

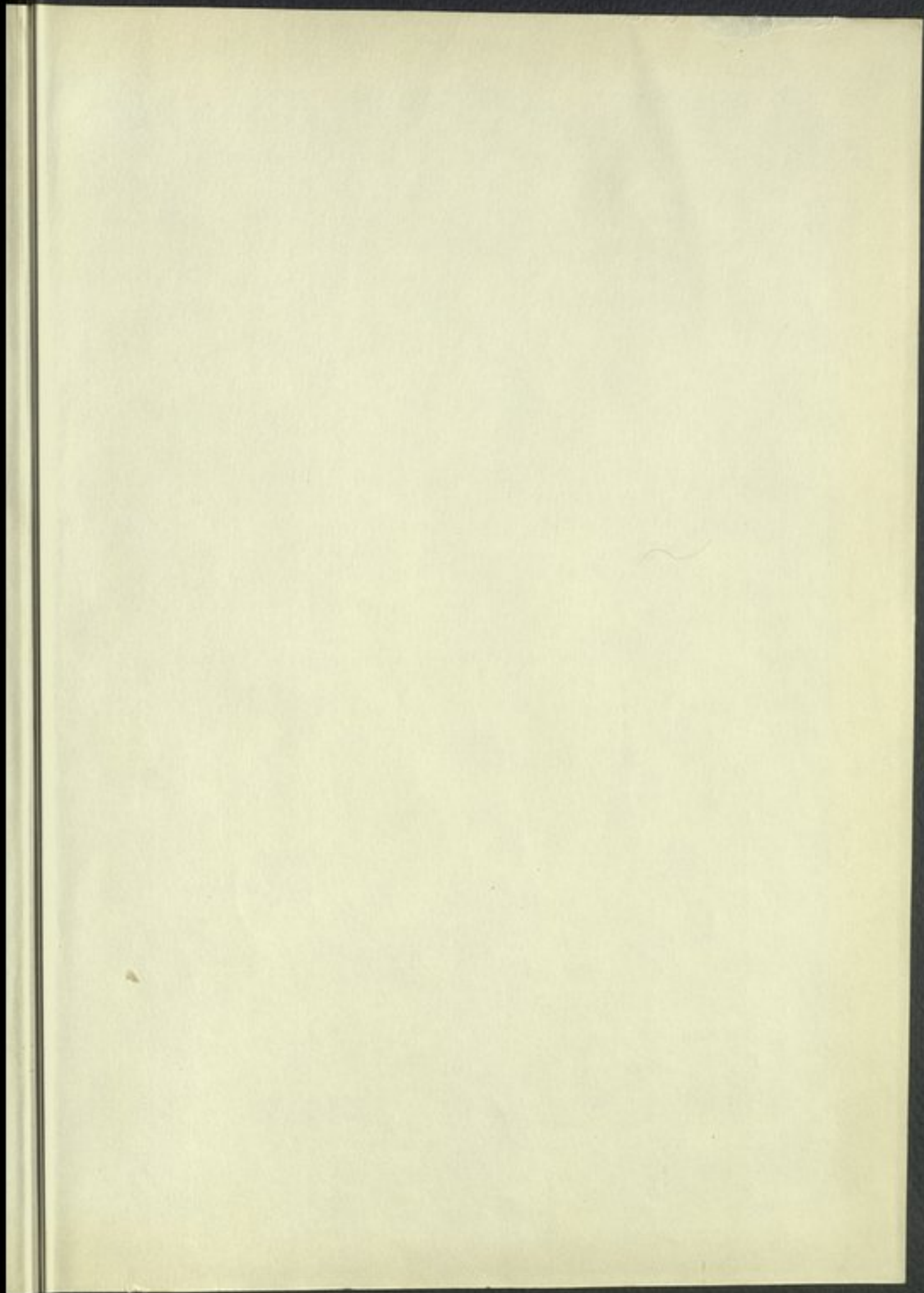
AMERICAN UNIVERSITY
LIBRARY
OF BEIRUT

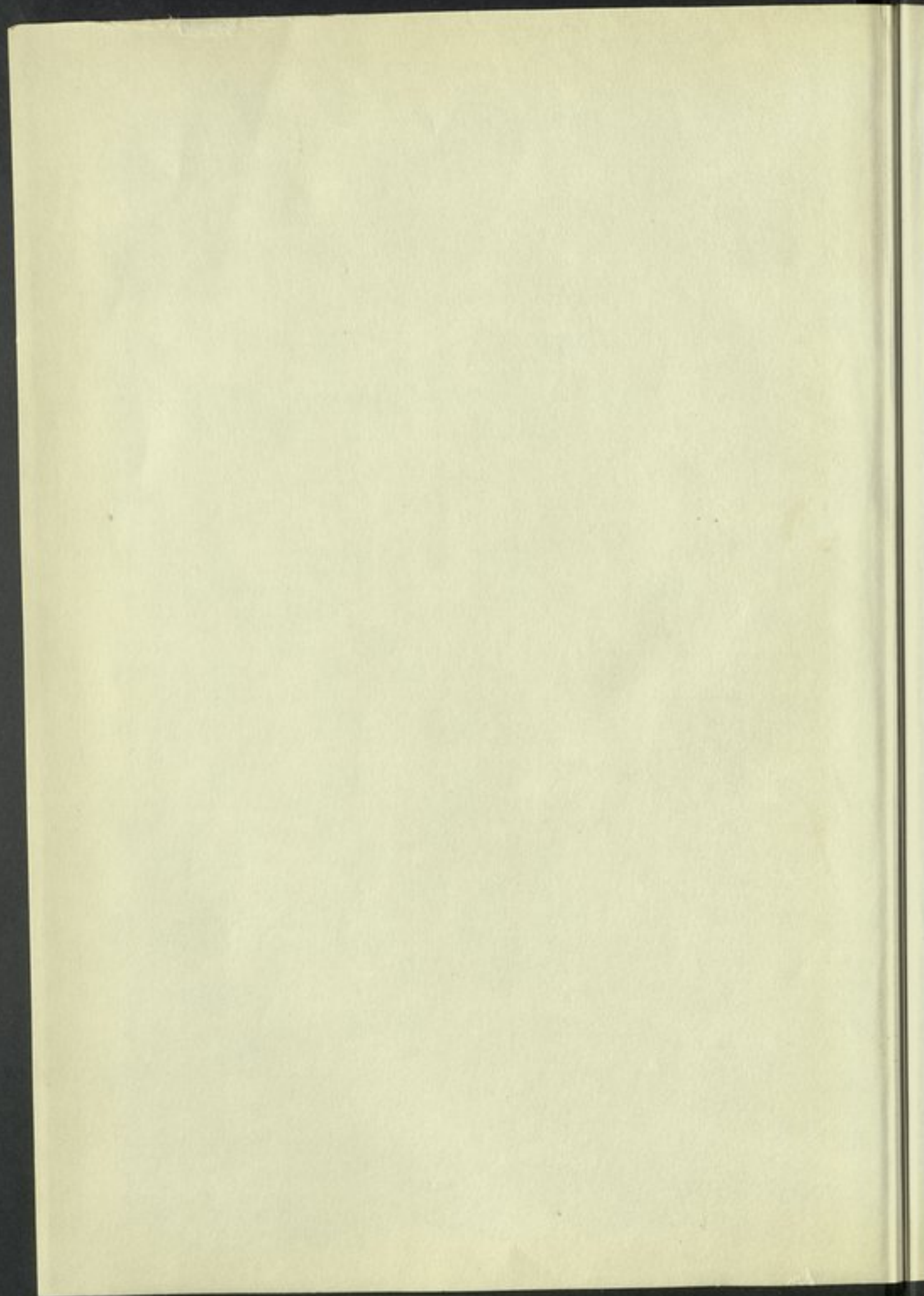
A. U. B. LIBRARY

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



A. U. B. LIBRARY





الجزء الثالث من

349.297

كتاب

Sa24m A

V. 3-4

C.1

المبطلون شفيقون البت السرخسي

المحتوى على كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن الشيباني
عن الامام الأعظم أبي حنيفة رحمهم الله تعالى ونفع بهم

هذا الكتاب رقى علا وبجمعه • فاق السرخسي سائر الافران
وتكاملت فيه قواعد مذهب • لابي حنيفة ذي التقى النعمان
نشر التعامل والعبادة نشره • في كل آونة وكل مكان
لم لا ومعتمد القضاة مقالته • وأئمة الافتاء والعرفان

(تبييه) قد باشر جمع من حضرات افاض العلماء تصحيح هذا الكتاب بمساعدة
جماعة من ذوي الدقة من أهل العلم واثمة المستعان وعاليه التكلان

(أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل)

﴿ حقوق الطبع محفوظة للملزم ﴾

284

الحاج محمد فندي نسائي المغربي البونسي

طبعة السعادة بحوار محافظة مصر سنة ١٣٢٤ هـ لصاحبها محمد اسمايل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب عشر الارضين

وقال في الاصل في وجوب العشر قوله تعالى أفنقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض قيل المراد بالمكسوب مال التجارة ففيه بيان زكاة التجارة والمراد بقوله ومما أخرجنا لكم من الارض العشر . وقال الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقال صلى الله عليه وسلم ما أخرجت الارض ففيه العشر ثم الاصل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن كل ما يستنبت في الجنان ويقصد به استغلال الارض ففيه العشر الجبوب والبقول والرطاب والرياحين والوسمة والزعفران والورد والورس في ذلك سواء وهو قول ابن عباس رضي الله عنه وقد روى أنه حين كان والياً بالبصرة أخذ العشر من البقول من كل عشر دستجات دستجة وأخذ فيه أبو حنيفة بالحديث العام ما سقت السماء ففيه العشر وما أخرجت الارض ففيه العشر وكان يقول العشر مؤنة الارض النامية كالخراج فكما أن هذا كله يعد من ثماء الارض في وجوب الخراج فكذلك في وجوب العشر والمستثنى عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى خمسة أشياء السمف فإنه من أغصان الاشجار وليس في الشجر شئ والتبن فإنه ساق للحب كالشجر للثمار والحشيش فإنه ينقى من الارض ولا يقصد به استغلال الارض والطرفاء والقصب فإنه لا يقصد استغلال الارض بهما عادة والمراد القصب الفارسي فأما قصب السكر ففيه العشر وكذلك على قولها إذا كان يتخذ منه السكر وكذلك في قصب الذريرة العشر . وروى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه ليس فيه شئ والاصل عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى أن ما ليست له ثمرة باقية مقصودة فلا شئ فيه كالبقول والخضر والرياحين انما العشر فيما له ثمرة باقية مقصودة واحتجاً فيه بحديث موسى بن طلحة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في الخضر اوات صدقة وتأويله عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى صدقة تؤخذ أي لا يأخذ العاشر من الخضر اوات إذا مر بها

عليه ثم قال ما كان نافعا عادة يتيسر وجوده على الغني والفقير فلا يجب فيه حق الله تعالى كما لا
 يجب الزكاة في الصيود والحطب والحشيش وإنما يجب حق الله تعالى فيما يميز وجوده فينا
 الاغنياء دون الفقراء كالسواثم ومال التجارة فكذلك هنا ماله ثمرة باقية يميز وجوده فأما
 الخضراوات والرياحين فتأفة عادة ولهذا أوجبنا في الزعفران ولم نوجب في الورس والوسمة
 لانه لا ينتفع بهما انتفاعا عاما وأبو يوسف رحمه الله تعالى أوجب في الخناء لانه ينتفع به انتفاعا عاما
 ولم يوجب فيه محمد رحمه الله تعالى لانه من الرياحين وفي الثوم والبصل روايتان عن محمد رحمه
 الله تعالى قال في احدي الروايتين هما من الخضراوات فلا شيء فيهما وفي الرواية الاخرى قال يقعان
 في الكيل ويقيان في أيدي الناس من حول الى حول فيجب فيهما العشر والبطيخ والقثاء والخيار
 لا شيء فيهما عندهما لانها من الرطاب وبزرها غير مقصود فلا يكون معتبرا وكذلك في التمار
 قال لا شيء في الكمثرى والخوخ والشمش والابجاص وما يجنف منها لا يعتبر واوجبنا في الجوز
 واللوز العشر وفي الفستق على قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يجب العشر وعلى قول محمد
 رحمه الله تعالى لا يجب ثم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى العشر يجب في القليل من الخارج
 وكثيره ولا يعتبر فيه النصاب لمعوم الحديثين كما روينا ولان النصاب في أموال الزكاة
 كان معتبرا لحصول صفة الغنى للمالك بها وذلك غير معتبر لا يجب العشر فان أصل المال
 هنا لا يعتبر فهو وخمس الركاز سواء والاصل عندهما انه لا يجب العشر فيما دون خمسة
 أوسق مما يدخل تحت الوسق والوسق ستون صاعا فخمسة أوسق ألف ومائتان واحتجافيه بقوله
 صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وأبو حنيفة يقول تأويل الحديث
 زكاة التجارة فانهم كانوا يتبايعون بالأوساق كما ورد به الحديث فقيمة خمسة أوسق
 مائتادهم ثم قال هذا حق مالي وجب بايجاب الله تعالى فيعتبر فيه النصاب كزكاة وهذا لان
 القليل تأفه عادة وهو عفو شرعا ومروءة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى قال العشر مؤنة الارض
 النامية وباعتبار الخارج قل أو أكثر تصير الارض نامية فيجب العشر كما يجب الخراج ثم
 المذهب عند محمد رحمه الله تعالى وهو رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ان ما يحرم التفاضل
 فيه بالبيع يضم بعضه الى بعض وما لا يحرم التفاضل فيه كالحنطة والشعير لا يضم بعضه الى
 بعض لانهما مختلفان فيعتبر كمال النصاب من كل واحد منهما كالسواثم . وعن أبي يوسف
 رحمه الله تعالى أن الكحل اذا أدرك في وقت واحد يضم بعضه الى بعض لأن العشر وجوبه

باعتبار منفعة الارض فاذا أدركت في وقت واحد فهي منفعة واحدة فيضم بعضها الى بعض
 كأموال التجارة . واذا تفرقت الاراضي لرجل واحد فالمرؤى عن أبى يوسف رحمه الله
 تعالى أن ما كان من عمل عامل واحد يجمع وما كان من عمل عاملين يعتبر فيه النصاب في
 كل واحد منهما على حدة فانه ليس للعامل ولاية الأخذ مما ليس في عمله وما في عمله
 دون النصاب . والمرؤى عن محمد رحمه الله تعالى أنه يضم بعض ذلك الى البعض لا يجاب
 العشر لان المالك واحد ووجوب العشر عليه فكان مراد محمد رحمه الله تعالى من هذا فيما
 بينه وبين الله تعالى فأما في حق الأخذ للعامل فعلى ما قاله أبو يوسف رحمه الله تعالى وان
 كانت الارض مشتركة بين جماعة فأخرجت طعاما فعلى قول محمد رحمه الله تعالى يعشر
 ان بلغ نصيب كل واحد منهم خمسة أوسق كما بينا في السواثم . وقال أبو يوسف اذا كان
 الخارج كله خمسة أوسق ففيه العشر لانه لا يعتبر بالمالك في العشر وانما المعتبر بالخارج حتى
 يجب العشر في الاراضي الموقوفة التي لا مالك لها ثم العشر يجب فيما سقته السماء أو سقى سيحا
 فأما ما سقى بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر وبه ورد الأثر عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قال ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وفي
 رواية ما سقى بمسلا أو سيحا ففيه العشر وما سقى بالرشاء ففيه نصف العشر وعلل بعض
 مشايخنا بقلة المؤنة فيما سقته السماء وكثرة المؤنة فيما سقى بغرب أو دالية وقالوا لكثرة المؤنة
 تأثير في نقصان الواجب وهذا ليس بقوى فان الشرع أوجب الخمس في الغنائم والمؤنة فيها
 أعظم منها في الزراعة ولكن هذا تقدير شرعى فنقبه ونعتقد فيه المصلحة وان لم نقف عليه
 وكان ابن أبى ليلى يقول لاعشر الا في الحنطة والشعير والزبيب والتمر اذا بلغ خمسة أوسق
 لظاهر الحديث الخاص فان اعتبار الوسق للنصاب دليل على أنه لا يجب الا فيما يدخل
 تحت الوسق **قال** واذا أخرجت الارض العشرية طعاما وعلى صاحبها دين كثير لم يسقط
 عنه العشر وكذلك الخراج لان الدين يعدم غنى المالك بما في يده وقد بينا أن غنى المالك
 غير معتبر لا يجاب العشر **قال** وان كانت الارض لمسكاتب أو وصي أو مجنون وجب العشر
 في الخارج منها عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى لاشي في الخارج من أرض المسكاتب والعشر
 عنده قياس الزكاة لا يجب الا باعتبار المالك أما عندنا فالعشر مؤنة الارض النامية كالخراج
 والمسكاتب والحرفه سواء وكذلك الخراج من الاراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد

يجب فيها العشر عندنا . وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب الا في الموقوفة على اقوام
باعتنائهم فانهم كالملاك اما الموقوفة على اقوام بغير اعيانهم فلا شيء فيها ﴿ قال ﴾ رجل
استأجر أرضاً من أرض العشر وزرعها قال عشر ماخرج منها على رب الارض بالغاً ما بالغ
سواء كان أقل من الاجر أو أكثر في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله
تعالى العشر في الخارج على المستأجر . وجه قولهما ان الواجب جزء من الخارج والخارج
كاه للمستأجر فكان العشر عليه كالخارج في يد المستعير للأرض وأبو حنيفة رحمه الله تعالى
يقول وجوب العشر باعتبار منفعة الارض والمنفعة سلمت للأجر لانه استحق بدل المنفعة
وهي الاجرة وحكم البديل حكم الاصل اما المستأجر فانما سلمت له المنفعة بعوض فلا
عشر عليه كالمشترى للزرع ثم العشر مؤنة الارض التامية كالخارج وخارج أرض
المؤاجر على المؤاجر فكذلك العشر عليه اما اذا أعار أرضه من مسلم فالعشر على المستعير في
الخارج عندنا . وقال زفر رحمه الله تعالى على المير وقاسه بالخارج وقال حين سلط المستعير على
الانتفاع بالارض فكأنه انتفع به بنفسه ولكننا نقول منفعة الارض سلمت للمستعير بغير
عوض ووجوب العشر باعتبار حقيقة المنفعة حتى لا يجب ما لم يحصل الخراج بخلاف المستأجر
فان سلامة المنفعة له كان بعوض وبخلاف الخراج فان وجوبه باعتبار التمكن من الانتفاع
وقد تمكن المير من ذلك ثم محل الخراج الذمة ولا يمكن ايجابه في ذمة المستعير لانه ليس
له حق لازم في الارض ومحل العشر الخراج وهو مستحق للمستعير فان كان أعار الارض
من ذمي فالعشر على المير لان العشر صدقة لا يمكن ايجابها على الكافر والمير صار مفوضاً
حق الفقراء بالاعارة من الكافر فكان ضامناً للعشر ﴿ قال ﴾ مسلم اشترى من كافر أرض
خراج فهي خراجية عندنا . وقال مالك رحمه الله تعالى تصير عشرة لان في الخراج معنى
الصغار وهذا لا يبدأ به المسلم فكذلك لا يبقى بعد الاسلام اذا أسلم مالكة أو باعه من
مسلم وقاس خراج الارض بخراج الرؤس ولكننا نستدل بحديث ابن مسعود رحمه الله
تعالى انه كان له أرض خراج بالسواد فكان يؤدي فيها الخراج وكذلك روى عن الحسن بن
علي وأبي هريرة رحمهما الله تعالى ثم معنى الصغار في ابتداء وضع الخراج دون البقاء كما
ان معنى العقوبة في ابتداء الاسترقاق دون البقاء حتى اذا أسلم الرقيق يبقى رقيقاً بخلاف
خراج الرؤس فانه ذل ابتداء وبقاء فلماذا لا يبقى بعد الاسلام والمرجع في معرفة ما قلنا الى

عادات الناس **قال** وان اشترى ذمي من مسلم أرض عشر فان أخذها مسلم بالشفعة أو كان
 في البيع خيار للبائع أو كان البيع فاسداً فرجعت الى المسلم فهي عشرية كما كانت لان حق
 المسلم لم ينقطع عنها فان بقيت في ملك الكافر وانقطع حق المسلم عنها فهي خراجية في قول
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى عليه عشران وقال محمد رحمه الله
 تعالى يؤخذ منه عشر واحد. وقال مالك رحمه الله تعالى يجبر على بيعها من المسلمين وعلى
 أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز البيع أصلاً وفي القول الآخر وهو قول ابن أبي
 ليلى يؤخذ منه العشر والخراج جميعاً وكان شريك بن عبد الله يقول لاشئ فيها وجعل هذا قياس
 السوائم اذا اشتراها الكافر من مسلم ولكن هذا ليس بصحيح فان الاراضي النامية
 في دارنا لا تخلو عن وظيفة بخلاف سائر الاموال والشافعي في أحد قولي لا يجوز البيع
 أصلاً كما هو مذهبه في الكافر يشترى عبداً مسلماً وفي قوله الآخر يقول بان ما كان
 وظيفة لهذه الأرض يبقى وباعتبار كفر المالك الحادث يجب الخراج بناء على أصله في الجمع
 بينهما. ومالك يقول يجبر على بيعه من المسلمين لان حق الفقراء تعلق بها ومال الكافر
 لا يصلح لذلك فيجبر على بيعها لابقاء حق الفقراء فيها وأما محمد رحمه الله تعالى فقال ما صار
 وظيفة للأرض لا يتبدل بتبدل المالك كالخراج في الأراضي الخراجية ثم العشر الذي يؤخذ
 منه عند محمد رحمه الله تعالى يوضع موضع الصدقات كما ذكره في السير لان حق الفقراء
 تعلق بها فهو كتعلق حق المقاتلة بالأراضي الخراجية وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله
 تعالى أن هذا العشر يوضع في بيت مال الخراج لانه إنما يصرف الى الفقراء ما كان لله
 تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كمال يأخذه العاشر
 من أهل الذمة وانما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى يؤخذ منه عشران لان ما كان مأخوذاً
 من المسلم اذا وجب أخذه من الكافر يضمن عليه كصدقة بني تغلب وما يمر به الذي على
 العاشر أما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقال الأراضي النامية لا تخلو عن وظيفة في دارنا
 والوظيفة اما الخراج أو العشر ولا يمكن إيجاب العشر عليه لانها صدقة والكافر ليس من
 أهل الصدقة فتعين الخراج بخلاف الخراج في الأراضي الخراجية لان استيفاءها بامد الوجوب
 كاستيفاء الأجرة باعتبار التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصاح لذلك **قال** وان
 اشترى تغلبي أرض عشر من مسلم ضوعف عليه العشر للصلح الذي جرى بيننا وبينهم

