
 القضاء وكل ذلك قبل القبض أو بعده فان حدثت قبل القبض فالاصل والزيادة بينهما نصفان سواء وجد القضاء أو
 لم يوجد لانه كما وجد الطلاق عاد نصف المهر الى الزوج بنفس الطلاق وصار بينهما نصفين فالزيادة حدثت على

ملكيهما فتكون بينهما وان حدثت بعد القبض فان كانت بعد القضاء بالنصف للزوج فكذلك الجواب لانه لما
 قضى به فقد عاد نصف المهر الى الزوج فحصلت الزيادة على المالكين فكانت بينهما وان كان قبل القضاء بالنصف
 للزوج فالمهر في يدها كالمقبوض بعد فاسد لان المالك كان لها وقد فسح ملكها في النصف بالطلاق حتى لو كان
 المهر عبداً فاعتقه بعد الطلاق قبل القضاء بالنصف للزوج جازاً اعتاقها ولو اعنته الزوج لا ينفذ وان قضى القاضي له بعد
 ذلك كالبائع اذا اعتق العبد المبيع ببعده فاسداً انه لا ينفذ عتقه وان رد عليه بعد ذلك كذا ههنا هذا الذي ذكرنا حكم
 الزيادة (واما) حكم النقصان لمحدث النقصان في المهر لا يخلو اما ان يكون في يد الزوج واما ان يكون في يد المرأة فان كان
 في يد الزوج فلا يخلو من خمسة اوجه اما ان يكون فعل اجنبي واما ان يكون باقاً مساوية واما ان يكون فعل الزوج
 واما ان يكون فعل المهر واما ان يكون فعل المرأة وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون قبل قبض المهر او بعده والنقصان
 فاحش او غير فاحش فان كان النقصان بفعل اجنبي وهو فاحش قبل القبض فالمرأة بالخيار ان شاءت اخذت
 العبد ناقصاً وانبتت الجاني بالارث وان شاءت تركت واخذت من الزوج قيمة العبد يوم العقد ثم يرجع الزوج
 على الاجنبي بضمان النقصان وهو الارث امانتاً بالخيار فلان المعتود عليه وهو المهر قد تغير قبل القبض لانه صار
 بعضه قيمة و يعتبر المعتود عليه قبل القبض فوجب الخيار كتغير المبيع قبل القبض فان اختارت اخذ العبد انبتت
 الجاني بالارث لان الجناية حصلت على ملكها وان اختارت اخذ القيمة اتبع الزوج الجاني بالارث لانه يملك العين
 باداء الضمان فقام مقام المرأة فكان الارث له وليس لها ان تأخذ العبد ناقصاً وتضمن الزوج الارث لانها اختارت
 اخذته فقد أبرأت الزوج من ضمانه وان كان النقصان باقاً مساوية فالمرأة بالخيار ان شاءت اخذته ناقصاً ولا شيء لها
 غير ذلك وان شاءت تركته واخذت قيمته يوم العقد لان المهر مضمون على الزوج بالعقد والوصاف لا تضمن
 بالعقد لعدم ورود العقد عليها موصوفاً فلا يظهر الضمان في حتمها وانما يظهر في حق الاصل لورود العقد عليه وانما
 ثبت لها الخيار لتغير المعتود عليه وهو المهر عما كان عليه وهذا يثبت الخيار كالمبيع اذا انتقص في يد البائع انه يتخير
 المشتري فيه كذا هذا وان كان النقصان بفعل الزوج ذكر في ظاهر الرواية ان المرأة بالخيار ان شاءت اخذته ناقصاً
 واخذت مع الارش النقصان وان شاءت اخذت قيمته يوم العقد كذا ذكر في ظاهر الرواية وفرق بين هذا وبين
 البائع اذا جنى على المبيع قبل القبض وروى عن أبي حنيفة ان الزوج اذا جنى على المهر ففي الخيار ان شاءت اخذته
 ناقصاً ولا شيء لها غير ذلك وان شاءت اخذت القيمة وسوى بينه وبين المبيع (ووجه) التسوية بينهما ان المهر
 مضمون على الزوج بالنكاح ويستمر ملكها فيه كالمبيع في يد البائع ثم الحكم في البيع هذا كذا في النكاح (ووجه)
 الفرق في ظاهر الرواية ان الاوصاف وهي الاتباع ان كانت لا تضمن بالعقد فانها تضمن بالاتلاف لانها تصير
 متصدرة بالاتلاف فتصير مضمونة الا ان المبيع لا يمكن جعله مضموناً بالقيمة لانه مضمون بضمان آخر وهو الثمن
 والمحل الواحد لا يكون مضموناً بهما بين المهر وغير مضمون على الزوج بملك النكاح بل بالقيمة الا ترى انه لو أنلف
 المهر لا يبطل ملك النكاح ولكن يجب عليه القيمة فكذا اذا أنلف الجزء وان كان النقصان بفعل المهر بان جنى المهر
 على نفسه فقيه روايتان في رواية حكم هذا النقصان ما هو حكم النقصان باقاً مساوية لان جنسية الانسان على
 نفسه هدر فالتحتمت بالعدم فكانت كالأقصة المساوية وفي رواية حكمه حكم جنسية الزوج لان المهر مضمون
 في يد الضامن وهو الزوج وجنسية المضمون في يد الضامن كجنسية الضامن كالعبد المنصوب اذا جنى على نفسه
 في يد الغاصب وان كان النقصان بفعل المرأة فقد صارت قابضة بالجناية فجعل كل النقصان حصل في يدها
 كالمشتري اذا جنى على المبيع في يد البائع انه يصير قابضاً له كذا ههنا هذا اذا كان النقصان فاحشاً فاما اذا كان سبياً
 فلا خيار لها كما اذا كان هذا العيب به يوم العقد ثم ان كان هذا النقصان باقاً مساوية أو فعل المرأة أو فعل
 المهر فلا شيء لها وان كان بفعل الاجنبي تبعه بنصف النقصان وكذا ان كان بفعل الزوج هذا اذا حدث النقصان

في بد الزوج فاما اذا حدث في المرأة فهذا أيضا لا يخلو من الاقسام التي وصفناها فان حدث بفعل اجنبي وهو
فاحش قبل الطلاق الارش لها فان طلقها الزوج فله نصف القيمة يوم قبضت ولا سبيل له على العين لان
الارش بمنزلة الولد فيمنع التنصيف كالولد وان كانت جناية الاجنبي عليه بعد الطلاق فالزوج نصف العبد وهو
بالخيار في الارش ان شاء أخذ نصفه من المرأة واعتبرت القيمة يوم القبض وان شاء انبع الخاني وأخذ منه نصفه لان
حق الفسخ وعود النصف اليه استمر بالطلاق وتوقف على قضاء القاضي أو التراضي فصار في يدها كالمقبوض ببيع
فاسد فصار مضمونا عليها وكذلك ان حدث بفعل الزوج جناية الاجنبي لانه جنى على ملك غيره ولا بد له فيه
فصار كلاجنبي والحكم في الاجنبي ما وصفنا وان حدث بأقفة سماوية قبل الطلاق فالزوج بالخيار ان شاء أخذ نصفه
ناقصا ولا شيء له غير ذلك وان شاء أخذ نصف القيمة يوم القبض لان حكمه معها عند الفسخ كحكمه معها عند العقد ولو
حدث نقصان في يده بأقفة سماوية كان لها الخيار بين ان تأخذه ناقصا أو قيمته فكذلك الزوج معها عند الفسخ
وان كان ذلك بعد الطلاق فالزوج أن يأخذ نصفه ونصف الارش لما ذكرنا انه بعد الطلاق يبقى في يدها كالمقبوض
بحكم بيع فاسد لان الملك لها وحق الغير في الفسخ مستمر فصار بمنزلة المقبوض ببيع فاسد وان شاء أخذ قيمته
يوم قبضت وكذلك ان حدث بفعل المرأة فالزوج بالخيار ان شاء أخذ نصفه ولا شيء له من الارش وان شاء أخذ
نصف قيمته عند انحائها الثلاثة وقال زفر للزوج أن يضمها الارش (وجه) قوله ان المهر مضمون عليها
بالقبض والاوصاف وهي الاتباع فتضمن بالقبض ولا تضمن بالعقد وكذلك يقول زفر في النقصان الحادث بغير
فعلها لهذا المعنى (ولنا) ان المرأة تجت على ملك نفسها وجناية الانسان على ملك نفسه غير مضمونة عليه
بخلاف ما اذا حدث بفعل الزوج على الزوجة المشهورة لان الزوج جنى على ملك غيره وجناية الانسان على ملك غيره
مضمونة عليه وقد خرج الجواب عما قال زفر لان قبضها صادم ملك نفسها وقبض الانسان ملك نفسه لا يوجب
الضمان عليه وان كان ذلك بعد الطلاق فعليها نصف الارش لما ذكرنا ان حق الفسخ قد استمر وكذلك ان
حدث بفعل المهر فالزوج بالخيار على الزوايتين جميعا ان شاء أخذ نصفه ناقصا وان شاء أخذ نصف القيمة
لانا ان جعلنا جناية المهر كالأقفة السماوية لم تكن مضمونة وان جعلناها كجناية المرأة لم تكن مضمونة أيضا
فلم تكن مضمونة أيضا على الزوايتين هذا اذا كان النقصان فاحشا فاما ان كان غير فاحش فان كان بفعل الاجنبي
أو بفعل الزوج لا يتنصف لان الارش بمنع التنصيف وان كان بأقفة سماوية أو بفعلها أو بفعل المهر أخذ النصف
ولا خيار له والله تعالى الموفق (وأما) النوع الثاني وهو ما يسقط به نصف المهر معنى والكل صورة فهو كل طلاق نجس
فيه المتعة فتبع الكلام في مواضع في بيان الطلاق الذي نجس فيه المتعة والذي تستحب فيه وفي تفسير المتعة وفي بيان
من تعتبر المتعة بحاله اما الاول فالطلاق الذي نجس فيه المتعة نوعان أحدهما ان يكون قبل الدخول في نكاح لا تسمية
فيه ولا فرض بعده أو كانت التسمية فيه فاسدة وهذا قول عامة العلماء وقال مالك لا نجس المتعة ولكن تستحب
فمالك لا يرى وجوب المتعة أصلا واحتج بان الله سبحانه وتعالى قيد المتعة بالمتى والحسن بقوله حقا على الحسنين حقا
على المتقين والواجب لا يختلف فيه الحسن والمتى وغيرهما فدل انها ليست بواجبة (ولنا) قوله تعالى لا جناح عليكم ان
طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن ومطلق الامر لوجوب العمل والمراد من قوله عز
وجل أو تفرضوا أي ولم تفرضوا الأرى انه عطف عليه قوله تعالى وان ملقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم ولو كان الاول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضوا لهن أو لم فرضوا لما عطف عليه المقرض
وقد تكون أو بمعنى الواو قال الله عز وجل ولا تطع منهما أمرا أو كفورا أي ولا كفورا وقوله تعالى على الموسع
قدره وعلى المتق قدره وعلى كلمة الجباب وقوله تعالى حقا على الحسنين وليس في ألفاظ الاحباب كلمة أو كد من قولنا
حق عليه لان الحفية تنقض الثبوت وعلى كلمة الزام وانبات فالجع بينهما يقتضى التأكيد وما ذكره مالك كاي لزمنا

يلزمه لان المندوب اليه أيضاً لا يختلف فيه المتنى والحسن وغيرهما ثم قول الاجاب على المحسن والمتنى لا ينفي
 الاجاب على غيرهما الا ترى انه سبحانه وتعالى اخبر ان القران هدى للمتقين ثم ينف ان يكون هدى للناس كلهم
 كذا هذا والدليل على ان المتعة هبة واجبة اما بدل الواجب وهو نصف مهر المثل وبدل الواجب واجب لانه
 يقوم مقام الواجب ويحكي حكايته الا ترى ان التيمم لما كان بدلا عن الوضوء والوضوء واجب كان التيمم واجبا
 والدليل على ان المتعة تجب بدلا عن نصف المهر ان بدل الشيء ما ينجب بسبب الاصل عند عدمه كالتييمم مع الوضوء
 وغير ذلك والمتعة بالسبب الذي يجب به مهر المثل وهو النكاح لا الطلاق لان الطلاق مستقط للمقوق لا موجب لها لكن
 عند الطلاق يسقط نصف مهر المثل فتجب المتعة بدلا عن نصفه وهذا طريق محمد فان الرهن بمهر المثل يكون رهنا
 بالمتعة عنده حتى اذا هلك تلك المتعة واما أبو يوسف فانه لا يجعل رهنا بها حتى اذا هلك الرهن بهلك بغير شيء والمتعة باقية
 عليه فلا يكون وجوبها بغير يق البدل عنده بل بوجوبها ابتداء فظواهر التصوص التي ذكرنا أو بوجوبها بدلا عن البضع
 بالاستدلال بنصف المسمى في نكاح فيه تسمية والثاني ان يكون قبل الدخول في نكاح لم يسم فيه المهر وانما فرض
 بعده وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وهو قول أبي يوسف الاخير وكان يقول أولا يجب نصف المقرض كما اذا كان
 المهر مقر وضافي العقد وهو قول مالك والشافعي واحتجوا بقوله عز وجل وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
 فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم أو يجب تعالى نصف المقرض في الطلاق قبل الدخول مطلقا من غير فصل
 بين ما اذا كان المقرض في العقد أو بعده ولأن الفرض بعد العقد كالفرض في العقد المقرض في العقد ينصف فكذا
 المقرض بعده ولهما قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فإلكن عليهن
 من عدة تعتدونها فتعوهن أو يجب المتعة في المطلقات قبل الدخول عاما ثم خصت منه المطلقة قبل الدخول في نكاح
 فيه تسمية عند وجوده فثبتت المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه عند وجوده على أصل العموم وقوله تعالى
 لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تقرضوا لهن فريضة ومتعوهن أي ولم تقرضوا لهن فريضة لما ذكرنا
 فيها تقدم وهو منصرف الى الفرض في العقد لان الخطاب ينصرف الى المتعارف والمتعارف هو الفرض في العقد
 لا متأخر عنه وبه تبين ان الفرض المذكور في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة
 منصرف الى المقرض في العقد لانه هو المتعارف وبه نقول ان المقرض في العقد ينصف بالطلاق قبل الدخول ولان
 مهر المثل قد وجب بنفس العقد لما ذكرنا فاقدم فكان الفرض بعده تقديرا لما وجب بالعد وهو مهر المثل ومهر المثل
 يسقط بالطلاق قبل الدخول وتجب المتعة فكذا ما هو بيان وتقدر له اذ هو تقدر بذلك الواجب وكذا القرقة
 بالابلاء واللعان والحب والعنة فكل فرقة جاءت من قبل الزوج قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه فتوجب المتعة
 لانها توجب نصف المسمى في نكاح فيه تسمية والمتعة عوض عنه كزوجة الاسلام وكل فرقة جاءت من
 قبل المرأة فلا متعة لها لانه لا يجب بها المهر أصلا فلا تجب بها المتعة والخيرة اذا اختارت نفسها قبل الدخول في نكاح
 لا تسمية فيه فلها المتعة لان القرقة جاءت من قبل الزوج لان البيونة مضافة الى الآية السابقة وهي فعل الزوج (واما)
 الذي يستحب فيه المتعة فهو الطلاق بعد الدخول والطلاق قبل الدخول في نكاح فيه تسمية وهذا عندنا وقال
 الشافعي المتعة في الطلاق بعد الدخول واجبة واحتج بقوله تعالى والمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين جعل
 سبحانه وتعالى للمطلقات متاعا بلام الملك عاما الا انه خصصت منه المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية فثبتت
 المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه والمطلقة بعد الدخول على ظاهر العموم ولنا ما ذكرنا ان المتعة وجبت
 بالنكاح بدلا عن البضع اما بدلا عن نصف المهر أو ابتداء فاذا استحقت المسمى أو مهر المثل بعد الدخول فلو وجبت
 المتعة لادى الى ان يكون ملك واحد بدلان والى الجمع بين البدل والاصل في حالة واحدة وهذا ممنوع ولان المطلقة قبل
 الدخول في نكاح فيه تسمية لا تجب لها المتعة بالاجماع فالمطلقة بعد الدخول أولى لان الأولى تستحق بعض المهر

والثانية تستحق الكل فاستحقاق بعض المهر لما منع عن استحقاق المتعة فاستحقاق الكل أولى وأما الآية الكريمة
 فيحمل ذكر المتاع فيها على التدب والاستحباب ونحن به نقول أنه يندب الزوج الى ذلك كما يندب الى أداء المهر على
 السكال في غير المدخول بها أو يحتمل على النفقة والكسوة في حال قيام العدة ولأن كل ذلك متاع اذا المتاع اسم لما ينفع به
 عملاً بالدلائل كلها بقدر الامكان وكل فرقة جاءت من قبل الزوج بعد الدخول تستحب فيها المتعة لان يرتد أو يابى
 الاسلام لان الاستحباب طلب الفضيلة والكافر ليس من أهل الفضيلة (واما) تفسير المتعة الواجبة فقد قال أصحابنا
 انها ثلاثة أنواع درع وخمار وملحفة وهكذا روى عن الحسن وسعيد بن المسيب وعطاء والشعبي وعن عبد الله بن
 عباس رضي الله عنهما انه قال أرفع المتعة الخادم ثم دون ذلك الكسوة ثم دون ذلك النفقة وقال الشافعي ثلاثون درهما
 له ماروى عن أبي مجاز انه قال قلت لابن عمر رضي الله عنهما أخيرني عن المتعة وأخبرني عن قدرها فاني مؤسر فقال
 اكس كذا اكس كذا اكس كذا قال فحسبت ذلك فوجدته قدر ثلاثين درهما فدل انها مقدرة بثلاثين درهما
 (ولنا) قوله تعالى في آية المتعة متاعا بالمعروف حقا على المحسنين والمتاع اسم للمهر ووض في العرف ولان لا يجاب
 الاثواب نظيرا في أصول الشرع وهو الكسوة التي تجب لها حال قيام النكاح والعدة وأذى ما تكتسى به المرأة
 وتستتر به عند الخروج ثلاثة أنواع ولا نظير لا يجاب الثلاثين فكان اجاب ماله نظير أولى وقول عبد الله
 ابن عمر دليلنا لانه أمره بالكسوة لا بدراهم مقدرة الا انه اتفق ان قيمة الكسوة بلغت ثلاثين درهما
 وهذا لا يدل على ان التقدير فيها بالثلاثين ولو أعطاهما قيمة الاثواب دراهم أو دنانير تحجير على القبول لان
 الاثواب ما وجبت لعينها بل من حيث انها مال كالشاة في خمس من الابل في باب الزكاة واما بيان
 من تعتبر المتعة بحاله فقد اختلف العلماء فيه قال بعضهم قدر المتعة بحال الرجل في يساره واعساره وهو
 قول أبي يوسف وقال بعضهم تعتبر بحال المرأة في يسارها واعسارها وقال بعضهم تعتبر بحالها جميعا وقال بعضهم
 المتعة الواجبة تعتبر بحالها والمستحبة تعتبر بحاله (وجه) قول من اعتبر بحال الرجل قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره
 وعلى المقتر قدره جعل المتعة على قدر حال الرجل في يساره واعساره (وجه) قول من قال باعتبار حالها أن المتعة بدل
 بعضها فيعتبر حالها وهذا ايضا وجه من يقول المتعة الواجبة تعتبر بحالها وقوله المتعة المستحبة تعتبر بحاله لانه
 التقدير في الواجب لا في المستحب (وجه) من اعتبر حالها أن الله تعالى اعتبر في المتعة شيئين أحدهما حال الرجل في
 يساره واعساره بقوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره والثاني أن يكون مع ذلك بالمعروف بقوله متاعا
 بالمعروف فلو اعتبرنا حال الرجل دون حالها عسى أن لا يكون بالمعروف لانه يقتضى أنه لو تزوج رجلا أمرأتين
 احدهما شريفة والاخرى مولاة دينية ثم طلقتهما قبل الدخول بهما ولم يسم لهما أن يستوي في المتعة باعتبار حال الرجل
 وهذا منكر في عادات الناس لا معروف فيكون خلاف النص ثم المتعة الواجبة لا تزداد على نصف مهر المثل بل هونهاية
 المتعة لا مزيد عليه لان الحق عند التسمية أكد وأثبت منه عند عدم التسمية لان الله تعالى أوجب المتعة على قدر
 احتمال ملك الزوج بقوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فوجب نصف المسمى مطلقاً احتمله وسع
 الزوج ومملكة أو لا وكذا في وجوب كمال مهر المثل وسقوطه ووجوب المتعة في نكاح لا تسمية فيه وعدم أحد
 الزوجين اختلاف بين العلماء ولا خلاف في وجوب كمال المسمى من ذلك في نكاح فيه تسمية دل أن الحق أو أكد
 وأثبت عند التسمية ثم لا يزداد هناك على نصف المسمى فلان لا يزداد ههنا على نصف مهر المثل أولى ولان المتعة بدل
 عن نصف مهر المثل ولا يزداد البديل على الاصل ولا ينقص من خمسة دراهم لانها تجب على طريق العوض وأقل
 عوض يثبت في النكاح نصف العشرة والله أعلم

﴿فصل﴾ وأما حكم اختلاف الزوجين في المهر فجدلة الكلام فيه أن الاختلاف في المهر اما أن يكون في حال حياة
 الزوجين واما أن يكون بعد موت أحدهما بين الحى منهما وورثة الميت واما أن يكون بعد موتها بين ورثتها فان كان

في حال حياة الزوجين فاما ان كان قبل الطلاق واما ان كان بعده فان كان قبل الطلاق فان كان الاختلاف في أصل التسمية يجب مهر المثل لان الواجب الاصل في باب النكاح هو مهر المثل لانه قيمة البضع وقيمة الشيء مشله من كل وجه فكان هو العدل وانما التسمية قد ير لمهر المثل فاذا لم تثبت التسمية لوقوع الاختلاف فيها وجب المصير الى الموجب الاصل وان كان الاختلاف في قدر المسمى أو جنسه أو نوعه أو وصفته فالمهر لا يخلو اما أن يكون ديناً واما أن يكون عيناً فان كان ديناً فاما أن يكون من الاثمان المطلقة وهي الدراهم والدينانير واما ان كان من المكيلات والموزونات والمذروعات الموصوفة في الذمة فان كان من الاثمان المطلقة فاختلاف في قدره بان قال الزوج تزوجتك على الف درهم وقالت المرأة تزوجتني على الفين أو قال الزوج تزوجتك على مائة دينار وقالت المرأة على مائتي دينار فخالفاً ويسدأ يمين الزوج فان نكل اعطاها الفين وان حلف فحلف المرأة فان نكلت أخذت ألفاً وان حلفت بحكم لها بمهر المثل ان كان مهر مثلها مثل ما قالت أو أكثر فلها ما قالت وان كان مهر مثلها مثل ما قال الزوج أو أقل فلها ما قال وان كان مهر مثلها أقل مما قالت وأكثر مما قال فلها مهر مثلها وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يصح لثان والقول قول الزوج في هذا كله إلا أن يأتي بمستنكر جده أو الحاصل أن أبا حنيفة ومحمد يحكمان مهر المثل ويهيان الأمر اليه وأبو يوسف لا يحكمه بل يجعل القول قول الزوج مع يمينه إلا أن يأتي بشئ مستنكر وقد اختلف في تفسير المستنكر قيل هو أن يدعى انه تزوجها على أقل من عشرة دراهم وهذا التفسير يروى عن أبي يوسف رحمه الله لان هذا القدر مستنكر شرعاً اذ لا مهر في الشرع أقل من عشرة وقيل هو أن يدعى انه تزوجها على مالا يزوج مثلها به عادة وهذا يحكى عن أبي الحسن لان ذلك مستنكر عرفاً وهو الصحيح من التفسير لانهما اختلفا في مقدار المهر المسمى وذلك اتفاق منهما على أصل المهر المسمى وما دون العشرة لم يعرف مهر في الشرع بلا خلاف بين أصحابنا وقد روى عن أبي يوسف في المتبايعين اذا اختلفا في مقدار الثمن والساعة هالكاً ان القول قول المشتري ما لم يأت بشئ مستنكر وجهه قول أبي يوسف أن القول قول المنكر في الشرع والمنكر هو الزوج لان المرأة تدعى عليه زيادة مهر وهو ينكر ذلك فكان القول قوله مع يمينه كما في سائر المواضع والدليل عليه أن المتعاقدين في باب الاجارة اذا اختلفا في مقدار المسمى لا يحكم أجر المثل بل يكون القول قول المستاجر مع يمينه لما قلنا كذا هذا ولهما أن القول في الشرع والعقل قول من يشهده الظاهر والظاهر يشهد لمن يوافق قوله مهر المثل لان الناس في العادات الجارية يقدرون المسمى بمهر المثل وينونه عليه لا برضا الزوج باز زيادة عليه والمرأة وأولياؤها لا يرضون بالنقصان عنه فكانت التسمية تقدير المهر المثل وبناء عليه فكان الظاهر شاهداً لمن يشهده مهر المثل فيحكم مهر المثل فان كان الفين فلها ذلك لان الظاهر شاهد لها وان كان أكثر من الفين لا يزداد عليه لانها رضى بالنقصان وان كان مهر مثلها ألفاً فلها ألف لان الظاهر شاهد للزوج وان كان أقل من ذلك لا ينقص عن ألف لان الزوج رضى بالزيادة وان كان مهر مثلها أكثر مما قال وأقل مما قالت فلها مهر المثل لانه هو الواجب الاصل وانما التسمية تقدير لما قلنا فلا يعدل عنه الا عند ثبوت التسمية وصحتها فاذا لم يثبت لوقوع الاختلاف وجب الرجوع الى الموجب الاصل ونحكيه وانما يتحالفان لان كل واحد منهما مدعى من وجه ومنكر من وجه أما الزوج فلان المرأة تدعى عليه زيادة الف وهو منكر وأما المرأة فلان الزوج يدعى عليها تسليم النفس عند تسليم الألف لها وهي تنكر فكان كل واحد منهما مدعى من وجه ومنكر من وجه فيتحالفان لقوله صلى الله عليه وسلم واليمين على من أنكر ويبدأ يمين الزوج لانه أشد انكاراً أو أسبق انكاراً من المرأة لانه منكر قبل تسليم النفس وبعده ولا انكاراً من المرأة بعد تسليم النفس وقبل التسليم هو أسبق انكاراً لان المرأة قبض المهر أولاً ثم تسلم نفسها فطالبه بإدائه المهر لها وهو ينكر فكان هو أسبق انكاراً فكانت البداية بالتحليف منه أولى لما قلنا في اختلاف المتبايعين ذكر الكرخي التحالف في هذه الفصول الثلاثة وأنكر الخصاص التحالف الا في فصل واحد وهو ما اذا لم يشهد مهر المثل لدعواهما بأن كان مهر مثلها أكثر مما قال الزوج وأقل مما قالت المرأة وكذا في الجامع الصغير