وذکر ابن سماعه عن محمد رحمهما الله تعالى ان تضعيف العشر عليهم في الاراضي التي كانت
 لهم في الأصل فأما من اشترى منهم أرضاً عشرية من مسلم فعليه عشر واحد بناء على أصله
 أن ما صار وظيفة للأرض يقرر ولا يتغير بتغير المالك فإن أسلم عليها أو باعها من مسلم فعليه العشر
 مضاعفاً في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي قول أبي يوسف رضي الله تعالى عنه
 عشر واحد . وذکر في رواية أبي سليمان المسئلة بعد هذا وذکر قول محمد رحمه الله تعالى
 كقول أبي يوسف رحمه الله تعالى . وتأويله ما بينا ان عند محمد في الاراضي التي كانت لهم في
 الأصل سواء أسلموا عليها أو باعواها من مسلم يجب العشر مضاعفاً لأنها صارت وظيفة لهذه
 الارض أما أبو يوسف رحمه الله تعالى فقال تضعيف العشر باعتبار كفر المالك وقد زال ذلك
 بإسلامه أو بيعه من المسلم فهو نظير السوائم إذا أسلم عليها التغلبي أو باعها من المسلم لا يجب
 فيها الا صدقة واحدة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى قال التضعيف على بنى تغلب في
 العشر بمنزلة الخراج حتى يوضع موضع الخراج وبعد ما صارت خراجية لا يتبدل بإسلام
 المالك ولا ببيعها من المسلم فهذا كذلك بخلاف السوائم فإنه لا وظيفة فيها باعتبار الأصل
 حتى إذا كانت تغير التغلبي من الكفار لا يجب فيها شيء فعرفنا ان التضعيف فيها كان باعتبار
 المالك فيسقط بتبدل المالك أو بتبدل حاله بالإسلام أما بيان الارض العشرية والخراجية
 فنقول أرض العرب كلها أرض عشرية وحدها من العذيب الى مكة ومن عدن أبين الى
 أقصى حجر باليمن بمهرة وكان ينبغي في القياس أن تكون أرض مكة أرض خراج لأن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة وقهر أولئك لم يوظف عليها الخراج فكما لارق على
 العرب لا خراج على أرضهم وكل بلدة أسلم أهلها طوعاً فهي أرض عشرية لأن ابتداء الوظيفة
 فيها على المسلم والمسلم لا يبدأ بالخراج صيانة له عن معنى الصغار فكان عليه العشر وكل بلدة
 افتتحها الامام عنوة وقسمها بين الغانمين فهي أرض عشرية لما بينا وكذلك المسلم إذا جعل داره
 بستاناً أو أحيا أرضاً ميتة فهي أرض عشرية وفي النوادر ذكر اختلافاً بين أبي يوسف ومحمد
 رحمهما الله تعالى وقال عند أبي يوسف ان كانت هذه الاراضي تقرب من الاراضي العشرية
 فهي عشرية وان كانت بالقرب من الاراضي الخراجية فهي خراجية لان التقرب عبرة ألا
 ترى أن ما يقرب من القرية ليس لأحد احياؤها لحق أهل القرية والمرء أحق بالانتفاع بفناء
 داره وقال محمد رحمه الله تعالى ان أحياها بماء السماء أو عين استنبطها أو نهر شقه لها من الاودية

العظام كالغرات ودجلة وجيحون فهي عشرية وان شق لها نهراً من بعض الانهار الخراجية
 فهي خراجية لان الخراج لا يوظف على المسلم الا بالتزامه فاذا ساق الى أرضه ماء الخراج
 فهو ملتزم للخراج فيلزمه والا فلا وأما أرض السواد والجبل فهي أرض خراج وحد السواد
 من العذيب الى عقبة حلوان ومن الثعلبية الى عبادان لان عمر رضى الله عنه حين فتح السواد
 ووظف عليها الخراج وبعث لذلك عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان **قال** **﴿** وكل بلدة
 فتحها الامام عنوة وقهرآتم من بها على أهلها فهي أرض خراج لان ابتداء الوظيفة فيها على
 الكافر ولا يمكن ايجاب العشر لانها صدقة والكافر ليس من أهلها فيوظف الخراج عليها
 ولان خراج الاراضي تبع لخراج الجماعم والذي اذا جعل داره بستاناً أو احياء أرضاً مائة
 باذن الامام فعليه فيها الخراج لما بينا **﴿** **قال** **﴿** واذا قال صاحب الارض قد أدبت العشر الى
 المساكين لم يقبل قوله وان حلف على ذلك لان حق الاخذ فيه الى السلطان فكان نظير
 زكاة السوائم على ما بينا **﴿** **قال** **﴿** وان وضع العشر أو الزكاة في صنف واحد من غير أن يأتي
 به السلطان وسعه ذلك فيما بينه وبين الله تعالى . واعلم أن مصارف العشر والزكاة ما يتلى في
 كتاب الله عز وجل في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وللناس كلام
 في الفرق بين الفقير والمسكين فروى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أن الفقير
 هو الذي لا يسأل والمسكين هو الذي يسأل قال الله تعالى في صفة الفقراء لا يسألون الناس إلفافاً
 قيل لا إلفافاً ولا غير إلفاف وفي المسكين قال الله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً
 ويتيماً وأسيراً وقد جاء يسأل وقد روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى
 ان الفقير هو الذي يسأل ويظهر افتقاره وحاجته الى الناس قال الله تعالى وأنتم الفقراء
 . والمسكين هو الذي به زمانة لا يسأل ولا يعطى له قال الله تعالى أو مسكيناً ذا متربة أي لاصقاً
 بالتراب من الجوع والعري . فالخاصل ان المذهب عندنا ان المسكين أسوأ حالاً من الفقير وعند
 الشافعي رحمه الله تعالى الفقير أسوأ حالاً من المسكين وبين أهل اللغة فيه اختلاف ومن قال
 بان المسكين أسوأ حالاً قال الفقير الذي يملك شيئاً ولكن لا يفتنيه **﴿** **قال** الراعي
 أما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبب
 والمسكين من لا يملك شيئاً ومن قال الفقير أسوأ حالاً من المسكين قال المسكين من يملك
 مالا يفتنيه قال الله تعالى أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر وقال الراجز

هل لك في أجر عظيم تؤجره تفتت مسكيناً كثيراً عسكريه

• عشر شياه سمعه وبصره •

والفقير الذي لا يملك شيئاً مشتق من انكسار فقار الظهر والحديث يشهد لهذا وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم أجنبي مسكيناً وأمتي مسكيناً واحشرنى في زمرة المساكين وفائدة هذا الخلاف انما تظهر في الوصايا والاقواف أما الزكاة فيجوز صرفها الى صنف واحد عندنا فلا يظهر هذا الخلاف . والعاملين عليها وهم الذين يستعملهم الامام على جمع الصدقات ويعطيهم مما يجمعون كفايتهم وكفاية اعيانهم ولا يقدر ذلك بالثمن عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى لانهم لما فرغوا أنفسهم لمل الفقراء كانت كفايتهم في مالهم ولهذا يأخذون مع الفنى ولو هلك ما جمعه قبل أن يأخذوا منه شيئاً سقط حقهم كالمضارب اذا هلك مال المضاربة في يده بعد التصرف وكانت الزكاة مجزية عن المؤدين لانهم ناثبون عن الفقراء بالقبض . وأما المؤلفه فلو بهم فكانوا قوماً من رؤساء العرب كأبي سفيان بن حرب وصفوان بن أمية وعيينة بن حصن والاقرع بن حابس وكان يعطيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرض الله سهماً من الصدقة يؤلفهم به على الاسلام فقبل كانوا قد أسلموا وقيل كانوا وعدوا أن يسلموا • فان قيل كيف يجوز أن يقال بأنه يصرف اليهم وهم كفار • قلنا الجهاد واجب على الفقراء من المسلمين والاعنياء لدفع شر المشركين فكان يدفع اليهم جزءاً من مال الفقراء لدفع شرهم وذلك قائم مقام الجهاد في ذلك الوقت ثم سقط ذلك السهم بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا قال الشعبي انقضى الرشا بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى أنهم في خلافة أبي بكر رضى الله تعالى عنه استبدلوا الخط لنصيبهم فبذل لهم وجاءوا الى عمر فاستبدلوا خطه فأبى ومزق خط أبي بكر رضى الله تعالى عنه وقال هذا شيء كان يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم تأليفاً لكم وأما اليوم فقد أعز الله الدين فان تبتم على الاسلام والا فينتنا وبينكم السيف فعادوا الى أبي بكر رضى الله تعالى عنه وقالوا له أنت الخليفة أم عمر بذلت لنا الخط ومزقه عمر فقال هو ان شاء ولم يخالفه . وأما قوله تعالى وفي الرقاب فالمراد اعانة المكاتبين على أداء بدل الكتابة بصرف الصدقة اليهم عندنا . وقال مالك رحمه الله تعالى المراد أن يشتري بالصدقة عبداً فيعتقه وهذا فاسد لأن التملك لا بد منه وما يأخذه بائع العبد عوض عن ملكه والعبد يعتق على ملك المولى فلا يوجد التملك

والدليل عليه ما روى أن رجلاً قال أي رسول الله دلتني على عمل يدخلني الجنة فقال فك
الرقبة وأعتق النسمة قال أوليسا سواء يا رسول الله قال لافك الرقبة أن تعين في عتقه
. وأما قوله تعالى والغارمين فهم المديونون الذين لا يملكون نصاباً فاضلاً عن دينهم . وقال
الشافعي رحمه الله تعالى المراد من تحمل غرامة في اصلاح ذات البين واطفاء الثأرة بين
القبيلتين . وأما قوله تعالى وفي سبيل الله فهم فقراء الغزاة هكذا قال أبو يوسف . وقال محمد
هم فقراء الحاج المنقطع بهم . لما روى أن رجلاً جعل بعيرآله في سبيل الله فأمر رسول الله صلى الله
عليه وسلم أن يحمل عليه الحاج وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول الطاعات كلها في سبيل الله
تعالى ولكن عند اطلاق هذا اللفظ المقصود بهم الغزاة عند الناس . ولا يصرف الى الاغنيا .
من الغزاة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى . واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل
الصدقة لغني الا لخدمة وذكر من جعلهم الغايزي في سبيل الله تعالى ولكننا نقول المراد الغني بقوة
البدن والقدرة على الكسب انما تكون بالبدن لا بملك المال بدليل الحديث الآخر وردها في
فقرائهم . وأما ابن السبيل فهو المنقطع عن ماله لبعده منه والسبيل الطريق فكل من يكون
مسافراً على الطريق يسمى ابن السبيل كمن يكون فقيراً أو غنياً يسمى ابن الفقير وابن
الغني وابن السبيل غني ملكا حتى تجب الزكاة في ماله ويؤمر بالأداء اذا وصلت يده اليه
وهو فقير يداً حتى تصرف اليه الصدقة للحال لحاجته . ثم هؤلاء الاصناف مصارف
الصدقات لا مستحقون لها عندنا حتى يجوز الصرف الى واحد منهم . وقال الشافعي رحمه
الله تعالى هم مستحقون لها حتى لا تجوز ما لم تصرف الى الاصناف السبعة من كل صنف
ثلاثة واستدل بالآية وبحديث إن الله تعالى لم يرض في الصدقات بقسمة ملك مقرب ولا نبي
مرسل حتى تولى قسمتها من فوق سبعة أرقعة واعتبر أمر الشرع بأمر العباد فان من
أوصي بثلث ماله لهؤلاء الاصناف لم يجز حرمان بعضهم فكذلك في أمر الشرع ﴿ولنا﴾
قوله تعالى وان تحفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم . وقال صلى الله عليه وسلم لما
رضي الله عنه وردها في فقرائهم وبث عمر رضي الله عنه بصدقة الى بيت أهل رجل
واحد هكذا نقل عن ابن عباس وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم وقد بينا أن المقصود
اغناء المحتاج وذلك حاصل بالصرف الى واحد وبه فارق أوامر العباد لان المعتبر فيها اللفظ
دون المعنى فقد تقع خالية عن حكمة حميدة بخلاف أوامر الشرع أما الآية فقد قال ابن عباس

رضي الله عنه المراد بيان المصارف فالي أيهم انصرفت أجزاء كما ان الله تعالى أمره باستقبال
الكعبة في الصلاة واذا استقبال جزءاً كان ممثلاً للأمر. ألا ترى أن الله تعالى ذكر الاصناف
باوصاف النبي عن الحاجة فعرفنا ان المقصود سد خلة المحتاج ﴿قال﴾ ولا يجوز تعجيل عشر مالم
يزرع وعشر تمر لم يخرج أما تعجيل عشر التمار قبل ظهور الطلع فلا يجوز في قول أبي حنيفة
ومحمد رحمهما الله تعالى ويجوز في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى ذكره في الإملاء قال
لانه لم يبق بينه وبين الوجوب الا مجرد مضي الزمان فهو كتعجيل الزكاة بعد كمال النصاب
وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا السبب الموجب لم يوجد لان الموجود ملك رقاب
النخيل وهو ليس بسبب للعشر حتى لو قطعها لم يلزمه شيء وتعجيل الحق قبل وجود سبب
وجوبه لا يجوز كتعجيل الزكاة قبل تمام النصاب أما تعجيل عشر الزرع قبل الزراعة فلا
يجوز بالاتفاق لان الارض ليست بسبب لوجوب العشر وقد بقي بينه وبين الوجوب عمل
سوى مضي الزمان وهو الزراعة وبعد نبات الزرع يجوز التعجيل بالاتفاق وأما بعد ما زرع
قبل أن ينبت فيجوز في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لانه لم يبق بينه وبين وجوب العشر
الا مضي الزمان ولا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لان السبب لم يوجد لان
الحب في الارض كهو في الحب ليس بسبب لوجوب العشر ﴿قال﴾ ولا يعطى زكاته
وعشره ولده وولد ولده وأبويه وأجداده وكل من ينسب الى المؤدى بالولادة أو ينسب
اليه بالولادة ولا يجوز صرف الزكاة اليه لان تمام الايتاء بانقطاع منفعة المؤدى عما أدى والمنافع
بين الآباء والأبناء متصلة. قال الله تعالى آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نعماً قريضة
فلم يتم الايتاء بالصرف اليهم فاما من سواهم من القرابة فيتم الايتاء بالصرف اليه وهو أفضل
لما فيه من صلة الرحم ﴿قال﴾ ولا يعطى مدبره وعبيده وأم ولده لأثمهم مما ليكم كسبهم له
وكذلك لا يعطى مكانه لان كسب المكاتب دائر بينه وبين المولى فلم يتم الايتاء بالصرف اليه
وهذا بخلاف ما لو دفع الى مكاتب غني لان هناك الايتاء تم بانقطاع منفعة المؤدى عما أدى ولم ينبت
فيه للغنى ملك ولا بد للحال وكذلك لا يصرف الى زوجته لان الايتاء لا يتم قال الزوجة من وجه
لزوجها قال الله تعالى ووجدك عائلاً فأغنى قيل بما لخد بجة. وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز بناء
على أن شهادة الزوج لزوجته جائزة فأما المرأة فلا تعطى زوجها في قول أبي حنيفة وفي قول
أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعطيه ﴿واستدلاً﴾ بحديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود رحمهما

الله تعالى فانها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التصديق على زوجها فقال يجوز ذلك
 أجران أجر الصدقة وأجر الصلة ولانه لاحق للزوجة في مال زوجها فيتم الايتاء كما يتم بالصرف الى
 الاخوة بخلاف الزوج يصرف الى زوجته على ما بيننا. وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول لزوجته
 أصل الولاد ثم ما يتفرع من هذا الأصل يمنع صرف زكاة كل واحد منهما الى صاحبه فكذلك
 الأصل. ألا ترى أن كل واحد منهما منهم في حق صاحبه لا يجوز شهادته له وان كل واحد
 منهما يرث صاحبه من غير حجب كما بالولاد وحديث زينب رضي الله عنها محمول على صدقة
 التطوع فقد روي أنها كانت امرأة ضيقة اليد تعمل للناس وتتصدق من ذلك وبه نقول انه
 يجوز صرف صدقة التطوع لكل واحد منهما الى صاحبه وكذلك لو أعطى غنياً أو ولداً
 صغيراً لغني مع علمه بحاله لا يجوز لان مصرف الصدقات الفقراء بالنص فان صرف الى زوجة
 غني وهي فقيرة أو الى بنت بالغة لغني وهي فقيرة جاز في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله
 تعالى لانه صرفها الى الفقير واستحقاقها النفقة على الغني لا يخرجها من ان تكون مصرفاً
 كأخت فقيرة لغني فرض عليه نفقتها وأبو يوسف رحمه الله تعالى قال لا يجوز لانها مكفية المؤنة
 باستحقاقها النفقة على الغني بالاتفاق فهو نظير ولد صغير لغني وكذلك لو صرف الى هاشمي أو
 مولى هاشمي وهو يعلم بحاله لا يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لمحمد ولا لآل
 محمد وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل الارقم بن أبي الارقم على
 الصدقات فاستتبع أبا رافع فجاء معه فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا أبا رافع ان الله تعالى
 كره لبني هاشم غسالة الناس وان مولى القوم من أنفسهم وهذا في الواجبات فاما في
 التطوعات والاوقاف فيجوز الصرف اليهم وذلك مروى عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
 تعالى في النوادر لان في الواجب المؤدى يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى
 بمنزلة الماء المستعمل وفي النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كمن تبرد بالماء فان
 أعطاه غنياً وهو لا يعلم بحاله فانه يجزى إن وقع عنده انه فقير أو سأل فاعطاه أو كان جالساً
 مع الفقراء أو كان عليه زى الفقراء ثم تبين انه غني جاز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله
 تعالى ولم يجز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وهو قول الشافعي رضي الله عنه لان الخطأ ظهر
 له يتبين لان المصرف في الصدقات الفقراء دون الاغنياء فلا يجزئه كمن توضع بالماء ثم تبين
 أنه نجس أو قضى القاضي في حادثة باجتهاد ثم ظهر نص بخلافه ولا يبي حنيفة ومحمد رحمهما

الله تعالى ان الواجب عليه الصرف الى من هو فقير عنده وقد فعل فيجوز كما اذا صلى الانسان
 الى جهة بالتحري ثم ظهر الامر بخلافه وهذا لان الغني والفقير لا يوقف عليهما وقد لا يقف
 الانسان على غني نفسه فضلا عن غيره والتكليف انما يثبت بحسب الوسع بخلاف النص فانه
 مما يوقف على حقيقته وكذلك يوقف على نجاسة الماء وطهارته وان تبين انه دفع الى ابيه أو ابنة
 جاز في ظاهر الرواية عندهما وذكر ابن شجاع رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 انه لا يجوز. وجه تلك الرواية ان النسب مما يحكم به ويمكن معرفته حقيقة فيتبين
 الخطأ بيقين كما لو ظهر انه عبده أو مكاتبه. وجه ظاهر الرواية حديث معن بن يزيد رضي
 الله عنه قال دفع أبي صدقة الى رجل ليصرفها ويفرقها على المساكين فأعطاني فلما رآه
 أبي في يدي فقال ما اياك أردت يا بني فقلت ما أنا بالذي أردت عليك فاختصمنا الى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال يا معن لك ما أخذت ويا يزيد لك ما نويت فقد جوز الصرف
 الى الولد عند الاشتباه وكان المعنى فيه وهو ان الصرف الى الولد قربة بدليل التطوع فأقام
 النبي صلى الله عليه وسلم الاكثر مما هو مستحق عن المؤدى عند الاشتباه مقام الكمال في
 حكم الجواز وكذلك اذا تبين ان المدفوع اليه هاشمي فهو على هاتين الروايتين وان تبين
 ان المدفوع اليه ذمي فهو على هاتين الروايتين أيضاً لان الكفر يحكم به ويوقف على حقيقته
 وان تبين ان المدفوع اليه حربي قال في كتاب الزكاة يجوز. وتأويله انه اذا كان مستأمناً
 في دارنا فهو كالذمي وأبو يوسف رحمه الله تعالى ذكر في جامع البرامكة عن أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى انه لا يجوز لان التصديق على الحربي ليس بقربة أصلاً فلا يمكن أن يقام مقام
 ما هو قربة عند الاشتباه **وقال** ويكره أن يعطى رجلاً من الزكاة ما شي درهم اذا لم يكن
 عليه دين أو له عيال وان أعطاه جاز وعند زفر رحمه الله تعالى لا يجوز اعطاء المائتين وعن
 أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لا بأس باعطاء المائتين اليه انما يكره أن يعطيه فوق المائتين
 وزفر رحمه الله تعالى يقول غني المدفوع اليه يقترن بقبضه وذلك مانع من جوازه ولكننا نقول
 الغني يحصل بالملك وذلك حكم يثبت بعد قبضه فلم يقترن الغني بالدفع والقبض فلا يمنع الجواز
 ولكن يعقبه متصلاً به فأوجب الكراهة للقرب كمن صلى وبقره نجاسة جازت الصلاة
 للوقوف على مكان طاهر وكان مكروها للقرب من النجاسة وأبو يوسف يقول جزء من
 المائتين مستحق لحاجته للحال والباقي دون المائتين فلا يثبت به صفة الغني الا أن يعطيه فوق