لم يذكر التحالف الا في هذا الفصل وجهه ان الحاجة الى التحالف في الشهادة للظاهر فاذا كان مهر المثل مثل ما يدعيه
 أحدهما كان الظاهر شاهدا فلا حاجة الى التحالف والظاهر لا يشهد لا حدهما في الثالث فتتبع الحاجة الى التحالف
 وجهه ما ذكره الكرخي ان مهر المثل لا يثبت الا بعد سقوط اعتبار التسمية والتسمية لا يستقط اعتبارها الا بالتحالف
 لان الظاهر لا يكون حجة على الغير فتتبع الحاجة الى التحالف ثم اذا وجب التحالف وبدي يمين الزوج فان نكل
 يقضى عليه باليمين لان النكول حجة يقضى بها في باب الاموال بخلاف بين أصحابنا ولا خيار للزوج وهو ان يعطها
 مكان الدرهم دنانير لان تسمية الالفين قد تثبت بالنكول لانه بمنزلة الاقرار ومن شأن المسمى ان لا يكون للزوج
 العدول عنه الى غيره الا برضا المرأة وان حلف بخلف المرأة فان نكلت لم يقض على الزوج الا بالالف ولا خيار له لما قلنا
 في نكول الزوج وان حلفت بحكم مهر المثل فان كان مهر مثلها الفاقضى لها على الزوج بالف ولا خيار له لان تسمية
 الالف قد تثبت بتصادقهما في منع الخيار وان كان مهر مثلها الفين يقضى لها باليمين وله الخيار في اخذ الالفين دون الآخر
 لثبوت تسمية أحد الالفين بتصادقهما دون الآخر وان كان مهر مثلها الفاً وخمسة يقضى لها بالف وخمسة ولا خيار له
 في قدر الالف بتصادقهما وله الخيار في قدر الخمسة لانه لم تثبت تسمية هذا القدر فكان سبيلها سبيل مهر المثل فكان
 له الخيار فيها ولا يفسخ العقد بعد التحالف في قول عامة العلماء وقال ابن أبي ليلى يفسخ كافي البيع لان كل واحد منهما
 عقد لا يجوز بغير بدل ولنا الفرق بين البيع والنكاح وهو انه لما سقط اعتبار التسمية في باب البيع بقي البيع بلائمن
 والبيع بلائمن يبيع فاسد ووجب الرفع رفعاً للقصد وذلك بالفسخ بخلاف النكاح فان ترك التسمية أصلاً في النكاح
 لا يوجب فساداً فسقط اعتباره بجهالة المسمى بالتعارض أولى فلا حاجة الى الفسخ فهو الفرق هذا اذا لم يقم لأحدهما
 بينة فاما اذا قامت لأحدهما بينة فانه يقضى بينته لانهما قامت على أمر جائز الوجود ولا معارض لها فتقبل ولا يحكم مهر
 المثل لان تحكيمه ضروري ولا ضرورة عند قيام البينة ولا خيار للزوج لان التسمية تثبت بالبينة وانما منع الخيار وان
 أقام جميعا البينة فان كان مهر مثلها الف درهم يقضى بينتهما لانهما تظهر زيادة الف فكانت مظهرة وبينة الزوج لم تظهر
 شيئاً لانهما قامت على ألف والالف كان ظاهراً بتصادقهما أو قول بينة المرأة أكثر اظهاراً فكان القضاء بها أولى ولا
 خيار للزوج في الالفين لان تسمية أحد الالفين تثبت بتصادقهما وتسمية الآخر تثبت بالبينة والتسمية تمنع الخيار
 وان كان مهر مثلها الفين فقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يقضى بينتهما أيضاً لانهما تظهر زيادة الف لم تكن ظاهرة
 بتصادقهما وان كانت ظاهرة بشهادة مهر المثل لكن هذا الظاهر لا يكون حجة على الغير ألا ترى انه لا يقضى به بدون
 اليمين أو البينة وتصادقهما حجة بنفسه فكانت بينتهما المظهرة أو كانت أكثر اظهاراً أو بينة الزوج ليست بمظهرة لان
 الالف كان ظاهراً بتصادقهما أو هي أقل اظهاراً فكان القضاء بينتهما أولى وقال بعضهم يقضى ببينة الزوج لان بينة
 الزوج تظهر حط الالف عن مهر المثل وذلك لان ثبوت الالفين بشهادة مهر المثل فيظهر حط عن مهر المثل بشهادته
 وبينتهما لا تظهر شيئاً لان أحد الالفين كان ظاهراً بتصادقهما والاخر كان ظاهراً بشهادة مهر المثل أو يظهر صفة
 التعيين للالفين لان الثابت بشهادة مهر المثل أو يظهر صفة التعيين لهما وبينته مظهرة للاصل فكان القضاء بينته
 أولى وان كان مهر مثلها الفاً وخمسة بطلت البينة للتعارض لان مهر المثل لا يشهد لأحدهما فكانت كل واحدة
 منهما مظهرة وليس القضاء بأحدهما أولى من الاخرى فبطلت بقى الحكم بمهر المثل ولا خيار له في قدر الالف لان
 البينتين التحقتا بالعدم للتعارض فبقى هذا القدر مسمى بتصادقهما وله خيار في قدر الخمسة لثبوتها على وجه مهر المثل
 وكذلك ان كان ديناً موصوفاً في الذمة بأن تزوجها على مكيل موصوفاً أو موزون موصوفاً أو موزع موصوفاً
 فاختلاف في قدر الكيل أو الوزن أو الذرع فلا اختلاف فيه كالاختلاف في قدر الدرهم والدنانير ولهذا يتحالفان ويحكم
 مهر المثل في قول أبي حنيفة ومحمد لان القدر في المكيل والموزون معتود عليه وكذا في المذرع اذا كان في الذمة وان لم
 يكن معتوداً عليه بل كان جارياً بحري الصفة اذا كان عيناً لان ما في الذمة نائبه مذكوراً يختلف أصله باختلاف

وصفه مجرى الوصف فيما في الذمة مجرى الاصل ولهذا كان الاختلاف في صفة المسلم فيه موجبا للتحالف فكان
اختلافهما في الوصف بمنزلة اختلافهما في الاصل وذلك بوجوب التحالف كذا هذا وعند أبي يوسف لا يتحالفان
والقول قول الزوج مع يمينه وان كان الاختلاف في جنس المسمى بان قال الزوج تزوجتك على عبد فقالت على جارية
أو قال الزوج تزوجتك على كرسع فقالت على كرسعة أو على نيساب هرورية أو قال على ألف درهم وقالت على مائة
دينار أو في نوعه كالتركى مع الروم والدنانير المصرية مع الصورة أو في صفة من الجودة والرداءة فلا اختلاف فيه
كالاختلاف في العينين الا الدرهم والدنانير فان الاختلاف فيهما كالاختلاف في الالف والالفين وانما كان كذلك
لان كل واحد من الجنس والنوعين والموصوفين لا يملك الا بالتراضي بخلاف الدرهم والدنانير فانهما وان كانا جنسين
مختلفين لكنهما في باب مهر المثل يقضى من جنس الدرهم والدنانير فإذ ان يستحق المائة دينار من غير تراض بخلاف
العبد لان مهر المثل لا يقضى من جنسه فلم يجز أن يملك من غير تراض فيقضى بقدريته هذا اذا كان المهر دينيا فما اذا
كان عينا فان اختلافه في قدره فان كان مما يتعلق العقد بقدره بان تزوجها على طعام بعينه فاختلافه في قدره فقال الزوج
تزوجتك على هذا الطعام بشرط أنه كره وقالت المرأة تزوجتني عليه بشرط أنه كره ان في مثل الاختلاف في الالف
والالفين وان كان مما لا يتعلق العقد بقدره بان تزوجها على ثوب بعينه كل ذراع منه يساوي عشرة دراهم فاختلافه في الالف
الزوج تزوجتك على هذا الثوب بشرط أنه ثمانية أذرع فقالت بشرط أنه عشرة أذرع لا يتحالفان ولا يحكم مهر المثل
والقول قول الزوج بالاجماع ووجه الفرق بين الطعام والثوب أن القدر في باب الطعام معتود عليه حقيقة وشرعا أما
الحقيقة فلان المعتود عليه عين وذات حقيقة وأما الشرع فانه اذا اشترى طعاما على أنه عشرة أقدرة فوجده احد عشر
لا يطيب له الفضل والاختلاف في المعتود عليه بوجوب التحالف فاما القدر في باب الثوب وان كان من اجزاء الثوب
حقيقة لكنه جار مجرى الوصف وهو صفة الجودة شرعا لانه بوجوب صفة الجودة لغيره من الاجزاء ألا ترى ان من
اشترى ثوبا على أنه عشرة أذرع فوجده احد عشر طاب له الفضل والاختلاف في صفة المعتود عليه اذا كان عينا
لا بوجوب التحالف كما اذا اختلف في صفة الجودة في العين والاصل ان ما بوجوب قوات بعضه نقصانا في البتية
فهو جار مجرى الصفة وما لا بوجوب قوات بعضه نقصانا في الباقي لا يكون جار مجرى الصفة وان اختلف في
جنسه وعينه كالعبد والجارية بان قال الزوج تزوجتك على هذا العبد وقالت المرأة على هذه الجارية فهو مثل
الاختلاف في الالف والالفين الا في فصل واحد وهو ما اذا كان مهر مثلها مثل قيمة الجارية أو أكثر فلها قيمة
الجارية لا عينها لان تملك الجارية لا يكون الا بالتراضي ولم يفتق على تملكها فلم يوجد الرضا من صاحب الجارية
بملكها فتعذر التسليم فيقضى قيمتها بخلاف ما اذا اختلفا في الدرهم أو الدنانير فقال الزوج تزوجتك على ألف درهم
وقالت المرأة على مائة دينار ان الاختلاف فيه كالاختلاف في الالف والالفين على معنى أن مهر مثلها ان كان مثل
مائة دينار أو أكثر فلها المائة دينار لمهر أن مهر المثل يقضى من جنس الدرهم والدنانير فلا يشترط فيه التراضي بخلاف
العبد فان مهر المثل لا يقضى من جنسه فلا يجوز ان يملك من غير مراضة ولا يكون لها أكثر من قيمتها وان كان مهر مثلها
أكثر من قيمتها لانها رضيت بهذا القدر وما كان القول فيه أي من العين قول الزوج فهلك فاختلافه في قدر قيمته
فالقول فيه قول الزوج أيضا لان المسمى بجمع عليه فكانت القيمة دينيا عليه والاختلاف اذا وقع في قدر الدين فالقول
قول المديون كما في سائر الديون هذا كله اذا اختلفا قبل الطلاق ولو اختلفا بعد الطلاق فان كان بعد الدخول أو قبل
الدخول بعد الخلو فاجواب في المصداق كلها كاجواب فيما لو اختلفا حال قيام النكاح لان الطلاق بعد الدخول أو قبل
الدخول بعد الخلو مما لا بوجوب سوط مهر المثل وان كان قبل الدخول بها وقبل الخلو فان كان المهر دينيا فاختلافه
في الالف والالفين فالقول قول الزوج وينصف ما يقول الزوج كذا ذكر في كتاب النكاح والطلاق ولم يذكر
الاختلاف كذا ذكر الطحاوي انه ينصف ما يقول الزوج ولم يذكر الاختلاف وذكر الكرخي وحكى الاجماع فقال

لها نصف الالف في قولهم وذكروا في الجامع الصغير وقال ينبغي أن يكون القول قول المرأة الى متعة مثلها والقول قول الزوج في الزيادة على قياس قول أبي حنيفة ووجهه ان المسمى لم يثبت لوقوع الاختلاف فيه والطلاق قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه بوجوب المتعة ويحكم متعة مثلها لان المرأة ترضى بذلك والزوج لا يرضى بالزيادة فكان القول قوله في الزيادة والصحيح هو الاول لانه لا سبيل الى تحكيم مهر المثل ههنا لان مهر المثل لا يثبت في الطلاق قبل الدخول فتعذر تحكيمه فوجب اثبات التيقن وهو نصف الالف ومتعة مثلها لا تبلغ ذلك عادة فلا معنى لتحكيم المتعة على اقرار الزوج بالزيادة وقيل لا خلاف بين الراويين في الحقيقة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة فوضع المسئلة في كتاب النكاح في الالف والالتين ولا وجه لتحكيم المتعة لان الزوج اقر لها بخمسة مائة وهي تزيد على متعة مثلها عادة فقد اقر الزوج لها بمتعة مثلها وزيادة فكان لها ذلك ووضعها في الجامع الكبير في العشرة والمائة بان قال الزوج تزوجتك على عشرة دراهم وقالت المرأة تزوجتني على مائة درهم ومتعة مثلها عشرة ون في هذه الصورة يكون الزوج مقر لها بخمسة دراهم وذلك اقل من متعة مثلها عادة فكان لها متعة مثلها وان كان المهر عينا كافي مسئلة العبد والجارية فلها المتعة الا ان يرضى الزوج ان يأخذ نصف الجارية بخلاف ما اذا اختلف في الالف والالتين لان نصف الالف هناك ثابتة بين لا تقاومها على تسمية الالف فكان القضاء بنصفها حكما بالتيقن والملك في نصف الجارية ليس بثابت بين لانهما لم يتفقا على تسمية أحدهما فلم يمكن القضاء بنصف الجارية بالاختيارهما فاذا لم يوجد سقط البدل لان فوجوب الرجوع الى المتعة هذا اذا كان الاختلاف في حياة الزوجين فان كان في حياة أحدهما بعد موت الآخر ينسب وبين وورثته الميت فكذلك الجواب ان القول قول المرأة الى تمام مهر مثلها ان كانت حية وقول ورثتها ان كانت ميتة والقول قول الزوج وورثته في الزيادة عندهما وعند أبي يوسف القول قول ورثة الزوج الا ان يأتوا بشئ مستنكر وان كان الاختلاف بين ورثة الزوجين فان اختلفوا في أصل التسمية وكونها فقد قال أبو حنيفة لا أقضي بشئ حتى تقوم البيينة على أصل التسمية وعندهما يقضى بمهر المثل كافي حال الحياة وجه قولهما ان التسمية اذا لم تثبت لا تختلف فيهما ووجب مهر المثل بالعقد فيبقى بعد موتها كما سمي وصار كأنه تزوجها ولم يرسم لها مهر أم ما تا وجواب أبي حنيفة هناك أنه لا يقضى بشئ حتى تقوم البيينة على التسمية أما قولهما ان مهر المثل يجب بالعقد عند عدم التسمية فالجواب عنه من وجهين أحدهما أنه وجب لكنه لم يبق اذا المهر لا يبقى بعد موت الزوجين عادة وهذا قول أبي حنيفة في المسئلة بل الظاهر هو الاستيفاء والبراءة وهذا هو العادة بين الناس فلا يثبت البقاء الا بالبيينة والشأن لكن سامنا انه بقي لكنه تعذر القضاء به لان موضوع المسئلة عند التقادم وعند التقادم لا يدري ما حالها ومهر المثل يقدر بحالها فيتعذر التقدير على ان اعتبار مهرها بمهر مثل نساء عشرينها فاذا ما نالها ظاهر موت نساء عشرينها فلا يمكن التقدير (وجه) قول أبي حنيفة في هذه المسئلة مشكل ولو اختلفت الورثة في قدر المهر فالقول قول ورثة الزوج عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف القول قول ورثة الزوج الا ان يأتوا بشئ مستنكر جدا وعند محمد القول قول ورثة المرأة الى قدر مهر مثلها كافي حال الحياة ولو بعث الزوج الى امرأته شيئا فاختلقت المهرأة هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول قول الزوج الا في الطعام الذي يؤكل لان الزوج هو المالك فكان أعرف بحجة تملكه فكان القول قوله الا فيما يكذبه الظاهر وهو الطعام الذي يؤكل لانه لا يبعث مهر عادة

﴿ فصل ﴾ ومما يتصل بهذا اختلاف الزوجين في متاع البيت ولا بينة لأحدهما وجملة الكلام فيه أن الاختلاف في متاع البيت اما ان يكون بين الزوجين في حال حياتهما واما ان يكون بين ورثتهما بعد وفاتهما واما ان يكون في حال حياة أحدهما وموت الآخر فان كان في حال حياتهما فاما ان يكون في حال قيام النكاح واما ان يكون بعد ذلك والطلاق فان كان في حال قيام النكاح فما كان يصلح للرجال كالعمامة والقلنسوة والسلاح وغيرها فالقول فيه قول الزوج لان الظاهر شاهده وما يصلح للنساء مثل الخمار والملحفة والمغزل ونحوها فالقول فيه قول الزوج لانه لا يراه الظاهر شاهدها

وما يصلح لهما جميعا كالدرهم والدنانير والعروض والبسط والحبوب ونحوها فالقول فيه قول الزوج وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف القول قول المرأة الى قدر جهاز مثلها في الكحل والقول قول الزوج في الباقي وقال زفر في قول المشكل بينهما نصفان وفي قول آخر وهو قول مالك والشافعي الكحل بينهما نصفان وقال ابن أبي ليلى القول قول الزوج في الكحل الا في ثياب بدن المرأة وقال الحسن القول قول المرأة في الكحل الا في ثياب بدن الرجل (وجه) قول الحسن ان بدن المرأة على ما في داخل البيت أظهر منه في بدن الرجل فكان الظاهر لها شاهدة الا في ثياب بدن الرجل لان الظاهر يكذبها في ذلك ويصدق الزوج (وجه) قول ابن أبي ليلى ان الزوج أخص بالتصرف فيما في البيت فكان الظاهر شاهدا له الا في ثياب بدنهما فان الظاهر يصدقها فيه ويكذب الرجل (وجه) قول زفر ان بكل واحد من الزوجين اذا كانا حريين ثابتة على ما في البيت فكان الكحل بينهما نصفين وهو قياس قوله الا أنه خص المشكل بذلك في قول لان الظاهر يشهد لأحدهما في المشكل (وجه) قول أبي يوسف أن الظاهر يشهد للمرأة الى قدر جهاز مثلها لان المرأة لا تخلو عن الجهاز عادة فكان الظاهر شاهدا لها في ذلك القدر فكان القول في هذا القدر قولها والظاهر يشهد للرجل في الباقي فكان القول قوله في الباقي (وجه) قوله أن بدن الزوج على ما في البيت أقوى من بدن المرأة لان بدنه يد متصرفه ويدها يد حافظة ويصدق أقوى من يد الحفظ كائنين يتنازعا في دابة وأحدهما راكبها والآخر متعلق بلجامها أن الركاب أولى الأمان فيما يصلح لها عارض هذا الظاهر ما هو أظهر منه فسقط اعتباره وان اختلفا بعد ما طلقها ثلاثا أو بانثاء فالقول قول الزوج لانها صارت أجنبية بالطلاق فزالت يدها والتحققت بسائر الاجانب هذا اذا اختلف الزوجان قبل الطلاق أو بعده (فاما) اذا ما اختلفا ورثتهما فالقول قول ورتة الزوج في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف القول قول ورتة المرأة الى قدر جهاز مثلها وقول ورتة الزوج في الباقي لان الوارث يقوم مقام المورث فصارت الوارثين اختلفا بينهما وهما حيان وان مات أحدهما واختلف الحى وورثة الميت فان كان الميت هو المرأة فالقول قول الزوج عند أبي حنيفة ومحمد لانها لو كانت حية لكان القول قوله بعد الموت أولى وعند أبي يوسف القول قول ورتها الى قدر جهاز مثلها وان كان الميت هو الزوج فالقول قولها عند أبي حنيفة في المشكل وعند أبي يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورتة الزوج (وجه) قوله ظاهر لان الوارث قائم مقام المورث ولا في حنيفة أن المتاع كان في يدهما في حياتهما لان الحررة من أهل الملك واليد فيبني أن يكون بينهما نصفين كما قال زفر لان يد الزوج كانت أقوى فسقطت يدها بيد الزوج فاذا مات الزوج فقد زال المتاع فظهرت يدها على المتاع ولو طلقها في مرضه ثلاثا أو بانثاء فتم اختلفت هي وورثة الزوج فان مات بعد اعضاء العدة فالقول قول ورتة الزوج لان القول قول الزوج في المشكل بعد الطلاق فكان القول قول ورتة بعده أيضا وان مات قبل اعضاء العدة فالقول قولها عند أبي حنيفة في المشكل وعند أبي يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورتة الزوج لان العدة اذا كانت قائمة كان النكاح قائما من وجه فصارت كالومات الزوج قبل الطلاق وبقيت المرأة وهناك القول قولها عند أبي حنيفة في المشكل وعند أبي يوسف في قدر جهاز مثلها وعند محمد القول قول ورتة الزوج كذا هي هنا هذا كله اذا كان الزوجان حريين أو مملوكين أو مكاتبين فاما اذا كان أحدهما حرا والآخر مملوكا أو مكاتبا فعند أبي حنيفة القول قول الحر وعندهما ان كان المملوك محجورا فكذلك وأما اذا كان مأذونا أو مكاتبا فالجواب فيه وفي اذا كانا حريين سواء (وجه) قوله ان المكاتب في ملك اليد بمنزلة الحر بل هو حر يدا ولهذا كان أحق بمكاسبه وكذا المأذون المديون فصارت كالواختلفا وهما حريان ولا في حنيفة ان كل واحد منهما مملوك أما المأذون فلا شك فيه وكذا المكاتب لانه عبد ما بقي عليه درهم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم والعبد اسم للمملوك والمملوك لا يكون من أهل الملك فلا يصلح يده دليل على الملك فلا يصلح معارضة ليد الحر فبقيت يده دليل الملك من غير معارض بخلاف الحرين ولو كان الزوج حرا والمرأة أمة أو مكاتبة أو مدبرة أو أم ولد فاعتقت ثم اختلفا في متاع البيت فما أحدنا من الملك قبل العتق فهو

للزوج لانه حدث في وقت لم تكن المرأة فيه من أهل الملك وما أحدنا من الملك بعد العتق فالجواب فيه وفي الحرين سواء ولو كان الزوج مسلماً والمرأة ذميمة فالجواب فيه كالجواب في الزوجين المسلمين لان الكفر لا ينافي أهلية الملك بخلاف الرق وكذا لو كان البيت ملكاً لاجدهما لا يختلف الجواب لان العبرة للبيد لا للملك هذا كله اذا لم تقرأ المرأة أن هذا المتاع اشترته لي زوجي فان أقرت بذلك سقط قولها لانها أقرت بالملك لزوجها ثم ادعت الانتقال فلا يثبت الانتقال الا بدليل وقدمت المسألة

﴿فصل﴾ ومنها الكفاءة في انكاح غير الاب والجد من الاخ والم ونحوهما الصغير والصغيرة وفي انكاح الاب والجد اختلاف أبي حنيفة مع صاحبيه وأما الطوع فليس بشرط لجواز النكاح عند اخلاص الشامي فيجوز نكاح المسكوه عندنا وعنده لا يجوز وهذه من مسائل كتاب الاكراه وكذلك الجد ليس من شرائط جواز النكاح حتى يجوز نكاح الهازل لان الشرع جعل الجد والهزل في باب النكاح سواء قال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح وكذلك العمدة عندنا حتى يجوز نكاح الخطاطي وهو الذي يسبق على لسانه كلمة النكاح من غير قصده وعند الشافعي شرط والصحيح قولنا لان الثابت بالخطأ ليس الا القصد وانه ليس بشرط لجواز النكاح بدليل نكاح الهازل وكذلك الحل أعني كونه حللاً لا غير محرم أو كونها حللاً لا غير محرمة ليس بشرط لجواز النكاح عندنا وعند الشافعي شرط حتى يجوز نكاح المحرم والمحرمة عندنا لكن لا يحل وطؤها في حال الاحرام وعندنا لا يجوز (وجهه) قوله أن الجماع من محظورات الاحرام فكذا النكاح لانه سبب دعاء الجماع ولهذا حرمت الدواعي على المحرم كما حرم عليه الجماع ولنا ما روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو حرام وأدنى ما يستدل بفعل النبي صلى الله عليه وسلم هو الجواز ولا يعارض هذا ما روي زيد بن الاصم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلل سرف وجمعا على أنه ما تزوجها المرأة واحدة فيقع التعارض لان الاخذ برواية ابن عباس رضي الله عنهما أولى لوجهين أحدهما أنه يثبت أمر عارض وهو الاحرام اذا حل أصل والاحرام عارض فتحمّل رواية زيد على أنه نبي الأمر على الأصل وهو الحل محسبنا للظن بالروايتين فكان راوي الاحرام معتمداً على حتمية الحال وراوي الحل بائناً الأمر على الظاهر فكانت رواية من اعتمد حتمية الحال أولى ولهذا رجحنا قول الجارح على المزكي كذا هذا والثاني أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أفتاه واثن من زيدوا الترجيح بفتاه الراوي واتقاه ترجميح صحيح على ما عرف في أصول الفقه ولان المعاني التي لها حسن النكاح في غير حال الاحرام موجودة في حال الاحرام فكان الفرق بين الخالين في الحكم مع وجود المعنى الجامع بينهما منافية وما ذكره من المعنى يبطل بنكاح الخائض والنفساء فانه جائز بالاجماع وان كان النكاح سبباً دعاء الجماع والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ ثم كل نكاح جاز بين المسلمين وهو الذي استجمع شرائط الجواز التي وصفناها فهو جائز بين أهل الذمة وأما ما فسد بين المسلمين من الانكحة فانه تنسمة في حتمهم منها ما يصح ومنها ما يفسد وهذا قول أصحابنا الثلاثة وقال زفر كل نكاح فسد في حق المسلمين فسد في حق أهل الذمة حتى لو أظهروا النكاح بغير شهود يعترض عليهم ويحملون على أحكامنا وان لم يرفعوا البينا وكذا اذا أسلموا يفرق بينهما عنده وعندنا لا يفرق بينهما وان نما كما البينا أو أسلموا بل يقران عليه (وجهه) قولهم انهم لم قبلوا عقد الذمة فقد التزموا أحكامنا ورضوا بها ومن أحكامنا أنه لا يجوز النكاح بغير شهود ولهذا لم يحجز نكاحهم المحارم في حكم الاسلام ولان نكاحهم بغير شهود في شرعنا ثبت بخطاب الشرع على سبيل العموم بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود والكفار مخاطبون بشرائع حرمات في الصحيح من الاقوال فكانت حرمة النكاح بغير شهود ثابتة في حتمهم (ولنا) انهم كانوا يتدينون بالنكاح بغير شهود والكلام فيه ونحن أمرنا بتركهم وما يتدينون الا ما استثنى من عقودهم كالأزواج غير مستثنى منها

فيصح في حتمهم كما يصح منهم تلك الخمر والخنزير وتليكهما فلا يعترض عليهم كالأب يعترض في الخمر والخنزير ولأن
 الشهادة ليست بشرط بقاء النكاح على الصحة بدليل أنه لا يبطل بموت الشهود فلا يجوز أن يكون شرط ابتداء العقد في
 حق الكافر لأن في الشهادة معنى العبادة قال الله تعالى وأقيموا الشهادة لله فلا يؤخذ الكافر بمرأته هذا الشرط في العقد
 ولأن نصوص الكتاب العزيز مطلقته عن شرط الشهادة والتقييد بالشهادة في نكاح المسلم ثبت بدليل فمن ادعى التقييد
 بها في حق الكافر يحتاج إلى الدليل (وأما) قوله أنهم بالذمة التزموا أحكام الإسلام فنعم لكن جواز نكحتهم بغير شهود
 من أحكام الإسلام وقوله تحريم النكاح بغير شهود عام ممنوع بل هو خاص في حق المسلمين لوجود المخصص لأهل
 الذمة وهو عمومات الكتاب ولو تزوج ذمي ذمية في عدة من ذمي جاز النكاح في قول أبي حنيفة وهذا والنكاح بغير
 شهود سواء عندنا حتى لا يعترض عليهم بالتفريق وإن ترافعا لينا ولو أسما يقران على ذلك وقال أبو يوسف ومحمد
 وزفر والشافعي النكاح فاسد يفرق بينهما (وجه) قولهم على نحو ما ذكرنا زفر في النكاح بغير شهود وهو أنهم يقبلون الذمة
 التزموا أحكامنا ومن أحكامنا المجمع عليها فساد نكاح المعتدة ولأن الخطاب بتحريم نكاح المعتدة علم قال تعالى ولا
 ترموا معتدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله والكفار محتاطون بالحرمات وكلام أبي حنيفة على نحو ما تقدم أيضا لأن
 في دياتهم عدم وجوب العدة والكلام فيه فلم يكن هذا نكاح المعتدة في اعتقادهم ونحن أمرنا بان تركهم وما يدينون
 وكذا عمومات النكاح من الكتاب العزيز والسنة مطلقته عن هذه الشرطية أعني الخلو عن العدة وإنما عرف شرطاً في
 نكاح المسلمين بالاجماع وقوله عز وجل ولا ترموا معتدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله خطاب للمسلمين أو يحمل
 عليه عملاً بالدلائل كلها صيانة لها عن التناقض ولأن العدة فيها معنى العبادة وهي حق الزوج أيضاً من وجه قال الله تعالى
 فما لكم عليهم من عدة تعتدونها فمن حيث هي عبادة لا يمكن إيجابها على الكافرة لأن الكفار لا يخاطبون
 بشرائع هي عبادات أو قربات وكذا من حيث هي حق الزوج لأن الكافر لا يعتقد حقا لنفسه بخلاف المسلم إذا تزوج
 كتابية في عدة من مسلم أنه لا يجوز لأن المسلم يعتقد العدة حقا واجبا فيمكن الإيجاب لحقه إن كان لا يمكن لحق الله
 تعالى من حيث هي عبادة ولهذا قلنا أنه ليس للزوج المسلم أن يجبر امرأته الكافرة على الغسل من الجنابة والحيض
 والنفاس لأن الغسل من باب القرية وهي ليست محتاطة بالقربات وله أن يمنعها من الخروج من البيت لأن الأسكان
 حتمه وأما نكاح الحارم والجمع بين خمس نسوة والجمع بين الأخوين فقد ذكر الكرخي أن ذلك كله فاسد في حكم الإسلام
 بالاجماع لأن فساد هذه النكحة في حق المسلمين ثبت لتساقط قطعة الرحم وخوف الجور في قضاء الحقوق من النفقة
 والسكنى والكسوة وغير ذلك وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين المسلم والكافر إلا أنه مع الحرمة والتساقط لا يعرض
 لهم قبل المرافعة وقبل الإسلام ولا منهم دائوا ذلك ونحن أمرنا أن تركهم وما يدينون كالأب يعترض لهم في عبادة غير الله
 تعالى وإن كانت محرمة وإذا ترفعا إلى القاضي فالتقاضي يفرق بينهما كما يفرق بينهما بعد الإسلام لأنهما إذا ترفعا
 فقد تركا ما دانه ورخصيا بحكم الإسلام وقوله تعالى فإن جاؤك فاحكم بينهم وأما إذا ترفعا ولم يوجد الإسلام أيضا فقد
 قال أبو حنيفة ومحمد إنهما يقران على نكاحهما ولا يعترض عليهما بالتفريق وقال أبو يوسف يفرق بينهما الحاكم إذا
 علم ذلك سواء ترفعا لينا أو لم يترافعا ولو رفع أحدهما دون الآخر قال أبو حنيفة لا يعترض عليهما ما لم يترافعا جميعا وقال
 محمد إذا رفع أحدهما يفرق بينهما أما الكلام في المسئلة الأولى فوجه قول أبي يوسف ظاهر قوله تعالى وإن احكم بينهم بما
 أنزل الله ولا تتبع أهواءهم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بينهم بما أنزله مطلقاً عن شرط المرافعة وقد أنزل
 سبحانه وتعالى حرمة هذه النكحة فيلزم الحكم بها مطلقاً ولأن الأصل في الشرائع هو العموم في حق الناس كافة إلا
 أنه تعذر تنفيذها في دار الحرب لعدم الولاية وأمكن في دار الإسلام فلزم التنفيذ فيها وكان النكاح فاسداً والنكاح
 الفاسد زماناً وجه فلا يمكنون منه كالأب يمكنون من الزنا في دار الإسلام ولا في حنيفة ومحمد قوله تعالى فإن جاؤك
 فاحكم بينهم أو أعرض عنهم والآية حجة في المسئلتين جميعاً أما في المسئلة الأولى فلأنه شرط الحكي للحكم عليهم وأثبت