المائتين * ثم الغنى الذي يثبت به حرمة أخذ الصدقة أن يملك مائتي درهم أو ما يساويها فضلاً
 عن حاجته عندنا . وقال سفيان الثوري أن يملك خمسين درهماً وقال الشافعي رحمه الله
 تعالى إذا كان صاحب عيال لا تغنيه المائتان جاز صرف الزكاة إليه وإن كان يملك المائتين
 لقيام حاجته كإبن السبيل تصرف إليه الزكاة وإن كان مالكا للمال . وسفيان رحمه الله تعالى
 استدلل بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من سأل الناس وهو غني عن المسئلة
 جاءت مسألته يوم القيامة خدوشاً أو خوشاً أو كدوشاً في وجهه قيل وما الغنى يا رسول الله
 قال أن يملك خمسين درهماً . وتأويله عندهما في حرمة السؤال والطلب وبه نقول قال
 صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله تعالى عنه ما أتاك من هذا المال من غير طلب ولا استشراف
 نخذه فإنه مال الله تعالى يؤتيه من يشاء وذم السؤال لقوله صلى الله عليه وسلم السؤال
 آخر كسب العبد أي بقي في ذل إلى يوم القيامة وإن كان قادراً على الكسب وليس له عيال
 ولا مال يجوز صرف الزكاة إليه عندنا ولا يجوز عند الشافعي رحمه الله تعالى لقوله صلى
 الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوى . وتأويله عندنا حرمة الطلب
 والسؤال . ألا ترى إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقسم الصدقات
 فقام إليه رجلان يسألانه فنظر إليهما ورآهما جليدين فقال أما إنه لاحق لكما فيه وإن شئنا
 أعطيتكما معناه لاحق لكما في السؤال . ألا ترى أنه جوز الاعطاء لهما وقيل كان الحكم
 في الابتداء أن حرمة الأخذ كانت متعلقة بقوة البدن ثم انتسخ بملك خمسين ثم انتسخ
 ذلك واستقر الأمر على ملك النصاب وإنما حملناه على هذا ليكون الناس أخف من المنسوخ
 كما قال الله تعالى نأت بخير منها أو مثلها ﴿ قال ﴾ رجل له على رجل دين فتصدق به على
 آخر عن زكاة ماله وأمره بقبضه فقبضه أجزاء لأنه في القبض وكيله فتعين المقبوض ملكاً
 لصاحب المال فكانه قبض بنفسه ثم صرف إليه بنية الزكاة فيكون مؤدياً العين دون الدين
 ﴿ قال ﴾ رجل تصدق على رجل بدراهم من ماله عن زكاة مال رجل بغير أمره ثم علم بعد
 ذلك ورضي به لم يجزه من زكاته لأن رضاه في الانتهاء إنما يؤثر فيما كان موقوفاً عليه والصدقة
 عن المتصدق كان تاماً غير موقوف فلا يؤثر فيه رضا الآخر به وإن كان تصدق عليه بأمره
 أجزاء لأنه يصير مستقراً للمال منه إن شرط له الرجوع عليه أو مستوفاً منه إن لم
 يشترط له ذلك والفقير يكون نائباً عنه في القبض يقبض له أولاً ثم لنفسه بخلاف ما إذا انعدم

الامر في الابتداء ثم لا يرجع المؤدى على الامر هنا الا بالشرط بخلاف المأمور بقضاء
 الدين فهناك امره أن يملك ما في ذمته بما يؤدي فله حق الرجوع عليه بدون الشرط وهنا
 لا يصير مملكا منه شيئا في ذمته بما يؤدي. يوضح الفرق بينهما أن هناك هو مطالب بقضاء
 الدين يجبر عليه في الحكم فهو بالأداء بأمره سقطت عنه هذه المطالبة فثبت له حق الرجوع
 عليه وهنا من عليه الزكاة لا يطالب بأداء الزكاة ولا يجبر عليه في الحكم فلا يثبت للمؤدى
 بأمره حق الرجوع عليه الا بالشرط كمن يقول لغيره عوض هبتي من مالك لفلان فعوضه لا
 يرجع الا بالشرط **قال** رجل له مائتا ففيز حنطة للتجارة قيمتها مائتا درهم فحال الحول عليها
 ثم رجعت قيمتها الى مائة درهم فان أراد أداء الزكاة من العين تصدق بربع عشرها خمسة
 أفقرة بالاتفاق وان أراد أداء الزكاة من القيمة قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى يؤدي خمسة
 دراهم معتبرا وقت الوجوب وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يؤدي درهين ونصفا
 معتبرا وقت الاداء فالاصل عندهما ان الواجب جزء من العين وهو ربع العشر جاء في الأثر
 هاتوا ربع عشر أموالكم ولان الواجب فيما هو مملوك له وهو العين الا أن له ولاية نقل
 الحق من العين الى القيمة باختياره فتعتبر قيمة العين وقت الاختيار زائداً كان أو ناقصاً وأبو
 حنيفة رحمه الله تعالى يقول الواجب عند حولان الحول اماربع عشر العين أو ربع عشر القيمة
 يمين ذلك باختياره والمخير بين الشئين اذا أدى أحدهما يمين ذلك من الاصل واجباً والدليل
 على هذا ان تأثير القيمة في إيجاب الزكاة هنا أكثر من تأثير العين حتى اذا كمل النصاب من
 حيث القيمة تجب الزكاة سواء كان كاملا من حيث العين أو لم يكن وقد فرع على هذه المسئلة
 بابا في الجامع فما زاد على هذا فيما أملىناه في شرح الجامع وقررنا الفرق بين حقوق الله تعالى
 وحقوق العباد على أصل الكل **قال** والعشر واجب في قليل العسل وكثيره عند أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى اذا كان في أرض العشر كما هو مذهبه في باب العشر
 وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى ليس فيما دون خمسة أوسق من العسل العشر ومراده من
 هذا اللفظ أن تبلغ قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الوسق فالخاصل أن
 ما لا يدخل تحت الوسق كالقطن والزعفران والسكر والعسل عند أبي يوسف رحمه الله
 تعالى تعتبر القيمة فيه وعند محمد رحمه الله تعالى يعتبر فيه خمسة أمثال أعلى ما يقدر به ذلك الشيء
 ففي القطن يعتبر خمسة أحمال وفي الزعفران خمسة أمان وفي السكر كذلك وفي العسل

خمسة أفرق والفرق ستة وثلاثون رطلا فخمسة أفرق تكون تسعين منا هكذا ذكره
 في نوادر هشام . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى في الامالى أن في العسل المعتبر عشرة
 أرطال وروى عشر قرب كما ورد به الحديث . وجه قول محمد رحمه الله تعالى أن غير المنصوص
 عليه يقاس على المنصوص عليه لمعنى مؤثر يجمع بينهما والمنصوص عليه خمسة أوسق فيما
 يدخل تحت الوسق لان الوسق أعلى ما يقدر به ذلك الجنس فكذلك في كل مال يعتبر
 فيه خمسة أمثال أدنى ما يقدر به وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول نصب النصاب بالرأى
 لا يكون ولكن فيما فيه نص يعتبر المنصوص وما لا نص فيه المعتبر هو القيمة كما في
 عروض التجارة مع السوائم في حكم الزكاة **قال** رجل له أرض عشرية وفيها نخل لا يعلم
 به صاحبها فجاء رجل وأخذ عسلها فهو لصاحب الأرض وفيه العشر وان كانت لم تتخذ لذلك
 أما كونه لصاحب الأرض فلا أنه صار محرراً له بملكه فكانت يده اليه أسبق حكماً فيكون هو
 أولى بملكه وهذا بخلاف الطير اذا فرخ في أرض رجل فجاء رجل وأخذه فهو للآخذ لان
 الطير لا يفرخ في موضع ليركه فيه بل ليطيره اذا قوى على ذلك فلم يصر صاحب الأرض
 محرراً للفرخ بملكه فكان للآخذ فأما النحل فيمسل في الموضع ليركه فيه فصار صاحب
 الأرض محرراً له بملكه كالماء اذا اجتمع في أرض فاجتمع منه الحما والطين فهو لصاحب الأرض
 ووجوب العشر عليه باعتبار أنه نماء في أرض العشر . وقال في كتاب الزكاة اذا وجد الجوز
 أو اللوز في جبل ففيه العشر وروى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا شيء فيه لانه مباح
 كالصيود والعشرفيا يكون من نماء أرض العشر . وجه ظاهر الرواية أن الموجود نماء كله
 فلا فرق في وجوب حق الله تعالى بين ان يكون في ملكه أو في غير ملكه كخمس المعادن
قال ومن أحيا أرضاً ميتة فهي له اذا كان باذن الامام في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 وقال أبو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى هي له سواء أذن له الامام أولاً لظاهر قوله صلى الله
 عليه وسلم من أحيا أرضاً ميتة فهي له ومثل هذا اللفظ لبيان السبب في لسان صاحب الشرع
 كقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرّم منه فهو حر وقال صلى الله عليه وسلم ألا ان
 عادى الأرض لله ورسوله ثم هي لكم منى وبعد وجود الاذن من صاحب الشرع لاجابة
 الى اذن أحد من الأئمة وأبو حنيفة استدلل بقوله صلى الله عليه وسلم ليس لاحدكم الا ما طابت
 به نفس امامه فتبين بهذا الحديث شرط الملك وهو اذن الامام كما تبين بما ورد السبب وهو

الاحياء والحكم بعد وجوب السبب يتوقف على وجود شرطه ثم الناس في الموات من الاراضى سواء فلو لم يشترط فيه اذن الامام أدى الى امتداد المنازعة والخصومة بينهم فيها فكل واحد منهم يرغب في احياء ناحية وجعل التدبير في مثله الى الاثمة يرجع الى المصلحة لما فيه من اطفاء نائرة الفتنة وهذه المسئلة تمود في كتاب الشرب مع بيان حد الموات فما زاد على هذا بينه هناك ان شاء الله تعالى

﴿ باب ما بوضع فيه الخمس ﴾

(قال) من اصاب ركازا وسمه ان يتصدق بخمسه على المساكين واذا اطلع الامام على ذلك أمضى له ما صنع لأن الخمس حق الفقراء والمساكين وقد أوصاه الى مستحقه وهو في اصابة الركاز غير محتاج الى حماية الامام فكان هو في الحكم كزكاة الاموال الباطنة وان كان محتاجا الى جميع ذلك وسمه ان يمسه لنفسه لقول على رضى الله تعالى عنه وان وجدتها في قرية خربت على عهد فارس فخمسها لنا وأربعة أخماسها لك وستمها لك أى نعطيك الخمس منها أيضاً ولان وجوب الخمس في المصاب باعتبار أنه مما أوجف عليه المسلمون فلا يكون الوجوب على المصيب خاصة فهو في كونه مصرفاً كغيره ولو رأى الامام في خمس الغنائم أن يصرها الى الغانمين لحاجتهم وسمه ذلك فكذلك هذا المصيب في الخمس وان تصدق بالخمس على أهل الحاجة من أولاده وآبائه جاز لأنه لما جاز له وضعه في نفسه عند حاجته ففي آبائه وأولاده أولى وهو نظير خمس الغنائم اذا رأى الامام أن يضعه في أولاد الغانمين وآبائهم ﴿ قال ﴾ وما جى من الخراج فهو لجميع المسلمين يعطى الامام منه اعطية المقاتلة وفي نواب المسلمين . والحاصل أن ما يجى الى بيت المال أنواع أربع . أحدها الخمس ومصرفه ماقال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسة الآية قال عطاء بن ابي رباح سهم الله وسهم الرسول واحد . وقال قتادة ذكر اسم الله تعالى لافتتاح الكلام فكان الخمس يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة ثم سقط سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بموته عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى هو مصروف الى كل خليفة بعده لانهم نائبون منابه محتاجون الى ما كان محتاجا اليه من جوائز الوفود والرسول ﴿ ولنا ﴾ أن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين ما رفعوا هذا السهم لانفسهم وكان لرسول

الله صلى الله عليه وسلم بسبب النبوة ولم ينتقل ذلك الى أحد بعده فهو نظير الصني الذي
 كان يصطفيه لنفسه وكذلك سهم ذوى القربى سقط بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عندنا . وبيانه في كتاب السير وبقى المصرف لليتامى والمساكين وابن السبيل . وجاء في
 الحديث أن الخلفاء الراشدين قسموا الخمس على ثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وأبناء السبيل
 . والنوع الثاني الصدقات والعشور وقد بينا مصارفها . والنوع الثالث الخراج والجزية وما
 يؤخذ من صدقات بني تغلب وما يأخذ العاشر من أهل الذمة ومن أهل الحرب اذا مروا
 عليه فهذا النوع مصروف الى نواب المسلمين ومنها اعطاء المقاتلة كفايتهم وكفاية
 عيالهم لانهم فرغوا انفسهم للجهاد ودفع شر المشركين عن المسلمين فيعطون الكفاية من
 أموالهم ومن هذا النوع ايجاد الكراع والاسلحة وسد الثغور واصلاح القناطر والجمور
 وسد البثق وكري الانهار المظلم . ومنه أرزاق القضاة والمفتين والمحسبين والمعلمين وكل
 من فرغ نفسه لعمل من أعمال المسلمين على وجه الحسبة فكفايته في هذا النوع من المال
 . والنوع الرابع تركة من لا وارث له من المسلمين أو من يرثه الزوج أو الزوجة فقط فان
 الباقي مصروف الى بيت المال وما يوجد من اللقطة اذا لم يعرفها أحد فهو موضوع في هذا
 النوع من بيت المال ومصروف هذا النوع نفقة اللقيط وتكفين من يموت من المسلمين
 ولا مال له وهو معنى قول محمد رحمه الله تعالى فعلى الامام ان يتق الله في صرف الاموال
 الى المصارف فلا يدع فقيراً الا اعطاه حقه من الصدقات حتى يغنيه وعياله وان احتاج بعض
 المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شيء اعطى الامام ما يحتاجون اليه من بيت مال
 الخراج ولا يكون ذلك ديناً على بيت مال الصدقة لما بينا ان الخراج وما في معناه يصرف الى
 حاجة المسلمين بخلاف ما اذا احتاج الامام الى اعطاء المقاتلة ولا مال في بيت مال الخراج
 صرف ذلك من بيت مال الصدقة وكان ديناً على بيت مال الخراج لان الصدقة حق الفقراء
 والمساكين فاذا صرف الامام منها الى غير ذلك للحاجة كان ذلك ديناً لهم على ما هو حق
 المصروف اليهم وهو مال الخراج **قال** وما أخذ من صدقات بني تغلب وضع موضع الخراج
 لما مر وما أخذ من صدقات أهل بلد رد على فقرائهم كما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم
 معاذ بن جبل رضى الله عنه . وحكى ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال لا يخرج
 الزكاة من بلد الى بلد الا لذي قرابة وقد بينا هذا **قال** واذا لم يبق محتاج من أهل تلك البلدة

فان كان يقرب منهم محتاج فهو أحق من فقراء غيرهم لقرابهم فلو وضعها الامام في أهل الحاجة
 من غيرهم وسماه ذلك فان أخرجه الى غيرهم جازوه وكرهه وقد تقدم بيان هذا الفصل **قال**
 ومن كان غنياً ولم يقرب وليس في الديوان اسمه ولا يلى للمسلمين شيئاً لم يعط من الخراج شيئاً لانه
 مشغول بالكسب لنفسه ولا يعمل للمسلمين عملاً فلا يستحق شيئاً من مالهم **قال** ويجب
 للامام نفقته في بيت المال قدر ما يفي به يفرض له ذلك لما روى ان أبا بكر رضى الله عنه لما استخلف
 رآه عمر يحمل شيئاً من متاع أهله فقال الى ابن ابي خليفة رسول الله فقال الى السوق أبيع متاعاً
 لا هلى لانفقه في حوائجى فجمع الصحابة وفضوا له كل يوم درهمين وثلاثي درهم أو ثلاثة
 دراهم وثلاثا درهم على ما اختلفت الروايات فيه الا انه روى انه أوصى الى عائشة عندما أنه أن ترد
 ذلك كله حتى قال عمر رضى الله عنه رحمتك الله يا أبا بكر لقد اتعبت من بعدك وعمر في خلافته
 كان يأخذ الكفاية من بيت المال على ما روى عنه أنه قال ان الجزور يخرج كل يوم والعنق منه
 لآل عمر أما عثمان رضى الله عنه فكان لا يأخذ شيئاً من بيت المال لثروته ويساره وأما على
 فكان يأخذ على ما روى أنه قال ان مالى من مالكم كل يوم فصعنا تريد فالخاصل ان
 الامام اذا كان غنياً فالأولى ان لا يأخذ وان كان محتاجاً أخذ كفايته وكفاية عياله على
 ما أشار الله تعالى اليه في حق الاوصياء ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل كل
 بالمعروف **قال** ولا تثنى لاهل الذمة في بيت المال وان كانوا فقراء لانه مال المسلمين فلا
 يصرف الى غيرهم وكذلك لا يرد عليهم مما أخذ منهم العاشر شيئاً لان الأخوذ صار
 حقاً للمسلمين ومن الناس من قال اذا كان محتاجاً عاجزاً عن الكسب يعطى قدر حاجته
 لما روى ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه رأى شيخاً من أهل الذمة يسأل فقال ما أنصفناه
 أخذنا منه في حال قوته ولم نرد عليه عند ضعفه وفرض له من بيت المال ولكن الحديث
 شاذ فلم يأخذ به علماءنا ورأوا أن من الترغيب له في الاسلام ان لا يعطى من مال المسلمين
 شيئاً ما لم يسلم **قال** وأمير الجيش في الغنيمة بمنزلة رجل من الجنود ان كان فارساً فله سهم
 الفرسان وان كان راجلاً فله سهم الرجال لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجعل سهمه في
 الغنيمة كسهم واحد من المسلمين وكذلك من جاهد بعده من الخلفاء الراشدين وقد كان
 للنبي صلى الله عليه وسلم من الغنائم ثلاث حظوظ خمس الخمس وصنى بصطفية لنفسه من
 درع أو سيف أو جارية وسهم كسهم أحدهم فخمس الخمس والصنى كان هو مختصاً به أخذها

يولاية النبوة فليس من ذلك شيء لامراء الجيوش وبعده بقي السهم فهو لامراء الجيوش كما كان
 يأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم والله أعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب نوادر الزكاة

قال الشيخ الامام شمس الائمة وفخر الاسلام أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي
 رحمه الله تعالى اعلم أن مسائل أول الكتاب مبنية على الاصل الذي بيناه في كتاب الزكاة
 وهو أن ضم النقود بعضها الى بعض في تكميل النصاب باعتبار معنى المالية فان الذهب والفضة
 وان كانا جنسين صورة ففي معنى المالية هما جنس واحد على معنى أنه تقوم الاموال بهما وأنه
 لا مقصود فيهما سوى أنهما قيم الاشياء وبهما تعرف خيرة الاموال ومقاديرها ووجوب
 الزكاة باعتبار المالية قال الله تعالى وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ثم اعتبار كمال
 النصاب لأجل صفة الغنى كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى والغنى
 بهما يكون بصفة واحدة واعتبار كمال النصاب لمعرفة مقدار الواجب وهما في مقدار الواجب
 فيهما كشيء واحد فان الواجب فيهما ربع العشر على كل حال وكذلك وجوب الزكاة باعتبار
 معنى النماء فانها لا تجب الا في المال النامي ومعنى النماء فيها بطريق التجارة وربما يحصل
 بالتجارة في الذهب النماء من الفضة أو على عكس ذلك فكانا بمنزلة عروض التجارة في معنى
 النماء وعروض التجارة وان كانت أجناساً مختلفة صورة يضم بعضها الى بعض في حق حكم
 الزكاة فكذلك النقود . ألا ترى أن نصاب كل واحد منهما يكمل بما يكمل به نصاب
 الآخر وهو العروض فكذلك يكمل نصاب أحدهما بالآخر بخلاف السوائم ثم على أصل
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى يضم أحد التقدين الى الآخر باعتبار القيمة وعندهما باعتبار الأجزاء
 لان المقصود تكميل النصاب ولا معتبر بالقيمة فيه . ألا ترى أن من كانت له عشرة دنانير
 وهي تساوي مائتي درهم لا تجب عليه الزكاة والدليل عليه أن المعتبر صفة المالية والمالية من الذهب
 والفضة باعتبار الوزن اليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله جيدها وورديتها سواء
 وباعتبار الوزن لا يمكن تكميل النصاب الا من حيث الاجزاء . وأبو حنيفة رحمه الله تعالى
 يقول ضم الاجناس المختلفة بعضها الى بعض في تكميل النصاب لا يكون الا باعتبار القيمة

كما في عروض التجارة وهذا لان المتبر صفة المالية وصفة الغنى للمالك وذلك انما يحصل باعتبار القيمة وانما لا تعتبر قيمة النقد عند الانفراد فاما عند مقابلة أحدهما بالآخر فتعتبر القيمة الا ترى ان من كسر على انسان قلب فضة جيدة فانه يجب عليه قيمته من الذهب فلما كان في حقوق العباد تعتبر القيمة عند مقابلة أحدهما بالآخر فكذلك في حق الله تعالى تعتبر القيمة عند ضم أحدهما الى الآخر. اذا عرفنا هذا فنقول رجل له ثمانية دنانير ثمنها مائة درهم ومائة درهم حال عليهما الحول فعليه الزكاة في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان نصابه بلغ مائتي درهم باعتبار القيمة وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لازكاة عليه لان نصابه ناقص باعتبار الاجزاء فانه يملك نصف نصاب من الفضة وخمسي نصاب من الذهب فاذا جمعت بينهما كانت أربعة أخماس نصاب ونصف خمس وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً انه اذا كانت له خمسة وتسعون درهماً ودينار قيمته خمسة دراهم فانه يلزمه الزكاة باعتبار ان كل دينار ثمن خمسة دراهم فثمن خمسة وتسعين درهماً تسعة عشر ديناراً فان ضمها الى الدينار يكون عشرين ديناراً وبهذه الرواية يتبين ان على أصله يقوم الذهب نارة بالفضة والفضة نارة بالذهب وذلك لاجل الاحتياط وتوفير المنفعة على الفقراء. **قال** وان كان له مائة وخمسون درهماً وخمسة دنانير ثمنها خمسون درهماً فعليه الزكاة بالاتفاق لان النصاب كامل من حيث القيمة ومن حيث الاجزاء فانه يملك ثلاثة ارباع نصاب الفضة وربع نصاب الذهب وكذلك ان كانت له خمسة عشر ديناراً وخمسون درهماً ثمنها خمسة دنانير او كانت له عشرة دنانير ومائة درهم ثمنها عشرة دنانير فعليه الزكاة بالاتفاق لكمال النصاب سواء اعتبرت الضم بالاجزاء او بالقيمة ولم يبين في الكتاب انه من أي الجنس يتأدى الزكاة والصحيح انه يؤدي من كل واحد منهما ربع عشره لان الواجب فيهما ربع العشر بالنص قال صلى الله عليه وسلم في الرقة ربع العشر وقال عمر رضي الله عنه هاتوا عشور أموالكم وفي أداء ربع العشر من كل نوع مراعاة النظر لصاحب المال والفقراء. الا ترى ان بعد تمام الحول لو هلك أحد النوعين لم يكن عليه ان يؤدي من النوع الآخر الا ربع عشره فكذلك في حال بقاء النوعين **قال** ولو أن رجلاً له ألف درهم حال عليها الحول ثم أضاف اليها ألفاً أخرى ثم خلطهما ثم ضاعت منهما ألف درهم فعليه أن يزكي خمسمائة اذا لم يعرف الذي ضاع من

الذي بقي لان نصف المال كان مشغولاً بحق الفقراء ونصفه كان فارغاً عن حقهم وليس
 صرف الهالك الى أحد النوعين بأولى من الآخر فيجعل الهالك منهما والباقي منهما
 كما هو الاصل في المال المشترك فانما بقي من مال الزكاة خمسمائة وهذا بخلاف ما اذا اشتمل
 المال على النصاب والوقص فهلك منهما شيء يجعل الهالك من الوقص خاصة في قول أبي حنيفة
 وأبي يوسف رحمهما الله تعالى نحو ما اذا كان له فوق النصاب ثمانون من الغنم خال عليها الحول
 ثم هلك أربعون فعليه في الباقي شاة لان هناك الوقص تبع للنصاب باسمه وحكمه فانه
 لا يتحقق الوقص الا بعد النصاب وهذا هو علامة الاصل مع التبع فان التبع يقوم بالاصل
 والاصل يستغنى عن التبع ثم لا يتحقق المعارضة بين التبع والاصل وجعل الهالك من المالكين
 باعتبار المعارضة فاما هنا فأحد الطرفين ليس يتبع للاخر فتتحقق المعارضة بينهما فلماذا يجعل
 الهالك منهما وهو بمنزلة مال المضاربة اذا كان في هارج فهلك منها شيء يجعل الهالك من
 الربح خاصة لانه تبع لرأس المال والمال المشترك بين الشريكين اذا هلك منه شيء يجعل الهالك من
 نصيب الشريكين والباقي من نصيبهما فان قيل لماذا لم يجعل صاحب المال بهذا الخلط مستهلكا
 مال الزكاة حتى يكون ضامنا اعتباراً لحقوق العباد فانه لو غصب ألف درهم وخططها بألف
 من ماله كان ضامنا قلنا لان هناك حق المغصوب منه في عين الدراهم حتى لو أراد أن يمسك
 تلك الدراهم ويعطيه غيرها لم يكن له ذلك واخلط استهلاك العين على معنى أنه لا يتوصل
 بعده الى تلك العين فأما حق الفقراء هنا في معنى المالية بدليل أن لصاحب المال أن يودي
 الزكاة من دراهم غير تلك الدراهم ومن جنس آخر من المال وليس في هذا الخلط نفوت
 معنى المالية ولا اخراج المال من أن يكون محلاً لحق الفقراء فلماذا لا يضمن بالخلط شيئاً
 فان عرف مائة درهم من الباقي أنها من دراهم الاولي ولم يعرف غيرها فانه يزكى هذه المائة
 درهمين ونصفاً لانه يعرف أن ربع عشرها حق الفقراء ويزكى تسعة أجزاء من تسعة عشر
 جزءاً مما بقي لانه لما عرف المائة بقي المشتبه ألف وتسعمائة فاذا جعلت كل مائة سهماً كانت
 عشرة أسهم من ذلك فارغة عن الزكاة وتسعة أسهم مشغولة بالزكاة فما هلك يكون منها
 بالحصصه وما بقي كذلك فلماذا يزكى تسعة أجزاء من تسعة عشر جزءاً مما بقي ولو عرف مائة
 درهم أنها من دراهم الأخرى ولم يعرف غير ذلك فلا شيء عليه في هذه المائة لانه لم يجعل
 عليها الحول وعليه أن يزكى عشرة أجزاء من تسعة عشر جزءاً مما بقي لان المشتبه تسعة عشر

سهما عشرة من ذلك مال الزكاة وتسعة فارغة فيكون الهلاك منهما بالحصة والباقي كذلك
 ﴿قال﴾ رجل له ألف درهم سود وألف درهم بيض فلما كان قبل الحول بشهر زكى خمسة
 وعشرين درهما من البيض فهذه المسئلة على ثلاثة أوجه أما أن يهلك البيض قبل كمال الحول
 أو تستحق أو يتم الحول على المالين فإن ضاعت البيض قبل الحول وتم الحول على السود
 يجزئه ما أدى عن زكاة السود لأنه إنما يعجل ما يجب عليه من الزكاة عند كمال الحول وهو زكاة
 السود فالمعجل يجزى من ذلك بمنزلة ما لو أدى بعد كمال الحول خمسة وعشرين درهما أيضاً
 بزكاة السود وهذا لأن البيض والسود جنس واحد في حكم الزكاة فلهذا يضم أحدهما إلى
 الآخر في تكميل النصاب والمعتبر في الجنس الواحد أصل النية فأمانة التعيين فغير معتبرة
 في الجنس الواحد إذا لم يكن مفيداً كمن عليه قضاء أيام من رمضان وصام بعددها بنوى
 القضاء يجزئه وإن لم يعين في نيته يوم الخميس والجمعة وهذا بخلاف ما إذا كانت له خمس من
 الأبل وأربعمون من الغنم فعجل زكاة الغنم شاة ثم ضاعت الغنم وتم الحول على الأبل فإن
 المعجل لا يجزى عن زكاة الأبل لأنهما جنسان مختلفان في حكم الزكاة ولهذا لا يضم أحدهما
 إلى الآخر وعند اختلاف الجنس تعتبر نية التمييز ولو استحققت البيض قبل كمال الحول لم
 يجز المعجل عن زكاة السود لأنه إنما يعجل الزكاة من مال الغير فلا يجزى ذلك عن زكاة ماله
 وكيف يجزى وهو ضامن لما أدى من البيض إلى الفقراء أما هنا إنما يعجل الزكاة من مال نفسه
 لأن بالهلاك لا يتبين أنه لم يكن ملكاً له فيجزى المعجل عما يلزمه عند كمال الحول ولو
 حال الحول على المالين جميعاً ففي رواية هذا الكتاب قال المعجل يكون من زكاة البيض حتى إذا
 هلك البيض بعد كمال الحول فعليه زكاة السود خمسة وعشرون درهما . وقال في الجامع
 الكبير المعجل يكون بينهما حتى إذا هلك البيض فعليه نصف زكاة السود اثنا عشر
 درهما ونصف درهم . وجه هذه الرواية أن بعد ما وجبت الزكاة فيهما يجعل الأداء بطريق
 التعجيل كالإداء بعد كمال الحول ولو أدى بعد كمال الحول زكاة البيض كان المؤدى عما نواه
 خاصة فكذلك إذا عجل وهذا لأن المعارضة قد تحققت حين وجبت الزكاة فيهما فاعتبرنا نيته
 في التمييز في ترجيح أحدهما عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى بخلاف ما إذا
 هلك أحدهما قبل كمال الحول لأن هناك لم تحقق المعارضة بينهما في حكم الزكاة فإن الزكاة
 وجبت في أحدهما دون الأخرى . وجه رواية الجامع وهي الأصح ما بيننا أن السود

والبيض جنس واحد في حكم الزكاة فيسقط اعتبار نية التمييز فيهما فكانه قصد عند الاداء تعجيل الزكاة فقط فيجعل المؤدى من المالين جميعاً اذا وجبت الزكاة فيهما وهذا بخلاف الاداء بعد الوجوب فانه تفرغ للمال عن حق الفقراء لان وجوب الزكاة يصير المال مشغولاً بحق الفقراء فكانت نية الاداء عن زكاة البيض مفيدة من حيث انه قصد به تفرغ البيض دون السود بخلاف التعجيل قبل الوجوب فانه لا فائدة في نية التمييز هناك وباعتبار هذا المعنى لو أدى زكاة البيض بعد الوجوب ثم هلكت البيض لم يكن المؤدى عن السود ولو عجل قبل الوجوب ثم هلكت البيض وتم الحول على السود كان المعجل من زكاة السود والذي بينا في السود والبيض كذلك الجواب في الذهب والفضة اذا كانت له مائتا درهم وعشرون مثقالاً من ذهب فعجل زكاة احد المالين أو أدى بعد الوجوب فهي في جميع الفصول مثل ما سبق وعلى هذا لو كان له ألف درهم عينا وألف درهم ديناً على انسان فعجل زكاة العين ثم ضاعت قبل كمال الحول فالمعجل يجزى عن زكاة الدين ولو أدى زكاة العين بعد كمال الحول ثم ضاعت قبل الحول لم يجز المؤدى عن زكاة الدين لانه في الاداء بعد الوجوب انما قصد تطهير ماله العين وقد حصل مقصوده فكان بقاؤه بعد ذلك وهلاكه سواء في التعجيل وقبل الوجوب انما قصد اسقاط ما يلزمه من الزكاة عند كمال الحول وانما لزمته الزكاة في الدين وأداء العين عن زكاة الدين جائز. وعلى هذا لو كان له عبد وجارية للتجارة قيمة كل واحد منهما ألف فعجل زكاة أحدهما قبل الحول ثم مات الذي عجل الزكاة عنه قبل كمال الحول وتم الحول على الآخر فالمعجل يجزى عنه بخلاف ما اذا زكى أحدهما بعد الحول ثم مات الذي زكى عنه ولو عجل زكاة أحدهما قبل الحول ثم مات الذي زكى عنه بعد كمال الحول فعليه أن يزكى الباقي على هذه الرواية وعلى رواية الجامع عليه نصف زكاة الباقي لان المعجل يجزى عنهما اذا وجبت الزكاة فيهما على تلك الرواية **قال** ولو أن رجلاً له مائتا درهم فتصدق بدرهم منها قبل الحول بيوم ثم تم الحول وفي يده مائتا درهم الا درهم فلا زكاة عليه لان المعجل خرج عن ملكه بالوصول الى كف الفقير فتم الحول ونصابه ناقص وكال النصاب عند تمام الحول معتبر لا يجاب الزكاة فاذا لم يجب عليه الزكاة كان المؤدى تطوعاً لا يملك استرداده من الفقير لانه وصل الى كف الفقير بطريق القرية فلا يملك الرجوع فيه وهذا لانه نوى أصل التصديق والصفة فيسقط اعتبار الصفة حين لم يجب عليه الزكاة عند كمال الحول

فيبقى أصل نية الصدقة ﴿ قال ﴾ ولو أن رجلا له جارية للتجارة حال عليها الحول الا يوم ثم
 اعورت فتم الحول وهي كذلك قال يزكيها عوراء ومراده اذا كانت قيمتها بمقد العور
 نصابا فأما اذا كانت دون النصاب فلا شيء عليه لان بالمورفات نصفها وبكمال النصاب في
 آخر الحول معتبر لا يجاب الزكاة فاذا كانت قيمتها مع العور نصابا فعليه أن يزكيها عوراء
 لان ما هلك منها قبل كمال الحول يصير في حكم الزكاة كما لم يكن فان ذهب العور بمقد
 كمال الحول فلا شيء عليه باعتبار ذهاب العور لان هذه زيادة متصلة بمقد كمال الحول وحكم
 الزكاة لا يسرى الى الزيادة العادئة بمقد كمال الحول متصلة كانت أو منفصلة . ألا ترى
 أنه لو كانت قيمتها بمقد العور أقل من نصاب فتم الحول وهي كذلك ثم ذهب العور لم
 تلزمه الزكاة فكذلك لا يعتبر ذهاب العور بمقد كمال الحول لا يجاب أصل الزكاة فكذلك لا
 يعتبر لا يجاب أصل الزيادة ولو ذهب العور قبل كمال الحول فتم الحول وهي صحيحة المينين
 فعليه زكاة قيمتها صحيحة لان الزيادة انما حدثت قبل كمال الحول ومثل هذه الزيادة يضم الى
 أصل المال في حكم الزكاة متصلة كانت أو منفصلة متولدة كانت أو غير متولدة . ألا ترى أنه
 لو كانت له ألفا درهم فضاع ألف منه ما قبل الحول ثم حال الحول على الباقية فزكاهم وجد المال
 الذي كان ضاع لم يكن عليه فيه زكاة بخلاف ما اذا وجد المال الذي ضاع قبل كمال الحول
 وهذا لأن المال الذي ضاع صار تاويا في حكم الزكاة فاذا وجدته كان بمنزلة استفادة
 استفادها من جنس ماله وحكم الزكاة انما يتقرر بأخر الحول فاذا تقرر حكم الزكاة عليه
 في الالف لا يلزمه بمقد ذلك في الالف الاخرى شيء وان وجدها أما اذا وجدها قبل كمال
 الحول فانما يقرر حكم الزكاة عليه في الفين . ولو كانت الجارية اعورت بمقد كمال الحول فعليه
 أن يزكيها عوراء لأنه هلك نصفها ولو هلك كلها بمقد كمال الحول سقطت عنه الزكاة
 فكذلك اذا هلك البعض فان ذهب العور فعليه أن يزكيها صحيحة لانه تقرر عليه حكم
 الزكاة في قيمتها صحيحة ثم انتقض بالخسران الذي لحقه وقد ارتفع ذلك الخسران بذهاب
 العور فهو نظير ماله ضاع احد الالفين بمقد كمال الحول فزكي ما بقي ثم وجد الذي
 كان ضاع فعليه أن يزكيه وهذا الاصل الذي بيناه في كتاب النصب أن الزيادة اذا
 حدثت في محل النقصان كانت جارية للنقصان وينعدم بها النقصان معنى . يوضحه ان وجوب
 الزكاة باعتبار المالية وهي قد عادت بذهاب العور الى المالية الاولى التي تفررت عليه الزكاة

فيها عند كمال الحول فعليه أن يؤدي ذلك كله **قال** رجل له ألف درهم حال عليها الحول
 ثم ابتاع بها جارية للتجارة قيمتها ثمانمائة فعليه زكاة الألف فان ماتت الجارية فليس عليه الا
 زكاة المائتين لانه حابي في الشراء بقدر المائتين وذلك لا يتغابن الناس في مثله فصار مستهلكا
 محل حق الفقراء في ذلك القدر فيضمن زكاة المائتين وفي مقدار ثمانمائة حول حقهم من محل
 الى محل يعدله فان الجارية التي للتجارة بمنزلة الدراهم في كونها مال الزكاة فيكون هلاك الجارية
 في يده كهلاك الدراهم وهذا بخلاف السوائم فان من وجب عليه الزكاة في خمس من
 الابل فاشترى بها أربعين من الغنم ثم هلكت الغنم فهو ضامن للزكاة لان وجوب
 الزكاة في السوائم باعتبار العين فانما النماء مطلوب من عينها والعين الثاني غير الاول
 . الا ترى أن هذا التصرف لو وجد منه في خلال الحول انقطع به الحول فكذلك
 اذا وجد بعد كمال الحول صار مستهلكا ضامناً للزكاة وهنا وجوب الزكاة في الدراهم
 وعروض التجارة باعتبار المالية والنماء مطلوب بالتصرف ولهذا لو وجد منه هذا التصرف
 في خلال الحول لم ينقطع به الحول فاذا وجد بعد كمال الحول لا يصير ضامناً للزكاة أيضاً
 فان كان ابتاع بالالف جارية لغير التجارة والمسألة على حالها فعليه زكاة الألف ماتت
 الجارية أو بقيت لانه صار مستهلكا حق الفقراء بتصرفه فالجارية التي للخدمة ليست
 بمال الزكاة الا ترى ان هذا التصرف لو وجد منه في خلال الحول انقطع به الحول
 فاذا وجد بعد كمال الحول صار ضامناً للزكاة **قال** رجل عنده جارية للتجارة فولدت
 ولداً قبل الحول بيوم ثم حال الحول عليها فعليه زكاتها جميعاً لان الولد انما ينفصل عن
 الام بصفتها وهي عنده للتجارة فولدها كذلك ثم الاستفادة في خلال الحول يضم الى
 أصل النصاب بعلة المحانسة وان لم يكن متولداً من الأصل فالمتولد أولى فان ولدت بعد
 الحول بيوم فانه يزكيها ولا يزكي ولدها لان الحول قد انتهى قبل انفصال الولد وانما
 يسرى من الأصل الى الولد ما كان قائماً لاما كان منتهياً . الا ترى ان الرق ينتهي بالعتق
 فالولد الذي ينفصل منها بعد العتق لا يكون رقيقاً ولا لنا هذا بمنزلة مال استفادته من جنس
 النصاب بعد كمال الحول فلا تجب فيه الزكاة الا باعتبار حول جديد . فان قيل لما ولدت
 بعد الحول بيوم فقد علمنا ان حدوث الولد كان قبل كمال الحول فينبغي ان يثبت فيه حكم
 الحول . قلنا نعم لكن وجوب الزكاة في الولد باعتبار صفة المالية لا باعتبار عينه وصفة المالية

تحدث بعد الانفصال فان الجنين في البطن لا يكون مالا متقوما ولهذا لا يضمن بالغصب
فانه صار الولد محل وجوب الزكاة حادث بعد كمال الحول فلا يسرى اليه حكم الزكاة ﴿ قال ﴾
رجل له جارية قيمتها ألف درهم فباعها قبل الحول بيوم بثمانمائة درهم فعليه زكاة ثمانمائة
درهم لان وجوب الزكاة عند كمال الحول وماله عند ذلك ثمانمائة ولو استهلك الكحل قبل
كمال الحول لم يضمن شيئا من الزكاة فكذلك اذا استهلك البعض بتصرفه . ولو باعها بعد
الحول فعليه زكاة الالف لانه بقدر المحاباة صار مستهلكا ولو استهلك الكحل بعد الحول
كان ضامنا للزكاة فكذلك اذا استهلك البعض ﴿ قال ﴾ وان كانت عنده لغير التجارة
فباعها قبل الحول بيوم بثمانمائة درهم فانه يضم هذا الى ماله فيزكيه مع ماله اذا تم الحول لان
هذا مستفاد من جنس النصاب في خلال الحول ولو باعها بعد الحول بيوم لم يكن عليه
زكاة في ثمنها حتى يحول عليه الحول لانه مستفاد بعد تمام الحول وهذا لان الجارية لما لم
تكن للتجارة عنده فانما حدثت للمالية له في حكم الزكاة بتصرفه هذا فيكون ثمنها بمنزلة
مال وهب له في حكم الزكاة ﴿ قال ﴾ ولو كانت الجارية عنده للتجارة وقيمها ألف درهم
فباعها بعد الحول بمائة درهم فعليه زكاة الالف قال لان هذا مما يتقابن الناس فيه بقدره
يشير بهذا الى الفرق بين هذه وبين مسألة الجامع وهو ما اذا باعها بتسعمائة وخمسين فانه
لا يكون ضامنا شيئا من الزكاة لان الخمسين ونحوها مما يتقابن الناس فيه وصاحب المال
مسلط على التصرف في ماله شرعا بمنزلة الأب والوصي في مال اليتيم وكما أن هناك يفصل
بين ما يتقابن الناس فيه وما لا يتقابن الناس فيه في تصرفهما فكذلك هنا يفصل بينهما فاذا
كانت المحاباة بقدر ما يتقابن الناس فيه لم يكن مستهلكا شيئا وان كانت بقدر ما لا يتقابن
الناس فيه كان مستهلكا محل حق الفقراء في مقدار المحاباة فكان ضامنا للزكاة . ولو باعها
قبل الحول بيوم بمائة درهم ضم المائة الى ماله ثم زكاه ولا شيء عليه في مقدار المحاباة لانه صار
مستهلكا قبل وجوب الزكاة ﴿ قال ﴾ ولو كانت له جارية قيمتها خمسمائة فباعها بألف درهم
واشترها المشتري للتجارة ثم حال الحول عليها ثم وجد بها عيبا فردها بقضاء أو بغير قضاء
فعلى البائع زكاة الالف لان حق المشتري عند رد الجارية بالعيب يثبت ديننا في ذمة البائع
وتغير هو بين اداء الالف وبين اداء ألف أخرى بناء على الاصل المعروف ان العقود
لا تعين في العقود والفسوخ فهذا دين لحقه بعد الحول فلا يسقط عنه شيء من الزكاة

قال وعلى الراد زكاة خمسمائة درهم لانه تم الحول وفي ملكه الجارية فقط وانما استفاد
الزيادة بردها بعد كمال الحول فهذا لا يلزمه الا زكاة الخمسمائة • فان قيل انما كانت قيمة
الجارية خمسمائة حين كانت صحيحة لا عيب فيها فاما مع وجود العيب تكون قيمتها دون
الخمسمائة فينبغي أن لا تجب على المشتري زكاة خمسمائة • قلنا مراد محمد رحمه الله تعالى من
هذا الجواب ما إذا كانت قيمتها خمسمائة مع وجود هذا العيب على ان المشتري يستحق
الرجوع بمحض العيب اذا تعذر رد الجارية فهذا الطريق يكون الجزء الفائت بسبب العيب
كالقائم حكما فهذا يلزمه زكاة خمسمائة **قال** • وان كانت قيمتها ألف درهم فباعها بخمسمائة
ثم حال الحول فوجد المشتري بها عيبا فردها فعلى المشتري زكاة ألف درهم لانه تم الحول
والجارية في ملكه وهي تساوي ألف درهم فنلزمه زكاة الالف سواء ردها بقضاء أو بغير
قضاء لانه مختار في الرد فيكون هذا بمنزلة بيعة اياها بخمسمائة بعد كمال الحول وعلى البائع
زكاة خمسمائة لانه تم الحول وفي ملكه خمسمائة ثم استفاد الزيادة بعد ذلك بالرد عليه فلا
يلزمه الا زكاة خمسمائة **قال** • ولو كان لرجل عبد ثمنه ألف درهم ولا آخر جارية ثمنها ألف
درهم فبأيا العبد بالجارية وتقاوضا وهما للتجارة جميعا فحال الحول ثم وجد الذي قبض العبد
بالعبد عيبا فردده فان كان رده بقضاء قاض وأخذ جاريته فعلى كل واحد منهما زكاة ألف درهم
أما الراد فلانه تم الحول وفي ملكه العبد ثم استفاد الزيادة بعد ذلك فلا يلزمه الا زكاة الالف
واما المردود عليه فلان عين الجارية استحققت من يده من غير اختياره وذلك مسقط للزكاة
عنه فلا يلزمه الا زكاة ما عاد اليه من المالمية وذلك ألف درهم **قال** • وان ردها بغير
قضاء قاض فعلى الراد زكاة الالف لما قلنا وعلى المردود عليه زكاة الالفين لانه تم الحول
وفي ملكه جارية قيمتها ألفا درهم ثم أخرجها من ملكه باختياره حين أقال العقد بالعيب
بغير قضاء القاضى فيلزمه زكاة الالفين وهذا لان الرد بالعيب بغير القضاء فيلزمه زكاة الالفين
وهذا لان الرد بالعيب بغير قضاء بمنزلة الاقالة وهو في حق غيرهما كبيع مستقل وهذا
بخلاف ما سبق في الدراهم لان حق الراد هناك لا يتعين في الدراهم المدفوعة فلا يكون
ذلك بمنزلة الاستحقاق وهاهنا حق الراد يتعين في الجارية فهذا جعل بمنزلة الاستحقاق اذا
رد العبد بقضاء القاضى ولو كان الذي قبض الجارية هو الذي وجد العيب بها فرددها بقضاء
أو بغيره فعليه زكاة الالفين لانه هو المختار للمردود وقد تم الحول وماله ألفا درهم فلا يسقط عنه