سبحانه وتعالى التخيير بين الحكم والاعراض الا انه قام الدليل على نسخ التخيير ولا دليل على نسخ شرط المحي فكان حكم الشرط باقيا ويحمل المطلق على المقيد لتعزز العمل بهما وامكان جعل المقيد بيانا للمطلق وأما في المسئلة الثانية فلانه سبحانه وتعالى شرط محيهم للحكم عليهم فاذا جاء أحد همدون الآخر فلم يوجد الشرط وهو محيهم فلا يحكم بينهم وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى محوس هجر امان نذر والربا وأذونوا بحرب من الله ورسوله ولم يكتب اليهم في أنسكتهم شيئا ولو كان الثغرى مستحقا قبل المرافعة لكتب به كما كتب بترك الزبور وى أن المسلمين لما فتحوا بلاد فارس لم يتعرضوا لانسكتهم وما روى ان عمر رضى الله عنه كتب أن يفرق بينهم وبين أمهاتهم لا يكاد يثبت لانه لو ثبت لنقل على طريق الاستفاضة لتوفر الدواعى الى نقلها فلما لم ينقل دل أنه لم يثبت أو يحمل على أنه كتب ثم رجع عنه ولم يعمل به ولان ترك التعرض والاعراض ثبت حقا لهما فاذا رفع أحد همدان سقط حق نفسه في حق الآخر (وجه) قول محمد أنه لما رفع أحد همدان فترضى بحكم الاسلام فيلزم اجراء حكم الاسلام في حقه فيتعدى الى الآخر كما اذا أسلم أحد همدان أن ابا حنيفة يقول الرضا بالحكم ليس نظير الاسلام بدليل أنه لو رضى ثم رجع عنه قبل الحكم عليه لم يلزمه بحكم الاسلام وبعدهما أسلم لا يمكنه أن يأبى الرضا بأحكام الاسلام واذالم يكن ذلك أمر الازماضر ور يافلا يتعدى الى غيره وجعل رضاه في حق الغير كعدم بخلاف الاسلام وذكر القاضي الامام أبو زيد ان نكاح المحارم صحيح فيما بينهم في قول أبي حنيفة بدليل ان الذي اذا تزوج بمحارمه ودخل بها لم يسقط احصانه عنده حتى لو قد فها انسان بالزنا بعد ما أسلم بحد فاذفه عنده ولو كان النكاح سدا لسقط احصانه لان الدخول في النكاح الفاسد يسقط الاحصان كما في سائر الانكحة الفاسدة وكذلك لو ترافعا اليها فطلبت المرأة النفقة فان القاضي يقضى بالنفقة في قول أبي حنيفة فدل ان نكاح المحارم وقع صحيحا فيما بينهم في حكم الاسلام وانفقوا على انه لو تزوج حر بن أختين في عقد واحد أو على التعاقب ثم فارق احداهما قبل الاسلام ثم أسلم ان نكاح الباقي صحيح ومعلوم ان الباقي غير الثابت ولو وقع نكاحها فاسدا حال وقوعه لما أقر عليه بعد الاسلام وكذلك لو تزوج خمسنا في عقد متفرقة ثم فارق الاولى منهن ثم أسلم في نكاح الاربع على الصحة ولو وقع فاسدا من الاصل لما اقبل محيها بالاسلام بل كان يتأكد الفساد فثبت ان هذه الانكحة وقعت صحيحة في حقيهم في حكم الاسلام ثم يفرق بينهما بعد الاسلام لانه لا صحة لها في حق المسلمين ولو طلق الذي امر أنه ثلاثا أو خالعهما ثم قام عليها كقيامه عليها قبل الطلاق يفرق بينهما وان لم يترافعا لان العقد قد بطل بالطلقات الثلاث وبالخلع لانه يدين بذلك فكان اقراره على قيامه عليها اقرارا على الزنا وهذا لا يجوز ولو تزوج ذمي ذمية على أن لا مهر لها وذلك في دينهم جائز صحيح ذلك ولاشئ لها في قول أبي حنيفة سواء دخل بها أو لم يدخل بها طلقها أو مات عنها أسلمها أو أسلم أحد همدان وعند أبي يوسف ومحمد لها مهر مثلها ثم ان طلقها بعد الدخول أو بعد الخلوها أو مات عنها تأكد ذلك وان طلقها قبل الدخول بها أو قبل الخلوها سقط مهر المثل ولها المتعة كالمسامة ولو تزوج حر بن حر بيسة في دار الحرب على أن لا مهر لها جاز ذلك ولاشئ لها في قولهم جميعا والكلام في الجانبين على نحو ما ذكرنا في المسائل المتقدمة هما يقولان ان حكم الاسلام قد لازم الزوجين الذميين لالتزامهما أحكامنا ومن أحكامنا انه لا يجوز النكاح من غير مال بخلاف الحر بين لانهما ما التزمنا أحكامنا وأبو حنيفة يقول ان في ديانهم جواز النكاح بلا مهر ونحن أمرنا بان نتركهم وما يدينون الا فيما وقع الاستثناء في عقودهم كما ربا وهذا الموضع الاستثناء عنه فلا تعرض لهم ويكون جائزا في حقيهم في حكم الاسلام كما يجوز لهم في حكم الاسلام تلك الخمر والخنازير وتعليقها هذا اذا تزوجها وبقى المهر فأما اذا تزوجها وسكت عن تسميته بان تزوجها ولم يسم لها مهر آ فلها مهر المثل في ظاهر رواية الاصل فانه ذكر في الاصل ان الذي اذا تزوج ذمية بميتة أو دم أو غير شئ ان النكاح جائز ولها مهر مثلها فظاهر قوله أو غير شئ يشعر بالسكوت عن التسمية لا بالنفي فيسدل على وجوب مهر المثل حال السكوت عن التسمية ففرق أبو حنيفة بين السكوت وبين النفي وحكى عن الكرخي انه قال قياس قول أبي حنيفة انه

لا فرق بين حالة السكوت وبين النفي ووجهه انه لما جاز النكاح في دينهم بمهر وغير مهر لم يكن في نفس العقد ما يدل على
 التزام المهر فلا بد لوجوده من دليل وهو التسمية ولم توجد فلا يجب بخلاف نكاح المسلمين لانه لا يجوز له بدون المهر
 فكان ذلك العقد التزاماً للمهر (ووجهه) الفرق بين السكوت وبين النفي على ظاهر الرواية انه لما سكنت عن تسمية
 المهر لم تعرف دينته النكاح بلا مهر فيجعل اقدامه على النكاح التزاماً للمهر كما في حق المسلمين واذا نفي المهر نصاً دل
 انه يدين النكاح ويعتده جائزاً بلا مهر فلا يلزمه حكم نكاح أهل الاسلام بل يترك وما يدينه فهو الفرق ثم ما صلح مهر
 في نكاح المسلمين فانه يصلح مهر في نكاح أهل الذمة لانه لا شك فيه لانه لما جاز نكاحها عليه كان نكاحهم عليه أجوز وما
 لا يصلح مهر في نكاح المسلمين لا يصلح مهر في نكاحهم أيضاً الا انهم والخزير لان ذلك مال متقوم في حقهم بمنزلة
 الشاة واغل في حق المسلمين فيجوز ان يكون مهر في حقهم في حكم الاسلام فان تزوج ذمي ذميسة على مهر أو خنزير
 ثم أسلم أو أسلم أحدهما فان كان الخمر والخنزير بعينه ولم يقبض فليس لها العين وان كان بغير عينه بأن كان في
 الذمة فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر مثلها وهو قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف لها مهر مثلها سواء كان بعينه أو
 بغير عينه وقال محمد لها القيمة سواء كان بعينه أو بغير عينه ولا خلاف في أن الخمر والخنزير اذا كان ديناً في الذمة ليس
 لها غير ذلك (وجهه) قولهما في أنه لا يجوز أن يكون لها العين ان الملك في العين وان ثبت لها قبل الاسلام لكن
 في القبض معنى التمليك لانه مؤ كد للملك لان ملكها قبل القبض واه غير متاً كذا ترى انه لو هلك عند الزوج كان
 الهلاك عليه وكذا لو تعيب وبعد القبض كان ذلك كله عليها ثبت ان الملك قبل القبض غير متاً كذا فكان القبض
 مؤ كد للملك والتأكيدات من وجهه فكان القبض تمليكاً من وجهه والمسلم منهي عن ذلك ولهذا لو اشترى ذمي من
 ذمي خمر أو أسلم أو أسلم أحدهما قبل القبض ينتقض البيع ولا في حنيفة ان المرأة تملك المهر قبل القبض ملكاً تاماً
 اذ الملك نوعان ملك رقبته وملك بدوه وملك التصرف ولا شك ان ملك الرقبته ثابت لها قبل القبض وكذلك ملك
 التصرف لانها تملك التصرف في المهر قبل القبض من كل وجه فلم يبق الا صورة القبض والمسلم غير منهي عن صورة
 قبض الخمر والخنزير واقباضهما كما اذا غصب مسلم من مسلم خمر ان الغاصب يكون مأموراً بالتسليم والمغصوب
 منه يكون ما ذوناله في القبض وكذا الذمي اذا غصب منه الخمر ثم أسلم وكسمل أو دعه الذي خمر ثم أسلم الذمي ان له أن
 يأخذ الخمر من المودع عتيق هذا التقدر وهو انه دخل المهر في ضمانها بالقبض لكن هذا لا يوجب ثبوت ملك لها لما
 ذكرنا ان ملكها تام قبل القبض مع ما ان دخوله في ضمانها امر عليها فكيف يكون ملكها بخلاف المبيع فان ملك
 الرقبته وان كان ثابتاً قبل القبض فملك التصرف لم يثبت وانما ثبت بالقبض وفيه معنى التمليك والتملك والاسلام يمنع
 من ذلك هذا اذا كانا عتيقين فان كانا دينيين فليس لها العين بالاجماع لان الملك في هذه العين التي تأخذها ما كان ثابتاً
 لها بالاعتد بل كان ثابتاً في الدين في الذمة وانما ثبت الملك في هذا المعنى بالقبض والقبض تملك من وجهه والمسلم ممنوع
 من ذلك (وجهه) قول أبي يوسف ان الاسلام لما منع القبض والقبض حكم العقد جعل كأن المنع كان ثابتاً وقت
 العقد فيصير الى مهر المثل كما لو كان عند العتد مسلمين وجه قول محمد ان العقد وقع صحيحاً والتسمية في العقد قد سمحت الا
 أنه تعذر التسليم بسبب الاسلام لما في التسليم من التمليك من وجهه على ما بينا والمسلم ممنوع من ذلك فيوجب القيمة كما
 لو هلك المسمى قبل القبض أو بحنيفة يوجب القيمة في الخمر لما قاله محمد وهو القياس في الخنزير أيضاً الا أنه استحسن
 في الخنزير أيضاً وأوجب مهر المثل لان الخنزير حيوان ومن زوج امرأة على حيوان في الذمة بخير بين تسليمه وبين
 تسليم قيمة الوسط منه بل القيمة هي الاصل في التسليم لان الوسط يعرف بها على ما ذكرنا فاقدم فكان ايقاء قيمة
 الخنزير بعد الاسلام حكم ايقاء الخنزير من وجهه ولا سبيل الى ايقاء العين بعد الاسلام فلا سبيل الى ايقاء القيمة
 بخلاف الخمر لان قيمتها لم تكن واجبة قبل الاسلام ألا ترى انه لو جاء الزوج بالقيمة لانه خير المرأة على القبول فلم يكن
 لبقائها حكم بقاء الخمر من وجهه ذلك افتراه هذا كذا اذا لم يكن المهر مقبوضاً قبل الاسلام فان كان مقبوضاً فلا شيء

للمرأة أن الإسلام متى ورد والحرام مقبوض بلاقيه بالعمولان الملك قد ثبت على سبيل الكان بالعقد والقبض في حال الكفر فلا ثبت بعد الإسلام ملك وانما يوجد دوام الملك والإسلام لا ينافيه كسلم تحمر عصيريه أنه لا يؤمر بإبطال ملكه فيها وكافي نزول تحريم الزنا وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة أطل من الزبا ما لم يقبض ولم تعرض صلى الله عليه وسلم لما قبض بالفسخ وهو أحد تأويلات قوله عز وجل يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الزبان كتمت مؤمنين أمر سبحانه بترك ما بقى من الزبا والأمر بترك ما بقى من الزبا هو انتهى عن قبضه والله عز وجل الموفق ولو تزوجها على ميتة أرمذ كفي الأصل أن لها مهر مثلها وذكروا في الجامع الصغير أنه لا شيء لها منهم ووفق بين الرويتين فحمل ما ذكره في الأصل على الذميين وما ذكره في الجامع على الحرين ومنهم من جعل في المسئلة روايتين (وجه) رواية الأصل أنه لما تزوجها على الميتة والدم فلم يرض باستحقاق يضعها الأبدل وقد تعذر استحقاق المسمى لأنه ليس بمال في حق أحد فكان لها مهر المثل كالمسامة (وجه) رواية الجامع الصغير أنها لما رضيت بالميتة مع أنها ليست بمال كان ذلك منها دلالة الرضا باستحقاق يضعها بغير عوض أصلا كما إذا تزوجها على أن لا مهر لها والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ ثم كل عقد إذا عقده الذمى كان فاسداً فإذا عقده الحرى كان فاسداً أيضاً لأن المعنى المفسد لا يوجب الفصل بينهما وهو ما ذكرنا فيما تقدم ولو تزوج كافر بخمس نسوة أو باختين ثم أسلم فإن كان تزوجهن في عقدة واحدة فرق بينه وبينهن وإن كان تزوجهن في عقد متفرقة صح نكاح الأربع وبطل نكاح الخمسة وكذا في الأختين يصح نكاح الأولى وبطل نكاح الثانية وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد بن محمد بن الحسن أربعا ومن الأختين واحدة سواء تزوجهن في عقدة واحدة أو في عقد استحصانا وبه أخذ الشافعي احتج محمد بنما روى أن غيلان أسلم ونحوه عشر نسوة فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يختار أربعا منهن وروى أن قيس ابن الحارث أسلم ونحوه ثمان نسوة فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أربعا وروى أن فيروز الديلمي أسلم ونحوه أختان فخير رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يستفسر أن نكاحهن كان دفعة واحدة أو على الترتيب ولو كان الحكم مختلف لا يستفسر فدل أن حكم الشرع فيه هو التخيير مطلقا ولا يبيح حنيفة وأبي يوسف أن الجمع محرم على المسلم والكافر جميعا لأن حرمة نكاحه معقول وهو خوف الجور في إيفاء حقوقهن والافضاء إلى قطع الرحم على ما ذكرنا فيما تقدم وهذا المعنى لا يوجب الفصل بين المسلم والكافر إلا أنه لا يتعرض لاهل الذمة مع قيام الحرمة لأن ذلك دياتهم وهو غير مستثنى من عهودهم وقد نهينا عن التعرض لهم عن مثله بعد اعطاء الذمة وليس لنا ولاية التعرض لاهل الحرب فإذا أسلم فقد زال المانع فلا يمكن من استيفاء الجمع بعد الإسلام فإذا كان تزوج الخمس في عقدة واحدة فقد حصل نكاح كل واحدة منهن جميعا إذ ليست أحدها من الأولى من الأخرى والجمع محرم وقد زال المانع من التعرض فلا بد من الاعتراض بالتفريق وكذلك إذا تزوج الأختين في عقدة واحدة لأن نكاح واحدة منهما جعل جميعا إذ ليست أحدهما من الأولى من الأخرى والإسلام يمنع من ذلك ولا مانع من التفريق فيفرق فأما إذا كان تزوجهن على الترتيب في عقد متفرقة فنكاح الأربع منهن وقع صحيحا لأن الحر يملك الزوج بأربع نسوة مسلمات كان أو كافرا ولم يصح نكاح الخامسة لحصوله جمعا فيفرق بينهما بعد الإسلام وكذلك إذا كان تزوج الأختين في عقدتين فنكاح الأولى وقع صحيحا إذا لا مانع من الصحة وبطل نكاح الثانية لحصوله جمعا فلا بد من التفريق بعد الإسلام وأما الأحاديث ففيها اثبات الاختيار للزوج المسلم لكن ليس فيها أن له أن يختار ذلك بالنكاح الأول أو بنكاح جديد فاحتمل أنه ثبت له الاختيار لتجدد العقد عليهن ويحتمل أنه ثبت له الاختيار ليمسكن بالعقد الأول فلا يكون حجة مع الاحتمال مع ما أنه قد روى أن ذلك قبل تحريم الجمع فانه روى في الخبر أن غيلان أسلم وقد كان تزوج في الجاهلية وروى عن مكحول أنه قال كان ذلك قبل نزول القران ونحوه ثبت بسورة النساء الكبرى وهي

مدنية وروى أن فيروز لما هاجر إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال له ان نحى أختين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أرجع فطلق أحدهما ومعلوم أن الطلاق إنما يكون في النكاح الصحيح فدل أن ذلك العقد وقع صحيحاً في الأصل
 فدل أنه كان قبل نحرهم الجمع ولا كلام فيه وعلى هذا الخلاف إذا تزوج الحر بن أربيع نسوة ثم سبي هو وسبين معه
 أن عند أبي حنيفة وأبي يوسف يفرق بينه وبين الكل سواء تزوجهن في عقد واحد أو في عقد متفرقة لأن نكاح
 الأربيع وقع صحيحاً لأنه كان حراً وقت النكاح والحر يملك الزوج أربع نسوة مسلماً كان أو كافراً إلا أنه تعذر
 الاستيفاء بعد الاسترقاق لحصول الجمع من العبد في حال البقاء بين أكثر من اثنتين والعبد لا يملك الاستيفاء فيقع
 جمعاً بين الكل ففرق بينه وبين الكل ولا يخبر فيه كما إذا تزوج رضيعتين فأرضعهما امرأه بطل نكاحهما ولا يخبر
 كذا هذا وعند محمد يخبر فيه فيختار اثنتين منهن كما يخبر الحر بن أربيع نسوة من نسائه ولو كان الحر بن أربيع أمماً بنتاً
 ثم أسلم فإن كان تزوجها في عقد واحد فنكاحهما باطل وإن كان تزوجهما متفرقاً فنكاح الأولى جائز ونكاح
 الأخرى باطل في قول أبي حنيفة وأبي يوسف كما قالوا في الجمع بين الخمس والجمع بين الأختين وقال محمد نكاح البنت
 هو الجائز سواء تزوجها في عقد واحد أو في عقدتين ونكاح الأم باطل لأن مجرد عقد الأم لا يحرم البنت وهذا
 إذا لم يكن دخل واحد منهما ولو أنه كان دخل بهما جميعاً فنكاحهما جميعاً باطل بالاجتماع لأن مجرد الدخول يوجب
 التحريم سواء دخل بالأم أو بالبنت ولو لم يدخل بالأولى ولكن دخل بالثانية فإن كانت الأولى بنتاً والثانية أمماً
 فنكاحهما جميعاً باطل بالاجتماع لأن نكاح البنت يحرم الأم والدخول بالأم يحرم البنت ولو كان دخل بأحدهما فإن
 كان دخل بالأولى ثم تزوج الثانية فنكاح الأولى جائز ونكاح الثانية باطل بالاجتماع ولو تزوج الأم أولاً ولم يدخل
 بها ثم تزوج البنت ودخل بها فنكاحهما جميعاً باطل في قول أبي حنيفة وأبي يوسف إلا أنه يحل له أن يتزوج بالبنت
 ولا يحل له أن يتزوج بالأم وعند محمد نكاح البنت هو الجائز وقد دخل بها وهي امرأته ونكاح الأم باطل

﴿ فصل ﴾ وأما شرائط اللزوم فتوعان في الأصل نوع هو شرط وقوع النكاح لازماً ونوع هو شرط بقائه على
 اللزوم (أما) الأول فأنواع منها أن يكون الولي في نكاح الصغير والصغيرة هو الأب أو الجد فإن كان غير الأب والجد
 من الأولياء كالأخ والعلم لا يلزم النكاح حتى يثبت لهما الخيار بعد البلوغ وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف
 هذا ليس بشرط ويلزم نكاح غير الأب والجد من الأولياء حتى لا يثبت لهما الخيار (وجه) قول أبي يوسف أن
 هذا النكاح صدر من ولي فيلزم كما إذا صدر عن الأب والجد وهذا لأن ولاية النكاح ولاية نظر في حق المولى عليه
 فيدل نيوتها على حصول النظر وهذا يمنع نيوت الخيار لأن الخيار لو ثبت إنما يثبت لني الضرر ولا ضرر فلا يثبت
 الخيار ولهذا لم يثبت في نكاح الأب والجد كذا هذا ولهما ما روى أن قدامة بن مظعون زوج بنت أخيه عثمان بن
 مظعون من عبد الله بن عمر رضي الله عنه فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد البلوغ فاختارت نفسها حتى روى
 أن ابن عمر قال إنها انزعت مني بعد ما ملكتها وهذا نص في الباب ولأن أصل القرابة أن كان يدل على أصل النظر
 لكونه دليلاً على أصل الشفقة فتصورها يدل على تصور النظر لتصور الشفقة بسبب بعد القرابة فيجب اعتبار أصل
 القرابة بآثار أصل الولاية واعتبار التصور بآثار الخيار تكميلاً للنظر وتوفيراً في حق الصغير بتلافي التنصير لو وقع
 ولا يتوهم التنصير في نكاح الأب والجد لو فور شفقتهما لذلك لزم نكاحهما ولم يلزم نكاح الأخ والعلم على أن
 التماس في نكاح الأب والجد أن لا يلزم إلا أنهم استحسنوا في ذلك لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تزوج
 عائشة رضي الله عنها وبلغت لم يعلمها بالخيار بعد البلوغ ولو كان الخيار ثابتاً لها وذلك حتى لا يعلمها به وهل يلزم إذا
 زوجها الحاكم ذكر في الأصل ما يدل على أنه لا يلزم فإنه قال إذا زوجها غير الأب والجد فلها الخيار والحاكم غير الأب
 والجد هكذا قول محمد أن لها الخيار وروى خالد بن صبيح المروزي عن أبي حنيفة أنه لا خيار لها (وجه) هذه
 الرواية أن ولاية الحاكم أعم من ولاية الأخ والعلم لأنه يملك التصرف في النفس والمال جميعاً فكانت ولايته شبهة بولاية

الاب والجد وولايتهم ملازمة كذلك ولاية الحاكم (وجهه) رواية الاصل أن ولاية الاخ والعلم أقوى من ولاية
 الحاكم بدليل انهما يتقدمان عليه حتى لا يزوج الحاكم مع وجودهما ولا يتها غير ملازمة فولاية الحاكم أولى واذا ثبت
 الخيار لكل واحد منهما وهو اختيار النكاح أو الفقرة فيقع الكلام بعد هذا في موضعين أحدهما في بيان وقت نبوت
 الخيار والثاني في بيان ما يبطل به الخيار أما الأول فالخيار ثبت بعد البلوغ لا قبله حتى لو رضيت بالنكاح قبل البلوغ
 لا يعتبر وينت الخيار بعد البلوغ لأن أهلية الرضا تثبت بعد البلوغ لا قبله فيثبت الخيار بعد البلوغ لا قبله وأما
 الثاني فما يبطل به الخيار نوعان نص ودلالة أما النص فهو صريح الرضا بالنكاح نحو أن تقول رضيت بالنكاح
 واخترت النكاح أو أجزته وما يجزئ هذا الخبر فيبطل خيار الفقرة ويلزم النكاح وأما الدلالة فنحو السكوت
 من البكر عقيب البلوغ لأن سكوت البكر دليل الرضا بالنكاح لما ذكرنا فيما تقدم أن البكر لعلة حياتها تستحي عن
 اظهار الرضا بالنكاح فمما سكوت الثيب فإن كان وطئها قبل البلوغ بلغت وهي تيب فسكوتت عقيب البلوغ فلا يبطل
 به الخيار لأنها لا تستحي عن اظهار الرضا بالنكاح عادة لأن بالتيا به قل حياتها فلا يصح سكوتها لئلا على الرضا
 بالنكاح فلا يبطل خيارها الا بصريح الرضا بالنكاح أو بفعل أو بقول يدل على الرضا نحو التمكن من الوطء
 وطلب المهر والنفقة وغير ذلك وكذا سكوت الغلام بعد البلوغ لأن العلام لا يستحي عن اظهار الرضا بالنكاح اذ
 ذلك دليل الرجولية فلا يسقط خياره الا بنص كلامه أو بما يدل على الرضا بالنكاح من الدخول بها وطلب التمكن
 منها وادرار النفقة عليها ونحو ذلك ثم العلم بالنكاح شرط بطلان الخيار من طريق الدلة حتى لو لم تكن عالمة بالنكاح
 لا يبطل الخيار لأن بطلان الخيار لوجود الرضا منه دالة والرضا بالشيء قبل العلم به لا يتصور اذ هو استحسان
 الشيء ومن لم يعلم بشيء كيف يستحسنه فاذا كانت عالمة بالنكاح ووجد منها دليل الرضا بالنكاح بطل خيارها
 ولا يتبد هذا الخيار الى آخر المجلس بل يبطل بالسكوت من البكر بخلاف خيار العتق وخيار الخيرة لأن التخير
 هناك ووجد من العبد وهو الزوج أو المولى أما في الزوج فظاهر وكذا في المولى لأن الخيار يثبت بالعتق والعتق
 حصل باعتاقه والتخير من العبد تملك فيقتضى جوابا في المجلس فيمتد الى آخر المجلس كخيار القبول في البيع
 بخلاف خيار البلوغ لأنه ما ثبت بصنع العبد بل باتباع الشرع فلم يكن تملكه فلا يمتد الى آخر المجلس وان لم تكن عالمة
 بالنكاح فلها الخيار حين تعلم بالنكاح ثم خيار البلوغ يثبت للذكر والانثى وخيار العتق لا يثبت الا للمعتقة لأن
 خيار البلوغ يثبت لتصور الولاية وهذا لا يختلف بالذكورة والانوثة وخيار العتق يثبت لزيادة الملك عليها بالعتق
 وذا يختص بها وكذا خيار البلوغ للذكر والانثى اذا كانت الانثى تيبا لا يبطل بالقيام عن المجلس وخيار العتق والخيرة
 يبطل والفرق على نحو ما ذكرنا من خيار البكر وخيار العتق وخيار الخيرة أن الأول يبطل بالسكوت والثاني لا يبطل
 وأما العلم بالخيار فليس بشرط والجهل به ليس بعذر لأن دار الاسلام دار العلم بالشرائع فيمكن الوصول اليها بالتعلم
 فكان الجهل بالخيار في غير موضعه فلا يعتبر ولهذا لا يعذر العوام في دار الاسلام بحبلهم بالشرائع بخلاف خيار
 العتق فان العلم بالخيار هناك شرط والجهل به عذر وان كان دار الاسلام دار العلم بالشرائع والاحكام لأن
 الوصول اليها ليس من طريق الضرورة بل بواسطة التعلم والامة لا تمكن من التعلم لأنها لا تنفر عن ذلك لاشتغالها
 بخدمة مولاهم بخلاف الحره ثم اذا اختار أحدهما الفقرة فهذه الفقرة لا تثبت الا بقضاء القاضي بخلاف خيار العتق
 فان المعتقة اذا اختارت نفسها تثبت الفقرة بغير قضاء القاضي (وجهه) الفرق ان أصل النكاح هنا ثابت
 وحكمه نافذ وانما الغائب وصف الكمال وهو صفة اللزوم فكان الفسخ من أحد الزوجين رفع الاصل بقوات
 الوصف وقوات الوصف لا يوجب رفع الاصل لما فيه من جعل الاصل تبع للوصف وليس له هذه الولاية وقوله
 حاجته الى ذلك فلا بد من رفعه الى من له الولاية العامة وهو القاضي ليرفع النكاح دفعا لحاجة الصغير الذي بلغ ونظر
 له بخلاف خيار العتق لأن الملك ازداد عليها بالعتق ولها أن لا ترضى باز يادة فكان لها أن تدفع الزيادة ولا يمكن دفعها الا