شيء من الزكاة باخراجها من ملكه باختياره **قال** رجل له جارية للتجارة باعها بألف درهم
 ثم باعها المشتري من آخر بألف درهم واشتراها كل واحد منهما للتجارة ثم استحققت بعد الحول
 فعلى المشتري الآخر زكاة ألف درهم ولا زكاة على واحد من البائعين لأنها لما استحققت من
 يد المشتري الآخر فقد استوجب الرجوع بثمنها على بائعها وذلك مال سالم له فعليه زكاته وأما
 بائعها فقد تبين أنه كان له حق الرجوع على بائعها أيضا بألف درهم فانما كان ماله ألفا وعليه
 ألف درهم دين للمشتري الآخر فلا تلزمه الزكاة وكذلك الاول كان في يده ألف درهم
 في الحول وعليه ألف درهم دين للمشتري الاول فلا تلزمه الزكاة ومال المدينون لا يكون
 نصاب الزكاة **قال** رجل له جارية للتجارة بثمن ألفي درهم فباعها بألف درهم بيما فاسدا
 واشتراها المشتري بنية التجارة وتقابضا فخل الحول فعلى المشتري أن يردها على البائع بفساد
 العقد وعلى البائع زكاة ألفي درهم لأنها كانت مضمونة على المشتري بقيمتها وقيمتها ألفا
 درهم فهي بمنزلة المغصوبة وتبين ان مال البائع عند كمال الحول ألفا درهم وعلى المشتري زكاة
 الالف لان قيمتها دين في ذمته فانما ماله الذي يسلم له مادفع في ثمنها وهو ألف درهم فلهذا
 لا يلزمه الا زكاة الالف ويستوى ان ردها بقضاء أو بغير قضاء أو لم يردها ولكن أعتقها
 المشتري بعد الحول لان المتبر هو المالية والمالية التي تسلم للبائع عند كمال الحول مقدارها
 الفان فانه اما أن يرد عليه الجارية أو قيمتها اذا تعذر رد عينها والذي يسلم للمشتري مقدار
 الالف درهم فيلزمه زكاة الالف **قال** ولو أن رجلا له مائتا درهم فضاع نصفها قبل كمال
 الحول بيوم ثم أفاد مائة فتم الحول وعنده مائتا درهم فعليه الزكاة لان المعبر كمال النصاب
 في آخر الحول مع بقاء شيء منه في خلال الحول وقد وجد والمستفاد لو كان قبل هلاك
 بعض النصاب كان مضموما الى النصاب لعله المجانسة فكذلك بعد هلاك بعض النصاب
 لبقاء حكم الحول في الموضعين فان تم الحول ولم يستفد هذه المائة ثم مضت السنة الثانية الا
 يوما ثم استفاد مائة ثم تم الحول فلا شيء عليه في الحولين لانه تم الحول الاول وماله دون
 النصاب فلم تلزمه الزكاة ولم ينعقد الحول الثاني على ماله لتقصان النصاب في أول هذا
 الحول وانما استفاد المائة وليس على ماله حول ينعقد فلا تلزمه الزكاة ولكن ينعقد الحول
 من حين استفاد المائة لانه تم نصابه الآن فاذا تم الحول من هذا الوقت زكى المائتين
قال ولو ان رجلا وهب لرجل ألف درهم ثم حال عليها الحول عندهم وهبها للموهوب

له لغيره فعليه زكاتها لانه صار مستهلكا محل حق الفقراء بما صنع حين اخرج المال من ملكه
 بغير عوض ومراده ما اذا وهبها لغني فالما اذا وهبها الفقير لم يكن ضامناً شيئاً لان الهبة من
 الفقير صدقة لا رجوع فيها ومن تصدق بجميع المال بعد كمال الحول لم يكن ضامناً لازكاة
 وان لم ينو الزكاة لانه في مقدار الزكاة أوصل الحق الى مستحقه فلو رجع فيها الواهب
 الآخر فضاعت عنده لم يكن عليه فيها زكاة لان بالرجوع يعود الى قديم ملكه ويخرج
 به من أن يكون مستهلكا محل حق الفقراء فهلا كفي يده بعد الرجوع كهلا كه في يده
 قبل الهبة وكذلك لو لم يضع ولكن رجع فيها الأول فلا زكاة على الواهب الثاني ولا على
 الأول لانها استحققت من يد الثاني بغير اختياره فالدرهم تعين في الهبة والرجوع فيها ولا
 زكاة على الأول لانها لم تكن في ملكه حين تم الحول ويستوى ان كان الأول رجع
 فيها بقضاء أو بغير قضاء عندنا خلافاً لزر فر رحمه الله تعالى وعلى قول سفیان الثوري رحمه الله
 ليس للواهب الأول أن يرجع في مقدار الزكاة اذا أدى ولكن الموهوب له يتصدق به على
 الفقراء وقد بناه في كتاب الهبة ﴿ قال ﴾ ولو كان له عبد للتجارة خال عليه الحول
 ثم باعه بمثل قيمته فعليه أداء الزكاة من ثمنه اذا قبضه لانه حول حق الفقراء من محل
 الى محل يعد له فلورده المشتري بخيار الرؤية واسترد الثمن فمات في يد البائع فلا زكاة عليه
 لان الرد بخيار الرؤية فسخ من الاصل فانما عاد العبد الى قديم ملكه وهلاكه في يده بعد
 ما عاد اليه كهلا كه قبل البيع وكذلك لو مات العبد قبل أن يقبض المشتري لان البيع ينتقض
 من الاصل بفوات القبض المستحق بالعقد وكذلك لورده المشتري بخيار الشرط فمات
 عند البائع فان خيار الشرط يمنع تمام الصفقة فالرد بحكمه يكون فسخاً من الاصل سواء
 كان بقضاء أو بغير قضاء ﴿ قال ﴾ رجل له عبد للتجارة خال الحول وهو عنده ثم تزوج
 عليه امرأة ودفعه اليها ثم فجر بها ابن زوجها قبل الدخول فعليها رد العبد لان الفرقة جاءت
 من قبلها قبل الدخول فيلزمها رد الصداق فان رده فمات عند الزوج فلا زكاة عليه لان
 الفرقة من جهتها قبل الدخول في حكم الفسخ فانما عاد العبد الى قديم ملك الزوج فيكون
 هلا كه بعد الاسترداد كهلا كه قبل النكاح وهذا لانه لا بد للملك الجديد من سبب
 جديد ولم يوجد هنا سبب جديد لملك الزوج في العبد فلا بد من القول بعوده الى قديم
 ملكه فلومات العبد في يدها فهي ضامنة قيمته للزوج لانه تعذر عليها رد العبد بعد تقرر

السبب الموجب للرد فتلزمها القيمة لأنها قبضته على وجه الملك لنفسها بموض فيدخل
المقبوض في ضمانها فلو قبض الزوج منها القيمة فضاعت في يده فعليه الزكاة لأنه صار
مستهلكا محل حق الفقراء بتصرفه حين تزوج على رقبة العبد فإنه أخرجه من ملكه
بموض لا يكون محلا لحق الفقراء فكان ضامنا للزكاة إلا أنه متى عاد إلى قديم ملكه يرتفع
حكم الاستهلاك به ولم يعد إلى قديم ملكه حتى هلك في يدها بقي مستهلكا وهلاك
القيمة المقبوضة في يده كهلاك مال آخر وهو نظير ما لو اشترى جارية للخدمة ثم هلك
الجارية قبل التسليم فاسترد القيمة لم يكن ضامنا للزكاة ولو كان العبد مات في يد بائع
الجارية فاسترد قيمته فهلكت القيمة في يده كان ضامنا للزكاة . ولو كان مكان العبد
عنده ألف درهم خال عليها الحول ثم تزوج امرأة على ألف درهم ودفع إليها ثم قبلت ابن
زوجها بشهوة قبل الدخول فردت الألف إلى الزوج فضاعت منه فعليه فيها الزكاة بخلاف
ما سبق لأن هناك لا يجب عليها رد الألف المقبوضة بعينها ولكن لها الخيار إن شاءت
ردت تلك الألف وإن شاءت ردت مثلها فلم يخرج الزوج من أن يكون مستهلكا محل
حق الفقراء وإن ردت عليه تلك الألف وفي الأول عليها رد العبد بعينه فيخرج الزوج
من أن يكون مستهلكا بعود العبد إلى قديم ملكه ﴿ قال ﴾ ولو حال الحول بعد التسليم
إليها ثم قبلت ابنه بشهوة فردت عليه الألف فعليها زكاة الألف للسنة الثانية لأنه لما لم يلزمها
رد الألف بعينها كان هذا دينا لحقها بعد الحول فلا يسقط الزكاة عنها وعلى الزوج الزكاة
للسنة الأولى ولا زكاة عليه فيها للسنة الثانية لأنها في السنة الثانية كانت في ملك المرأة
ويدها وفي مسألة العبد لو نوت هي التجارة وحققت ذلك وحال الحول عندها ثم قبلت ابن
الزوج فردت العبد عليه لم يكن عليها زكاة لأن عين العبد استحققت من يدها بعد وجوب
الزكاة وذلك مسقط للزكاة عنها وعلى قول زفر رحمه الله تعالى لا تسقط الزكاة عنها هنا لأن
الفرقة جاءت من قبلها فهي التي اكتسبت سبب زوال ملكها عن العبد فتكون متلفة حق
الفقراء فتلزمها الزكاة ولسكنا نقول لم يوجد منها صنع في إبطال ملكها في العبد لأن صنعها
تقبيل ابن الزوج وذلك غير مبطل ملكها العبد ألا ترى أنه لو حصل ذلك منها بعد الدخول لم
يبطل ملكها في شيء من العبد ولكن يبطل ملكها انفساخ النكاح وذلك أمر حكيم فلهذا يجعل
هذا بمنزلة الاستحقاق من يدها ﴿ قال ﴾ رجل له ألف درهم ومائة درهم حال عليها الحول

الاشهر افزكى الالف عما يستفيده فيما يستقبل ثم أفاد أربعين ألفاً وحال عليها الحول فالمعجل
 يجزى من زكاة المستفاد وعليه زكاة المائة لان بما عجل لم ينقطع حكم الحول فقد بقي في ملكه
 بعض النصاب وهو المائة ثم المستفاد مضموم الى ما بقي عنده في حكم الحول بعملة المجانسة
 فمئد كمال الحول تلزمه الزكاة في الكل وزكاة أربعين ألف درهم ألف درهم وقد عجلها فانما بقي عليه
 زكاة المائة درهمان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ودرهمان ونصف عندهما وعلى قول زفر رحمه الله
 تعالى تعجيل الزكاة انما يجوز عن المال القائم في ملكه ولا يجوز عما يستفيده فمليه زكاة المستفاد
 عند كمال الحول ونحن نقول لما جعل المستفاد بمنزلة الموجود عنده في أول الحول في حكم
 وجوب الزكاة فيه فكذلك يحمل بمنزلة الموجود عنده في حكم جواز التعجيل فان تم الحول
 قبل ان يستفيد شيئاً ثم أفاد أربعين ألفاً فالمعجل لا يجزى من زكاتها ويجزى من زكاة المائة
 خاصة وهذا غلط لانه تم الحول وفي ملكه مائة درهم فالمعجل قد تم خروجه عن ملكه
 بالوصول الى الفقير فلا تجب عليه الزكاة في المائة أصلاً إلا ان يكون المعجل يجزى من زكاة
 المائة ثم حين استفاد أربعين ألفاً انعقد الحول على ماله فاذا تم الحول من هذا الوقت كان
 عليه أن يزكى الكل قال ولو كانت له مائة درهم فنصدق بها عما يفيد ثم أفاد ألف
 درهم من عامه ذلك فالمعجل لا يجزى من زكاته لانه انما عجل قبل كمال النصاب وتعجيل
 الزكاة قبل النصاب لا يجوز لمعنى وهو ان جواز التعجيل بعد تقرر السبب والسبب هو كمال
 النصاب فالأداء قبله يكون تعجيلاً قبل وجود السبب وذلك باطل بمنزلة أداء الصلاة قبل
 دخول الوقت والصوم قبل دخول شهر رمضان قال فان كانت له مائة درهم فنصدق
 بها كلها عما يفيد ثم أفاد عشرة آلاف درهم من عامه ذلك فانه يستقبل بها حولاً ولا
 يجزىه المعجل عما يلزمه من زكاتها لانه لما تصدق بجميعها فقد انقطع حكم الحول اذ لم
 يبق في ملكه شئ مما انعقد عليه الحول فاذا انقطع حكم الحول كان المؤدى تطوعاً ولا يجزىه
 عما يلزمه من الزكاة من مال آخر باعتبار حول آخر وهذا بخلاف ما لو عجل عن المائتين عشرة
 دراهم زكاة حولين ثم استفاد عشرة دراهم فضى حولان فالمعجل يجزىه عن زكاة الحولين
 جميعاً لان هناك قد بقي حكم الحول ببقاء بعض النصاب وملك النصاب الواحد سبب
 لوجوب الزكاة باعتبار كل حول وحولان الحول شرط لاسبب فلماذا جاز التعجيل أما هنا
 لم يبق في ملكه شئ مما انعقد عليه الحول وملك ذلك النصاب ليس بسبب لوجوب الزكاة

في مال آخر مقصوداً فلهذا لا يجزى المعجل حتى لو بقي عنده درهم من المائتين ثم استفاد
 عشرة آلاف فتم الحول تلزمه الزكاة ويجزى المعجل عما يلزمه لأنه بقي الحول منعقداً ببقاء
 جزء من النصاب في ملكه وقد استفاد من جنسه فتم الحول ونصابه كامل فتلزمه الزكاة
 ويجزى المعجل بما يلزمه باعتبار هذا الحول ﴿ قال ﴾ ولو كانت له مائتا درهم فضاع نصفها
 بعد كمال الحول فعليه أداء درهمين ونصف اعتباراً للبعض بالكل فإنه لو ضاع الكل يسقط
 عنه جميع الزكاة فإن ضاع النصف سقط عنه نصف الزكاة ثم هذا على أصلهما واضح فأنما
 يوجبان الكسور في زكاة الدراهم ابتداءً فالبقاء أولى وأبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يوجب
 الكسور في زكاة الدراهم ابتداءً ولكن يقول ببقاء الكسور بعد الوجوب لأن كمال
 النصاب معتبر لوجوب الزكاة وهو غير معتبر لبقاء الكسور بعد الوجوب لأن كمال
 حال عليها خمسة أحوال ثم ضاع نصفها فعليه نصف ما وجب عليه في هذه الخمس سنين
 وهذا ظاهر لأن هلاك النصف معتبر بهلاك الكل وإنما الكلام في بيان ما يلزمه فيها
 في هذه الأحوال فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يلزمه في الحول الأول خمسة وعشرون
 درهماً وفي الحول الثاني أربعة وعشرون درهماً لأن مقدار خمسة وعشرين درهماً صار ديناً
 عليه ودين الزكاة يمنع وجوب الزكاة عنده وهو لا يرى الزكاة في الكسور وإنما يلزمه في
 السنة الثانية زكاة تسعمائة وستين درهماً وهكذا في كل سنة لا يعتبر في ماله ما وجب عليه
 من الزكاة للسنين الماضية والكسور في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعلى قول أبي يوسف
 ومحمد رحمهما الله تعالى لا يعتبر من ماله ما وجب عليه من الزكاة للسنين الماضية وتعتبر
 الكسور لأنهما يوجبان الزكاة في الكسور ولا يعتبر أن بعد النصاب الأول نصاباً وعلى
 قول زفر رحمه الله تعالى يلزمه في كل سنة خمسة وعشرون درهماً لأن دين الزكاة عنده لا يمنع
 وجوب الزكاة في الأموال الباطنة وقد بينا هذا الأصل في كتاب الزكاة ﴿ قال ﴾ رجل له
 ألف درهم حال عليها الحول ثم استفاد ألفاً أخرى فحال الحول عليها ثم استفاد ألفاً أخرى
 فحال الحول عليها ثم ضاع نصفها فإنه يزكى في السنة الأولى نصف المال الأول وفي السنة
 الثانية ما بقي من نصف المال الأول ونصف المال الآخر وفي السنة الثالثة ما بقي من المال
 الأول والمال الثاني ونصف المال الآخر كله لأن الألف الأولى حال عليها ثلاثة أحوال ثم
 هلك نصفها فعليه فيها للسنة الأولى زكاة نصف الألف وفي السنة الثانية كذلك لا مقدار

ماوجب فيها للسنة الاولى فان ذلك صار ديناً عليه وفي السنة الثالثة كذلك الا مقدار ماوجب
 عليه للحولين والالف الثانية حال عليها حولان ثم هلك نصفها فعليه أن يزكي للحول الاول
 نصفها وللحول الثاني كذلك الا مقدار ماوجب عليه للحول الاول والالف الثالثة حال
 عليها حول واحد ثم هلك نصفها فعليه أن يزكي نصفها لان هلاك بعض المال بعد وجوب
 الزكاة معتبر بهلاك الكل ﴿ قال ﴾ ولو أن رجلاً له أربعون ألف درهم حال عليها الحول
 ثم أخرج ألف درهم منها يزكيها فتصدق بخمسة مائة درهم ثم ضاع عشرون ألف درهم من
 المال وبقي تسعة عشر ألفاً وهذه الخمس مائة التي بقيت من الالف التي أخرجها للزكاة
 فالخمس مائة التي زكى عن تسعة وثلاثين ألفاً وخمسة مائة لانه حين أدى كان في ملكه تسعة
 وثلاثين ألفاً سوى الالف التي أخرجها للزكاة فاذا ضمت هذه الخمسة مائة المؤداة الى تسعة
 وثلاثون ألفاً كان الكل تسعة وثلاثين ألفاً وخمسة مائة وانما قصد أداء الزكاة عن جميع ذلك
 فلماذا تتوزع تلك الخمسة مائة على هذه الجملة فما أصاب عشرين ألفاً التي هلكت بطل عنه لانه
 أدى بعض زكاتها وهلك البعض وما أصاب تسعة عشر ألفاً وخمسة مائة يحتسب له من
 زكاتها ويؤدى مابقى من زكاتها اعتباراً لهلاك البعض بهلاك الكل ﴿ قال ﴾ ولو ان رجلاً
 له ثلثمائة درهم خال عليها ثلاثة أحوال ثم ضاع نصفها فانه يزكي خمسين ومائة درهم
 لسنة واحدة وهذا انما يستقيم على أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان عنده النصاب الأول
 يحتمل أصلاً ويجعل الهلاك فيما زاد على النصاب الأول كان لم يكن فكأنه كان في ملكه
 في الاحوال الثلاثة مائتا درهم فلا يجب فيها الا خمسة دراهم للحول الأول ثم هلك رابعها
 فيسقط عنه ربع الواجب ويبقى ثلاثة ارباعه أما على قول محمد وهو رواية عن أبي يوسف
 رحمهما الله تعالى يجمع بين ماوجب عليه في الاحوال الثلاثة ثم يسقط نصف ذلك بهلاك
 نصف المال ويبقى النصف لبقاء نصف المال ﴿ قال ﴾ ولو ان رجلاً تصدق بمال لاينوى به
 زكاته فانه لايجزبه من زكاته لقوله صلى الله عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى ولان الزكاة
 عبادة مقصودة فلا تنأى بدون النية ومراده اذا تصدق بمال آخر سوى النصاب
 فاما اذا تصدق بجميع النصاب الذي وجبت فيه الزكاة فانه يسقط عنه الزكاة نوى أو لم
 ينو استحساناً لان الواجب جزء منه وقد أوصله الى مستحقه فان تصدق ببعض النصاب
 ففيه اختلاف بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عند أحدهما لا يسقط شيء

من الزكاة وعند الآخر يسقط عنه مقدار زكاة المؤدى وقد بينا هذا في كتاب الزكاة
﴿ قال ﴾ وان تصدق رجل عنه بأمره من مال نفسه جاز لان الصدقة تجزى فيها النيابة
فأداء الغير بأمره كأدائه بنفسه وهذا لحصول المقصود به وهو اغناء المحتاج ثم لا يكون
للمؤدى أن يرجع عليه بدون الشرط بخلاف ما لو قضى دينه بأمره فان الدين كان واجباً
في ذمته وكان هو مطلوباً به مجبراً على قضائه فاذا ملكه المؤدى بسدله أداءه من عند نفسه
بأمره رجع به عليه ولا يوجد مثله في الزكاة فانه كان مخيراً بأدائه ولا يجبر عليه في الحكم فلم
يكن المؤدى مملكاً شيئاً منه فلا يرجع عليه بدون شرط كما لو عوض عن هبته بأمره وان
تصدق عنه بغير أمره لم يجزه عن الزكاة لانعدام النية منه وهذا لان معنى الابتلاء مطلوب
في العبادة وذلك لا يتحقق بأداء الغير بدون أمر من وجبت عليه الزكاة ﴿ قال ﴾ ولو أن
رجل له جارية للتجارة حال عليها الحول وهي تساوى مائتي درهم فصارت تساوى أربعمئة
درهم ثم اعورت فصارت قيمتها مائة درهم فعليه أن يؤدى الزكاة عن مائة درهم لان
الزيادة الحادثة كانت تبعاً للأصل فيجعل ما هلك من الزيادة أولاً ويصير ذلك كأن لم
يكن فكأنها اعورت حين كان قيمتها مائتي درهم وتراجعت قيمتها الى مائة فيسقط عنه
نصف الزكاة باعتبار ما هلك ويبقى النصف باعتبار ما بقى . ولو كانت عنده جارية قيمتها مائتا
درهم حال عليها الحول ثم باعها بثلاثمائة درهم ثم توت منه مائتا درهم فعليه أن يزكى المائة
لان الربح كان تبعاً للأصل فما توى من الربح صار كأنه لم يكن وكأنه باعها بمائتين فتوت
مائة واستوفى مائة فيلزمه زكاة المائة اعتباراً للبعض بالكل ﴿ قال ﴾ رجل له ألف درهم
على غنى أو فقير فحال عليها الحول ثم تصدق بها عليه أو أبرأه منها فلا زكاة عليه فيها ولا
تجزيه من زكاة غيرها وان نوى ذلك وقد بينا ان أداء الدين بزكاة المال العيين لا يجوز
لان العيين أكمل من الدين في المسالية اما زكاة هذه الالف فلا اشكال انها تسقط عنه
اذا كان المديون فقيراً لانه أوصل الحق الى مستحقه وان كان المديون غنياً فكذلك
الجواب في رواية هذا الكتاب وفي رواية الجامع قال يكون ضمناً زكاتها . وجه تلك
الرواية انه لو كان المال عيناً في يده فونهبه من غنى بعد وجوب الزكاة عليه صار مستهلكاً
حق الفقراء ضمناً للزكاة فكذلك اذا كان ديناً فأبرأه منه لانه لاحق في الزكاة للغنى
فلا يكون في فعله إيصال الحق الى مستحقه . وجه هذه الرواية ان أداء الزكاة عن الدين

لا يجب الا بعد القبض وحين أبرأه المديون منه فقد انعدم القبض فلا يلزمه أداء الزكاة عنه
والاصح ما ذكر في الجامع انه بالابراء صار مبطلاً الدين بتصرفه فيكون بمنزلة القابض
المستهلك كالمشترى اذا اعتق المبيع قبل القبض يصير قابضاً حتى يتقرر عليه جميع الثمن ولو
تصدق بها على فقير آخر وأمره بقبضها منه ينوي عن زكاته فان ذلك يجزئه لان ذلك
الفقير وكيل من جهته في القبض فكأنه قبضها بنفسه ثم تصدق بها عليه ينوي من زكاته
وكذلك ان قبضها ثم تصدق بها على المديون وهو ينوي من زكاته فانه يجزئه اذا كان فقيراً
كما لو تصدق بها على غيره وان كان غنياً وهو يعلم بذلك لم يجزه عن الزكاة ويكون ضامناً
زكاة هذه الألف على الروایتين جميعاً اما على رواية الجامع فلا يشك فيه وعلى رواية هذا الكتاب
فلا نه بالقبض وجب عليه أداء الزكاة فكان هبته منه كهبته من غنى آخر وان كان لا يعلم بفناه
ثم علم بعد الاداء اليه فذلك يجزئه من الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافاً
لابي يوسف رحمه الله تعالى ومراده اذا تحرى ودفع اليه على انه فقير وقد بينا هذا في كتاب
التحرى وكذلك لو كان المتصدق عليه ذمياً فان دفع الزكاة الى الذمي مع العلم لا يجوز كدفعه
الى الغنى وان تصدق بها على والده أو ولده أو زوجته أو تصدقت المرأة بذلك على زوجها وهم
لا يعلمون بذلك ثم علموا فانه لا يجزيهم من الزكاة في رواية هذا الكتاب وفي رواية كتاب
الزكاة والتحرى قال يجزى ذلك في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واستدلال فيه
بحديث معن بن يزيد وقد بينا وجه تلك الرواية ووجه هذه الرواية ان النسب وان كان طريق
معرفة في الأصل الاجتهاد فانه بمنزلة المقطوع به شرعاً ولهذا لو نفي نسب رجل عن أبيه
لزمه الحد فانما تحول من اجتهاد الى يقين ولا معتبر بالاجتهاد بعد اليقين كما لو قضى الفاضي
في حادثة باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بخلاف مسألة الفنى لان الفنى والفقير مما لا يمكن
الوقوف على حقيقته فانما تحول هناك من اجتهاد الى اجتهاد وكذلك لو تصدق به على عبد
أبيه أو أمه وهو لا يعلم به ثم علم بعده لم يجزه عندهم جميعاً وهذا على رواية هذا الكتاب فان
التصدق بالزكاة على عبده بمنزلة التصديق على مولاه ولهذا لو تصدق به على عبد غنى وهو
يعلم به فانه لا يجزئه ولو تصدق به على حربي دخل الينا بامان أو بنير أمان لم يجزه على رواية
هذا الكتاب اذا كان لا يعلم به وفي رواية كتاب الزكاة جعله بمنزلة التصديق به على الذمي
فتقال يجزئه في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ووجه هذه الرواية ان التصديق على

الحرابي لا يكون قربة الا ترى انه لا يتفضل به وقد نهينا عن مبرة أهل الحرب قال الله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين فلا يقع فعله موقع الصدقة بخلاف التصديق به على الذمي فانه يقع موقع الصدقة لاننا لم ننه عن المبرة مع من لا يقاتلنا ولهذا جاز التنفل به **قال** ولو دخل مسلم دار الحرب بأمان فركت فيها سنتين فعليه الزكاة في المال الذي خلف وفيما أفاد في دار الحرب لانه مخاطب بحكم الاسلام حيث ما يكون الا أن ماله الذي خلف في دار الاسلام اذا كان من السوائم فالسلطان حق أخذ الزكاة منه بخلاف ما أفاد في دار الحرب لان فيما أفاد في دار الحرب قد انعدمت الحماية من إمام المسلمين فلا يكون له أن يأخذ الزكاة منها ولكن يمتنى من عليه بالاداء الى فقراء المسلمين الذين يسكنون في دار الاسلام بخلاف ما اذا وجبت عليه الزكاة في دار الاسلام فانه يؤمر بالدفع الى أهل بلده لان فقراء أهل بلده لهم حق المجاورة مع الحاجة وقد بينا هذا في كتاب الزكاة فأما في دار الحرب قل ما يجد فقراء المسلمين ولو وجدهم فالفقراء الذين يسكنون في دار الاسلام أفضل من الذين يسكنون في دار الحرب وقد بينا أن من في دار الاسلام لو نقل صدقة بلده الى فقراء بلدة أخرى هم أفضل من فقراء أهل بلده فذلك أولى به ولو أن رجلا له مائة درهم وسيف فيه فضة مائة درهم ولا مال له غيره فعليه فيه الزكاة لان وجوب الزكاة في الفضة باعتبار العين خفية السيف وغيرها من ذلك سواء في تكميل النصاب به **قال** ولو كانت له أوان من الذهب والفضة للاستعمال للتجارة فعليه فيها الزكاة بخلاف اللؤلؤ والياقوت والجواهر اذا لم تكن للتجارة فانه لا زكاة فيها لان وجوب الزكاة فيها باعتبار معنى النماء ولا يتحقق ذلك الا بنية التجارة فيها كسائر العروض فأما وجوب الزكاة في الذهب والفضة باعتبار عينها والعين لا تتبدل بالصنعة ولا بالاستعمال ثم لم يبين هنا ولا في كتاب الزكاة انه كيف يؤدي الزكاة من الأواني المصوغة . وقد روى عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا كان له اناء مصوغ من الفضة وزنه مائتا درهم فلما أن يتصدق بربع عشره على فقير فيكون شريكاه في ذلك أو يؤدي قيمة ربع عشره من الذهب فان أدى خمسة دراهم لم يسقط عنه جميع الزكاة وعليه أن يؤدي فضل القيمة وهذا صحيح على أصل محمد وزفر رحمهما الله تعالى في اعتبار القيمة فيما يؤدي مع المجانسة فانه لا ربا في اداء الزكاة فأما على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان أدى خمسة دراهم تسقط عنه

الزكاة لانه يعتبر الوزن دون الجودة والصنعة فان أدى قيمة خمسة دراهم من الذهب لم يسقط
 عنه جميع الزكاة لان عند اختلاف الجنس تعتبر القيمة فلا بد من أداء الفضل **قال** رجل
 له مائتا درهم فقال هي في المساكين صدقة ان قلت فلانا فكلمه ثم حال عليها الحول فعليه
 فيها الزكاة لانه وان لزمه التصديق بها بحكم النذر فلكم كامل فيها فان ديون الله تعالى
 لا تمكن نقصانا في الملك خصوصاً ما لا تتوجه المطالبة به بحال فلا يمنع ذلك وجوب الزكاة
 في ماله بخلاف دين الزكاة فان تصدق بها عما أوجب على نفسه فعليه زكاتها خمسة دراهم لانه
 صرف حق الفقراء الى حاجته فان الوفاء بالنذر من جملة حاجته فهو بمنزلة انفاقه المال على
 نفسه فيكون ضامناً للزكاة وان تصدق بخمسة دراهم منها بنوى عن زكاتها ثم تصدق بما
 بقي مما أوجب على نفسه فعليه خمسة دراهم يتصدق بها لان التصديق بالخمسة الاولى
 كان عن الزكاة دون النذر فانه نواها عن الزكاة وللمرء ما نوى ثم تصدق عن نذره بمائة
 وخمسة وتسعين وانما النذر التصديق بمائتين عن نذره فعليه ان يؤدي خمسة أخرى وان
 ضاع المال بعد الحول فلا شيء عليه من الزكاة ولا مما أوجب على نفسه لان كل واحد منهما
 كان غنياً في هذا المحل فلا يبقى بعد فوات المحل بخلاف ما سبق لان هناك وجد منه تصرف
 وهو الأداء ولا وجه لتجوز المؤدى عنهما جميعاً لان المحل الواحد لا يتسع لذلك فجعلنا
 المؤدى عما نواه وصار هو في حق الآخر كالمستهلك للمحل وهناك يوجد منه تصرف
 وانما فوات المحل لضياح المال ومعنى فوات المحل يتحقق في كل واحد من الحقين فلهذا
 لا يلزمه شيء آخر **قال** ولو ان أم ولد لرجل لها حلي من ذهب أو فضة فعلى المولى
 أن يزكى ذلك مع ماله اذا حال الحول لان أم الولد في حكم الملك كالأمة الفتنه فكسبها وما
 في يدها يكون ملكاً للمولى وكذلك كسب العبد الذي لا دين عليه فان كان على العبد دين
 كثير محيط بما في يده فلا زكاة على سيده فيما في يده اما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 فلان المولى لا يملك ما في يده واما عندهما فلان ما في يده مشغول بحق الغرماء والمال المشغول
 بالدين لا يكون نصاب الزكاة فان كان في يده أكثر مما عليه فالفضل مملوك للمولى
 فارغ عن حق الغرماء فيضمه الى ماله ويزكاه ولكن هذا بعد ما قضى العبد ديونه لانه
 لا يسلم للمولى شيء من كسبه قبل قضاء ديونه فاذا قضى ديونه فالآن يسلم الفضل للمولى
 فيؤدي الزكاة عنه بمنزلة مال له على رجل فقضاءه فانه يلزمه أداء الزكاة عنه بعد الاستيفاء

﴿ قال ﴾ والمجنون اذا كان له مال خال عليه الحول ثم برأ فلا زكاة عليه للحول الماضي
 سواء كان مجنوناً جنوناً أصلياً أو جنوناً طارئاً وان أفاق في يوم من الحول في أوله أو في
 آخره فعليه الزكاة قال وهو بمنزلة رمضان يعنى اذا كان مفيقاً في يوم من رمضان في
 أوله أو في آخره فعليه صوم جميع الشهر وبتين بما ذكر هنا ان في الصوم لافرق بين الجنون
 الأصلي والجنون الطارئ وقد بينا اختلاف الروايات فيه في كتاب الصوم والذي قال هنا
 في كتاب الزكاة قول محمد رحمه الله تعالى وهو رواية ابن سماعة عن أبي يوسف رحمه الله
 تعالى وروى هشام عن أبي يوسف ان المعتبر أكثر الحول وقال ان كان مفيقاً في أكثر
 الحول تلزمه الزكاة وان كان مجنوناً في أكثر الحول لا تلزمه الزكاة وقاس الاهلية فيمن
 تجب عليه بالحلية فيما تجب فيه الزكاة وهي السائمة فان صاحب السائمة اذا كان يعلفها بمض
 الحول اعتبرنا فيه أكثر الحول فان كانت سائمة في أكثر الحول تجب فيها الزكاة والا
 فلا وهذا لان الأقل تبع للأكثر وللأكثر حكم الكل الا ترى ان الذمي اذا كان
 صحيحاً في أكثر السنة تلزمه الجزية وان كان مريضاً في أكثر السنة لا تلزمه الجزية ووجه
 ظاهر الرواية ان الحول للزكاة كالشهر للصوم ثم لو أدرك جزء من الشهر مفيقاً يلزمه صوم
 جميع الشهر فكذلك اذا أدرك جزء من الحول مفيقاً تلزمه الزكاة والدليل عليه المستفاد فان
 وجود المستفاد في ملكه في جزء من الحول وان قل كوجوده في جميع الحول في حكم الزكاة
 فكذلك حكم الافاقه ﴿ قال ﴾ والاجير والمضارب وصاحب البضاعة والمستودع والعبد
 والمكاتب لا يعتبر أحد من هؤلاء أما الاجير وصاحب البضاعة والمستودع فلانهم آمناء لا
 حق لهم في المال والعاشر انما يأخذ الزكاة وذلك لا يكون الا بنية صاحب المال وأدائه أو
 أمره بذلك ولم يوجد وأما المضارب ففي قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الأول يأخذ العاشر
 منه الزكاة وفي قوله الآخر لا يأخذ نص عليه في الجامع الصغير قال سمعته يقول ولا أعلمه رجع
 في العبد وقياس قوله الآخر يوجب ان لا يعتبر العبد أيضاً وهنا نص على التسوية بين العبد
 والمضارب فمرفنا ان الصحيح رجوعه في العبد أيضاً وأما المكاتب فلا شك ان العاشر لا يأخذ
 منه شيئاً لانه لا مالك لكسبه فالمكاتب ليس من أهل الملك والمولى لا يملك كسبه ما بقى عقد
 الكتابة فلا يأخذ منه شيئاً سواء كان السيد معه أو لم يكن فأما المتفاوضان والشريكان شركة
 عنان فعلى كل واحد منهما أن يزكى نصف مافي أيديهما لان ملك كل واحد منهما في

النصف المشترك كامل وان أخذ العاشر من المضارب شيئاً فكذلك لا يجزى رب المال من زكاته لان العاشر غاصب فيما أخذ منه بغير حق ومن عليه الزكاة اذا غصب بعض ماله لم يجزه ذلك من الزكاة ولا ضمان على المضارب لانه أمين أخذ منه المال بغير اختياره ولكن لا يرج له حتى يستوفي رب المال ماله لان ما أخذه العاشر تاوفاً كان هلك بمض المال من يد المضارب وان كان المضارب هو الذي دفع ذلك اليه كان ضامناً لرب المال ما دفعه اليه لانه خائن في دفع المال الى غير من أمر بالدفع اليه **قال** ولو أن أحد المتفاوضين أو أحد الشريكين شركة عنان أدى الزكاة عن المال كله بغير اذن الشريك فهو ضامن انصيب الشريك فيما أدى لان كل واحد منهما نائب عن صاحبه في التجارة واستثناء المال لافي أداء الزكاة فكان متمدياً فيما أدى من نصيب الشريك وذلك لا يجزى من زكاة الشريك لانعدام نيته وأمره فان كان كل واحد منهما فعل ذلك كان كل واحد منهما ضامناً لصاحبه نصيبه فيتعاوضان ويكون كل واحد منهما متطوعاً فيم أدى زيادة على ما عليه حتى لا يرجع واحد منهما على الفقير بشئ وان كان واحد منهما أمر صاحبه بأداء الزكاة عن جميع المال فان أدى أحدهما جاز المؤدى عن زكاتها وان أديا جميعاً معاً فكل واحد منهما يكون مؤدياً زكاة نصيبه ولا رجوع لواحد منهما على صاحبه بشئ سواء أديا من المال المشترك أو أدى كل واحد منهما من خالص ماله فان أدى أحدهما أولاً من خالص ملكه لم يرجع على صاحبه بشئ الا أن يكون كل واحد منهما شرط عند الامر أن يرجع عليه بما يؤدي عنه وقد بينا هذا في الأمور اذا لم يكن شريكاً فكذلك اذا كان شريكاً في المال وان أدى أحدهما من المال المشترك ثم أدى الآخر من المال المشترك أيضاً فالثاني ضامن لنصيب صاحبه في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى سواء علم بذلك أو لم يعلم وعندهما لا يكون ضامناً سواء علم بأدائه أو لم يعلم نص عليه في الزيادات وفي كتاب الزكاة فرق بين أن يعلم بأدائه أو لم يعلم وقد بينا المسئلة هناك **قال** ولو أن رجلين بينهما عبد قيمته ألف درهم فأعتقه أحدهما وهو معسر فاستسمى الآخر العبد في حصته وأخذها منه بمد حول فلا زكاة عليه في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان من أصله أن المستسمى في بعض قيمته مكاتب وما عليه بمنزلة بدل الكتابة ولا زكاة في بدل الكتابة حتى يحول عليه الحول بمد القبض وأما عندهما المستسمى في بعض قيمته حر عليه دين لان العتق عندهما لا يجزى فتجب الزكاة فيه قبل القبض

ويلزمه الأداء اذا قبضه بمنزلة دين له على آخر فان كان المعتق موسراً فضمنه الشريك
 نصف قيمته وقبضه بعد الحول تلزمه الزكاة عندهم جميعاً لانه صار مملوكاً نصيبه من شريكه
 باختياره تضمينه فهو بمنزلة ما لو ملك نصيبه بالبيع بالدراهم اذا قبض الثمن بعد الحول تلزمه
 الزكاة لما مضى **قال** ولو ان رجلاً ورث عن أبيه ألف درهم فأخذها بعد سنين فلا
 زكاة عليه لما مضى في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الآخر وفي قولها عليه الزكاة لما مضى
 ففي هذه الرواية جعل الموروث بمنزلة الدين الضعيف مثل الصداق وبديل الخلع وفي ذلك
 قولان لأبي حنيفة رحمه الله تعالى فكذلك في هذا وفي كتاب الزكاة جعل الموروث كالدين
 المتوسط عند أبي حنيفة رحمه الله وهو ثمن مال البذلة والمهنة فقال اذا قبض نصاباً كاملاً بعد
 كمال الحول تلزمه الزكاة لما مضى وجه تلك الرواية ان الوارث يخلف المورث في ملكه وذلك الدين
 كان مال الزكاة في ملك المورث فكذلك في ملك الوارث ووجه هذه الرواية ان الملك في الميراث
 يثبت للوارث بغير عوض فيكون هذا بمنزلة ما يملك ديناً عوضاً عما ليس بمال وهو الصداق
 فلا يكون نصاب الزكاة حتى يقبض يوضحه ان الميراث صلة شرعية والصداق للمرأة في معنى
 الصلة أيضاً من وجه قال الله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أي عطية وما يستحق
 بطريق الصلة لا يتم فيه الملك قبل القبض فلا يكون نصاب الزكاة **قال** ولو باع جارية
 بألف درهم لغير التجارة فأخذها بعد سنين فعليه الزكاة لما مضى عندهم جميعاً وهذا ذكره
 في كتاب الزكاة وذكر ابن سماعه ان علي قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا تلزمه الزكاة حتى
 يحول عليه الحول بعد القبض قال الكرخي وهو الصحيح وقد بينا وجه الرويتين في كتاب
 الزكاة ثم على هذه الرواية ما لم يقبض ما تبين لا تلزمه الزكاة في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 بخلاف الدين الذي هو عوض عن مال التجارة فانه اذا قبض منه أربعين درهماً تلزمه
 الزكاة لان أصل ذلك المال كان نصاب الزكاة فعوضه يكون بناء في حكم الزكاة ونصاب
 البناء يتقدر بأربعين درهماً عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهنأصل هذا المال لم يكن مال
 الزكاة فكان ثمنه في حكم الزكاة أصلاً مبتدأ ونصاب الابتداء يتقدر بما تبين فلا يلزمه أداء
 الزكاة ما لم يقبض ما تبين وعندهما اذا قبض شيئاً قليلاً أو كثيراً تلزمه الزكاة بقدر ما قبض
 في الديون كلها وقد بينا هذا في كتاب الزكاة **قال** ولو ان رجلاً أوصى لرجل بوصية
 ألف درهم فكث سنين ثم بلغه فقبل الوصية ثم أخذها فلا زكاة عليه لما مضى لان

الموصى به لا يدخل في ملك الموصى له قبل قبوله فلا يكون نصاب الزكاة في حقه وعلى قياس
 قول زفر رحمه الله تعالى ينبغي ان تلزمه الزكاة لما مضى لان عنده الموصى به يدخل في ملك
 الموصى له قبل قبوله بمنزلة الميراث فان قبلها ثم حال الحول قبل ان يقبضها فلا زكاة عليه في قول
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعليه الزكاة لما مضى في قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
 وهذا لان الموصى به انما يملكه الموصى له بطريق الصلة فلا يتم ملكه فيه الا بالقبض في قول
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى ومن اصحابنا من قال مسألة الوصية بعد قبول الموصى له نظير
 مسألة الميراث وفيها رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما بينا في الميراث والاصح ان في
 مسألة الوصية الرواية واحدة انه لا تجب عليه الزكاة في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الآخر
 بخلاف الميراث على رواية كتاب الزكاة لان ملك الموصى له بناء على ملك الموصى حتى لا يرد
 بالغيب ولا يصير مفروراً فيما اشتراه الموصى فاما ملك الوارث ينبغي على ملك المورث فلهذا
 اعتبر هناك ملك المورث وجعله نصاب الزكاة قبل القبض واعتبر هاهنا ملك الموصى له
 ابتداء فلم يجعله نصاب الزكاة ما لم يتم ملكه بالقبض **قال** ولو أن رجلاً له ألف درهم
 وخاتم فضة في أصبعه فيه درهم فحال الحول على المال غير شهر ثم ضاع المال وبقي الخاتم
 ثم استفاد ألفاً وتم الحول فعليه ان يزكى المال لان فضة الخاتم كانت مضمومة الى الالف
 في حكم النصاب فيبقى الحول ببقائها وان ضاع الالف على ما بينا أن بقاء جزء من النصاب
 يكفي لبقاء الحول فانما استفاد الالف والحول باق فتلزمه الزكاة اذا تم الحول لوجود كمال
 النصاب في طرفي الحول مع بقاء شيء منه في خلال الحول ولو لم يكن له خاتم والمسئلة بحالها
 فانه يستقبل الحول على المستفاد منذ ملكه لانه هلك جميع النصاب حين ضاع المال الاول
 فلم يبق الحول الاول منعقداً لان البقاء يستدعي جزءاً من النصاب فان وجد درهما من
 الدراهم الاول قبل الحول بيوم ضمه الى ما عنده فيزكى السكل وكذلك ان وجد البقية
 بعد ما زكى فعليه ان يزكى كلها وان لم يكن له خاتم لان بالضياح لا يتقدم أصل الملك وانما
 يتقدم يده وتمكنه من التصرف فيه فاذا ارتفع ذلك قبل كمال الحول بأن وجد كله أو بعضه
 صار الضياح كأن لم يكن فكأنه كان في يده حتى وجد الالف الأخرى وتم الحول فتلزمه
 الزكاة عن السكل وهو نظير ما لو وجب عليه دين مستغرق في خلال الحول ثم سقط
 الدين قبل تمام الحول فانه يلزمه أداء الزكاة اذا تم الحول وان كان ما وجد ما ضاع بعد الحول