باندفاع ما كان ثابتاً فيندفع الثابت ضرورة دفع الزيادة وهذا يمكن اذ ليس بعض الملك تابعا لبعض فلا تقع الحاجة الى قضاء القاضي ونظير الفصلين الزد بالعيب قبل التبض و بعد ان الاول يثبت بدون قضاء القاضي والثاني لا يثبت عند عدم التراضي منهما الا بقضاء القاضي والله عز وجل أعلم ولو زوج ابنته ابن أخيه فلا خيار لها بالاجماع لان النكاح صدر عن الاب وأما ابن الاخ فله الخيار في قول أبي حنيفة ومحمد لصدور النكاح عن العم وعند أبي يوسف لا خيار له والمسألة قد مرت ولو اعتق أمته ثم زوجها وهي صغيرة فلها خيار البلوغ لان ولاية الولاة دون ولاية القرابة فلما ثبت الخيار ثمة فلان يثبت ههنا أولى ولو زوجها ثم اعتقها وهي صغيرة فلها اذا بلغت خيار العتق لا خيار البلوغ لان النكاح صادفها وهي رقيقة

﴿ فصل ﴾ ومنها كفاءة الزوج في النكاح المرأة الحرة البالغة العاقلة نفسها من غير رضا الولاة بمهر مثلها فيقع الكلام في هذا الشرط في أربعة مواضع أحدها في بيان ان الكفاءة في باب النكاح هل هي شرط لزوم النكاح في الجملة أم لا والثاني في بيان النكاح الذي الكفاءة من شرط لزومه والثالث في بيان ما تعتبر فيه الكفاءة والرابع في بيان من يعتبر له الكفاءة أما الاول فقد قال عامة العلماء انها شرط وقال الكرخي ليست بشرط أصلا وهو قول مالك وسفيان الثوري والحسن البصري واحتجوا بما روي ان أبا طيبة خطب الى بني ياضة فأبوا ان يزوجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انكحوا أبا طيبة ان لا تفعلوا تكن فتنة في الارض وفساد كبير وروي أن بلالاً رضى الله عنه خطب الى قوم من الأنصار فأبوا ان يزوجه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل لهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمركم ان تزوجوني أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتزوج عند عدم الكفاءة ولو كانت معتبرة لما أمر لان التزوج ممن غير كفف غير ما مور به وقال صلى الله عليه وسلم ليس لعربي على عجمي فضل الا بالتقوى وهذا نص ولان الكفاءة لو كانت معتبرة في الشرع لكان أولى الابواب بالاعتبار بها باب الدماء لانه محتاط فيه مالا محتاط في سائر الابواب ومع هذا لم يعتبر حتى يقتل الشريف بالوضع فههنا أولى والدليل عليه انها لم تعتبر في جانب المرأة فكذا في جانب الزوج (ولنا) ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يزوج النساء الا الولاة ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم ولان مصالح النكاح تختل عند عدم الكفاءة لانها لا تحصل الا بالاستئذان والمرأة تستكف عن استئذان غير الكف وتغير بذلك فتختل المصالح ولان الزوجين يجري بينهما باسقاطات في النكاح لا يبقى النكاح بدون تحملها عادة والتحمل من غير الكف أمر صعب يتقل على الطباع السليمة فلا بدوم النكاح مع عدم الكفاءة فلزم اعتبارها ولا حجة لهم في الحديثين لان الامر بالتزوج يحتمل أنه كان ندبا لهم الى الافضل وهو اختيار الدين وترك الكفاءة في اسواها والاقتصار عليه وهذا لا يمنع جواز الامتناع وعندنا الافضل اعتبار الدين والاقتصار عليه ويحتمل أنه كان أمر اجاب أمرهم بالتزوج منهم مع عدم الكفاءة تخصيصا لهم بذلك كما خص أبا طيبة بالتمكين من شرب دمه صلى الله عليه وسلم وخص خزيمه بقبول شهادته وحده ونحو ذلك ولا شركة في موضع الخصوصية حملنا الحديثين على ما قلنا توفيقا بين الدلائل وأما الحديث الثالث فالمراد به أحكام الآخرة اذ لا يمكن حمله على أحكام الدنيا لظهور فضل العربي على العجمي في كثير من أحكام الدنيا فيحمل على أحكام الآخرة وبه قول والقياس على القصاص غير سيدلان القصاص شرع لمصلحة الحياة واعتبار الكفاءة فيه يؤدي الى تويت هذه المصلحة لان كل أحد يقصد قتل عدوه الذي لا يكافئه فتفوت المصلحة المطلوب به من القصاص وفي اعتبار الكفاءة في باب النكاح تحقيق المصلحة المطلوب به من النكاح من الوجه الذي ينبت فبطل الاعتبار وكذا الاعتبار بجانب المرأة لا يصح أيضا لان الرجل لا يستكف عن استئذان المرأة الدينية لان الاستكفاف عن المستفترش لا عن المستفترش والزوج مستفترش فبستفترش الوطىء والحسن

﴿ فصل ﴾ وأما الثاني فالنكاح الذي الكفاءة فيه شرط لزومه هو انكاح المرأة نفسها من غير رضا الولاة لا يلزم

حتى لو زوجت نفسها من غير كف من غير رضا الاولياء لا يلزم وللاولياء حق الاعتراض لان في الكفاة حقاً
 للاولياء لانهم ينتفعون بذلك ألا ترى أنهم يتفخرون بعلو نسب الختن ويتعبرون بدناءة نسبه فيتضررون بذلك
 فكان لهم أن يدفعوا الضرر عن أنفسهم بالاعتراض كالمشترى اذا باع الشقص المشفوع ثم جاء الشفيع كان له أن
 يفسخ البيع ويأخذ المبيع بالشفعة دفعا للضرر عن نفسه كذا هذا ولو كان الزوج يزوج برضاها يلزم حتى لا يكون لهم حق
 الاعتراض لان الزوج من المرأة تصرف من الاهل في محل هو خالص حقها وهو نفسها وامتناع الزوج كان لحقهم
 المتعلق بالكفاة فاذا رضوا فقد استقطوا حق أنفسهم وهم من أهل الاسقاط والمحل قابل للسقوط فيسقط ولورضى
 به بعض الاولياء سقط حق الباقيين في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لا يسقط وجه قوله أن حقهم في الكفاة
 ثبت مشتركاً بين الكل فاذا رضى به أحد لم يفسد استقطاق حق نفسه فلا يسقط حق الباقيين كالدين اذا وجب لجماعة
 فإبدا بعضهم لا يسقط حق الباقيين لما قلنا كذا هذا ولو كان رضا أحدهم لا يكون أكثر من رضاها فان زوجت نفسها
 من غير كف بغير رضاها لا يسقط حق الاولياء رضاها فلان لا يسقط رضا أحدهم أولى ولها أن هذا حق
 واحد لا يتجزأ ثبت بسبب لا يتجزأ وهو القرابة واسقاط بعض ما لا يتجزأ اسقاط لئلا ينعقد له بعض له فاذا
 استقط واحد منهم لا يتصور بقاؤه في حق الباقيين كالتصاوص اذا وجب لجماعة فعمداً أحدهم عنه أنه يسقط حق
 الباقيين كذا هذا ولو كان حقهم في الكفاة ما ثبت لعينه بل لدفع الضرر والزوج من غير كف وقع اضراراً بالاولياء من
 حيث الظاهر وهو ضرر عدم الكفاة فالظاهر انه لا يرضى به أحدهم الا بعد علمه بمصلحة حقيقية هي أعظم من
 مصلحة الكفاة وقف هو عليها وغفل عنها الباقيون لولاها لما رضى وهي دفع ضرر الوقوع في الزنا على تقدير الفسخ
 وأما قوله الحق ثبت مشتركاً بينهم فنقول على الوجه الاول ممنوع بل ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه
 غيره لان ما لا يتجزأ لا يتصور فيه الشركة كحق التصاوص والامان بخلاف الدين فإنه يتجزأ فتصور فيه الشركة
 وبخلاف ما اذا زوجت نفسها من غير كف بغير رضا الاولياء لان هناك الحق متعدد فحقها خلاف جنس حقهم
 لان حقها في نفسها وفي نفس العتد ولا حق لهم في نفسها ولا في نفس العتد وانما حقهم في دفع الشين عن أنفسهم واذا
 اختلف جنس الحق فسقوط أحدهم لا يوجب سقوط الآخر وأما على الوجه الثاني فسلم لكن هذا الحق
 ما ثبت لعينه بل لدفع الضرر وفي ابقائه لزوم أعلى الضرر ينسقط ضرورة وكذلك الاولياء لو زوجوها من غير
 كف برضاها يلزم النكاح لما قلنا ولو زوجها أحد الاولياء من غير كف برضاها من غير رضا الباقيين يجوز عند عامة
 العلماء خلافاً لما لك بناء على أن ولاية الانكاح ولاية مستقلة لكل واحد منهم عندنا وعند ولاية مشتركة وقد
 ذكرنا المسئلة في شرائط الجواز وهل يلزم قال أبو حنيفة ومحمد يلزم وقال أبو يوسف وزفر والشافعي لا يلزم وجه
 قولهم على نحو ما ذكرنا فيما تقدم ان الكفاة حق ثبت لكل على الشركة واحد الشرى يكن اذا استقط حق نفسه
 لا يسقط حق صاحبه كالدين المشترك وجه قولهم ان هذا حق واحد لا يتجزأ ثبت بسبب لا يتجزأ ومثل هذا الحق
 اذا ثبت لجماعة ثبت لكل واحد منهم على الكمال كان ليس معه غيره كالتصاوص والامان ولان اقدم على النكاح
 مع كمال الرأى برضاها مع التزام ضرر ظاهر بالتبعية وبفساد الكفاة بل حقوق العار والشين دليل كونه
 مصلحة في الباطن وهو اشتباهه على دفع ضرر أعظم من ضرر عدم الكفاة وهو ضرر عار الزنا وغيره لولاه لما فعل وأما
 انكاح الاب والجد الصغير والصغيرة فالكفاة فيه ليست بشرط للزوم عند أبي حنيفة كما انها ليست بشرط
 الجواز عنده فيجوز ذلك ويلزم لصدوره ممن له كمال نظر لكل الشفقة بخلاف انكاح الاخ والعلم من غير الكف
 انه لا يجوز بالاجماع لانه ضرر محض على ما بينا في شرائط الجواز واما انكاحهما من الكف فجاز عندنا خلافاً
 للشافعي لكنه غير لازم في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف لازم والمسئلة قد مرت

صلى الله عليه وسلم قر يش بعضهم أ كفاء لبعض والعرب بعضهم أ كفاء لبعض حتى وبقيلة قبيلة والموالي بعضهم أ كفاء لبعض رجل رجل لان التفاخر والتعير يقعان بالنسب فتلحق النقيصة بدناءة النسب فتعتبر فيه الكفاءة فقريش بعضهم أ كفاء لبعض على اختلاف قبائلهم حتى يكون القرشي الذي ليس بهاشمي كالتيامي والاموي والعدوي ونحو ذلك كفاء للهاشمي لقوله صلى الله عليه وسلم قر يش بعضهم أ كفاء لبعض وقر يش تشمل على بني هاشم والعرب بعضهم أ كفاء لبعض بالنص ولا تكون العرب كفاء لقر يش لقبيلة قر يش على سائر العرب ولذلك اختلفت الامامة بهم قال النبي صلى الله عليه وسلم الاثمة من قر يش بخلاف القرشي انه يصلح كفاء للهاشمي وان كان للهاشمي من الفضيلة ما ليس للقرشي لكن الشرع أسقط اعتبار تلك الفضيلة في باب النكاح عرفنا ذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج ابنته من عثمان رضي الله عنه وكان أموياً بالهاشمياً وزوج على رضي الله عنه ابنته من عمر رضي الله عنه ولم يكن هاشمياً بل عدوياً فدل ان الكفاءة في قر يش لا تختص ببطن دون بطن واستثنى محمد رضي الله عنه بيت الخلافة فلم يجعل القرشي الذي ليس بهاشمي كفاء له ولا تكون الموالى أ كفاء للعرب لقضل العرب على المعجم والموالى بعضهم أ كفاء لبعض بالنص وموالى العرب أ كفاء لموالى قر يش لعموم قوله والموالى بعضهم أ كفاء لبعض رجل رجل ثم مفاخرة المعجم بالاسلام لا بالنسب ومن له أب واحد في الاسلام لا يكون كفاء له آباء كثيرة في الاسلام لان تمام التعريف بالجد والازادة على ذلك لانهايتها وقيل هذا اذا كان في موضع قد طال عهد الاسلام وامتد فاما اذا كان في موضع كان عهد الاسلام قريياً بحيث لا يعبر بذلك ولا يعد عيباً يكون بعضهم كفاء لبعض لان التعير اذا لم يجبر بذلك ولم يعد عيباً يلحق الشين والنقيصة فلا يصحقق الضرر

﴿فصل﴾ ومنها الحرية لان النقص والشين بالرق فوق النقص والشين بدناءة النسب فلا يكون التقن والمدبر والمكاتب كفاء لحرية بحال ولا يكون مولى العتاقة كفاء لحرية الاصل ويكون كفاء لحرية لان التفاخر يقع بالحرية الاصلية والتعير بحرية في الحرية العارضة المستفادة بالاعتاق وكذا من له أب واحد في الحرية لا يكون كفاء له أبوان فصاعداً في الحرية ومن له أبوان في الحرية لا يكون كفاء له آباء كثيرة في الحرية كما في اسلام الاباء لان أصل التعريف بالاب وتمامه بالجد وليس وراءه التمام شيء وكذا مولى الوضيع لا يكون كفاء لمولاة الشريف حتى لا يكون مولى العرب كفاء لمولاة بني هاشم حتى لو زوجت مولاة بني هاشم قسماً من مولى العرب كان لمعتقها حق الاعتراض لان الولاء بمنزلة النسب قال النبي صلى الله عليه وسلم الولاء لحمة كل حممة النسب

﴿فصل﴾ ومنها المال فلا يكون الفقير كفاء للغنية لان التفاخر بالمال أكثر من التفاخر بغيره عادة وخصوصاً في زماننا هذا ولان للنكاح تعلقاً بالمهر والنفقة تعلقاً زماً فانه لا يجوز بدون المهر والنفقة لازمة ولا تعلق له بالنسب والحرية فلما اعتبرت الكفاءة ثمة فلان تعتبر هبتاً أولى والمعتبر فيه التسدر على مهر مثلها والنفقة ولا تعتبر الزيادة على ذلك حتى ان الزوج اذا كان قادر على مهر مثلها وتفتها يكون كفاء لها وان كان لا يساويها في المال هكذا روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد في ظاهر الروايات وذكر في غير رواية الاصول ان تساويهما في الغنا شرط تحقق الكفاءة في قول أبي حنيفة ومحمد خلافاً لابي يوسف لان التفاخر يقع في الغنا عادة والصحيح هو الاول لان الغنا لا نبات له لان المال غادر رافع فلا تعتبر المساواة في الغنا ومن لا يملك مهر او لا نفقة لا يكون كفاء لان المهر عوض ما يملك بهذا العقد فلا بد من القدرة عليه وقيام الازواج بالنفقة فلا بد من القدرة عليها ولان من لا قدرة له على المهر والنفقة يستحق ويستهان في العادة كمن له نسب دنيء فتختل به المصالح كما تحتل بدناءة النسب وقيل المراد من المهر قدر المعجل عرفاً وعادة دون مافي الذمة لان مافي الذمة يسامح فيه بالتأخير الى وقت اليسار فلا يطلب به الحال عادة والمسال غادر رافع وروى عن أبي يوسف انه اذا مملك النفقة يكون كفاء وان لم يملك المهر هكذا روى الحسن بن أبي

مالك عنه فانه روى عنه انه قال سألت أبا يوسف عن الكفء فقال الذي يملك المهر والثففة فقلت وان كان يملك المهر دون الثففة فقال لا يكون كفاً فقلت فان ملك الثففة دون المهر فقال يكون كفاً وانما كان كذلك لان المرء يعد قادراً على المهر بقدرة أبيه عادة ولهذا لم يجر دفع الزكاة الى ولد الغني اذا كان صغيراً وان كان فقيراً في نفسه لانه يعد غنياً بمال أبيه ولا يعد قادراً على الثففة بغنا أبيه لان الاب يتحمل المهر الذي على ابنه ولا يتحمل ثففة زوجته عادة وقال بعضهم اذا كان الرجل ذاهباً كالسلطان والعالم فانه يكون كفاً وان كان لا يملك من المال الا قدر الثففة لما ذكرنا ان المهر تجرى فيه المسامحة بالتأخير الى وقت اليسار والمال يعدو ويروح وحاجة المعيشة تندفع بالثففة

﴿فصل﴾ ومنها الدين في قول أبي حنيفة وأبي يوسف حتى لو ان امرأة من بنات الصالحين اذا زوجت قسمها من فاسق كان للولياء حق الاعتراض عندهما لان التفاخر بالدين أحق من التفاخر بالنسب والحريية والمال والتعير بالفسق اشد وجوه التعير وقال محمد لا تعتبر الكفاءة في الدين لان هذا من أمور الآخرة والكفاءة من احكام الدنيا فلا يقدح فيها الفسق الا اذا كان شيئاً فاحشاً بأن كان الفاسق ممن يسخر منه ويضحك عليه ويصغع فان كان ممن يهاب منه بان كان أميراً قتلاً يكون كفاً لان هذا الفسق لا يعد شيئاً في العادة فلا يقدح في الكفاءة وعن أبي يوسف ان الفاسق اذا كان معلناً لا يكون كفاً وان كان مستتراً يكون كفاً

﴿فصل﴾ وأما الحرفة فتدرك الكرخي ان الكفاءة في الحرف والصناعات معتبرة عند أبي يوسف فلا يكون الخائف كفاً للجوهري والصيرفي وذكرنا ان أبا حنيفة بنى الامر فيها على عادة العرب ان مواليهم يعملون هذه الاعمال لا يتصدون بها الحرف فلا يعبرون بها وأجاب أبو يوسف على عادة أهل البلاد انهم يتخذون ذلك حرفة فيعبرون بالدين من الصناعات فلا يكون بينهم خلاف في الحقيقة وكذلك كذا في القاضى في شرحه مختصر الطحاوى اعتبار الكفاءة في الحرفة ولم يذكر الخلاف فنثبت الكفاءة بين الحرفتين في جنس واحد كالبراز مع البراز والخائف مع الخائف وتثبت عند اختلاف جنس الحرف اذا كان يقارب بعضها بعضاً كالبراز مع الصانع والصانع مع العطار والخائف مع الخائف مع الحجام والحجام مع الدباغ ولا تثبت فيما لا يقارب بينهما كالعطار مع البيطار والبراز مع الحرار وذكر في بعض نسخ الجامع الصغير ان الكفاءة في الحرف معتبرة في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف غير معتبرة الا ان تكون فاحشة كالحياكة والحجامة والدباغة ونحو ذلك لانها ليست بأمر لازم واجب الوجود الا ترى انه يقدر على تركها وهذا يشكل بالحياكة واخوانها فانه قادر على تركها ومع هذا يقدح في الكفاءة والله تعالى الموفق وأهل الكفر بعضهم أكفاه لبعض لان اعتبار الكفاءة لدفع التقيصة ولا تقيصة أعظم من الكفر

﴿فصل﴾ وأما بيان من تعتبر له الكفاءة فالكفاءة تعتبر للنساء لا للرجال على معنى انه تعتبر الكفاءة في جانب الرجال للنساء ولا تعتبر في جانب النساء للرجال لان التصوص وردت بالا اعتباراً في جانب الرجال خاصة وكذا المعنى الذي شرعت له الكفاءة بوجوب اختصاص اعتبارها بمجانبتهم لان المرأة هي التي تستنكف لا الرجل لانها هي المستفرشة فاما الزوج فهو المستفرش فلا تلحقه الاثمة من قبلها ومن مشايخنا من قال ان الكفاءة في جانب النساء معتبرة أيضاً عند أبي يوسف ومحمد استدلالاً بمسئلة ذكرها في الجامع الصغير في باب الوكالة وهي أن أميراً أمر رجلاً ان يزوجه امرأة فزوجها أمة لغيره قال جاز عند أبي حنيفة وعندهما لا يجوز ولا دلالة في هذه المسئلة على ما زعموا لان عدم الجواز عندهما يحتمل أن يكون لمعنى آخر وهو ان أصلها أن التوكيل المطلق يتقيد بالعرف والعادة فينصرف الى المتعارف كما في الوكيل بالبيع المطلق ومن أصل أبي حنيفة انه يجرى على اطلاقه في غير موضع الضرورة والتهمة ويحتمل أن يكون عدم الجواز عندهما لا اعتبار الكفاءة في تلك المسئلة خاصة حملاً للمطلق على المتعارف كما هو أصلها اذا متعارف هو التزويج بالكفء فاستحسننا اعتبار الكفاءة في جانبهم في مثل تلك الصورة لمكان العرف والعادة وقد نص محمد رحمه الله على القياس والاستحسان في تلك المسئلة في وكالة الاصل فلم تكن هذه المسئلة دليلاً

على اعتبار الكفاة في جانبين أصلاً عندهما ولا تكون دليلاً على ذلك على الإطلاق بل في تلك الصورة خاصة
استحساناً للمعرف ولو أظهر رجل نسيه لامرأة فزوجت نفسها منه ثم ظهر نسيه على خلاف ما أظهره فالامر
لا يخلو إما أن يكون المكتوم مثل المظهر وإما أن يكون أعلى منه وإما أن يكون أدون فإن كان مثله بان أظهر أنه يبي ثم
ظهر أنه عدوى فلا خيار لها لأن الرضا بالشيء يكون رضاً مثله وإن كان أعلى منه بان أظهر أنه عربي فظهر أنه قرشي
فلا خيار لها أيضاً لأن الرضا بالأدنى يكون رضاً بالأعلى من طريق الأولى وعن الحسن بن زياد إن لها الخيار
لأن الأعلى لا يَحْتَمَلُ منها ما يَحْتَمَلُ الأدنى فلا يكون الرضا بها بالمظهر رضاً بالأعلى منه وهذا غير سديد لأن
الظاهر أنها ترضى بالكف وإن كان الكف لا يَحْتَمَلُ منها ما يَحْتَمَلُ غير الكف لأن غير الكف ضرره أكثر من
نفعه فكان الرضا بالمظهر رضاً بالأعلى منه من طريق الأولى وإن كان أدون منه بان أظهر أنه قرشي ثم ظهر أنه عربي فلها
الخيار وإن كان كفاً لها بان كانت المرأة عريضة لئلا تخاضبت شرط الزيادة وهي زيادة غوب فيها ولم تحصل
فلا تكون راضية بدونها فكان لها الخيار وروى أنه لا خيار لها لأن الخيار لدفع النقص ولا تقبضه لأنه كف ولها هذا
إذا فعلت الرجل ذلك فاما إذا فعلت المرأة بان أظهرت امرأة نسيها لرجل فزوجها ثم ظهر بخلاف ما أظهرت فلا خيار
لزوج سواء تبين أنها حرة أو أمة لأن الكفاة في جانب النساء غير معتبرة ويتصل بهذا ما إذا تزوج رجل امرأة
على أنها حرة فولدت منه ثم أقام رجل البينة على أنها أمة فإن المولى بالخيار إن شاء أجاز النكاح وإن شاء أبطله لأن
النكاح حصل بغير إذن المولى فوقف على إجازته وبغرم العقر لأنه وطئ حراً به غير مملوك له حقيقة فلا يخلو عن عقوبة
أو غرامة ولا سبيل إلى إيجاب العقوبة للشبهة فتجب الغرامة وأما الولد فإن كان المهر ورحرراً فولد حر بالقيمة لا يجمع
الصحابة رضي الله عنهم على ذلك فإنه روى عن عمر رضي الله عنه أنه قضى بذلك بحضرة من الصحابة رضي الله عنهم
ويزعمون أنه أنكر عليه أحد فيكون إجماعاً ولأن الاستيلاء حصل بناء على ظاهر النكاح إذ لا علم للمستولد بحقيقة الحال
فكان المستولد مستحقاً للنظر والمستحق مستحق للنظر أيضاً لأنه ظهر كون الحاربه مملوكه فتجب مراعاة الحقيقين
بقدر الإمكان فراعينا حق المستولد في صورة الأولاد وحق المستحق في معنى الأولاد رعاية للجانبين بقدر الإمكان
وتعتبر قيمته يوم الخصومة لأنه وقت سبب وجوب الضمان وهو منع الولد عن المستحق له لأنه علق عبداً في حتمه ومنع
عنه يوم الخصومة ولو مات الولد قبل الخصومة لا يغرم قيمته لأن الضمان يجب بالمنع ولم يوجد المنع من المهرور ولأنه
لا يصح له في موته وإن كان الابن ترك مالا فهو ميراث لا يبه لأنه ابنه وقد مات حراً فبینه ولا يغرم للمستحق شيئاً لأن
الميراث ليس يسد عن الميت وإن كان الابن قتلته رجل وأخذ الأب الدية فإنه يغرم قيمته للمستحق لأن الدية بدل
عن المتوفى فتقوم مقامه كأنه حي وإن كان رجل ضرب بطن الحاربه فالتت جنتنا ميتاً يغرم الضارب الغرة خمسمائة ثم
يغرم المستولد للمستحق فإن كان الولد ذكراً فنصف عشر قيمته وإن كان أنثى فعشر قيمتها وإن كان المهرور عبداً
فالأولاد يكونون أرقاء للمستحق في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يكونون أحراراً ويكونون أولاد المهرور
(وجه) قول محمدان هذا ولد المهرور حقيقة لا يخلو من مائه وولد المهرور حر بالقيمة بإجماع الصحابة رضي الله
عنهم ولهما أن القياس أن يكون الولد ملك للمستحق لأن الحاربه تبين أنها مملوكة فبئس إن الولد حدث على ملكه لأن
الولد يبيع الأم في الحرية والرق إلا أن تركنا القياس بإجماع الصحابة رضي الله عنهم وهم أئمة القضاة بحرية الولد في المهرور
الحرف في الأمر في غيره مردود إلى أصل القياس ثم المهرور رجل يرجع بما غرم على الغار والغار لا يخلو إما أن يكون
أجنبياً وإما أن يكون مولى الحاربه وإما أن يكون هي الحاربه فإن كان أجنبياً فإن كان حراً فغره بأن قال تزوجها فاتها
حرة ولم يأمره بالترجيح لكنه زوجها على أنها حرة أو قال هي حرة وزوجها منه فإنه يرجع على الغار بقيمة الأولاد
لأنه صار ضمناً له ما يلحقه من الغرامة في ذلك النكاح فيرجع عليه بحكم الضمان ولا يرجع عليه بالعقر لأنه ضمنه
فعل نفسه فلا يرجع على أحد ولو قال هي حرة ولم يأمره بالترجيح ولم تزوجها منه لا يرجع على المخير بشئ لأن

معنى الضمان والالتزام لا يتحقق بهذا القدر وان كان الغار عسدا الرجل فان كان مولاهما امره بذلك يرجع عليه بعد العتاق وان كان امره بذلك يرجع عليه للحال الا اذا كان مكاتباً أو مكاتبه فانه يرجع عليه بعد العتاق لان امر المولى بذلك لا يصح وان كان المولى هو الذي غره فلا يضمن المغرور من قيمة الا ولادشياً لانه لو ضمن للمولى لكان له ان يرجع على المولى بما ضمن فلا يفسد وجوب الضمان وان كانت الامه هي التي غرته فان كان المولى لم يأمرها بذلك فان المغرور يرجع على الامه بعد العتاق للحال لانه دين لم يظهر في حق المولى وان كان امرها بذلك يرجع على الامه للحال لانه ظهر وجوبه في حق المولى هذا اذا غره احداهما اذا لم يغره أحد ولكنه ظن انها حرة فغره وجبها فاذا هي امة فانه لا يرجع بالمغرور على احداهما قلنا والاولاد ارقاء لمولى الامه لان الجارية ملكه والله اعلم

﴿ فصل ﴾ ومنها كمال مهر المثل في انكاح الحرة العاقلة البالغة تسهما من غير كفاء غير رضا الاولياء في قول أبي حنيفة حتى لو زوجت تسهما من كفاء باقل من مهر مثلها مقدار ما لا يتعاقب فيه الناس غير رضا الاولياء فلا يلىء بحق الاعتراض عنده فاما ان يبلغ الزوج الى مهر مثلها أو يفرق بينهما وعند أبي يوسف ومحمد هذا ليس بشرط ويلزم النكاح بدونه حتى ثبت للاولياء حق الاعتراض وهاتان المسئلتان أعني هذه المسئلة والمسئلة المتقدمة عليهما وهي ما اذا زوجت تسهما من غير كفاء أو غير رضا الاولياء لاشك انهما يفرعان على أصل أبي حنيفة وزفر واحد من الروايتين عن أبي يوسف ورواية الرجوع عن محمد لان النكاح جائز واما على أصل محمد في ظاهر الرواية عنه واحدى الروايتين عن أبي يوسف فلا يجوز هذا النكاح فيشكل التفريع فتصور المسئلة فيما اذا أذن الولي لها بالتزويج فزوجت تسهما من غير كفاء أو من كفاء باقل من مهر مثلها وكفى في الأصل صورة أخرى وهي ما اذا أكره الولي والمرأة على النكاح من غير كفاء أو من كفاء باقل من مهر مثلها ثم زال الاكراه في المسئلة الاولى لكل واحد منهما أعني الولي والمرأة حق الاعتراض وان رضى أحدهما لا يبطل حق الآخر وفي المسئلة الثانية لملاحق الاعتراض فان رضيت بالنكاح والمهر فلولي ان يفسخ في قول أبي حنيفة وفي قول محمد وأبي يوسف الاخير ليس له ان يفسخ وتصور المسئلة على أصل الشافعي فيما اذا أمر الولي رجلاً بالتزويج فزوجها من غير كفاء أو من كفاء بمهر قاصر برضاها (وجه) قول أبي يوسف ومحمد ان المهر حقها على الخلوص كالتن في البيع والاجرة في الاجارة فكانت هي بالنقص متصرفه في خالص حقها فيصح ويلزم كما اذا أبرأت زوجها عن المهر ولهذا جاز البراءة عن التمن في باب البيع والبيع ممن يحس كذا هذا ولا يحنيفة ان للاولياء حق في المهر لا يفتخرون به لاء المهر ويتمرون به بحسه فيلحقهم الضرر بالبخس وهو ضرر التعيير فكان لهم دفع الضرر عن أنفسهم بالا اعتراض ولهذا يثبت لهم حق الاعتراض بسبب عدم الكفاءة كذا هذا ولانها بالبخس عن مهر مثلها أضرت بنساء قبيلتها لان مهر مثلها عند تقادم العهد تعتبر بها فكانت بالنقص ملحقه الضرر بالتبذير فكان لهم دفع هذا الضرر عن أنفسهم بالتسخير والله اعلم

﴿ فصل ﴾ ومنها خلوا الزوج عن عيب الجب والعنة عند عدم الرضا من الزوجة بهما عند عامة العلماء وقال بعضهم عيب العنة لا يمنع زوم النكاح واحتجوا بما روى ان امرأة رفاعة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت يا رسول الله اني كنت تحت رفاعة فطلقتني آخر التطليقات الثلاث وتزوجت عبد الرحمن بن الزبير فوالله ما وجدت معه الا مثل الهدية فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لعلك تريدن ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تدوق عسيلته وتدوق عسيلتك فوجه الاستدلال ان تلك المرأة ادعت العنة على زوجها ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يثبت لها الخيار ولو لم يقع النكاح لازماً لثبت ولان هذا العيب لا يوجب قوات المستحق بالعقد يتيقن فلا يوجب الخيار كسائر أنواع العيوب بخلاف الجب فانه يفوت المستحق بالعقد يتيقن (ولنا) اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى عن عمر رضي الله عنه انه قضى في العنين انه يؤجل سنة فان قدر عليها والا أخذت منه الصداق كاملاً وفرق بينهما وعليها العدة وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه مثله وروى عن علي رضي الله عنه انه قال يؤجل سنة فان وصل اليها والا فرق

بينهما وكان قضاؤه بمحض من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينقل انه أنكر عليهم أحد منهم فيكون اجماعا ولا ان الوطء
 مرة واحدة مستحق على الزوج للمرأة بالعتد وفي الزام العتد عند تقرر المعجز عن الوصول تقويت المستحق بالعتد
 عليها وهذا ضرر بها وظلم في حقها وقد قال الله تعالى ولا يظلم بك أحد او قال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا
 اضرار في الاسلام فيؤدى الى التناقض وذلك محال لان الله تعالى أوجب على الزوج الامساك بالمعروف أو التسريح
 بالاحسان بقوله تعالى عز وجل فامساك بمعروف أو تسريح بإحسان ومعلوم ان استيفاء النكاح عليها مع كونها
 محرمة الحظ من الزوج ليس من الامساك بالمعروف في شيء فتعين عليه التسريح بالاحسان فان سرح بنفسه والا
 نائب القاضى متناهي في التسريح ولان المهر عوض في عقد النكاح والمعجز عن الوصول بوجوب عيبا في العوض لانه يمنع
 من تأكده يقيم لجواز ان يختصم الى قاض لا يرى تأكيد المهر بالخسولة فيطلبها ويعطيها نصف المهر فيتمكن في المهر
 عيب وهو عدم التأكد بيقين والعيب في العوض بوجوب الخيار كافي في البيع ولا حجة لهم في الحديث لان تلك المقالة منها
 لم تكن دعوى العنة بل كانت كناية عن معنى آخر وهو دقة التصيب والاعتبار بسائر العيوب لا يصح لانها لا توجب
 فوات المستحق بالعتد لما نذكر في تلك المسألة ان شاء الله تعالى وهذا بوجوب ظاهرا وغالبا لان المعجز بتقرر بعدم
 الوصول في مدة السنة ظاهر ايفوت المستحق بالعتد ظاهر ايفضل الاعتبار واذا عرف هذا فاذا رفعت المرأة زوجها
 وادعت انه عنين وطلبت الفرقة فان القاضى يسأله هل وصل اليها أو لم يصل فان أقر انه لم يصل أجله سنة سواء كانت
 المرأة بكر أو ثيبا وان أنكر وادعى الوصول اليها فان كانت المرأة ثيبا فاقول قوله مع يمينه انه وصل اليها لان الثيبا دليل
 الوصول في الجملة والمانع من الوصول من جهته عارض اذا الاصل هو السلامة عن العيب فكان الظاهر شاهدا لما لا
 انه يستحلف دفعا للثبته وان قالت أنا بكر نظر اليها النساء وامرأة واحدة تحزى لان البكارة لا يطلع عليه الرجال
 وشهادة النساء باهرادهن في هذا الباب مقبولة للضرورة وتقبل فيه شهادة الواحدة كشهادة القابلة على الولادة ولان
 الاصل حرمة النظر الى العورة وهو العزيم لقوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن وحق الرخصة يصير
 مقضيا بالواحدة ولان الاصل ان ما قيل قول النساء فيه باهرادهن لا يشترط فيه العدد واية الاخبار عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم والثنتان أو ثلث لان غلبة الظن بخبر العدد أقوى فان قلن هي يئب فالقول قول الزوج مع يمينه لما
 قلنا وان قلن هي بكر فالقول قولها وذكر القاضى في شرحه مختصر الطحاوى ان القول قولها من غير يمين لان البكارة فيها
 أصل وقد نفوت شهادتهن بشهادة الاصل واذا ثبت انه لم يصل اليها ما بقراره أو ظهور البكارة أجله القاضى حولا
 لانه ثبت عنته والعنين يؤجل سنة لا يجمع الصحابة على ذلك ولان عدم الوصول قبل التأجيل يحتمل ان يكون للمعجز
 عن الوصول ويحتمل ان يكون لبغضه اياها مع القدرة على الوصول فيؤجل حتى لو كان عدم الوصول للبغض يطؤها في
 المدة ظاهر او غالبا دفع العار والشين عن نفسه وان لم يطأها حتى مضت المدة يعلم ان عدم الوصول كان للمعجز واما
 التأجيل سنة فلان المعجز عن الوصول يحتمل ان يكون خلقة ويحتمل ان يكون من داء أو طبيعة غالبه من الحرارة أو
 البرودة أو الرطوبة أو اليبوسة والسنة مشتملة على الفصول الاربعة والفصول الاربعة مشتملة على الطابع الاربع
 فيؤجل سنة لما عسى ان يوافق بعض فصول السنة فيزول المانع وقد روى عن عبد الله بن نوفل
 انه قال يؤجل عشرة أشهر وهذا القول مخالف لاجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم أجلوا العنين سنة وقد اختلف
 الناس في عبد الله بن نوفل انه نحائي أو تابعي فلا يمدح خلافا في الاجماع مع الاحتمال ولان التأجيل سنة لرجاء
 الوصول في الفصول الاربعة ولا تكمل الفصول الا في سنة تامة ثم يؤجل سنة شمسية بالايام أو قمرية بالاهلة ذكر
 القاضى في شرحه مختصر الطحاوى ان في ظاهر الرواية يؤجل سنة قمرية بالاهلة قال وروى الحسن عن أبي حنيفة
 انه يؤجل سنة شمسية وحكى الكرخي عن اصحابنا انهم قالوا يؤجل سنة شمسية ولم يذكر الخلاف (وجه) هذا
 القول وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة ان الفصول الاربعة لا تكمل الا بالسنة الشمسية لانها تزيد على التسرية

بايام فيحتمل زوال العارض في المدة التي بين الشمسية والقمرية فكان التأجيل بالسنة الشمسية أولى ولظاهر الرواية
 الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يستلوك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج جعل الله عز وجل
 بفضلته ورحمته المهلال معرفة للخلق الاجل والاقوات والمددومع فاقوت الحج لانه لو جعل معرفة ذلك بالايام
 لاشتد حساب ذلك عليهم ولتعذر عليهم معرفة السنين والشهور والايام واما السنة فمروي ان النبي صلى الله عليه
 وسلم خطب في الموسم وقال صلى الله عليه وسلم في خطبته الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات
 والارض السنة اثنا عشر شهرا اربعة حرم ثلاث متواليات ذوالقعدة وذو الحجة والحرم ورجب مضر الذي بين
 جمادى وشعبان ثلاثة سرد وواحد فرد والشهر في اللغة اسم للهِلال يقال رأيت الشهر أي رأيت الهلال وقيل سمي
 الشهر شهراً لشهرته والشهرة للهلال فكان تأجيل الصحابة رضي الله عنهم العنين سنة والسنة اثنا عشر شهراً أو الشهر
 اسم للهلال تأجيلاً للهلالية وهي السنة القمرية ضرورة وأول السنة حين يترافقان ولا يحسب على الزوج ما قبل
 ذلك لما روي ان عمر رضي الله عنه كتب الى شريح ان يؤجل العنين سنة من يوم يرتفع اليه المأذون ان عدم الوصول
 قبل التأجيل يحتمل ان يكون للعجز ويحتمل ان يكون لسكراهته اياها مع القدرة على الوصول فاذا أجله الحاكم فالظاهر
 انه لا يمنع عن وطئها الا لعجزه خشية العار والشين فاذا أجل سنة فشهراً رمضان وايام الحيف تحسب عليه ولا يجعل
 له مكانها لان الصحابة رضي الله عنهم أجلوا العنين سنة واحدة مع علمهم بان السنة لا تخلو عن شهر رمضان ومن زمان
 الحيف فلو لم يكن ذلك محسوباً من المدة لا جواز يادة على السنة ولو مرض الزوج في المدة مرضاً لا يستطيع معه الجماع
 أو مرضت هي فان استوعب المرض السنة كلها استأنف له سنة أخرى وان لم يستوعب فقد روي ابن ساعدة
 عن أبي يوسف ان المرض ان كان نصف شهر أو أقل احتسب عليه وان كان أكثر من نصف شهر لم يحتسب عليه
 بهذه الايام وجعل له مكانها وكذلك الغيبة وروي ابن ساعدة عنه رواية أخرى انه اذا صح في السنة يوماً أو يومين
 أو مئتي احتسب عليه بالسنة وروي ابن ساعدة عن محمد بن المرض اذا كان أقل من شهر يحتسب عليه وان كان
 شهراً فصاعداً لا يحتسب عليه بايام المرض ويجعل له مكانها والا صل في هذا ان قليل المرض مما لا يمكن اعتباره لان
 الانسان لا يخلو عن ذلك عادة ويمكن اعتبار الكثير فجعل أبو يوسف على احدى الروايتين وهي الرواية الصحيحة
 عنه نصف الشهر وما دونه قليلاً والاكثر من النصف كثيراً استدلالاً بشهر رمضان فانه محسوب عليه ومعلوم انه
 انما يقدر على الوطء في الليالي دون النهار والليالي دون النهار تكون نصف شهر وكان ذلك دليلاً على أن المانع اذا
 كان نصف شهر فما دونه يعتد به وهذا الاستدلال يوجب الاعتداد بالنصف فادونه اما لا ينفى الاعتداد بما فوقه
 واما على الرواية الأخرى فنقول انه لما صح زماناً يمكن الوطء فيه فاذالم يطأها فالتصير جاءه من قبله فيجعل كانه صح
 جميع السنة بخلاف ما اذا مرض جميع السنة لانه لم يجد زماناً يتمكن من الوطء فيه فتعذر الاعتداد بالسنة في حقه ومحمد
 جعل ما دون الشهر قليلاً والشهر فصاعداً كثيراً لان الشهر أدنى الاجل وأقصى العاجل فكان في حكم الكثير وما
 دونه في حكم القليل وقال أبو يوسف ان حجبت المرأة حجة الاسلام بعد التأجيل لم يحتسب على الزوج مدة الحج لانه
 لا يقدر على منعها من حجة الاسلام شرعاً فلم يتمكن من الوطء فيها شرعاً وان حج الزوج احتسبت المدة عليه لانه يقدر
 على ان يخرجها مع نفسه أو يؤخر الحج لان جميع العمر وقته وقال محمد بن حاتم وهو محرم يؤجل سنة بعد الاحلال
 لانه لا يتمكن من الوطء شرعاً مع الاحرام فتبتدأ المدة من وقت يمكنه الوطء فيه شرعاً وهو ما بعد الاحلال وان خاصته
 وهو مظاهر فان كان يقدر على الاعتاق أجل سنة من حين الخصومة الا انه اذا كان قادراً على الاعتاق كان قادراً على
 الوطء بتقديم الاعتاق كالمحدث قادر على الصلاة بتقديم الطهارة وان كان لا يقدر على ذلك أجل اربعة عشر شهراً
 لانه يحتاج الى تقديم صوم شهرين ولا يمكنه الوطء فيهما فلا يعتد بهما من الاجل ثم يمكنه الوطء بعدهما فان أجل
 سنة وليس بمظاهر ثم ظاهر في السنة لم يزد على المدة بشئ لانه كان يقدر على ترك الظهار فلما ظاهر فتقدمت عنه

الوطء باختياره فلا يجوز اسقاط حق المرأة وان كانت امرأة العنين رتقاء أو قرناء لا يؤجل لانه لا حق للمرأة في الوطء لوجود المسامحة من الوطء فلا معنى للتأجيل وان كان الزوج صغيرا لا يجامع مثله والمرأة كبيرة ولم تعلم المرأة قط البت بالتأجيل لا يؤجل بل ينتظر الى ان يدرك فاذا أدرك يؤجل سنة لانه اذا كان لا يجامع لا يغيد التأجيل ولان حكم التأجيل اذا لم يصل البها في المدة هو نبوت خيار القرقة وقرقة العنين طلاق والصبي لا يملك الطلاق ولان للصبي زمانا يوجد منه الوطء فيه ظاهر او غائبا وهو ما بعد البلوغ فلا يؤجل للحال وان كان الزوج كبيرا مجنوناً فوجدته عنينا قالوا انه لا يؤجل كذا ذكر الكرخي لان التأجيل للتفريق عند عدم الدخول وقرقة العنين طلاق والمجنون لا يملك الطلاق وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه ينتظر حولا ولا ينتظر الى افاقته بخلاف الصبي لان الصغر مانع من الوصول فيستأنى الى ان يزول الصغر ثم يؤجل سنة فاما المجنون فلا يمنع الوصول لان المجنون يجامع فيؤجل للحال والصحيح ما ذكره الكرخي انه لا يؤجل أصلا لما ذكرنا واذا مضى أجل العنين فسأل القاضي ان يؤجله سنة أخرى لم يفعل الا برضا المرأة لانه قد ثبت لها حق التفريق وفي التأجيل تأخير حقتها فلا يجوز من غير رضاها ثم اذا أجل العنين سنة وتمت المدة فان انعقاد على انه قد وصل البها في زوجته ولا خيار لها وان اختلفا وادعت المرأة انه لم يصل البها وادعى الزوج الوصول فان كانت المرأة تيباً قال قول قول مع يمينه ما قلنا وان كانت بكر انظر البها النساء فان قلن هي بكر قال قول قولها وان قلن هي تيب قال قول قولها لانه اذا وقع للنساء شك في أمرها فانهما تتحجج واختلف المشايخ في طريق الامتحان قال بعضهم توهم بان تبول على الجدار فان أمكنها بان ترمي ببولها على الجدار فهي بكر والا فهي تيب وقال بعضهم تتحجج بيضة الديك فان وسعت فيها فهي تيب وان لم تسع فيها فهي بكر واذا ثبت انه لم يطأها ما باعترافه واما بظهور البكارة فان القاضي يخبرها فان الصحابة رضوا الله عنهم خيرا وامرأة العنين ولنا فيهم قدوة فان شاءت اختارت القرقة وان شاءت اختارت الزوج اذا استجمعت شرائط نبوت الخيار فيقع الكلام في الخيار في مواضع في بيان شرائط نبوت الخيار وفي بيان حكم الخيار وفي بيان ما يبطله

﴿فصل﴾ اما شرائط الخيار فانه عدم الوصول الى هذه المرأة أصلا ورأسا في هذا النكاح حتى لو وصل اليها مرة واحدة فلا خيار لها لانه وصل اليها حقتها بالوطء مرة واحدة والخيار للتفويت الحق المستحق ولم يوجد فان وصل الى غير امرأته التي أجل لها وكان وصل الى غيرها قبل ان ترافعه فوصله الى غيرها لا يبطل حقتها في التأجيل والخيار لانه لم يصل اليها حقتها فكان لها التأجيل والخيار ومنها ان لا تكون عالمة بالعيب وقت النكاح حتى لو تزوجت وهي تعلم انه عنين فلا خيار لها لانه اذا كانت عالمة بالعيب لدى الزوج قد رضيت بالعيب كالمشترى اذا كان عالما بالعيب عند البيع والرضا بالعيب يمنع الرد كما في البيع وغيره فان تزوجت وهي لا تعلم فوصل اليها مرة ثم عن فقارته ثم تزوجته بعد ذلك فلم يصل اليها حقتها الخيار لان العجز لم يتحقق فلم تكن راضية بالعيب والوصول في أحد العقدين لا يبطل حقتها في العقد الثاني فان أجله القاضي فلم يصل ففرق بينهما ثم تزوجها فلا خيار لها لان العيب قد قرر بعدم الوصول في المدة فقرر العجز فكان الزوج بعد استمرار العيب والعلم به دليل الرضا بالعيب

﴿فصل﴾ واما حكم الخيار فهو تخيير المرأة بين القرقة وبين النكاح فان شاءت اختارت القرقة وان شاءت اختارت الزوج فان اختارت المقام مع الزوج بطل حقتها ولم يكن لها خصومة في هذا النكاح أبد المآذ كراتها رضيت بالعيب فسقط خيارها وان اختارت القرقة فرقت القاضي بينهما كذا ذكر الكرخي ولم يذكر الخلاف وظاهر هذا الكلام يقتضي انه لا تقع القرقة بنفس الاختيار وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه تقع القرقة بنفس الاختيار في ظاهر الرواية ولا يحتاج الى القضاء كخيار المعتقة وخيار الخيرة وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا تقع القرقة ما لم يقل القاضي فرقت بينكما وجعله بمنزلة خيار البلوغ هكذا ذكر وذكر في بعض المواضع ان في قول أبي حنيفة ما روى الحسن عنه وما ذكره الحسن عنه وما ذكر في ظاهر الرواية قولهما (وجه) رواية الحسن ان هذه القرقة فرقة

بطلان بلا خلاف بين أصحابنا وإنما المخالف فيه الشافعي فإنه أفسخ عنده والمسألة ان شاء الله تعالى تأتي في موضعها من هذا الكتاب والمرأة لا تلك الطلاق وإنما يملكه الزوج إلا ان القاضي يقوم مقام الزوج ولان هذه الفرقة تختص بسببها القاضي وهو التأجيل لان التأجيل لا يكون الا من القاضي فكذا الفرقة المتعانة به كفرقة اللعان (وجهه) المذكور في ظاهر الرواية ان تخيير المرأة من القاضي تقيض الطلاق اليها فكان اختيارها الفرقة تقيض القاضي من حيث المعنى لا منها والقاضي يملك ذلك لقيامه مقام الزوج وهذه الفرقة تطليقة بانسة لان الغرض من هذا التفريق تخليصها من زوج لا يتوقع منه إغواء حتمها دفعا للظلم والضرر عنها وذا لا يحصل الا بالبائن لانه لو كان رجعياً راجعاً الزوج من غير رضاها فيحتاج الى التفريق ثانياً والثالث فلا يفيد التفريق فائدته وطا المهر كاملاً وعليها العدة بالاجماع ان كان الزوج قد خلاها وان كان لم يخل بها فلا عدة عليها وطا نصف المهر ان كان مسمى والمتعة ان لم يكن مسمى واذ فرق القاضي بالعتة ووجبت العدة فجاءت بولد ما بينها وبين سنتين لزمه الولدان المعتدة اذا جاءت بولد من وقت الطلاق الى سنتين ثبت النسب لان الحكم بوجوب العدة حكم بشغل الرحم وشغل الرحم يمتد الى سنتين عندنا فيثبت النسب الى سنتين فان قال الزوج كنت قد وصلت اليها فان أبو يوسف قال يبطل الحاكم الفرقة وكفى بالولد شاهداً ومعنى هذا الكلام انه لما ثبت النسب فقد ثبت الدخول وانه بوجوب ابطال الفرقة ولانه لو شهد شاهدان بالدخول بعد تفريق القاضي لا يبطل الفرقة وكذا هذا وكذا اذا ثبت النسب لان شهادة النسب على الدخول أقوى من شهادة شاهدين عليه وكذلك لو فرق القاضي بينهما وبين المحبوب فجاءت بولد بينهما وبين سنتين ثبت نسبه لان خلوة المحبوب توجب العدة والنسب يثبت من المحبوب الا انه لا يبطل الفرقة ههنا لان ثبوت النسب من المحبوب لا يدل على الدخول لانه لا يتصور منه حقيقة وإنما يقذف بالماء فكان العلق يقذف الماء فاذا لم يثبت الدخول لم يثبت الفرقة فان فرق بالعتة فان أقام الزوج البينة على اقرار المرأة قبل الفرقة انه قد وصل اليها بطل الفرقة لان الشهادة على اقرارها بمنزلة اقرارها عند القاضي ولو كانت أقرت قبل التفريق لم يثبت حكم الفرقة وكذا اذا شهد على اقرارها بان أقرت بعد الفرقة انه كان وصل اليها قبل الفرقة لم يبطل الفرقة لان اقرارها تضمن ابطال قضاء القاضي فلا تصدق على القاضي في ابطال قضائه فلا تبطل وان كان زوج الامة عتيباً فالحيار في ذلك الى المولى عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد الحيار الى الامة (وجهه) قوله ان الحيار انما يثبت ثبوت الوطء وذلك حق الامة فكان الحيار اليها كالحره وطان المقصود من الوطء هو الولد والولد ملك المولى وحده ولان اختيار الفرقة والمقام مع الزوج تصرف منها على نفسها ونفسها بجميع أجزائها ملك المولى فكان ولاية التصرف له

﴿فصل﴾ واما بيان ما يبطل به الحيار فيبطل به الحيار نوعان نص ودلالة فالنص هو التصريح باستقاط الحيار وما يجزئ مجراه نحو ان يقول أستقطت الحيار أو رضيت بالنكاح أو اخترت الزوج ونحو ذلك سواء كان ذلك بعد تخيير القاضي أو قبله والدلالة هي ان تفعل ما يدل على الرضا بالمقام مع الزوج بان خيرها القاضي فقامت مع الزوج مطاوعة له في المضجع وغير ذلك لان ذلك دليل الرضا بالنكاح والمقام مع الزوج ولو فعلت ذلك بعدمضى الاجل قبل تخيير القاضي لم يكن ذلك رضاً لان اقامتها معه بعد المدة قد تكون لا اختياره وقد تكون للاختيار بحاله فلا تكون دليل الرضا مع الاحتمال وهل يبطل خيارها بالقيام عن المجلس ذكر الكرخي ان ابن سماعه و بشرافاً عن أبي يوسف اذا خيرها الحاكم فقامت معه أو قامت من مجلسها قبل ان تختار أو قام الحاكم أو أقامها عن مجلسها بعض أعوان القاضي ولم تقل شيئاً فلا خيار لها وهذا يدل على ان خيارها بتقيد بالمجلس وهو مجلس التخيير ولم يذكر الخلاف وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه لا يقتصر على المجلس في ظاهر الرواية وروى عن أبي يوسف ومحمد انها لا تقتصر على المجلس كخيار الخيرة (وجهه) ما روى عن أبي يوسف ومحمد ان تخيير القاضي ههنا قائم مقام تخيير الزوج ثم خيار الخيرة بتخيير الزوج يبطل بقيامها عن المجلس فكذا خيار هذه وكذا اذا قام الحاكم عن المجلس قبل ان تختار لان مجلس التخيير قد يطل قيام