فلا زكاة عليه فيها حتى يكمل الحول فيه منذ استفاد المال لانه لما تم الحول والمال الاول
 ناول لم يجب عليه شئ باعتباراه وانما انعقد الحول على ماله من حين استفاد وان كانت ضاعت
 الالف الاولى بعد الحول وبقي الخاتم فعليه الزكاة في الخاتم بقدر حصته لانه كان مضموما
 الى ماله ووجبت الزكاة فيه ولما تم الحول ثم هلك بعض ماله بعد وجوب الزكاة وبقي
 البعض فعليه أن يؤدي من الباقي حصته **قال** فان مر على العاشر بمائتي درهم غير درهم
 وفي يده خاتم فضة فيه درهم فان العاشر يأخذ منه الزكاة لأن المعتبر كمال النصاب فيما يمر به
 على العاشر وقد وجد فان الخاتم من نصابه وان لم يكن في يده خاتم فلا زكاة عليه ولا يأخذ
 منه العاشر شيئا وان أخبره بمال آخر له في بيته لانه انما يعتبر كمال النصاب في المال الممرور
 به عليه ولم يوجد وهذا لأن ثبوت حق الاخذ للعاشر باعتبار حاجة صاحب المال الى الحماية
 وذلك في المال الممرور به عليه دون الذي خلفه في بيته فاذا كان الممرور به عليه نصابا
 كاملا يأخذ منه الزكاة والا لم يأخذ منه شيئا **قال** ولو أن رجلا وهب لرجل ألف درهم
 خال عليها الحول ثم رجع فيها الواهب بقضاء أو بغير قضاء فلا زكاة فيها على الواهب لأنها
 لم تكن في ملكه ولا على الموهوب له لان مال الزكاة استحق من يده بعد كمال الحول بعينه
 ويستوي فيه الرجوع بقضاء أو بغير قضاء لأن حق الواهب في الرجوع مقصور على
 العين فيستوي فيه القضاء وغير القضاء بمنزلة الاخذ بالشفعة وان لم يحل عليها الحول
 عند الموهوب له حتى استفاد ألف درهم ثم رجع فيها الواهب بقضاء أو بغير قضاء فلا زكاة
 عليه فيها لما قلنا ويزكي الموهوب له المال المستفاد اذا تم الحول **قال** في الكتاب اذا
 مضى تمام حول منذ ملكها فن أصحابنا من يقول إن بالرجوع في الهبة يبطل ملك الموهوب
 له من الاصل فيقطع حكم ذلك الحول ويعتبر مضى حول على المستفاد من حين ملكه
قال الشيخ الامام شمس الأئمة رحمه الله تعالى والاصح عندي أنه اذا تم الحول من حين
 ملك الموهوب فعليه زكاة المستفاد لان الحول كان انعقد من حين ملك الموهوب حين
 استفاد ألفا كانت هذه الالف مضمومة الى أصل النصاب في حكم الحول ثم لما رجع
 الواهب في الموهوب صار كأن ذلك القدر هلك من ماله فيبقى الحول ببقاء المستفاد
 ويلزمه أداء الزكاة عند تمام الحول عما هو باق وهذا لان الرجوع في الهبة ينهي ملك
 الموهوب له فالملك ثبت له في الهبة الى ان يرجع الواهب فيه ولهذا لو كان الموهوب جارية

فوطئها ثم رجع فيها الواهب فليس على الموهوب له عقربها ولو ولدت ولداً ثم رجع فيها الواهب بقى الولد سالماً للموهوب له فمرفنا ان الرجوع في الهبة في حق الموهوب له بمنزلة الهلاك **قال** رجل له أرض أجرها ثلاث سنين كل سنة بثمائة درهم ولم يأخذ الاجرة حتى مضت المدة ثم أخذها جملة واحدة فنقول اذا مضى ثمانية أشهر من وقت العقد انعقد الحول على ماله لان الأجرة لا تملك بنفس العقد وانما تملك بالتعجيل أو باستيفاء المنفعة ولم يوجد التعجيل هنا فانما يملك بحسب ما يستوفي من المنفعة شيئاً فشيئاً فاذا مضت ثمانية أشهر فقد ملك مائتي درهم ولا ينعقد الحول على ماله الا بعد كمال النصاب فاذا مضى بعد ذلك اثنى عشر شهراً وجب عليه زكاة خمسمائة درهم لانه ملك في هذه المدة من الأجرة ثلثمائة أخرى وذلك مستفاد في خلال الحول فانما تم الحول وفي ملكه خمسمائة فلماذا يلزمه زكاة خمسمائة ثم اذا مضت سنة بعد ذلك فعليه زكاة ثمانمائة الا مقدار ما وجب عليه من زكاة الخمسمائة لانه قد ملك بمضى الحول الثاني ثمانمائة أخرى فتم الحول الثاني وماله ثمانمائة الا ان ما وجب عليه من زكاة الخمسمائة دين فلا يعتبر ذلك القدر من ماله في الحول الثاني وكذلك الكسور في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي قولهما تعتبر الكسور وهذا على الرواية التي يوجب فيها الزكاة في الاجرة قبل القبض وهو رواية هذا الكتاب والجامع والأما في وذكر أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الأجرة بمنزلة الصداق لا تجب فيها الزكاة حتى يحول الحول عليها بعد القبض لان المنفعة ليست بمال ولكن الرواية الأولى أصح لان المنفعة تأخذ حكم المالية بالعقد ولهذا لا يثبت الحيوان ديناً في الذمة بمقابلتها ثم على هذه الرواية في وجوب أداء الزكاة عند القبض روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في احدي الروايتين ما لم يقبض مائتين لا يلزمه أداء الزكاة لان المنافع وان أخذت حكم المالية بالعقد فانها لا تكون نصاب الزكاة بحال فكانت الأجرة بمنزلة ثمن مال البذلة والمهنة فلا يلزمه أداء الزكاة ما لم يقبض مائتين وفي الرواية الأخرى قال اذا قبض منها أربعين درهما فعليه أداء الزكاة لان المنفعة في حكم التجارة بمنزلة المبيع فكانت الأجرة بمنزلة دين هو ثمن مال التجارة فاذا قبض منها أربعين درهما يلزمه أداء درهم فان كان أجرها كل سنة بمائتي درهم لم ينعقد الحول ما لم يمض كمال السنة لانه انما ملك مائتي درهم عند مضى سنة فاذا مضت سنة أخرى زكى اربعمائة درهم لان بمضى السنة الثانية ملك مائتي

درهم أخرى من الاجر فانما تمت السنة وفي ملكه اربعمائة درهم ثم اذا مضت سنة أخرى فعليه زكاة ستمائة لانه تم الحول وفي ملكه ستمائة الا أنه يطرح ما وجب عليه من الزكاة للسنة الماضية وهو عشرة دراهم والكسور في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً فانما يزكي عنده للسنة الثانية خمسمائة وستين درهما **قال** رجل له على رجل ألف درهم ضمها رجل بغير أمره فحال الحول على ماله ثم أبرأ منه الاصيل فلا زكاة على الذي كان له المال ولا على الضامن وان كان له ألف درهم أما الذي له أصل المال فقد بينا أنه بعد الابراء لا يكون ضامناً للزكاة على رواية هذا الكتاب سواء كان المديون غنياً أو فقيراً وأما على الضامن فلان المال قد وجب ديناً في ذمته بالضمان ولم يكن له حق الرجوع على الاصيل عند الاداء لانه ضمن بغير أمره فكان عليه الدين بقدر ماله في جميع الحول ومال المديون لا يكون نصاب الزكاة فهذا لا تلزمه الزكاة وان سقط عنه الدين بالابراء بعد كمال الحول والله أعلم

باب زكاة الارضين والغنم والابل

قال رحمه الله تعالى رجل له أرض عشرية فنحها لمسلم فزرعها فالعشر على المستعير لان العشر يجب في الخارج والخارج سلم للمستعير بغير عوض التزمه فيكون هذا والخارج من ملكه في حقه سواء . وروي ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان العشر على المعير لانه مؤنة الارض النامية فيجب على مالك الارض كالخارج الا انه فرق ما بين العشر والخارج انه يعتبر في العشر حصول النماء حقيقة وقد وجد ذلك الا ان المعير آثر المستعير على نفسه في تحصيل النماء فيكون مستهلكاً محل حق الفقراء بمنزلة مالو زرع الارض لنفسه ثم وهب الخارج من غيره **قال** ولو منحها لرجل كافر فعشرها على رب الارض وهذا يؤيد رواية ابن المبارك والفرق بين الفصلين في ظاهر الرواية ان هنا منحها من لا عشر عليه لان في العشر معنى الصدقة والكافر ليس من أهلها فيصير به مستهلكاً محل حق الفقراء وفي الأول انما منحها لمسلم وهو من أهل ان يلزمه العشر فلا يصير مستهلكاً بل يكون محولاً حقهم من نفسه الى غيره **قال** ولو غصبها مسلم فزرعها فان كان الزرع نقصها فالعشر على ربها لان الغاصب ضامن لتقصان الارض وذلك بمنزلة الاجرة يسلم لرب الارض فيلزمه العشر في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي قولهما العشر في الخارج بمنزلة مالو أجرها من

مسلم وان لم ينقصها الزرع فلا عشر على ربها لانه لم يكن متمكناً من الانتفاع بها ولا كان
 مسلطاً للزارع على زراعتها ولكن العشر في الخارج على الغاصب لان منفعة الارض
 سلمت له بغير عوض وان غصبها منه كافر فان نقصها الزراعة فالعشر على ربها لانه قد سلم
 له عوض منفعة الارض فهو بمنزلة مالو أجرها وان لم ينقصها فلا عشر فيها لان من سلمت
 له المنفعة ليس من أهل ان يلزمه العشر والمالك لم يكن متمكناً من الانتفاع بها وروى
 جرير بن اسماعيل عن محمد رحمهما الله تعالى ان على الغاصب عشرها لان المنفعة سلمت له
 على الوجه الذي يسلم ان لو كان مالكا للارض وهذا صحيح على أصل محمد رحمه الله تعالى فان
 عنده الكافر اذا اشترى أرضاً عشرية من مسلم فعليه عشرها كما كان وان اختلفت الرواية
 عنه في مصرف العشر المأخوذ من الكافر وقد بينا ذلك في السير والزكاة ﴿ قال ﴾ ولو
 أعار المسلم أرضه الخراجية فالخراج عليه سواء كان المستعير مسلماً أو كافراً لان وجوب
 الخراج باعتبار التمكن من الانتفاع بالارض وقد كان المعير متمكناً من ذلك ثم الخراج
 مؤنة الارض التامة ومؤنة الملك تجب على المالك الا ان في العشر محل هذه المؤنة الخراج
 فأمكن إيجابها فيه فان كان المستعير مسلماً أو جينا الخراج في الخارج ومحل الخراج ذمة المالك
 فسواء كان المستعير مسلماً أو كافراً كان الخراج على المالك في ذمته فان غصبها مسلم أو
 كافر فعلى الغاصب نقصان الارض والخراج على ربها ويستوى ان قل النقصان أو كثر في قول
 أبي حنيفة بمنزلة مالو أخرجها بموض قليل أو كثير وعلى قول محمد رحمه الله تعالى ان كان
 النقصان مثل الخراج أو أكثر فالخراج على ربها وان كان النقصان أقل فعلى الغاصب
 ان يؤدي الخراج وليس عليه ضمان النقصان استحسن ذلك لدفع الضرر عن صاحب الارض
 وان لم ينقصها الزراعة شيئاً فالخراج على الغاصب دون المالك لان الغاصب هو المتمكن من
 الانتفاع بها بغير عوض دون المالك ﴿ قال ﴾ ولو ان صاحب الارض الخراجية زرعها ولم
 تخرج شيئاً أو أصاب الزرع آفة فلا خراج فيها بخلاف ما اذا لم يزرعها لانه اذا عطلها فقد
 تمكن من الانتفاع بها واذا زرعها فلم تخرج شيئاً أو أصاب الزرع آفة فقد انعدم تمكنه
 من الانتفاع بها وهو مصاب في هذه الحالة يمان ولا يفرم شيئاً كيلا يؤدي الى استئصالها
 ومما حمد من سير الأكلاسة انه اذا أصاب زرع بعض الرعية آفة غرموا له ما أنفق في
 الزراعة من بيت مالهم وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح فان لم يعطه

الامام شيئاً فلا أقل من ان لا يفرمه الخراج فان لم يزرعها ولكنها غرقت ثم نضب الماء
 عنها في وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضي السنة فلا خراج عليه لانه لم يتمكن من الانتفاع
 بها ولو نضب الماء عنها في وقت يقدر على زراعتها قبل مضي السنة فعليه الخراج زرعتها أو لم
 يزرعها لانه تمكن من الانتفاع بها ﴿ قال ﴾ ولو ان رجلاً اشترى أرضاً عشرية
 أو خراجية للتجارة فلا زكاة فيها وان حال الحول عليها ولكن فيها العشر أو الخراج
 لان وجوب العشر أو الخراج باعتبار نماء الارض وكذلك وجوب الزكاة باعتبار معنى النماء
 وكل واحد من الحقيين يجب لله تعالى فلا يجوز الجمع بينهما بسبب أرض واحدة ولما تمذر
 الجمع بينهما رجحنا ما تقرر فيها وهو العشر أو الخراج فقد صار ذلك وظيفة لازمة لهذه
 الارض فلا يتغير ذلك بنيتها ولان العشر والخراج أسرع وجوباً من الزكاة فانه لا يعتبر فيهما
 كمال النصاب ولا صفة الغنى في المالك وبه فارق ما لو اشترى داراً للتجارة فانه ليس في
 رقبة الدار وظيفة أخرى فتعمل نية التجارة فيها حتى تلزمه الزكاة وروى ابن سماعه عن محمد
 رحمه الله تعالى أن الارض اذا كانت عشرية فاشترها للتجارة فعليه فيها الزكاة لان العشر
 انما يجب في الخراج والزكاة انما يجب باعتبار مالية الارض في ذمة المالك فقد اختلف
 محل الحقيين فيجمع بينهما بخلاف الخراج فانه يجب في ذمة المالك كالزكاة ولكن هذا
 ضعيف وقد صح من أصل علمائنا انه لا يجمع بين العشر والخراج والعشر يجب في الخراج
 والخراج يجب في ذمة المالك ثم لم يجز الجمع بينهما ﴿ قال ﴾ ولو ان كافراً اشترى أرضاً
 عشرية فعليه فيها الخراج في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولكن هذا بعد ما انقطع حق
 المسلم عنها من كل وجه حتى لو استحقها مسلم أو أخذها بالشفعة كانت عشرية على حالها سواء
 وضع عليها الخراج أو لم يوضع لانه لم ينقطع حق المسلم عنها فلو وجد المشتري بها عيباً لم
 يستطع أن يرده بعد ما وضع عليها الخراج لان الخراج عيب وهذا عيب حدث في ملك
 المشتري فيمنعه من الرد بالعيب ألا ترى أن مسلماً لو اشترى أرضاً خراجية بشرط أن
 خراجها درهم فوجده درهمين كان له أن يردها فان كان زيادة الخراج عيباً فكذلك أصل
 الخراج فاذا تمذر ردها بالعيب رجع بحصة العيب من الثمن فان لم يكن وضع عليها الخراج
 حتى وجد بها عيباً فله أن يرد الارض لانها انما بيعت بوضع الخراج عليها وانما ذكر هذا
 التفصيل هنا ومراده من وضع الخراج عليها مطالبة صاحبها بأداء الخراج ﴿ قال ﴾ ولو

ان تغلبياً اشترى ارضاً من أرض العشر فعليه العشر مضاعفا وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف
 رحمهما الله تعالى أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلا أن الصلح وقع بيننا وبينهم على أن
 يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم وأما عند أبي يوسف
 رحمه الله تعالى فلا أن كافر آخر لو اشترى أرضاً عشرية كان العشر عليه مضاعفا عنده
 فالتغلبى أولى وأما عند محمد رحمه الله تعالى عليه عشر واحد لان تضعيف العشر في الاراضى
 الاصلية لهم وهي التي وقع عليها الصلح فأما فيما سوى ذلك من الارضين التغلبى كغيره من
 الكفار وما صار وظيفة في الارض لا يتبدل بتبدل المالك عند محمد رحمه الله تعالى قال ألا
 ترى أنه لو اشترى أرضاً خراجية كان عليه الخراج على حاله ولو اشترى أرضاً من أرض
 نجران كان عليه المال على حاله ولكننا نقول انما وقع الصلح بيننا وبينهم على أن يضعف عليهم
 ما يبذله المسلم والخراج مما لا يبذله المسلم فلا يضعف عليهم وأما العشر مما يبذله المسلم فيضعف
 عليهم باعتبار الصلح كما لو اشترى سائمة من مسلم يجب عليه الصدقة فيها مضعفة ولو ان
 رجلاً اشترى أرضاً خراجية فان كان العقد في وقت يتمكن فيه من زراعتها قبل مضي السنة
 فالخراج على المشتري لانه تمكن من الانتفاع بها بمد ما تملكها وان كان لا يقدر على زراعتها
 حتى تمضي السنة فالخراج على البائع لانه هو المتمكن من الانتفاع بها في السنة قبل ان يبيعها
 وقد بينا ان وجوب الخراج باعتبار التمكّن من الانتفاع ~~القول~~ وان باع أرضاً عشرية
 بما فيها من الزرع فان كان الزرع قد بلغ فالعشر على البائع لان باءراك الزرع وجب عليه
 العشر فيها ثم باخر اجها من ملكه صار مستهلكا محل حق الفقراء فيكون ضامناً للعشر
 وان لم يبلغ الزرع فالعشر على المشتري في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي قول أبي
 يوسف رحمه الله تعالى عشر الزرع على البائع وفضل ما بينهما على المشتري لان من أصل
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان العشر يجب في التفصيل اذا فصله صاحبه واذا لم يفصله
 حتى انعقد الحب فانما يجب العشر في الحب دون التفصيل وقد انعقد الحب في ملك المشتري
 فكان العشر عليه وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول هو عند اتحاد المالك كذلك فاما اذا كان
 الزرع في ملك انسان وانعقد الحب في ملك غيره فلا بد من اعتبار الحالى لان وجوب
 العشر في النماء الحاصل وأصل الزرع انما حصل للبائع بغير عوض فاما المشتري انما حصل له
 ذلك بعوض وهو الثمن فلا يمكن ايجاب العشر في ذلك القدر على المشتري فواجبناه على البائع

وما حصل من الفضل بعد الشراء فهو إنما يسلم للمشتري بغير عوض فعليه عشر ذلك الفضل فان كان من جملة الخضراوات ولكن ليس له ثمرة باقية يجب فيه العشر عندهما ﴿ قال ﴾ ولو ان أرضاً غصبتها رجل فزرعها فالزرع له ويتصدق بالفضل على ما أنفق فيها في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا يتصدق في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى بشئ وقد بينا هذا في كتاب النصب فيما اذا تصرف الغاصب في المنصوب أو تصرف المودع وبيع (قال) فان كان أجرها بمال كثير يجب في مثله الزكاة خال عليها الحول فعليه أن يتصدق بها ولا زكاة عليه لانه قد لزمه التصديق بجمعها قبل حولان الحول فلا يلزمه شئ آخر باعتبار مضي الحول وهذا بخلاف ما تقدم وهو ما اذا نذر أن يتصدق بمائتي درهم عينها خال عليها الحول تجب فيها الزكاة لأن المال هناك كان ملكاً طيباً له وإنما ألزم التصديق بها بنذره والالتزام بالنذر يكون في الذمة ولهذا كان له أن يتصدق بغيرها ويمسكها فلهذا لزمته الزكاة فيها وأما هنا انما لزمه التصديق في عين هذا المال حيث تمكن منه حتى لا يكون له أن يتصدق بغيره ويمسكه فلهذا لا يلزمه شئ آخر فان حال عليه الحول رجع أبو يوسف رحمه الله تعالى عن هذا فقال عليه الزكاة فيها والفضل يتصدق به لأن ملكه فيها كامل فتلزمه الزكاة باعتبار الحول ولكن هذا ضعيف فان وجوب الزكاة في المال بمعنى التطهير قال الله تعالى تطهرهم وتزكهم بها وهذا لا يحصل بايجاب الزكاة في هذا المال لانه لا يزول الخبث بآداء الزكاة ولكن يلزمه التصديق بالفضل فلا معنى لايجاب الزكاة فيها فقلنا يتصدق بجمعها بعد الحول كما كان يتصدق قبل الحول ﴿ قال ﴾ ولو أن مسلماً باع أرضه المشربة بما فيها من زرع لم يدرك من كافر فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يوضع فيها الخراج لأن الحب انمقد في ملك المشتري فكأنه هو الذي زرعه بعد الشراء فعليه الخراج . وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى على البائع عشر الزرع وبوضع الخراج على الكافر أما قوله على البائع عشر الزرع صحيح على قياس مذهبه فيما اذا باعها من مسلم وأما قوله ويوضع الخراج على الكافر فهو غلط لأن من أصل أبي يوسف رحمه الله تعالى ان الكافر اذا اشترى أرضاً عشرية فعليه فيها عشيران ولا يوضع الخراج عليه فهنا أيضاً على قوله يجب في الفضل عشيران على المشتري لان المشتري لو كان مسلماً كان عليه عشر الفضل فاذا كان كافراً كان عليه في الفضل عشيران ﴿ قال ﴾ وان أجرها مسلم من مسلم فلم يزرعها فلا عشر فيها لان محل العشر الخراج ولم يحصل ولو عطاها