الحاكم وكذا اذا اقامها عن مجلسها بعض أعوان القاضي قبل الاختيار لانها كانت قادرة على الاختيار قبل الاقامة فدل امتناعها مع القدرة على الرضا بالنكاح وجه ظاهر الزاوية وهو الفرق بين هذا الخيار وبين خيار الخيرة ان خيار الخيرة انما يقتصر على المجلس لان الزوج بالتخيير ملصك بالطلاق اذ المالك للشيء هو الذي يتصرف فيه باختياره ومشيئته فكان التخيير من الزوج تملكاً للطلاق وجواب التملك يقتصر على المجلس لان المملك يطلب جواب التملك في المجلس عادة ولهذا يقتصر القبول على المجلس في البيع كذا ههنا والتخيير من القاضي نحو يرضى بالطلاق وليس تملك لانه لا يملك الطلاق بنفسه لان الزوج ماملوكه بالطلاق وانما فوض اليه التطلق وولاه ذلك فيلبي التفرغ يرضى لا التملك واذ المملك بنفسه فكيف يملكه من غيره فهو الفرق بين التخيير بن وان الله أعلم والمؤخذ والخص في جميع ما وصفنا مثل العنين لوجود الآلة في حقهما فكانا كالعنين وكذلك الخنثى وأما المحبوب فانه اذا عرف انه محبوب اما بقراره أو بالمس فوق الازرار فان كانت المرأة عالمة بذلك وقت النكاح فلا خيار لها لرضاها بذلك وان لم تكن عالمة به فإختيارها لغيره ولا يؤجل حولاً لان التأجيل لرجاء الوصول ولا يرجى منه الوصول فلم يكن التأجيل مفيداً فلا يؤجل وان اختارت الفرقة وفرق القاضي بينهما ولم يفرق على الاختلاف الذي ذكرنا فلها كمال المهر وعليها كمال العدة وان كان قد خلى بها في قول أبي حنيفة وعندهما لها نصف المهر وعليها كمال العدة وان كان لم يخل بها فلها نصف المهر ولا عدة عليها بالاجماع وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم

فصل وأما خلوا الزوج عماسوى هذه العيوب الخمسة من الحب والعنة والتأخذ والخصاء والخنوثة فهل هو شرط لزوم النكاح قال أبو حنيفة وأبو يوسف ليس بشرط ولا يفسخ النكاح به وقال محمد خلوها من كل عيب لا يمكنها المقام معه الا بضر رك الجنون والجدام والبرص شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح وخلوه عماسوى ذلك ليس بشرط وهو مذاهب الشافعي (وجه) قول محمد ان الخيار في العيوب الخمسة انما ثبت لدفع الضرر عن المرأة وهذه العيوب في الخاق الضرر بها فوق تلك لانها من الادواء المتعدية عادة فلما ثبت الخيار بتلك فلان ثبت بهذه أولى بخلاف ما اذا كانت هذه العيوب في جانب المرأة لان الزوج وان كان يتضرر بها لكن يمكنه دفع الضرر عن نفسه بالطلاق فان الطلاق بيده والمرأة لا يمكنها ذلك لانها لا تملك الطلاق فتعين التمسك طر يقا لدفع الضرر ولهما ان الخيار في تلك العيوب ثبت لدفع ضرر فوات حقها المستحق بالعقد وهو الوطء مرة واحدة وهذا الحق لم يمت بهذه العيوب لان الوطء يتحقق من الزوج مع هذه العيوب فلا يثبت الخيار هذا في جانب الزوج (وأما) في جانب المرأة فخلوها عن العيب ليس بشرط للزوم النكاح بلا خلاف بين أصحابنا حتى لا يفسخ النكاح شيء من العيوب الموجودة فيها وقال الشافعي خلو المرأة عن خمسة عيوب مباشر شرط للزوم ويفسخ النكاح بها وهي الجنون والجدام والبرص والزرق والقرن واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فر من الخذوم فرارك من الاسد والتسخ طر يق بالقرار ولو لم يرض النكاح لما أمر بالقرار وروى انه صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة فوجد بيضا في كشحها فردها وقال لها الحقى باهلك ولو وقع النكاح لازم المارد ولا يفسخ النكاح لا تقوم مع هذه العيوب أو تختل بها لان بعضها مما يفر عنها الطباع السليمة وهو الجدام والجنون والبرص فلا تحصل الموافقة فلا تقوم المصالح أو تختل وبعضها مما يمنع من الوطء وهو الزرق والقرن وعامة مصالح النكاح يقف حصولها على الوطء فان العفة عن الزنا والسكن والولد لا يحصل الا بالوطء ولهذا يثبت الخيار في العيوب الاربع كذا ههنا (ولنا) ان النكاح لا يفسخ بسائر العيوب فلا يفسخ بهذه العيوب أيضا لان المعنى يجمعها وهو ان العيب لا يفوت ما هو حكم هذا العقد من جانب المرأة وهو الازدواج الحكيم وملك الاستمتاع وانما تختل ويفوت به بعض ثمرات العقد وفوات جميع ثمرات هذا العقد لا يوجب حق الفسخ بان مات أحد الزوجين عقيب العقد حتى يجب عليه كمال المهر ففوات بعضها أولى وهذا لان الحكم الاصل للنكاح هو الازدواج الحكيم وملك الاستمتاع شرع مؤكداً والمهر يقابل

احداث هذا الملك و بالفسخ لا يظهر أن احداث الملك لم يكن فلا يرتفع ما يقابل وهو المهر فلا يجوز الفسخ ولا شك ان هذه العيوب لا تمنع من الاستمتاع اما الجنون والحذام والبرص فلا يشكل وكذلك الزرق والقرن لان اللحم يقطع والقرن يكسر فيمكن الاستمتاع بواسطة هذا المعنى لم يفسخ بسائر العيوب كذا هذا واما الحديث الاول فتقول بموجبه انه يجب الاجتناب عنه والفرار يمكن بالطلاق لا بالفسخ وليس فيه تعيين طريق الاجتناب والفرار واما الثاني فالصحيح من الرواية انه قال لها الحق باهلك وهذا من كتابات الطلاق عندنا والكلام في الفسخ والرد المذكور فيه قول الراوي فلا يكون حجة او يحمله على الرد بالطلاق عملا بالدلائل صيانة لها عن التناقض والله تعالى الموفق وخلو النكاح من خيار الرؤية ليس بشرط للزوم النكاح حتى لو تزوج امرأة ولم يرها لا خيار له اذ اراها بخلاف البيع وكذا اخذوه عن خيار الشرط سواء جعل الخيار للزوج أو للمرأة أو لهما ثلاثة أيام أو أقل أو أكثر حتى لو تزوج بشرط الخيار بطل الشرط و جاز النكاح

فصل ١٠ واما الثاني فشرط بقاء النكاح لازما نوعان نوع يتعلق بالزوج في نكاح زوجته ونوع يتعلق بالمولى في نكاح أمته اما الذي يتعلق بالزوج في نكاح زوجته فعدم تملكه الطلاق منها أو من غيرها بان يقول لا مراة اختارى أو امرك بيدك بنوى الطلاق أو طلق نفسك أو أنت طالق ان شئت أو يقول لرجل طلق امرأتى ان شئت كذا عدم التطبيق بشرط والاضافة الى وقت لانه بالتملك جعل النكاح محال لا يتوقفز والله على اختياره بعد العمل وكذا بالتعلق والاضافة وهذا معنى عدم بقاء النكاح لازما (وأما) الذي يتعلق بالمولى في نكاح أمته فهو ان لا يعتق أمته المنكوحه حتى لو أعتقها لا يبقى العقد لازما وكان لها الخيار وهو المسمى بخيار العتاقة والكلام فيه في مواضع في بيان شرط ثبوت هذا الخيار وفي بيان وقت ثبوته وفي بيان ما يبطل به أما الاول فثبوت هذا الخيار شرائط منها وجود النكاح وقت الاعتناق حتى لو أعتقها ثم زوجها من انسان فلا خيار لها لان عدم النكاح وقت الاعتناق ولو أعتقها ثم زوجها وهي صغيرة فلها خيار البلوغ لا خيار العتق لما قلنا ومنها ان يكون الزوج نكاحا حتى لو زوجت الامة نفسها من انسان بغير اذن مولاهما ثم أعتقها المولى فلا خيار لها واما كون الزوج رقيقا وقت الاعتناق فهل هو شرط ثبوت الخيار لها قال أصحابنا ليس بشرط و ثبت الخيار لها سواء كان زوجها حرا أو عبدا وقال الشافعي شرط ولا خيار لها اذا كان زوجها حرا واحتج بما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت زوج بريرة كان عبدا فغيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان حرا ما غيرها وهذا نص في الباب والظاهر انها قالت ذلك سماعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان الخيار في العبد ثابت لدفع الضرر وهو ضرر عدم الكفاة و ضرر زوم نفقة الأولاد و ضرر نقصان المعاشرة لتكون العبد مشغولا بخدمة المولى وشي من ذلك لم يوجد في الحر فلا يثبت الخيار (ولنا) ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لبريرة حين أعتقت ملكك بضعك فاختارى وروى ملكك أمرت وروى ملكك فسك والاستدلال به من وجهين أحدهما بنصه والآخر بعملة النص أما الاول فهو انه خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أعتقت وقدرت أن زوجها كان حرا فان قيل روي بناعن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان عبدا فتعارضت الرابطة فاستقطت الاحتجاج بهما فالجواب ان ما روي بناعن عائشة للبريرة وما روي بناعن اللرق والمثبت أولى لان البقاء قد يكون باستصحاب الحال والثبوت يكون بناء على الدليل لا محالة فمن قال كان عبدا احتمل انه اعتمد استصحاب الحال ومن قال كان حرا بنى الامر على الدليل لا محالة فصار كل من كبري جرح أحدهما شاهداً والآخر زكاه أنه يؤخذ بقول الجارح لما قلنا كذا هذا ولان ما روي بناعن اللقياس وما روي بناعن مخالف له لما ذكره ان شاء الله تعالى فالموافق للقياس أولى (وأما) الثاني فهو أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل ملكها بضعها أو امرها أو نفسها علة لثبوت الخيار لها لانه أخبرتها بملكك بضعها ثم أعتقها بآيات الخيار لها بحرف التعقيب وملكها نفسها مؤثر في رفع الولاية في الجملة لان الملك اختصاص ولا اختصاص مع ولاية العير والحكم اذا ذكر عقيب وصف له أثر

في الجملة في جنس ذلك الحكم في الشرع كان ذلك تعليقا لذلك الحكم بذلك الوصف في أصول الشرع كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عز وجل الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وكرهى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سبها فسجد وروى أن ما عازا نافرجم ونحو ذلك والحكم يتعمم بعموم العلة ولا يتخصص بخصوص الغل كما في سائر العلل الشرعية والعقلية وزوج بريرة وإن كان عبد السكن النبي صلى الله عليه وسلم لما نفي الخيار فيه على معنى عام وهو ملك البضع يعتبر عموم المعنى لا خصوص المحل والله الموفق ولأن الاعتاق يزيد ملك النكاح عليها لانه ملك عليها عقدة زائدة لم يكن ملكها قبل الاعتاق بناء على ان الطلاق بالبناء على أصل أمحبا والمسئلة فرعة ذلك الأصل ولها ان لا ترضى بالزيادة لانه لا تنضرب بها ولها ان لا يرفع الضر عن نفسها ولا يمكنها رفع الزيادة الا برفع أصل النكاح فثبت لها ولا يرفع النكاح وفسخه ضرورة رفع الزيادة وقد خرج الجواب عن قوله انه لا ضرر فيه لما يتأمن وجه الضرر ولانه لو لم يثبت لها الخيار وبقي النكاح لازما لادى ذلك الى ان يستوفي الزوج منافع حره جبراً أبداً استحقته غيرها بالعقد وهذا لا يجوز كما لو كان الزوج عبداً ولأن القول ببقاء هذا النكاح لازماً يؤدي الى استيفاء منافع بضع الحره من غير بدل تستحقته الحره وهذا لا يجوز لانها لا ترضى باستيفاء منافع بضعها الا ببدل تستحقته هي فلو لم يثبت الخيار لها لصار الزوج مستوفياً منافع بضعها وهي حره جبراً عليها من غير رضاها ببدل استحقته مولاه وهذا لا يجوز لهذا المعنى ثبت لها الخيار اذا كان زوجها عبداً كذا اذا كان حراً وكذا اختلف في ان كونها رقيقة وقت النكاح هل هو شرط أم لا قال أبو يوسف ليس بشرط وثبت لها الخيار سواء كانت رقيقة وقت النكاح اعتقها المولى أو كانت حره وقت النكاح ثم طرأ عليها الرق فاعتقها حتى ان الحرية اذا تزوجت في دار الحرب ثم سبها معاً ثم اعتقت فلها الخيار عنده وقال محمد هو شرط ولا خيار لها وكذا المسامة اذا تزوجت مسلمات ثم ارتدوا خلفا بدار الحرب ثم سببت وزوجها معها فاسما ثم اعتقت الامة فهو على هذا الاختلاف فمحمد فرق بين الرق الطارى على النكاح وبين المقارن اياه وأبو يوسف سوى بينهما وجه الفرق محمد انها اذا كانت رقيقة وقت النكاح فالنكاح ينعقد موجبا للخيار عند الاعتاق واذا كانت حره فنكاح الحره لا ينعقد موجبا للخيار فلا يثبت الخيار بطريان الرق بعد ذلك لانه لا يوجب خلافاً في الرضا ولا يوجب ان يوسع ان الخيار يثبت بالاعتاق لان زيادة الملك تثبت به لانها توجب العتق والعتق موجب الاعتاق ولا يثبت بالنكاح لان النكاح السابق ما تقدمه موجب للزيادة لانه صادف الامة ونكاح الامة لا يوجب زيادة الملك فالخاص ان أبو يوسف يجعل زيادة الملك حكم الاعتاق ومحمد يجعلها حكم العقد السابق عند وجود الاعتاق وعلى هذا الاصل يخرج قول أبي يوسف ان خيار العتق يثبت مرة بعد أخرى وقول محمد انه لا يثبت الامرة واحدة حتى لو اعتقت الامة فاخترت زوجها ثم ارتد الزوجان معا ثم سببت وزوجها معها فاعتقت فلها ان تختار نفسها عند أبي يوسف وعند محمد ليس لها ذلك لان عند أبي يوسف الخيار يثبت بالاعتاق وقد تكرر الاعتاق في تكرار الخيار وعند محمد يثبت بالعتق وان لم يكرر فلا يثبت الا خيار واحد

فصل وأما وقت ثبوته فوق علمها بالعتق وبالخيار وأهلية الاختيار فيثبت لها الخيار في المجلس الذي تعلم فيه بالعتق وبان لها الخيار وهي من أهل الاختيار حتى لو اعتقها ولم تعلم بالعتق أو علمت بالعتق ولم تعلم بان لها الخيار فلم تختبر لم يطل خيارها ولها مجلس العلم اذا علمت بهما بخلاف خيار البلوغ فان العلم بالخيار فيه ليس بشرط وقد بينا الفرق بينهما فيما تقدم وكذلك اذا اعتقها وهي صغيرة فلها خيار العتق اذا بلغت لانها وقت الاعتاق لم تكن من أهل الاختيار وليس لها خيار البلوغ لان النكاح وجد في حالة الرق والله عز وجل أعلم ولو تزوجت مكاتبه باذن المولى فاعتقت فلها الخيار عند أمحبا بنات الثلاثة وعند زفر لا خيار لها (وجهه) قوله انه لا ضرر عليها لان النكاح وقع لها والمهر مسلم لها (ولنا) ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم خير بريرة وكانت مكاتبه ولأن علة النص عامة على ما بينا وكذا الملك يزاد عليها كما يزاد على القنة

﴿فصل﴾ وأما يبطل به فهذا الخيار يبطل بالابطال نضاد دلالة من قول أو فعل يدل على الرضا بالنكاح على ما بينا في خيار الادراك و يبطل بالقيام عن المجلس لانه دليل الاعراض كخيار الخيرة ولا يبطل بالسكوت بل يستدلى آخر المجلس اذ لم يوجد منها دليل الاعراض كخيار الخيرة لان السكوت يحتمل ان يكون رضاهما بالمقام معه ويحتمل أن يكون للتأمل لان بالتعق ازيد الملك عليها فتحتاج الى التأمل ولا بد للتأمل من زمان فقد صدر ذلك بالمجلس كما في خيار الخيرة وخيار القبول في البيع بخلاف خيار البلوغ انه يبطل بالسكوت من البكر لان بالبلوغ ما زاد الملك فلا حاجة الى التأمل فلم يكن سكوتها للتأمل فكان دليل الرضا في خيار الخيرة ثبت للمجلس باجماع الصحابة رضي الله عنهم غير معقول ولانه لما ازيد الملك عليها جعلها العقد السابق في حق الزيادة بمنزلة انشاء النكاح فيتميد بالمجلس واذا اختارت نفسها حتى وقعت الفرقة كانت فرقة بغير طلاق لما ذكر ان شاء الله تعالى فلا تفتقر هذه الفرقة الى قضاء القاضي بخلاف الفرقة بخيار البلوغ ووجه الفرق بينهما قد ذكرناه فيما تقدم والله عز وجل أعلم وأما بقاء الزوج قادر أعلى النفقة فليس بشرط بقاء النكاح لازما حتى لو عجز عن النفقة لا يثبت لها حق المطالبة بالتفريق وهذا عندنا وعند الشافعي شرط و يثبت لها حق المطالبة بالتفريق احتج بقوله عز وجل فامسك بهن ما مسك بالمرءوف وقد عجز عن الامسك بالمرءوف لان ذلك باقائه حتمها في الوطء والنفقة فتعين عليه التسريح بالاحسان فان فعل والاناب القاضي منابه في التسريح وهو التفريق ولان النفقة عوض عن ملك النكاح وقد فاتت العوض بالعجز فلا يبقى النكاح لازما كالمشترى اذا وجد المبيع معيباً والدليل عليه أن فوات العوض بالجلب والعنة يمنع بقاءه لازماً فكذا فوات العوض لان النكاح عقد معاوضة (ولنا) أن التفريق باطل ملك النكاح على الزوج من غير رضاه وهذا في الضرر فوق ضرر المرأة بعجز الزوج عن النفقة لان القاضي يفرض النفقة على الزوج اذا طلقت المرأة القرض وبأمرها بالاتفاق من مال نفسها ان كان لها مال وبلاستئذانه ان لم يكن الى وقت اليسار فتصير النفقة ديناً في ذمته بقضاء القاضي فترجع المرأة عليه بما أغتت اذا أسرار الزوج فيتأخر حتمها الى يسار الزوج ولا يبطل وضرر الا بطل فوق ضرر التأخير بخلاف التفريق بالجلب والعنة ولان هناك الضرر من الجانبين جميعاً ضرر ابطال الحق لان حق المرأة يفوت عن الوطء وضررها أقوى لان الزوج لا يتضرر بالتفريق كضرر راعجه عن الوطء فاما المرأة فاتها محل صالح للوطء فلا يمكنها استيفاء حفظها من هذا الزوج ولا من زوج آخر لمكان هذا الزوج فكان الرجحان لضررها فكان أولى بالدفع وأما الآية الكريمة فقد قيل في التفسير ان الامسك بالمرءوف هو الرجعة وهو ان يرجعها على قصد الامسك والتسريح بالاحسان هو ان يتركها حتى تنقضي عدتها مع ما ان الامسك بالمرءوف يختلف باختلاف حال الزوج ألا ترى الى قوله عز وجل على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فالامسك بالمرءوف في حق العاجز عن النفقة بالزام النفقة على انه ان كان عاجزاً عن الامسك بالمرءوف فاما يجب عليه التسريح بالاحسان اذا كان قادراً ولا قدرة له على ذلك لان ذلك بالتطبيق مع اغناء حتمها في نفقة العدة وهو عاجز عن نفقة الحال فكيف يتمد على نفقة العدة على ان لفظ التسريح محتمل يحتمل أن يكون المراد منه التفريق بابطال النكاح ويحتمل أن يكون المراد منه التفريق والتباعد من حيث المكان وهو تخلية السبيل وازالة اليد اذ حقيقة التسريح هي التخلية وذلك قد يكون بازالة اليد والحبس وعندنا لا يبقى له ولاية الحبس فلا يكون مجمع الاحتمال وأما قوله النفقة عوض عن ملك النكاح فمنوع فان العوض ما يكون مذكوراً في العقد نضاد والنفقة غير منصوص عليها فلا تكون عوضاً بل هي بمثابة الاحتباس وعندنا ولاية الاحتباس تزول عند العجز ثم ان سألنا أنه عوض لكن بقاء العوض مستحقاً يجب على استحقاق العوض في الجملة لا على وصول العوض للحال والنفقة هي مستحقة في الجملة وان كانت لا تصل اليها للحال فيبقى العوض حتماً للزوج والله عز وجل أعلم

﴿فصل﴾ وأما بيان حكم النكاح فنقول وبالله التوفيق الكلام في هذا الفصل في موضعين في الاصل أحدهما

في بيان حكم النكاح والثاني في بيان ما يرفع حكمه أما الأول فالنكاح لا يخلو (أما) ان يكون صحيحا (وأما) ان يكون فاسدا ويتعلق بكل واحد منهما أحكام (أما) النكاح الصحيح فله أحكام بعضها أصلي وبعضها من التوابع أما الأصلية منها فحل الوطء إلا في حالة الحيض والنفاس والأحرام وفي الظاهر قبل التكفير لقوله سبحانه وتعالى والذين هم لقروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين نفي اللوم عن لا يحفظ فرجه على زوجته فدل على حل الوطء إلا أن الوطء في حالة الحيض خص بقوله عز وجل ويستلونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا ترقبوهن حتى يظفرن والنفاس أخو الحيض وقوله عز وجل نسأؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أني شئتم والآن سبيل من التصرف في حرثه مع ما نه قد أباح أتيان الحرث بقوله عز وجل فأتوا حرثكم أني شئتم وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا الله في النساء فانهم عندكم عوان لا يملكن شيئا أخذتموهن بإمانة الله واستحلتم فروجهن بكلمة الله وكلمة الله المذكورة في كتابه العزيز لفظه الأناكاح والزواج فدل الحديث على حل الاستمتاع بالنساء بلفظة الأناكاح والزواج وغيرهما في معناهما فكان الحل ثابتا ولأن النكاح ضم وزوج لغة فيقتضي الانضمام والازدواج ولا يتحقق ذلك إلا بحل الوطء والاستمتاع لأن الحرمة تمتع من ذلك وهذا الحكم وهو حل الاستمتاع مشترك بين الزوجين فإن المرأة كما يحل لزوجها فزوجها يحل لها قال عز وجل لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وللزوج أن يطالبها بالوطء متى شاء إلا عند اعتراض أسباب مانعة من الوطء كالحيض والنفاس والظهار والأحرام وغير ذلك وللزوجة أن تطالب زوجها بالوطء لأن حله لها حتمها كما أن حلها له حتمه وإذا طال بتهيج على الزوج ويحجر عليه في الحكم مرة واحدة والزيادة على ذلك تحجب فيما بينه وبين الله تعالى من باب حسن المعاشرة واستدامة النكاح فلا يجب عليه في الحكم عند بعض أصحابنا وعند بعضهم يجب عليه في الحكم

﴿ فصل ﴾ ومنها حل النظر للمس من رأسها إلى قدميها في حالة الحياة لأن الوطء فوق النظر والمس فكان إحلاله إحلالا للمس والنظر من طريق الأولى وهل يحل الاستمتاع بها بما دون الفرج في حالة الحيض والنفاس فيه خلاف ذكرناه في كتاب الاستحسان وأما بعد الموت فلا يحل له المس والنظر عندنا خلافا للشافعي والمسألة ذكرناها في كتاب الصلاة

﴿ فصل ﴾ ومنها ملك المتعة وهو اختصاص الزوج بمنافع بعضها وساير أعضائها استمتاعا أو ملك الذات والنفس في حق التمتع على اختلاف مشايخنا في ذلك لأن مقاصد النكاح لا تحصل بدونه إلا ترى أنه لولا الاختصاص الحاجر عن التزوج ويحزوج آخر لا يحصل السكن لأن قلب الزوج لا يطمئن إليها ونفسه لا تسكن معها ويفسد القراش لا شتياء النسب ولأن المهر لازم في النكاح وأنه عوض عن الملك لما ذكرنا فيما تقدم فيدل على لزوم الملك في النكاح أيضا تحقيقا للمعوضة وهذا الحكم على الزوجة للزوج خاصة لأنه عوض عن المهر والمهر على الرجل وقيل في تأويل قوله عز وجل وللرجال عليهن درجة أن الدرجة هي الملك

﴿ فصل ﴾ ومنها ملك الحبس والقيود وهو صيرورتها ممنوعة عن الخروج والبر وزقوله تعالى أسكنوهن وألامر بالأسكان نهي عن الخروج والبروز والإخراج إذا لا مر بالفعل نهي عن ضده وقوله عز وجل وقرن في بيوتكن وقوله عز وجل ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن ولا يخرجن ولا يخرجن ولا يخرجن ولا يخرجن ولا يخرجن ولا يخرجن والنسب لأن ذلك مما يرب الزوج ويحمله على نفي النسب

﴿ فصل ﴾ ومنها وجوب المهر على الزوج وأنه حكم أصلي للنكاح عندنا لا وجود له بدونه شرعا وقد ذكرنا المسألة فيما تقدم ولأن المهر عوض عن الملك لأنه يجب بمقابلة أحداث الملك على ما مر وثبوت العوض يدل على ثبوت المعوض

﴿ فصل ﴾ ومنها ثبوت النسب وإن كان ذلك حكم الدخول حقيقة لكن سببه الظاهر هو النكاح لكون

الدخول أمر باطناً في مقام النكاح مقامه في اثبات النسب ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للقراش وللعاشر الحجر وكذا الزوج المشرقي بمنزلة نساء بنية فجاءت بولد ينسب النسب وان لم يوجد الدخول حقيقة لوجود سببه وهو النكاح
فصل ومنها وجوب النفقة والسكنى لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله تعالى ليشفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله وقوله أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم والامر بالاسكان أمر بالاتفاق لانها لا يمكن من الخروج للسكنى لكونها عاجزة بأصل الخلقة لضعف بينها والكلام في سبب وجوب هذه النفقة وشرط وجوبها ومقدار الواجب منها نذكره ان شاء الله تعالى في كتاب النفقة

فصل ومنها حرمة المصاحرة وهي حرمة أنكحة فرق معلومة ذكرناهم فيما تقدم وذكرنا دليل الحرمة الآن في بعضها تثبت الحرمة بنفس النكاح وفي بعضها يشترط الدخول وقد بينا جملة ذلك في مواضعها

فصل ومنها الارث من الجانبين جميعاً لقوله عز وجل ولكم نصف ما ترك أزواجكم الى قوله عز وجل ولهن اثمن مما تركن من بعد وصية يوصون بها أو دين

فصل ومنها وجوب العدل بين النساء في حقوقهن وجملة الكلام فيه ان الرجل لا يخلو امانا ان يكون له أكثر من امرأة واحدة واما ان كانت له امرأة واحدة فان كان له أكثر من امرأة فعليه العدل بينهما في حقوقهن من القسم والنفقة والسكوة وهو التسوية بينهما في ذلك حتى لو كانت تحت امره اثنان حران أو أمتان يجب عليه أن يعدل بينهما في المأكل والمشرب والملبوس والسكنى والبيتونة والاصل فيه قوله عز وجل فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة عقيب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أي ان خفتم أن لا تعدلوا في القسم والنفقة في نكاح المثنى والثلاث والرابع فواحدة تندب سبحانه وتعالى الى نكاح الواحدة عند خوف ترك العدل في الزيادة وانما يخاف على ترك الواجب فدل ان العدل بينهما في القسم والنفقة واجب واليه أشار في آخر الآية بقوله ذلك أدنى أن لا تعملوا أي تجوروا والجور حرام فكان العدل واجبا ضرورة ولان العدل مأمور به لقوله عز وجل ان الله يأمر بالعدل والاحسان على العموم والاطلاق الا ما خص أو قيد بدليل وروى عن أبي قلابة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعدل بين نسائه في القسمة ويقول اللهم هذه قسمتي فيما أملك فلا تؤخذني فيما تملك أنت ولا أملك وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من كان له امرأتان قال الى احدهما دون الاخرى جاء يوم القيامة وشتمه ماثل ويستوى في القسم البكر والثيب والشابة والعجوز والقديمة والحديثة والمسلمة والكتانية لما ذكرنا من الدلائل من غير فصل ولا هما يستويان في سبب وجوب القسم وهو النكاح فيستويان في وجوب القسم ولا قسم للمملوكات بملك الثمين أي لا ليلة لهن وان كثرن لقوله عز وجل فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم قصر الاباحة في النكاح على عدد لتحقق الجور في الزيادة ثم تندب سبحانه وتعالى الى نكاح الواحدة عند خوف الجور في الزيادة وأباح من ملك الثمين من غير عدد فدل أنه ليس فيه خوف الجور وانما لا يكون اذا لم يكن لهن قسم اذ لو كان لكان فيه خوف الجور كما في المنكوحه ولان سبب الوجوب هو النكاح ولم يوجد ولو كانت احدهما حرة والاخرى أمة فالحره يومان وللأمة يوم لماروى عن علي رضي الله عنه موقوفة عليه ومرفوعة الى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لحره ثلاثان من القسم وللأمة الثلث ولا هما ما استويا في سبب الوجوب وهو النكاح فانه لا يجوز نكاح الأمة بعد نكاح الحره ولا مع نكاحها وكذا لا يجوز للبعد أن يتزوج بأكثر من اثنين ولحران يتزوج بربع نسوة فلم يتساوا في السبب فلا يتساويان في الحكم بخلاف المسلمة مع الكتانية لان الكتانية يجوز نكاحها قبل المسلمة وبعدها ومعها وكذا الذي أن يجمع بين أربع نسوة كالحرم المسلم فتساويان في سبب الوجوب فيتساويان في الحكم ولان الحرية نبي عن السكال والرق يشعر بنقصان الحال وقد ظهر أثره في نقصان الشرع في المالكية وحل المحلقة والعدة والحد وغير ذلك فكذلك في القسم وهذا التفاوت في السكنى والبيتونة يسكن عند الحره ليلتين وعند الأمة ليلة فاما في المأكل

والمشروب والملبوس فانه يسوى بينهما لان ذلك من الحاجات اللازمة فيستوى فيه الحر والامة والمرضى في
 وجوب التمس عليه كالصحيح لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن نساءه في مرض موته أن يكون في
 بيت عائشة رضی الله عنها فلو سقط القسم بالمرض لم يكن للاستئذان معنى ولا قسم على الزوج اذا سافر حتى لو سافر
 باحدهما وقدم من السفر وطلبت الاخرى أن يسكن عندها مدة السفر فليس لها ذلك لان مدة السفر ضائعة بدليل
 أن له أن يسافر وحده ومنه لکن الافضل أن يقرع بينهما فيخرج بمن خرجت قرعها تطيبا لقلوبهن دفعا لتهمة
 الميل عن نفسه هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أراد السفر أقرع بين نسائه وقال الشافعي ان سافر
 بها قرعة فكذلك فاما اذا سافر بها بغير قرعة فانه يقسم للباقيات وهذا غير سد بدلان بالقرعة لا يعرف أن لها حقا في
 حالة السفر أولا فانها لا تصلح لاطهار الحق ابدالاختلاف عملها في نفسها فانها لا تخرج على وجه واحد بل مرة هكذا
 ومرة هكذا والمختلف فيه لا يصلح دليلا على شيء ولو وهبت احدها مقسما لصاحبها أو رضيت بترك قسمها جاز
 لانه حق ثبت لها فلها أن تستوفي ولها ان تترك وقدر روى أن سودة بنت زمعة رضی الله عنها لما كبرت وخشيت أن
 يطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلت يومها لعائشة رضی الله عنها وقيل فيها نزل قوله تعالى وان امرأة خافت من
 بعلها نشوزا أو اعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير والمراد من الصلح هو الذي جرى
 بينهما كذا قاله ابن عباس رضی الله عنهما فان رجعت عن ذلك وطلبت قسمها فلها ذلك لان ذلك كله كان اباحة
 منها والاباحة لا تكون لازمة كالمباح له الطعام أنه تلك المبيح منه والرجوع عن ذلك ولو بذلت واحدة منهن مالا
 للزوج ليجعل لها في القسم أكثر مما تستحقه لا يحل للزوج أن يفعل ويرد ما أخذ منها لانه رشوة لانه أخذ المال
 لمنع الحق عن المستحق وكذلك لو بذل الزوج لواحدة منهن مالا لتجعل نوبتها لصاحبها أو بذلت هي لصاحبها مالا
 لتترك نوبتها لالا يجوز شيء من ذلك ويسترد المال لان هذا معاوضة القسم بالمال فيكون في معنى البيع وانه لا يجوز
 كذا هذا اذا كان له امرأتان أو أكثر من ذلك فاما اذا كانت له امرأة واحدة فقط لبيته بالواجب لها ذكر التدوير
 رواية الحسن عن أبي حنيفة أنه قال اذا شاغل الرجل عن زوجته بالصيام أو بالصلاة أو بأمة اشتراها قسم لامرأته
 من كل أربع أيام يوما ومن كل أربع ليال ليلة وقيل له تشاغل ثلاثة أيام وثلاث ليال بالصوم أو بالامة وهكذا كان
 الطحاوي يقول انه يجعل لها يوما واحدا يسكن عندها وثلاثة أيام ولياليتها بقرع للعبادة وأشغاله (وجه) هذا القول
 ما ذكره محمد في كتاب النكاح أن امرأة رفعت زوجها الى عمر رضی الله عنه وذكرت أنه يصوم النهار ويقوم الليل فقال
 عمر رضی الله عنه ما أحسنك نساء على بعلك فقال كعب يأمر المؤمنين انها تشكو اليك زوجها فقال عمر رضی الله عنه
 وكيف ذلك فقال كعب انه اذا صام النهار وقام الليل فكيف بقرع لها فقال عمر رضی الله عنه لكعب احكم بينهما فقال
 أراها احدي نساءه الاربع فطرها يوما ويصوم ثلاثة أيام فاستحسن ذلك منه عمر رضی الله عنه وولاه قضاء البصرة
 ذكر محمد هذا في كتاب النكاح ولم يذكر أنه يأخذ بهذا القول وذكر الحصان أن هذا ليس مذهبا لان المزاحمة في القسم
 انما تحصل بمشاركات الزوجات فاذا لم يكن له زوجة غيرهما لم يتحقق المشاركة فلا يقسم لها وانما يقال له لانه لا يداوم على
 الصوم ووف المرأة حقا كذا قاله الحصان وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي ان اباحنيفة كان يقول أولا كما
 روى الحسن عنه لما أشار اليه كعب وهو أن للزوج أن يستقط حقه عن ثلاثة أيام بأن تزوج ثلاثا آخر سواها فلما
 لم يزوج فقد جعل ذلك لنفسه فكان اختياره في ذلك فان شاء صرف ذلك الى الزوجات وان شاء صرفه الى صيامه
 وصلاته وأشغاله ثم رجع عن ذلك وقال هذا ليس شيء لانه لو تزوج أربعاً فظالم بالواجب منه يكون لكل واحدة
 منهن ليلة من الاربع فلو جعلنا هذا حق لكل واحدة منهن لا يشرع لاعماله فلم يوقت في هذا وقتا وان كانت المرأة أمة
 فعلى قول أبي حنيفة أخيرا ان صح الرجوع لا شك أنه لا يقسم لها كالا يقسم لحره من طريق الاولى وعلى قوله الاول
 وهو قول الطحاوي يجعل لها ليلة من كل سبع ليال لان للزوج حق اسقاط حقه عن ستة أيام والاقتصار على يوم

واحد بأن يتزوج عليها ثلاث حر الزلان للحررة ليلتين وللامة ليلة واحدة فلما لم يتزوج فقد جعل ذلك لنفسه فكان
بالتخييار ان شاء صرف ذلك الى الزوجات وان شاء صرفه الى الصوم والصلوة والى أشغال نفسه والاشكال عليه
ما نقل عن أبي حنيفة وما ذكره الجصاص أيضا والله عز وجل الموفق

﴿فصل﴾ ومنها وجوب طاعة الزوج على الزوجة اذا دعاه الى الفراش لقوله تعالى وهن مثل الذي عليهن
بالمعروف قيل لها المهر والنفقة وعليها أن تطيعه في نفسها وتحفظ غيبته ولان الله عز وجل أمر بتأديبين بالمهر والضرب
عند عدم طاعتين ونهى عن طاعتين بقوله عز وجل فان أطعتم فلا تبغوا عليهن سبيلا فدل ان التأديب كان لتركة
الطاعة فيدل على لزوم طاعتين الأزواج

﴿فصل﴾ ومنها ولاية التأديب للزوج اذا لم تطعه فيما يلزم طاعته بان كانت ناشرة فله أن يؤديها لكن على الترتيب
فيعطيها أولا على الرفق واللين بان يقول لها كوني من الصالحات القانتات الحافظات للغيب ولا تكوني من كذا
وكذا فعمل يقبل الموعظة فتترك التشوز فان نجعت فيها الموعظة ورجعت الى الفراش والأجرها وقيل بخوفها بالمهر
أولا والاعتزال عنها وترك الجاع والمضاجعة فان تركت والأجرها لعل غسبا لا يحتمل المهر ثم اختلف في كيفية
المهر قيل بهجرها بان لا يجامعها ولا يضاجعها على فراشه وقيل بهجرها بان لا يكلمها في حال مضاجعتها ايها لان
يترك جماعها ومضاجعتها لان ذلك حق مشترك بينهما فيكون في ذلك عليه من الضرر ما عليها فلا يؤديها بما يضر
بنفسه ويبطل حقه وقيل بهجرها بان يفارقها في المضجع ويضاجع أخرى في حقتها وقسمها لان حقتها عليه في القسم
في حال الموافقة وحفظ حدود الله تعالى لاني في حال التضييع وخوف التشوز والتنازع وقيل بهجرها بترك مضاجعتها
وجماعها الوقت غلبة شهوتها وحاجتها لاني وقت حاجتها اليها لان هذا للتأديب والزجر فينبغي أن يؤديها لان يؤدي
نفسه بامتناعه عن المضاجعة في حال حاجته اليها فاذا هجرها فان ترك التشوز والاضرر بها عند ذلك ضرر باغير مبرح
ولا شائن والاصل فيه قوله عز وجل واللاني تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضجع واضر بوهن فظاهر
الآية وان كان يحرف الواو والموضوع للجمع المطلق لكن المراد منه الجمع على سبيل الترتيب والواو تحتمل ذلك فان
نفع الضرب والارفع الامر الى القاضي ليوجه اليهما حكيم من أهله وحكام من أهلها كما قال الله تعالى وان خفتم
شقاق بينهما فاعنوا حكيم من أهله وحكام من أهلها أن يريد الاصلاح بوفق الله بينهما وسبيل هدا سبيل الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر في حق سائر الناس ان الأمر يبدأ بالموعظة على الرفق واللين دون التغليظ في القول فان
قبلت والاغلظ القول به فان قبلت والابسط بده فيه وكذلك اذا ارتكبت محظورا سوى التشوز ليس فيه حد
مقدر فلزوج أن يؤديها تعزيرا لها لان للزوج ان يعزر زوجته كما للمولى أن يعزر مملوكه

﴿فصل﴾ ومنها المعاشرة بالمعروف وانه مندوب اليه ومستحب قال الله تعالى وعاشروهن بالمعروف قيل هي
المعاشرة بالفضل والاحسان قولاً وفعلًا وخلفا قال النبي صلى الله عليه وسلم خيركم خيركم لاهله وأنا خيركم لاهلي وقيل
المعاشرة بالمعروف هي ان يعاملها بما لو فعل بك مثل ذلك لم تنكره بل تعرفه وتقبله وترضى به وكذلك من جانبها هي
مندوبة الى المعاشرة الجميلة مع زوجها بالاحسان باللسان واللفظ في الكلام والقول المعروف الذي يطيب به نفس
الزوج وقيل في قوله تعالى وهن مثل الذي عليهن بالمعروف ان الذي عليهن من حيث الفضل والاحسان هو ان
يحسن الى أزواجهن بالبر باللسان والقول بالمعروف والله عز وجل أعلم وبكره للزوج أن يعزل عن امرأته الحررة بغير
رضاها لان الوطء عن انزال سبب لحصول الولد ولها في الولد حق وبالعزل نفوت الولد فكانه سببا لنفوت حقتها وان
كان العزل برضاها لا يكره لانها رضىت بنفوت حقتها ولما روى عن رسو الله صلى الله عليه وسلم أنه قال اعزلوهن
أولا تعزلوهن ان الله تعالى اذا أراد خلق نسمة فهو خالقها الا ان العزل حال عدم الرضا صار مخصوصا وكذلك اذا
كانت المرأة أمة الغير أنه يكره العزل عنها من غير رضا لكن يحتاج الى رضاها أو رضا مولايها قال أبو حنيفة الاذن في

ذلك الى المولى وقال أبو يوسف ومحمد اليها (وجه) قولهما أن قضاء الشهوة حقها والعزل يوجب تقصانا في ذلك ولا يبي حنيفة أن كراهة العزل لصيانة الولد والولد له لها والله عز وجل أعلم

﴿ فصل ﴾ وأما النكاح الفاسد فلا حكم له قبل الدخول وأما بعد الدخول فيتعلق به أحكام منها ثبوت النسب ومنها وجوب العدة وهو حكم الدخول في الحقيقة ومنها وجوب المهر والاصل فيه ان النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة لا لعدم محله أعني محل حكمه وهو الملك لأن الملك يثبت في المنافع ومنافع البضع ملحقة بالجزاء والحر بجميع أجزائه ليس محلا للملك لأن الحرية خلوص والملك ينافي خلوص ولأن الملك في الأدمى لا يثبت إلا بالرق والحرية تنافي الرق إلا ان الشرع أسقط اعتبار المنافي في النكاح الصحيح لحاجة الناس الى ذلك وفي النكاح الفاسد بعد الدخول حاجة النكاح الى ذرء الحد وصيانة مائه عن الضياع بثبات النسب ووجوب العدة وصيانة البضع المحترم عن الاستعمال من غير غرامة ولا عقوبة توجب المهر فجعل منعقد قبله ثم الدليل على وجوب مهر المثل بعد الدخول ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن مواليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها مهر مثلها جعل صلى الله عليه وسلم لها مهر المثل فيأله حكم النكاح الفاسد وعلقه بالدخول فدل ان وجوبه متعلق به ثم اختلف في تقدير هذا المهر وهو المسمى بالعقر قال أصحابنا الثلاثة يجب الأقل من مهر مثلها ومن المسمى وقال زفر يجب مهر المثل بالغأ ما بلغ وكذا هذا الخلاف في الاجارة الفاسدة (وجه) قول زفر ان المنافع تنقوم بالعقد الصحيح والفاسد جميعا كالأعيان فيلزم اظهار أثره تنقوم وذلك بإيجاب مهر المثل بالغأ ما بلغ لانه قيمة منافع البضع وانما العدول الى المسمى عند صحة التسمية ولم تصح لهذا المعنى أوجبنا كمال القيمة في العقد الفاسد كذا ذهبنا (ولنا) ان العاقبين ما قوموا المنافع باكثر من المسمى فلا تنقوم بأكثر من المسمى فخصات الزيادة مستوفاة من غير عقد فلم تكن لها قيمة إلا ان مهر المثل اذا كان أقل من المسمى لا يبلغ به المسمى لانها رخصت بذلك القدر لرضاها بمهر مثلها واختلف أيضا في وقت وجوب العدة أنها من أي وقت تعتبر قال أصحابنا الثلاثة انها تجب من حين يفرق بينهما وقال زفر من آخر وطء وطئها حتى لو كانت قد حاضت ثلاث حيض بعد آخر وطء وطئها قبل التفريق فقد انقضت عدتها عنده (وجه) قوله ان العدة تجب بالوطء لانها تجب لاستبراء الرحم وذلك حكم الوطء ألا ترى انها لا تجب قبل الوطء واذا كان وجوبها بالوطء تجب عقيب الوطء بلا فصل كاحكام سائر العمل (ولنا) أن النكاح الفاسد بعد الوطء منعقد في حق القرائش لما بيننا والقراش لا يزول قبل التفريق بدليل انه لو وطئها قبل التفريق لاحد عليه ولا يجب عليه بتكرار الوطء إلا مهر واحد ولو وطئها بعد التفريق يلزمه الحد ولو دخلته شبهة حتى امتنع وجوب الحد يلزمه مهر آخر فكان التفريق في النكاح الفاسد بمنزلة الطلاق في النكاح الصحيح فيعتبر ابتداء العدة منه كما تعتبر من وقت الطلاق في النكاح الصحيح والخلوة في النكاح الفاسد لا يوجب العدة لانه ليس بنكاح حقيقة إلا أنه الحق بالنكاح في حق المنافع المستوفاة حقيقة مع قيام المنافع لحاجة النكاح الى ذلك فيبقى في حق غير المستوفى على أصل العدم ولم يوجد استيفاء المنافع حقيقة بالخلوة ولأن الموجب للعدة في الحقيقة هو الوطء لانها تجب لتعرف براءة الرحم ولم يوجد حقيقة إلا اننا التمسكنا من الوطء في النكاح الصحيح مقامه في حق حكم محتاط فيه لوجود دليل التمسك وهو الملك المنطوق ولم يوجد ههنا بخلاف الخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح انها توجب العدة اذا كان متمكنا من الوطء حقيقة وان كان ممنوعا عنه شرعا بسبب الحيض أو الاحرام أو الصوم أو نحو ذلك لان هناك دليل الاطلاق شرعا موجود وهو الملك المنطوق إلا أنه منع منه لغيره فكان التمسك ثابتا ودليله موجود في مقام المدلول في موضع الاحتياط وههنا بخلافه ولا يوجب المهر أيضا لانه لما لم يجزها العدة فالمهر أولى لان العدة محتاط في وجوبها ولا محتاط في وجوب المهر

﴿فصل﴾ (وأما) بيان ما يرفع حكم النكاح فيبانه بيان ما تقع به الفرقة بين الزوجين ولو وقع الفرقة بين الزوجين
 أسباب لكن الواقع ببعضها فرقة بطلاق وبعضها فرقة بغير طلاق وفي بعضها يقع فرقة بغير قضاء القاضي
 وفي بعضها لا يقع الا بقضاء القاضي فذكر جملة ذلك تنويفاً لله عز وجل منها الطلاق بصرحة وكتابتها وله
 كتاب مفرد ومنها اللعان ولا تقع الفرقة الا بتفريق القاضي عند أصحابنا وكذا في كيفية هذه الفرقة بخلاف بين أصحابنا
 نذكره ان شاء الله تعالى في كتاب اللعان ومنها اختيار الصغير أو الصغيرة بعد البلوغ في خيار البلوغ وهذه الفرقة لا تقع
 الا بتفريق القاضي بخلاف الفرقة باختيار المرأة نفسها في خيار العتق انها ثبت بنفس الاختيار وقد بينا وجه الفرق
 فيها تقدم والفرقة في الخيار بين جميعا تكون فرقة بغير طلاق بل تكون فسحا حتى لو كان الزوج لم يدخل بها فلا مهر لها اما
 في خيار العتق فلا شك فيه لان الفرقة وقعت بسبب وجودها وهو اختيارها نفسها واختيارها نفسها لا يجوز ان يكون
 طلاقا لانها لا يملك الطلاق الا اذا ملكت كالخيرة فكان فسحا وفسخ العتق رفعه من الاصل وجعله كان لم يكن ولو لم
 يكن حقيقة لم يكن لها مهر فكذا اذا التحق بالعدم من الاصل وكذا في خيار البلوغ اذا كان من له الخيار هو المرأة فاخترت
 نفسها قبل الدخول بها لمساقلنا واما اذا كان من له الخيار هو العلام فاخترت نفسها قبل الدخول بها فلا مهر لها ايضا وهذا
 فيه نوع اشكال لان الفرقة جاءت من قبل الزوج فيجب ان تكون فرقة بطلاق ويتعلق بها نصف المهر والا تفصال
 ان الشرع أثبت له الخيار فلا بد ان يكون مفيدا ولو كان ذلك طلاقا ووجب عليه المهر لم يكن لنبات الخيار معنى لانه
 يملك الطلاق فاذا افاض في الخيار الاستقوط المهر وان كان قد دخل بها لا يسقط المهر لان المهر قد تآكد بالدخول
 فلا يحتمل السقوط بالفرقة كما لا يحتمل السقوط بالموت ولان الدخول استيفاء منافع البضع وانه امر حقي فلا
 يحتمل الارتجاع من الاصل بالتفسخ بخلاف العقد فانه امر شرعي فكان محتملا للتفسخ ولانه لو فسخ النكاح بعد
 الدخول لوجب عليه رد المنافع المستوفاة لانه عاد البديل اليه فوجب ان يعود البديل اليها وهو لا يقدر على ردها فلا
 يفسخ واذا لم يقدر على ردها يغرر قيمتها وقيمتها هو المهر المسمى فلا يقيد ولانه لما استوفى المنافع فقد استوفى المعقود
 عليه وهو البديل فلا يسقط البديل ومنها اختيار المرأة نفسها العيب الحب والعنة والخصاء والخنثوية والتأخذ بتفريق
 القاضي او بنفس الاختيار على ما بينا وانه فرقة بطلاق لان سبب ثبوتها حصل من الزوج وهو المنع من انشاء حثها
 المستحق بالنكاح وانه ظلم وضرر في حثها الا ان القاضي قام مقامه في دفع الظلم والاصل ان الفرقة اذا حصلت بسبب
 من جهة الزوج مختص بالنكاح ان تكون فرقة بطلاق حتى لو كان ذلك قبل الدخول بها وقبل الخلوة فلها نصف
 المسمى ان كان في النكاح تسمية وان لم يكن فيه تسمية فلها النعمة ومنها التفريق لعدم الكفاءة اول لتقصان المهر
 والفرقة به فرقة بغير طلاق لانها فرقة حصلت لا من جهة الزوج فلا يمكن ان يجعل ذلك طلاقا لانه ليس لغير الزوج
 ولاية الطلاق فيجعل فسحا ولا تكون هذه الفرقة الا عند القاضي لما ذكرنا في الفرقة بخيار البلوغ ومنها اباء الزوج
 الاسلام بعدما أسلمت زوجته في دار الاسلام ومنها اباء الزوجة الاسلام بعدما أسلم زوجها المشرك أو الجوسي
 في دار الاسلام وجملة الكلام فيه ان الزوجين الكافر ين اذا أسلم أحدهما في دار الاسلام فان كانا كتابيين
 فأسلم الزوج فالنكاح بحاله لان الكتابية محل لنكاح المسلم ابتداء فكذا بقاء وان أسلمت المرأة لا تقع الفرقة
 بنفس الاسلام عندنا ولكن يعرض الاسلام على زوجها فان أسلم بقي على النكاح وان أي الاسلام فرق
 القاضي بينهما لانه لا يجوز ان تكون المسلمة تحت نكاح الكافر ولهذا لم يحز نكاح الكافر المسلمة ابتداء فكذا
 في البقاء عليه وان كانا مشركين أو مجوسيين فأسلم أحدهما أيهما كان يعرض الاسلام على الآخر ولا تقع الفرقة
 بنفس الاسلام عندنا فان أسلم فيما على النكاح وان أي الاسلام فرق القاضي بينهما لان المشرك لا تصلح لنكاح
 المسلم غير ان الاباء ان كان من المرأة يكون فرقة بغير طلاق لان الفرقة جاءت من قبلها وهو الاباء من الاسلام
 والفرقة من قبل المرأة لا تصلح طلاقا لانها لا تملك الطلاق فيجعل فسحا وان كان الاباء من الزوج يكون فرقة بطلاق

في قول أبي حنيفة ومحمد وعبد أبي يوسف يكون فرقة غير طلاق وهذا كله مذهب أصحابنا وقال الشافعي اذا أسلم أحد
 الزوجين وقعت الفرقة بنفس الاسلام غير انه إن كان ذلك قبل الدخول تقع الفرقة للحال فاما بعد الدخول فلا تقع
 الفرقة حتى تمضي ثلاث حيض فان أسلم الآخر قبل مضيتها فالنكاح محال وان لم يسلم بانت بمضيتها أما الكلام مع
 الشافعي فوجه قوله ان كفر الزوج يمنع من نكاح المسلمة ابتداء حتى لا يجوز للكافر ان ينكح المسلمة وكذلك شرك
 المرأة ونكحها ما منع من نكاح المسلم ابتداء بدليل أنه لا يجوز للمسلم نكاح المشركة والمجوسية فاذا طرأ على النكاح
 يبطله فاشبه الطلاق (ولنا) اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه روى ان رجلا من بني تغلب أسلمت امرأته فعرض
 عمر رضي الله عنه عليه الاسلام فامتنع ففرق بينهما وكان ذلك بحضور من الصحابة رضي الله عنهم فيكون اجماعا ولو
 وقعت الفرقة بنفس الاسلام لما وقعت الحاجة الى التفریق ولان الاسلام لا يجوز ان يكون مبطلا للنكاح لانه
 عرف عاصم اللاملك فكيف يكون مبطلا لها ولا يجوز ان يبطل بالكفر أيضا لان الكفر كان موجودا أمتهما ولم
 يمنع ابتداء النكاح فلان لا يمنع البقاء وانه أسهل أولى الاتا لو بقينا النكاح بينهما لا نحصل المقاصد لان مقاصد
 النكاح لا نحصل الا بالاستقرار والكفر لا يمكن من استقرار المسلمة والمسلم لا يحل له استقرار المشركة والمجوسية
 تحبهما فلم يكن في بقاء هذا النكاح فائدة فيفرق القاضي بينهما عند اباها الاسلام لان اليأس عن حصول المقاصد
 يحصل عنده وأما الكلام مع أصحابنا في كيفية الفرقة عند اباها الزوج الاسلام بعدما أسلمت امرأته المشركة أو المجوسية
 أو الكتابية فوجه قول أبي يوسف ان هذه فرقة يشترك في سببها الزوجان ويستويان فيه فان الاباء من كل واحد
 منهما سبب الفرقة ثم الفرقة الحاصلة باباها فرقة غير طلاق فكذا ابائنا لاستواءهما في السببية كما اذا ملك أحدهما
 صاحبه وهما ان الحاجة الى التفریق عند الاباء لغوات مقاصد النكاح ولان مقاصد النكاح اذا لم تحصل لم يكن في بقاء
 النكاح فائدة فتقع الحاجة الى التفریق والاصل في التفریق هو الزوج لان الملك له والقاضي ينوب منابه كما في الفرقة
 بالجب والعنة فكان الاصل في الفرقة هو فرقة الطلاق فيجعل طلاقا ما يمكن وفي اباء المرأة لا يمكن لانها لا تملك
 الطلاق فيجعل فسحا ومنها ردة أحد الزوجين لان الردة بمنزلة الموت لانها سبب مفض اليه والميت لا يكون محلا
 للنكاح ولهذا لم يجر نكاح المرند لا حدى في الابتداء فكذا في حال البقاء ولانه لا عصمة مع الردة وملك النكاح
 لا يبقى مع زوال العصمة غير ان ردة المرأة تكون فرقة غير طلاق بلا خلاف وأما ردة الرجل فهي فرقة غير طلاق في
 قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد فرقة بطلاق (وجه) قوله ظاهر لان الاصل ان الفرقة اذا حصلت بمعنى من
 قبل الزوج وأمكن ان تجعل طلاقا تجعل طلاقا لان الاصل في الفرقة هو فرقة الطلاق وأصل أبي يوسف ما ذكرنا
 انه فرقة حصلت بسبب يشترك فيه الزوجان لان الردة من كل واحد منهما سبب لثبوت الفرقة ثم الثابت بردها
 فرقة غير طلاق كذا برده ولا في حنيفة ان هذه الفرقة وان كانت بسبب وجد من الرجل وهو رده الا انه لا يمكن ان
 تجعل الردة طلاقا لانها بمنزلة الموت وفرقة الموت لا تكون طلاقا لان الطلاق تصرف يختص بما يستفاد بالنكاح
 والفرقة الحاصلة بالردة فرقة واقعة بطريق التنافي لان الردة تنافي عصمة الملك وما كان طريقه التنافي لا يستفاد بملك
 النكاح فلا يكون طلاقا بخلاف الفرقة الحاصلة بباها الزوج لانها تثبت بقوات مقاصد النكاح ونحوه وذلك مضاف
 الى الزوج فيلزمه الامساك بالمعروف والا التسريح بالاحسان فاذا امتنع عنه ألزمه القاضي الطلاق الذي يحصل
 به التسريح بالاحسان كانه طلق بنفسه والدليل على التفرقة بينهما ان فرقة الاباء لا تحصل الا بالتضام وفرقة الردة تثبت
 بنفس الردة ليعلم ان ثبوتها بطريق التنافي ثم الفرقة بردة أحد الزوجين تثبت بنفس الردة فتثبت في الحال عندنا وعند
 الشافعي ان كان قبل الدخول فكذلك وان كان بعد الدخول تتأجل الفرقة الى مضي ثلاث حيض وهو على
 الاختلاف في اسلام أحد الزوجين هذا اذا اردنا أحد الزوجين فاما اذا اردنا معا لقع الفرقة بينهما استحسانا حتى
 لو أسلم معاهما على نكاحهما والقياس ان تقع الفرقة وهو قول زفر وجه القياس انه لو اردنا أحدهما لوقعت الفرقة

فكذا اذا اردت الان في ردتهم اربعة احوالهم وزيادته وللإستحسان اجماع الصحابة رضي الله عنهم فان العرب لما
ارتدت في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ثم أسلموا لم يفرق بينهم وبين نسائهم وكان ذلك بحضور من الصحابة
رضي الله عنهم فان قيل لم يعلم هناك انهم ارتدوا وأسلموا معا فالجواب انه لما لم يفرق بينهم وبين نسائهم فيعلم القرآن
بل احتمال التقدم والتأخر في الزدة والاسلام فقها علم أولى ان لا يفرق ثم قول الاصل في كل أمرين حادثين اذا لم
يعلم تاريخ ما بينهما ان يحكم بوقوعهما معا كالفرق والحرق والهدم ولو تزوج مسلم كتابية يهودية أو نصرانية
فتمحست ثبت القرقة لان المحوسية لا تصلح لنكاح المسلم الا ترى انه لا يجوز زله نكاحها ابتداء ثم ان كان ذلك
قبل الدخول بها فلا مهر لها ولا نفقة لانها فرقة غير طلاق فكانت فسحا وان كان بعد الدخول بها فلها المهر لما ينفقها
تقدم ولا نفقة لها لان القرقة جاءت من قبلها والاصل ان القرقة اذا جاءت من قبلها فان كان قبل الدخول بها فلا نفقة لها
ولامهر وان جاءت من قبله قبل الدخول يجب نصف المسمى ان كان المهر مسمى وان لم يكن يجب النصف بعد الدخول
يجب كل المهر والنفقة ولو كانت يهودية فتصرت أو نصرانية فتهدت لم تثبت القرقة ولم يعترض عليه عندنا وقال
الشافعي لا يمكن من القرار عليه ولكن تحير على ان تسلم أو تعود الى دينها الاول فان لم تفعل حتى مضت ثلاث حيض
وقعت القرقة كما في المرتد وجه قوله انها كانت مقررة بان الدين الذي انتقلت اليه باطل فكان ترك الاعتراض تقيرا
على الباطل وانه لا يجوز (ولنا) انها انتقلت من باطل الى باطل والجبر على العود الى الباطل باطل ولو كانت يهودية أو
نصرانية فصارت لم تثبت القرقة في قول أبي حنيفة وفي قول أبي يوسف ومحمد تثبت القرقة بناء على انه يجوز للمسلم نكاح
الصائبة عنده وعندهما لا يجوز والمسألة مرت في موضعها ومنها اسلام أحد الزوجين في دار الحرب لكن لا تقع
القرقة في الحال بل تنف على مضي ثلاث حيض ان كانت ممن تحيض وان كانت ممن لا تحيض ثلاثة اشهر فان أسلم
الباقى منهما في هذه المدة فهما على النكاح وان لم يسلم حتى مضت المدة وقعت القرقة لان الاسلام لا يصلح سببا
لثبوت القرقة بينهما ونفس الكفر أيضا لا يصلح سببا لما ذكرنا من المعنى فيما تقدم ولكن يعرض الاسلام على الآخر
فاذا أبي حينئذ يفرق وكانت القرقة حاصلة بالاباء ولا يعرف الاباء بالعرض وقدمت مع العرض لانعدام الولاية وقد
مست الحاجة الى التفريق اذا المشرك لا يصلح لنكاح المسلم فيقام شرط البيونة وهو مضي ثلاث حيض اذ هو شرط
البيونة في الطلاق الرجعي مقام العلة واقامة الشرط مقام العلة عند تعذر اعتبار العلة جاز في اصول الشرع فاذا
مضت مدة العدة وهي ثلاث حيض صار مضي هذه المدة بمنزلة تفرق القاضى وتكون فرقة بطلاق على قياس قول أبي
حنيفة ومحمد وعلى قياس قول أبي يوسف غير طلاق لانه فرقة بسبب الابعاء حكما وتقديرا واذا وقعت القرقة بعدمضي
هذه المدة هل تجب العدة بعدمضيها بان كانت المرأة هي المسامة فخرجت الى دار الاسلام فتمت الحيض في دار
الاسلام لا عدة عليها عند أبي حنيفة وعندهما عليها العدة والمسئلة مذكورة فيما تقدم وان كان المسلم هو الزوج فلا عدة
عليها بالاجماع لانها حربية ومنها اختلاف الدارين عندنا بان خرج أحد الزوجين الى دار الاسلام مسلما أو ذميا
وترك الآخر كافرا في دار الحرب ولو خرج أحدهما مستأمنا وبقي الآخر كافرا في دار الحرب لا تقع القرقة بالاجماع
وقال الشافعي لا تقع القرقة باختلاف الدارين وهذا بناء على أصل وهو ان اختلاف الدارين من علة لثبوت القرقة عندنا
وعنده ليس بعلة وانما العلة هي السبي واحتج بما روي أن زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من
مكة الى المدينة وخلفت زوجها أبا العاص كافرا بمكة فردها عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح الاول ولو
ثبتت القرقة باختلاف الدارين لما رد بل جدد النكاح ولان تأثير اختلاف الدارين في انقطاع الولاية وانقطاع
الولاية لا يوجب انقطاع النكاح فان النكاح يبقى بين أهل العدل والبنى والولاية منقطعة (ولنا) ان عند اختلاف
الدارين يخرج الملك من أن يكون مستعابا لعدم التمكن من الانتفاع عادة فلم يكن في بقائه فائدة فيزول كالمسلم اذا ارد
عن الاسلام ولحق بدار الحرب انه يزول ملكه عن أمواله وتعتق أمهات أولاده ومديره وما قلنا كذا هذا باختلاف

أهل البني مع أهل العدل لأن أهل البني من أهل الاسلام ولا هم مسمون فيخالطون أهل العدل فكان امكان
 الانتفاع نابتاً فيبقي النكاح وهما بخلافه وأما الحديث فقد روى أنه ردّها عليه بنكاح جديد فتعارضت الروايات
 فسقط الاحتجاج به مع ما أن العمل بهذه الرواية أولى لأنها ثبتت أمر الميمكن فكان راوى الرد بالنكاح الاول
 استصحب الحال فظن أنه ردّها عليه بذلك النكاح الذي كان وراوى النكاح الجديد اعتمد حقيقة الحال وصار
 كاحتمال الجرح والتعديل ثم ان كان الزوج هو الذي خرج فلا عدة على المرأة بخلاف ما ذكرناه حريرة وان
 كانت المرأة هي التي خرجت فلا عدة عليها في قول أبي حنيفة خلافاً لها وكذلك اذا خرج أحدهما ذمياً وقعت
 الفرقة لأنه صار من أهل دار الاسلام فصار كالوخرج مسلماً بخلاف ما اذا خرج أحدهما بامان لأن الجرح المستامن
 من أهل دار الحرب وانما دخل دار الاسلام على سبيل العارية لتضام بعض حاجاته لا للتوطن فلا يبطل حكم دار
 الحرب في حقه كالمسلم اذا دخل دار الحرب بامان لأنه لا يصير بالدخول من أهل دار الحرب لما قلنا كذا هذا ولو أسلم
 معاقب دار الحرب أو صار ذمياً معاً أو خراجاً مستامناً فالنكاح على حاله لا نعدم اختلاف الدار بن عندنا وانعدام
 السبي عنده وعلى هذا يخرج ما اذا سبي أحدهما وأحرز دار الاسلام انه تقع الفرقة بالاجماع لكن على اختلاف
 الاصلين عندنا باختلاف الدار بن وعنده بالسبي وعندنا لا تثبت الفرقة قبل الاحراز بدار الاسلام ولو سبباً معاً لا تقع
 الفرقة عندنا لعدم اختلاف الدار بن وعنده تقع لوجود السبي واحتج بقوله تعالى واخصمت من النساء الا ما ملكت
 أيما نكح حرم المحصنات وهن ذوات الازواج اذ هو معطوف على قوله عز وجل حرمت عليكم أمهاتكم واستننى
 المملوكات والاستثناء من الخطر اباحة ولم يفصل بين ما اذا سببت وحدها أو مع زوجها ولأن السبي سبب لثبوت ملك
 المتعة للسبي لأنه استيلاء ورد على محل غير معصوم وأنه سبب لثبوت الملك في الرقبة ولهذا ثبت الملك في المسبية
 بالاجماع وملك الرقبة يوجب ملك المتعة ومتى ثبت ملك المتعة للسبي يزول ملك الزوج ضرورة بخلاف ما اذا اشترى
 أمة هي منكوحه الغير انه لا يثبت للمشتري ملك المتعة وان ثبت له ملك الرقبة بالشراء لأن ملك الزوج في الأمة ملك
 معصوم وثبات اليد على محل معصوم لا يكون سبباً لثبوت الملك (ولنا) ان ملك النكاح للزوج كان ناجاً بدليله مطلقاً
 وملك النكاح لا يجوز ان يزول الا بإذنه أو لعدم فائدة البقاء اما لقوات الغل حقيقة بالهلاك أو تقدير الخروجه من أن
 يكون منتفعا به في حق المالك واما لقوات حاجة المالك بالموت لأن الحكم بالزوال حينئذ يكون تناقضاً والشرع مزه عن
 التناقض ولم يوجد الا زواله من الزوج والمحل صالح والمالك صالح حتى محتاج الى الملك وامكان الاستمتاع ثابت ظاهراً
 وغالباً اذا سبباً معاً ولا يكون نادراً وكذا اذا سبي أحدهما والمسبي في دار الحرب لأن احتمال الاسترداد من الكفرة أو
 استنقاذ الاسراء من الغزاة ليس بنادر وان لم يكن غالباً بخلاف ما اذا سبي أحدهما وأخرج الى دار الاسلام لأن هناك
 لا فائدة في بقاء الملك لعدم التمكن من اقامة المصالح بالملك ظاهر او غالباً باختلاف الدارين وأما قوله السبي ورد على
 محل غير معصوم فتم لكن الاستيلاء الوارد على محل غير معصوم تماماً يكون سبباً لثبوت الملك اذا لم يكن مملوكاً لغيره وملك
 الزوج ههنا قائماً بما ينفاهم يكن سبباً لثبوت الملك للسبي فلا يوجب زوال ملك الزوج والآية محمولة على ما اذا
 سببت وحدها لما ذكرنا من الدلائل ومنها الملك الطارىء لا حد الزوجين على صاحبه بان ملك أحدهما صاحبه بعد
 النكاح أو ملك شقصا منه لأن الملك المقارن يمنع من انعقاد النكاح فالطارىء عليه يبطله والفرقة الواقعة به فرقة غير
 طلاق لأنها فرقة حصلت بسبب لا من قبل الزوج فلا يمكن ان تجعل طلاقاً فتجعل فسحاً ولا يحتاج الى تريق
 التراضي لأنها فرقة حصلت بطريق التراضي لما ينفاه في المسائل المتقدمة ان الحقوقي الثابتة بالنكاح لا يصح اثباتها بين المالك
 والمملوك فلا تفتقر الى القضاء كالفرة الحاصلة برودة أحد الزوجين وعلى هذا قولوا في القرن والمدبر والمسأذون
 اذا اشترى زوجته ما يبطل النكاح لأن الشراء لا يفسد لهما ملك المتعة فلا يوجب بطلان النكاح وقالوا أيضاً في
 المكاتب اذا اشترى زوجته لا يبطل نكاحها لأنه لا يملكها وانما يثبت له فيها حق الملك وحق الملك يمنع اجدها

النكاح ولا يمنع البقاء كالعدة وهذا لان حق الملك هو الملك من وجه فكان ملكه فيها ثابتا من وجه دون وجه فالنكاح اذا لم يكن منعقد يقع الشك في انعقاده فلا ينعقد بالشك واذا كان منعقدا يقع الشك في زواله فلا يزول بالشك على الاصل المعهود ان غير الثابت يتيقن لا يثبت بالشك والثابت يتيقن لا يزول بالشك لهذا المعنى منعت العدة من ابتداء النكاح ولم تمنع البقاء كذا هذا وقالوا فيمن زوج ابنته من مكانه ثم مات لا يبطل النكاح بينهما حتى يعجز عن أداء بدل الكتابة وقال الشافعي يفسخ النكاح بناء على ان المكاتب لا يورث عندنا فلا يثبت الملك للوارث في المكاتب حقيقة وانما يثبت له حق الملك وانه لا يمنع بقاء النكاح وعنده يورث فيثبت الملك لها في زوجها فيبطل النكاح (وجه) قوله ان الوارث يقوم مقام المورث في أملا كما فيثبت له ما كان ثابتا للمورث وملكه في المكاتب كان ثابتا له فينتقل الى الوارث فيصير مملوكا له فيفسخ النكاح (ولنا) ان الحاجة مست الى ابقاء ملك الميت في المكاتب لان عقد الكتابة أوجب له حق الحرية للحال على وجه يصير ذلك الحق حقيقة عند الاداء ولهذا يثبت الولاء من قبله فلو قلنا الملك من الميت الى الوارث لتعذر اثبات حقيقة الحرية عند الاداء لانعدام تعليق الحرية منه بالاداء فمست الحاجة الى استيفاء ملك الميت فيه لاجل الحق المستحق للمكاتب فيمنع ثبوت الملك حقيقة للوارث ويثبت له حق الملك لوجود سبب الثبوت وهو القرابة وشروطه وهو الموت وحق الملك يمنع ابتداء النكاح ولا يمنع البقاء اذا كنا الا اذا عجز عن ادائه بدل الكتابة لانه اذا عجز ثبت الملك حقيقة للوارث فيرتفع النكاح وامام معتق البعض اذا اشترى زوجته لا يبطل النكاح في قول أبي حنيفة وعندهما يبطل بناء على ان معتق البعض بمنزلة المكاتب عنده وعندهما حر عليه دين والله أعلم ومنها الرضاع الطاري على النكاح كمن تزوج صغيرة فارضعها أمهات منه لانهما صارت أختا له من جهة الرضاع وكذا اذا تزوج صبيتين رضيعتين فجاءت امرأة فارضعتهما بانتمانه لانهما صارتا أختين وحرمة الاخت من الرضاع يستوي فيهما السابق والطارى وكذا حرمة الجمع بين الاختين من الرضاة ونذكر ان شاء الله تعالى ما يتعلق بالرضاع المقارن والطارى من المسائل في كتاب الرضاع ومنها المصاهرة الطارئة بان وطئ أم امرأته أو ابنتها والفرقة بها فرقة بغير طلاق لانها حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع والفرق في هذه الوجوه كلها بانة لان المقصود في بعضها الخلاص وانه لا يحصل الا بالان وفى بعضها المحل ليس قابل لبقاء النكاح فافهم والله الموفق

تم الجزء الثاني وبليه الجزء الثالث وأوله كتاب الايمان



(الجزء الثاني من كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع)

صفحة	صفحة
٣٨ فصل وأما القدر المأخوذ مما يتر به التاجر على العاشر	٢ ﴿ كتاب الزكاة ﴾
٣٩ فصل وأما ركن الزكاة	٣ فصل وأما كيفية فرضيتها
٤٠ فصل وأما شرائط الركن	٤ فصل وأما سبب فرضيتها فالمال
٤١ فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى	٤ فصل وأما شرائط القرضية فأشياء
٤٣ فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه	٩ فصل وأما الشرائط التي ترجع إلى المال
٥٠ فصل وأما حولان الحول فليس من شرائط جواز أداء الزكاة	١٦ فصل أما الأثمان المطلقة وهي الذهب والفضة
٥١ فصل وأما شرائط الجواز فتلاثة	١٦ فصل وأما صفة النصاب في الفضة
٥٢ فصل وأما حكم المعجل إذا لم يقع زكاة	١٨ فصل وأما مقدار الواجب فيها
٥٢ فصل وأما بيان ما يستقطبها بعد وجوبها	١٨ فصل هذا إذا كان له فضة مفردة
٥٣ فصل وأما زكاة الزروع والثمار	١٨ فصل وأما صفة نصاب الذهب
٥٤ فصل وأما الكلام في كيفية فرضية هذا النوع وسبب فرضيته	١٨ فصل وأما مقدار الواجب فيه
٥٤ فصل وأما شرائط القرضية	٢٠ فصل وأما أموال التجارة فتقدر بالنصاب فيها
٥٧ فصل وأما شرائط الخلية فأشياء	٢١ فصل وأما صفة هذا النصاب
٦٢ فصل وأما بيان مقدار الواجب	٢١ فصل وأما مقدار الواجب من هذا النصاب
٦٣ فصل وأما صفة الواجب	٢١ فصل وأما صفة الواجب في أموال التجارة
٦٣ فصل وأما وقت الوجوب	٢٦ فصل وأما نصاب الأبل
٦٤ فصل وأما بيان ركن هذا النوع	٢٨ فصل وأما نصاب البقر
٦٥ فصل وأما بيان ما يستقطب بعد الوجوب	٢٨ فصل وأما نصاب الغنم
٦٥ فصل هذا الذي ذكرنا حكم الخارج من الأرض	٣٠ فصل وأما صفة نصاب السائمة
٦٨ فصل وأما بيان ما يوضع في بيت المال من المال وبيان مصارفها	٣٢ فصل وأما مقدار الواجب في السوائم
٦٩ فصل وأما الزكاة الواجبة وهي زكاة الرأس	٣٣ فصل وأما صفة الواجب في السوائم
٦٩ فصل وأما كيفية وجوبها	٣٤ فصل وأما حكم الخيل
	٣٥ فصل وأما بيان من له المطالبة بأداء الواجب في السوائم والأموال الظاهرة
	٣٦ فصل وأما شرط ولاية الآخذ

صحيفة	صحيفة
١٣٤ فصل وأما ركته	٦٩ فصل وأما بيان من تجب عليه
١٣٤ فصل وأما شرائط جوازه	٧٠ فصل وأما بيان من تجب عليه
١٣٥ فصل وأما سننه	٧٢ فصل وأما بيان جنس الواجب وقدره وصفته
١٣٥ فصل وأما وقته فوقته الاصلى	٧٤ فصل وأما وقت وجوب صدقة العطر
١٣٥ فصل وأما بيان حكمه اذا تأخر	٧٤ فصل وأما وقت أدائها
١٣٥ فصل وأما الوقوف بمزدلفة	٧٤ فصل وأما ركبتها
١٣٦ فصل وأما ركته فكيف يؤتى بمزدلفة	٧٥ فصل وأما مكان الأداء
١٣٦ فصل وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة	٧٥ فصل وأما بيان ما يستقطبها
١٣٦ فصل وأما زمانه فما بين طلوع الفجر من يوم النحر وطلوع الشمس	٧٥ ﴿ كتاب الصوم ﴾
١٣٦ فصل وأما حكم قوائمه عن وقته	٧٧ فصل وأما شرائط الصوم فنوعان
١٣٦ فصل وأما رمى الجمار	٩٠ فصل وأما ركته فالأمسالك
١٣٧ فصل وأما تفسير رمى الجمار	٩٤ فصل وأما حكم فساد الصوم
١٣٧ فصل وأما وقت الرمي فأيام الرمي أربعة	١٠٢ فصل وأما حكم الصوم المؤقت
١٣٧ فصل وأما وقت الرمي من اليوم الاول والثاني	١٠٥ فصل وأما بيان ما يسن وما يستحب للصائم وما يكره
١٣٨ فصل وأما مكان الرمي ففي يوم النحر	١٠٨ ﴿ كتاب الاعتكاف ﴾
١٣٨ فصل وأما الكلام في عدد الجمار وقدرها	١٠٨ فصل وأما شرائط صحته فنوعان
١٣٨ فصل وأما بيان حكمه اذا تأخر عن وقته	١١٣ فصل وأما ركز الاعتكاف ومحظوراته وما يفسده وما لا يفسده
١٤٠ فصل وأما الخلق أو التقصير	١١٧ فصل وأما بيان حكمه اذا فسد
١٤١ فصل وأما مقدار الواجب	١١٨ ﴿ كتاب الحج ﴾
١٤١ فصل وأما بيان زمانه ومكانه	١١٩ فصل وأما كيفية فرضه
١٤٢ فصل وأما حكم الخلق	١٢٠ فصل وأما شرائط فرضيته فنوعان
١٤٢ فصل وأما حكم تأخيره عن زمانه	١٢٥ فصل وأما ركز الحج فشيئان
١٤٢ فصل وأما طواف الصدر	١٢٧ فصل وأما طواف الزيارة
١٤٢ فصل وأما شرائطه	١٢٨ فصل وأما ركته
١٤٣ فصل وأما شرائط جوازه	١٢٨ فصل وأما شرطه وواجباته
١٤٣ فصل وأما قدره وكيفيته	١٣١ فصل وأما مكان الطواف
١٤٣ فصل وأما وقته	١٣٢ فصل وأما زمان هذا الطواف
١٤٣ فصل وأما مكانه فقول البيت	١٣٢ فصل وأما مقداره
١٤٣ فصل وأما بيان سنن الحج وبيان ترتيبه	١٣٣ فصل وأما حكمه اذا فات
١٦٠ فصل وأما شرائط أركانه	١٣٣ فصل وأما واجبات الحج فخمسة
١٦١ فصل وأما بيان ما يصير به محرما	١٣٤ فصل وأما قدره فسبعة أشواط
١٦٣ فصل وأما بيان مكان الاحرام	

صفحة	مصحف
١٦٦	فصل وأما بيان ما يحرم به
١٧٧	فصل وأما بيان ما يحجب على المتمتع
١٧٧	فصل وأما بيان حكم المحرم
١٧٧	فصل وأما حكم الاحتصار
١٨٨	فصل وأما بيان ما يحظره الاحرام
١٨٨	فصل وأما الذي يرجع الى الطيب
١٨٨	فصل وأما ما يجزى مجزى الطيب
١٨٨	فصل وأما الذي يرجع الى توابع الجماع
١٨٨	فصل وأما الذي يرجع الى الصيد
١٨٨	فصل وأما بيان أنواعه
١٨٨	فصل وأما بيان حكم ما يحرم على المحرم
٢٠٠	فصل ويتصل بهذا بيان ما يعم المحرم والحلال جميعا
٢٠٠	فصل وأما الذي يرجع الى النبات
٢٠٠	فصل وأما بيان ما يفسد الحج
٢٠٠	فصل وأما بيان ما يغوث الحج بعد الشروع
٢٠٠	فصل وأما بيان حكم فوات الحج
٢٠٠	فصل ثم الحج كما هو واجب بإيجاب الله تعالى
٢٠٠	فصل وأما العمرة والكلام فيها
٢٠٠	كتاب النكاح
٢٠٠	فصل وأما ركن النكاح
٢٠٠	فصل وأما شرائط الركن فأشياء
٢٠٠	فصل وأما بيان شرائط الجواز
٢٠٠	فصل وأما الذي يرجع الى المولى عليه
٢٠٠	فصل وأما الذي يرجع الى نفس التصرف
٢٠٠	فصل وأما ولاية التدب
٢٠٠	فصل وأما شرط التقدم فشيآن
٢٠٠	فصل وأما ولاية الولاية
٢٠٠	فصل وأما ولاية الامامة
٢٠٠	فصل ومنها الشهادة وهي حضور الشهود
٢٠٠	فصل وأما صفات الشاهد
٢٠٠	فصل ومنها الاسلام
٢٠٠	فصل ومنها سماع الشاهدين
٢٠٠	فصل ومنها العدد
٢٥٦	فصل وأما بيان وقت هذه الشهادة
٢٥٦	فصل ومنها أن تكون المرأة محملة
٢٥٨	فصل وأما النوع الثاني
٢٥٩	فصل وأما الفرقة الثانية
٢٦٠	فصل وأما الفرقة الثالثة
٢٦٠	فصل وأما الفرقة الرابعة
٢٦٢	فصل ومنها أن لا يقع نكاح المرأة
٢٦٤	فصل وأما الجمع في الوطء بمالك النجمين
٢٦٥	فصل وأما الجمع بين الاجنبيات فنوعان
٢٦٦	فصل وأما الجمع في الوطء ودواعيه
٢٦٦	فصل ومنها أن لا يكون تحت حرة
٢٦٨	فصل ومنها أن لا تكون منكوحه الغير
٢٦٨	فصل ومنها أن لا تكون معتدة الغير
٢٦٩	فصل ومنها أن لا يكون بها حمل
٢٧٠	فصل ومنها أن يكون للزوجين ملة يقران عليها
٢٧٠	فصل ومنها أن لا تكون المرأة مشركة اذا كان الرجل مسلما
٢٧١	فصل ومنها اسلام الرجل
٢٧٢	فصل ومنها أن لا يكون أحد الزوجين ملك صاحبه
٢٧٢	فصل ومنها التأيد
٢٧٤	فصل ومنها المهر
٢٧٥	فصل وأما بيان أدنى المقدار
٢٧٧	فصل وأما بيان ما يصح تسميته مهرا
٢٨٢	فصل ومنها أن لا يكون مجهولا
٢٨٧	فصل ومنها أن يكون النكاح صحيحا
٢٨٧	فصل وأما بيان ما يحجب به المهر وبيان وقت وجوبه
٢٩١	فصل وأما بيان ما يتأكد به المهر
٢٩٥	فصل وأما بيان ما يستقطبه كل المهر
٢٩٦	فصل وأما بيان ما يستقطبه نصف المهر
٣٠٤	فصل وأما حكم اختلاف الزوجين في المهر
٣٠٨	فصل ومما يتصل بهذا اختلاف الزوجين في متاع البيت
٣١٠	فصل ومنها الكفاة

يوم التمتع

الثاني

تصنيف	تصنيف
٣٢٨ فصل وأما الثاني فشرط بقاء النكاح لازماً	٣١٠ فصل ثم كل نكاح جاز بين المسلمين
٣٢٩ فصل وأما وقت ثبوته	٣١٤ فصل ثم كل عقد اذا عقده الذمي كان فاسداً
٣٣٠ فصل وأما ما يبطل به	٣١٥ فصل وأما شرائط اللزوم فنوعان
٣٣١ فصل وأما بيان حكم النكاح	٣١٧ فصل ومنها كفاءة الزوج في نكاح المرأة
٣٣١ فصل ومنها حل النظر	٣١٧ فصل وأما الثاني فالنكاح لذى الكفاءة فيه شرط
٣٣١ فصل ومنها ملك المتعة	لزومه
٣٣١ فصل ومنها ملك الحبس والقيود	٣١٨ فصل وأما الثالث في بيان ما تعتبر فيه الكفاءة
٣٣١ فصل ومنها وجوب المهر على الزوج	٣١٩ فصل ومنها الحرية
٣٣١ فصل ومنها ثبوت النسب	٣١٩ فصل ومنها المال
٣٣٢ فصل ومنها وجوب النفقة والسكنى	٣٢٠ فصل ومنها الدين
٣٣٢ فصل ومنها حرمة المصاهرة	٣٢٠ فصل وأما الحرقة
٣٣٢ فصل ومنها الارث من الجانبين جميعاً	٣٢٠ فصل وأما بيان من تعتبر له الكفاءة
٣٣٢ فصل ومنها وجوب العدل بين النساء في حقوقهن	٣٢٢ فصل ومنها كمال مهر المثل
٣٣٤ فصل ومنها وجوب طاعة الزوج على الزوجة	٣٢٢ فصل ومنها خلوا الزوج
دعائها الى الفراش	٣٢٥ فصل وأما شرائط الخيار
٣٣٤ فصل ومنها ولاية التاديب للزوج اذا لم تطعها	٣٢٥ فصل وأما حكم الخيار
٣٣٤ فصل ومنها المعاشرة بالمعروف وانما منتهى	٣٢٦ فصل وأما بيان ما يبطل به الخيار
٣٣٥ فصل وأما النكاح القاسد	٣٢٧ فصل وأما خلوا الزوج مما سوى هذه العيوب
٣٣٦ فصل وأما بيان ما يرفع حكم النكاح	الخسة

توقیر
بیجا

A.U.B. LIBRARY

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



00511235