المالك لم يجب عشرها على أحد فكذلك اذا عطلها المستأجر ولكن على المستأجر الأجر
 ان كان قد قبضها لانه كان متمكنا من الانتفاع بها في المدة وبالتمكن من الانتفاع يتقرر
 الاجر عليه **قال** ولو ان أرضا من أرض الخراج مات ربها قبل ان يؤخذ منه الخراج فانه
 لا يؤخذ من ورثته لان الخراج في معنى الصلة فيسقط بالموت قبل الاستيفاء ولا يتحول الى
 التركة كالزكاة ثم خراج الارض معتبر بخراج الرأس في كل واحد منهما معني الصغار وكما
 ان خراج الرأس يسقط بموت من عليه قبل الاستيفاء فكذلك خراج الارض ولا يمكن
 استيفاءه من الورثة باعتبار ملكهم لانهم لم يتمكنوا من الانتفاع بها في السنة الماضية **قال**
 ولو مات رب الارض العشرية وفيها زرع فانه يؤخذ منه العشر على حاله وفي رواية ابن المبارك
 عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه سوى بين العشر والخراج وقال يسقط بموت رب الارض
 فاما في ظاهر الرواية الزرع كما حصل صار مشتركا بين الفقراء ورب الارض عشره حق
 الفقراء وتسعة اعشاره حق رب الأرض ولهذا لا يعتبر في ايجاب العشر المالك حتى يجب في
 أرض المكاتب والعبد والمديون والصبي والمجنون فبموت أحد الشريكين لا يبطل حق الآخر
 ولكن يبقى بقاء محله فاما الخراج محله الذمة وبموته خرجت ذمته من ان تكون صالحة للزام
 الحقوق والمال لا يقوم مقام الذمة فيما طريقه طريق الصلة وقد بينا في كتاب الزكاة وجوب
 الخراج في أرض الصبي والمجنون لانه مؤنة الارض النامية ومال الصبي محتمل للمؤنات
 بمنزلة النفقات **قال** ولو ان رجلا عجل خراج أرضه ألف درهم فذلك يجزئه لان سبب
 وجوب الخراج ملك الارض المنتفع بها وذلك موجود والتعجيل بعد تمام السبب جائز لسنة
 ولستين الا ترى انه لو عجل صدقة الفطر لستين كان جائزا فكذلك اذا عجل الزكاة عن
 النصاب لستين كان جائزا فاما اذا عجل عشر أرضه قبل ان يزرعها لم يجزه لان العشر وان
 كان مؤنة الارض النامية فانه لا يجب الا باعتبار حبه ول الخراج فلا يتم السبب قبل الزراعة
 وقبل تمام السبب لا يجوز التعجيل كما لو عجل الزكاة عن الابل والغنم قبل ان يحملها سائمة
 وبعد ما زرعها جاز تعجيل العشر سواء استحصده أو لم يستحصده لان سبب الوجوب قد
 تم ولم يبق الى وجوب العشر الا مجرد مضي الزمان فهو كتعجيل الزكاة بعد كمال النصاب
 قبل الحول ٠٠ فان عجل عشر نخله قال هنا يجزئه وهو قول أبي يوسف فاما على قول
 أبي حنيفة ومحمد رحمه الله تعالى ان حصل الطلع جاز التعجيل والا لم يجز لان ملك النخل

ملكك الارض على معنى ان العشر لا يجب فيه وانما يجب في الخارج منه فكما لا يجوز تعجيل
 العشر باعتبار ملك الارض قبل الزراعة فكذلك لا يجوز تعجيل عشر النخل قبل ان يخرج
 الطلع بخلاف ما اذا عجل عشر الزرع قبل ان ينقعد الحب لان التفصيل محل لوجوب العشر
 فيه بدليل انه لو فصله كما هو يلزمه أداء العشر منه فهذا جاز التعجيل باعتباره وأما النخل
 ليس بمحل للعشر فانه لو قطعه كان حطباً لا شيء فيه فلا يجوز فيه تعجيل العشر باعتباره وأبو
 يوسف رحمه الله تعالى يقول لم يبق بينه وبين وجوب العشر الا مجرد مضي الزمان فيجوز
 التعجيل كما يجوز التعجيل عن الزرع قبل ان ينقعد الحب وعن النصاب قبل ان يحول الحول
 ﴿ قال ﴾ ولو كان في الارض الخراجية أرض نخل أو مشجرة فلا خراج فيها لكن بوضع عليها
 بقدر ما تطبق ومعنى هذا انه ليس فيها خراج الكرم ولا خراج الرطبة ولا خراج الزرع
 لانها ليست بمنزلة هذه الاراضي في الانتفاع ولكن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه
 فيها وظف من الخراج اعتبر الطاقة حيث قال للذين مسحوا الاراضي لملككم حملنا الاراضي
 مالا تطبق فقلا بل حملناها ما تطبق فعرفنا ان المتبر هو الطاقة في المشجرة وأرض النخل
 تعتبر الطاقة أيضاً وذلك ان ينظر الى غلته فان كانت مثل غلة الرطبة فخارجها مثل خراج
 أرض الرطبة وان كانت مثل غلة الكرم فخارجها كذلك ﴿ قال ﴾ فان عجل خراج أرضه
 ثم غرقت تلك السنة كلها فانه يرد عليه ما أدى من خراجها لانه لم يكن متمكناً من الانتفاع
 بها فلا يلزمه خراجها ويد الامام في الخراج للمعجل نأية عن يد صاحب الارض وقد بينا
 نظير هذا في زكاة السائمة اذا عجلها فدفعها الى الساعي ثم هلكت السائمة والمعجل قائم في
 يد الساعي فانه يرد عليه فكذلك في الخراج ﴿ قال ﴾ فان زرعا في السنة الثانية فانه يحسب
 له ما أدى من خراجها في هذه السنة ان لم يرد عليه لأن يده نأية في ذلك المال كيده ولا
 فائدة في الرد عليه ثم الاستيفاء منه . فان قيل أليس انكم قلتم في الزكاة اذا عجلها ولم تجب
 عليه الزكاة في ذلك الحول فان المعجل لا يجزى عما يلزمه في حوله آخر . قلنا ذلك فيما اذا
 دفعها الى الفقير فتم الصدقة تطوعا عند مضي الحول وهنا لا يتم المؤدى خراجا في الحول
 الأول ولكن له حق الاسترداد فيحسب اذلك له من خراجه في الحول الثاني ﴿ قال ﴾
 فان أجر أرضه سنين فغرقت سنة فلم يفسخ القاضي الاجارة فلا أجر عليه حتى ينضب
 الماء عنها ولا خراج على ربه في السنة التي غرقت فيها لان وجوب كل واحد منهما باعتبار

التمكن من الانتفاع وقد انعدم الآن فرق ما بينهما ان الأجر يجب للمدة التي مضت قبل
 ان تفرق والخراج لا يجب لان الأجر عوض يجب شيئاً فشيئاً بحسب ما يستوفى من
 المنفعة فاما الخراج انما يجب جملة واحدة باعتبار التمكن من الانتفاع ولم يوجد ذلك
 حين غرقت الارض وتكون الاجارة على حالها لان تعذر الانتفاع بالارض مع بقائها
 بعارض على شرف الزوال فتبقى الاجارة مالم يفسخ القاضى العقد فان فسخ القاضى العقد
 في تلك الحالة فانها لا تعود الاجارة مستقبلة لانه فسخ العقد والسبب الموجب
 له قائم وهو بمنزلة العبد المستأجر اذا ابقى فان لم يفسخ القاضى العقد حتى عاد كانت الاجارة
 باقية وان فسخ القاضى العقد بينهما لم تعد الاجارة بعد ذلك وان عاد من ايقافه **قال** ﴿
 ولو أن صبياً أدى أبوه عشر أرضه أو خراجها أو أدى ذلك وصيه فهما ضامنان وانما أراد
 ما اذا أدى العشر الى الفقراء أو الخراج الى المقابلة لان حق الاخذ فيهما للسلطان فلا
 يسقط عن الصبي بادائها الى الفقراء أو المقابلة فاما اذا أدى الى السلطان فلا ضمان عليهما وكيف
 يضمننا والسلطان يطالبهما بذلك ويجبرهما على الأداء ثم بين مصارف الصدقات والعشر
 والخراج والخمس والجزية وما يؤخذ من أهل نجران ومن بنى تغلب وقد بينا جميع ذلك
 في كتاب الزكاة **قال** ﴿ فان اشترى بمال الخراج غنماً سائمة للتجارة وحال عليها الحول
 فعليه فيها الزكاة وهذا بخلاف ما اذا اجتمعت الغنم المأخوذة في الزكاة في يد الامام وهي سائمة
 فحال عليها الحول لان هناك لا فائدة في ايجاب الزكاة فان مصرف الواجب والموجب فيه واحد
 وهنا في ايجاب الزكاة فائدة فان مصرف الموجب فيه المقابلة ومصرف الواجب الفقراء فكان
 الايجاب مفيداً فلماذا تجب الزكاة **قال** ﴿ الشيخ الامام الاجل رحمه الله تعالى وفي هذا الفصل
 نظر فان الزكاة لا تجب الا باعتبار الملك والمالك ولهذا لا تجب في سوائم الوقف ولا في سوائم
 المسكاتب ويعتبر في ايجابها صفة النفي للمالك وذلك لا يوجد هنا اذا اشترى الامام بمال الخراج
 للمقاتلة فلا تجب فيها الزكاة الا ان يكون مراده انه اشترى لنفسه فينشد تجب عليه الزكاة
 باعتبار وجود المالك وصفة النفي له **قال** ﴿ وان كان للرجل خمسة وعشرون بغير حال عليها الحول
 ثم استفاد عشرة ابعرة فضعها معها ثم ضاع منها عشر من الابل لا يعلم من ايها هي فعليه
 ثلاث من النعم فيها والقياس في ذلك ان يكون عليه خمسة اصباع بنت مخاض وجه القياس
 ان الجملة كانت خمسة وثلاثين فحين ضاع منها عشرة يجعل ما ضاع مما فيه الزكاة ومما

لا زكاة فيه بالحصة فيكون خمسة أسباع ما ضاع من مال الزكاة وسبعاه مما لا زكاة فيه وخمسة أسباع العشرة سبعة وسبع وقد كان وجب عليه بنت مخاض في خمسة وعشرين ضاع منها سبعة وسبع وبقي منها سبعة عشر وستة أسباع خمسة وعشرين فإن كل سبع من خمسة وعشرين ثلاثة وأربعة أسباع فإذا اجتمعت خمس مرات ثلاثة وأربعة أسباع يكون سبعة عشر وستة أسباع فهذا كان الواجب فيه خمسة أسباع بنت مخاض ولكنه استحسنت فقال الشرع أوجب الغنم عند فلة الابل وان لم يكن بينهما مجانسة لدفع الضرر عن صاحب المال بإيجاب الشقص عليه كما يدفع الضرر عنه في الابتداء فيجعل الهالك من مال الزكاة كان لم يكن فكأن في ملكه سبعة عشر بغيراً وستة أسباع فعليه فيها ثلاثة من الغنم ولكن وجه القياس أقوى لأن معنى دفع الضرر معتبر في الابتداء فأما في حالة البقاء لا يعتبر ولكن يبقى من الواجب بقدر ما بقي من المال ألا ترى أنه لا يعتبر النصاب في البقاء بخلاف الابتداء وقد كان الواجب عند تمام الحول بنت مخاض فلا معنى للتحويل الى الغنم عند هلاك بعض المال فمرقنا أن وجه القياس أقوى فهذا فرع على وجه القياس فقال ان عرف خمسة من الابل فعليه فيها خمس بنت مخاض وفي الباقية أربعة أخماس ثلثي بنت مخاض أما وجوب خمس بنت مخاض في الخمسة ظاهر لأنه قد وجب بنت المخاض في خمسة وعشرين فيكون في خمسة خمسها ثم بقي من مال الزكاة عشرون وما لا زكاة فيه عشرة والهالك عشرة فثلث الهالك مما لا زكاة فيه وثمناه مما فيه الزكاة وهو ستة وثلثان فإذا نقصنا ذلك من العشرين بقي ثلاثة عشر وثلث وقد كان عليه ثلثا بنت مخاض في ستة عشر وثلثان لأنها ثلثي خمسة وعشرين وثلثة عشر وثلث يكون أربعة أخماسه فان كل خمس يكون ثلاثة وثلث فهذا قال في الباقية أربعة أخماس ثلثي بنت مخاض ولو كان له خمسة وعشرون بغيراً غفلتها بثلثها بعد الحول بيوم ثم ضاع نصفها فعليه في الباقي نصف بنت مخاض لأن نصف الهالك من مال الزكاة ونصفه مما لا زكاة فيه وان ما بقي نصف مال الزكاة فهذا قال عليه نصف بنت مخاض في القياس ويبنى على طريقة الاستحسان أن يكون عليه في الباقي شاتان لأن الهالك يجعل كأن لم يكن والباقي من مال الزكاة اثني عشر ونصف ولكن وجه القياس أقوى كما بينا وما ذكر بعد هذا الى آخر الكتاب من مسائل المعدن وصدقة الفطر فقد بينا جميع ذلك في كتاب الزكاة والصوم فلا معنى لاعادة ذلك هنا والله سبحانه وتعالى

أعلم بالصوب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصوم

قال الشيخ الامام الاجل الزاهد شمس الائمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي رحمه الله تعالى الصوم في اللغة هو الامسك ومنه قول النابغة
 خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت المعجاج وأخرى تملك اللججا
 أي واقفة ومنه صام النهار اذا وقفت الشمس ساعة الزوال وفي الشريعة عبارة عن امسك
 مخصوص وهو الكف عن قضاء الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج من شخص مخصوص
 وهو ان يكون مسلماً طاهراً من الحيض والنفاس في وقت مخصوص وهو ما بعد طلوع
 الفجر الى وقت غروب الشمس بصفة مخصوصة وهو ان يكون على قصد التقرب فالاسم
 شرعي فيه معنى اللغة وأصل فرضية الصوم ثبت بقوله تعالى كتب عليكم الصيام الى قوله فمن
 شهد منكم الشهر فليصمه ففيه بيان السبب الذي جعله الشرع موجباً وهو شهود الشهر
 وأمر بالأداء نصاً بقوله فليصمه وقال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس وذكر من
 جعلها الصوم وقد كان وقت الصوم في الابتداء من حين يصلي العشاء أو ينام وهكذا كان في
 شريعة من قبلنا ثم خفف الله تعالى الأمر على هذه الأمة وجعل أول الوقت من حين يطلع
 الفجر بقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الآيات قال أبو عبيد الخيط الأبيض الصبح
 الصادق والخيط اللون وفي حديث عدي بن حاتم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الخيط
 الأبيض والأسود يابض النهار وسواد الليل وسبب هذا التخفيف ما ابتلى به عمر بن الخطاب
 رضي الله عنه وما ابتلى صرمة بن أنس حين رآه النبي صلى الله عليه وسلم مجبوراً فقال مالك
 أصبحت طلحاً أو قال طليحاً الحديث ومعنى التخفيف ان المعتاد في الناس أكلتان الغداء
 والعشاء فكان التقرب بالصوم في الابتداء بترك الغداء والاكتفاء بأكلة واحدة وهي العشاء
 ثم ان الله تعالى أبقي لهذه الأمة الأكلتين جميعاً وجعل معنى التقرب في تقديم الغداء عن
 وقتها كما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في السحور انه الغداء المبارك والتقرب
 بالصوم من حيث مجاهدة النفس والمجاهدة في هذا من وجهين أحدهما بمنع النفس من

الطعام وقت الاشتهاء والثاني بالقيام وقت حبها المنام ومن المجاهدة حفظ اللسان وتعظيم
 ماعظم الله تعالى كما بدأ به الكتاب وذكر عن مجاهد رحمه الله تعالى انه كان يكره ان يقول
 الرجل جاء رمضان وذهب رمضان ولكن ليقبل جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان
 قال لا أدري لعل رمضان اسم من أسماء الله تعالى فكأنه ذهب في هذا الى ما رواه أبو هريرة
 رضی الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان فان
 رمضان اسم من أسماء الله تعالى وفي رواية ولكن عظموه كما عظمه الله تعالى واختار بعض
 مشايخنا قول مجاهد في هذا فقال والصحيح من المذهب انه يكره ذلك لان عمدا رحمه الله
 تعالى لم يبين مذهب نفسه ولا روى خبرا بخلاف قول مجاهد وقالوا في بيان المعنى انه مشتق
 من الارماض وهو الاحراق والمحرق للذنوب المذهب لها هو الله تعالى والذي عليه عامة
 مشايخنا انه لا بأس بذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة في رمضان تعدل حجة وقال
 من صام رمضان وقامه ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وقال ان الله تعالى
 تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة وليس فيها ذكر رمضان وانبات الاسم لا يكون
 بالا حاد وانما يكون بالمتواتر والمشاهير ولو كان من أسماء الله تعالى فهو اسم مشترك كالحكيم
 والعالم ولا بأس بان يقال جاء الحكيم والعالم والمراد به غير الله تعالى ﴿ قال ﴾ رجل تسحر
 وقد طلع الفجر وهو لا يعلم به في شهر رمضان ومراده الفجر الثاني فبطولوع الفجر الأول
 الذي تسميه العرب ذنب السرحان لا يدخل وقت الصوم قال صلى الله عليه وسلم
 لا يفرنكم أذان بلال ولا الفجر المستطيل وكلوا واشربوا حتى يطلع الفجر المستطير
 المنتشر واذا تبين أن تسحره كان بعد طلوع الفجر الثاني فسد صومه الاعلى قول ابن
 أبي ليلى فانه يقبسه على الناسى بناء على أصله أن المخصوص من القياس بالنص يقاس عليه
 غيره وعندنا المخصوص من القياس بالنص لا يقاس عليه فان قياس الاصل يعارضه ولا يلحق
 به الا ما كان في معناه من كل وجه وهذا ليس في معنى الناسى لان الاحتراز عن هذا اللفظ
 ممكن في الجملة بخلاف النسيان ثم فساد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك وعليه
 الامساك في بقية يومه قضاء لحق الوقت فان الامساك في نهار رمضان عند فوات الصوم
 مشروع قال صلى الله عليه وسلم الا من أكل فلا يأكل بقية يومه وعليه قضاء هذا اليوم لان
 فوات الاداء بعد تقرر السبب الموجب له فيضمنه بالمثل بما هو مشروع له ولا كفارة عليه

لانه معذور وكفارة الفطر عقوبة لا تجب الا على الجاني قال صلى الله عليه وسلم من أفطر
 في شهر رمضان متمداً فعليه ما على المظاهر والذي أفطر وهو يرى أن الشمس قد غابت
 ثم تبين أنها لم تغب فعليه مثل هذا وفيه حديث عمر رضي الله عنه حين أفطر مع الصحابة
 يوماً فلما صعد المؤذن المأذنة قال الشمس يا أمير المؤمنين قال بعثناك داعياً ولم نبعثك راعياً
 ما تجانفنا لائم وقضاء يوم علينا يسير ﴿ قال ﴾ رجل أصبح في شهر رمضان جنباً فصومه تام الا على
 قول بعض أصحاب الحديث يعتمدون فيه حديث أبي هريرة رضي الله عنه من أصبح جنباً
 فلا صوم له محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ورب الكعبة قاله ﴿ ولنا ﴾ قوله تعالى فالآن
 باشروهن الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض واذا كانت المباشرة في آخر جزء من أجزاء
 الليل مباحة فلاغتسال يكون بعد طلوع الفجر ضرورة وقد أمر الله تعالى باتمام الصوم
 وفي حديث عائشة رضي الله تعالى عنها أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 اني أصبحت جنباً وأنا أريد الصوم فقال صلى الله عليه وسلم وأنا ربما أصبح جنباً وأنا أريد
 الصوم فقال لست كأحدنا فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اني لا رجو أن
 أكون أعلمكم بما يتي . ولما بلغ عائشة حديث أبي هريرة قالت رحم الله أبا هريرة كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان
 فذكر قولها لأبي هريرة رضي الله تعالى عنه فقال هي أعلم حدثني به الفضل بن عباس
 رضي الله تعالى عنه وكان يومئذ ميتاً ثم تأويل الحديث من أصبح بصفة توجب الجنابة
 وهو أن يكون مخالطاً أهله وان احتلم نهاراً لم يفطر لقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث
 لا يفطرن الصائم التي والحجامة والاحتلام ﴿ قال ﴾ وان ذرعه التي لم يفطر لما روينا
 ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه الصوم مما دخل وان تقياً متمداً فعليه القضاء لحديث
 علي رضي الله تعالى عنه موقوفاً عليه ومر فوعاً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
 من قام فلا قضاء عليه ومن استقاء فعليه القضاء ولان فعله يفوت ركن الصوم وهو الامساك
 ففي تكلفه لا بد أن يعود شيء الى جوفه ولا كفارة عليه الا على قول مالك رحمه الله تعالى
 فانه يقول كل مفطر غير معذور فعليه الكفارة ولم يفصل في ظاهر الرواية بين مليء الفم
 وما دونه وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فرق بينهما وهو الصحيح فان مادون
 مليء الفم تبع لريقه فكان قياس ما لو تجمشا ومليء الفم لا يكون تبعاً لريقه الا ترى أنه نافض

لطهارته فان عاد الى جوفه أو أعاده فقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى اذا
 ذرعه التقي، فرده وهو يستطيع أن يرمى به فعليه القضاء وروى ابن مالك عن أبي يوسف
 عن أبي حنيفة رحمهم الله تعالى أنه اذا ذرعه التقي، فكان ملي فيه أو أكثر فعاد الى جوفه
 فسد صومه تمتد ذلك أو لم يتمد والمشهور ان فيه خلافا بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
 فمحمد اعتبر الصنع في طرف الاخراج أو الادخال لانه يفوت به الامساك وأبو يوسف
 يعتبر انتقاض الطهارة ليستدل به على انه ليس يتبع لريقه حتى اذا ذرعه التقي، دون ملي
 الفم وعاد بنفسه لم يفسد صومه بالاتفاق وان أعاده فسد صومه عند محمد ولم يفسد عند أبي
 يوسف رحمه الله تعالى وان كان ملي الفم فماد بنفسه فسد صومه عند أبي يوسف ولم يفسد
 عند محمد وان أعاده فسد صومه بالاتفاق وان تقيأ أقل من ملي فم فان عاد بنفسه يفسد
 صومه عند محمد ولم يفسد صومه عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وان أعاده ففيه روايتان عن
 أبي يوسف في احدهما لا يفسد صومه لانه ليس بناقض لطهارته وفي الاخرى يفسد صومه
 لكثرة صنعه في الادخال والاخراج جميعاً فكان قياس ملي الفم قال وان احتجم الصائم
 لم يضره الا على قول أصحاب الحديث يستدلون فيه بما روى ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم مر بمقل بن يسار وهو يحتجم في رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم ﴿ولنا﴾ حديث
 أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه قال مر بنا أبو طيبة في بعض أيام رمضان فقلنا من أين
 جئت فقال حجمت رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال
 افطر الحاجم والمحجوم شكى الناس اليه الدم فرخص للصائم أن يحتجم وفي حديث بن
 عباس رضى الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم بالقاحة
 وتأويل الحديث الذي روى أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بها وهما يفتابان آخر فقال صلى
 الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم أى أذهب ثواب صومهما التنية وقيل الصحيح انه
 غشى على المحجوم فصب الحاجم الماء في حانقه فقال صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم
 أى فطره بما صنع به فوقع عند الراوى أنه قال افطر الحاجم والمحجوم ثم خروج الدم من
 البدن لا يفوت ركن الصوم ولا يحصل به اقتضاء الشهوة وبقاء العبادة بقاء ركنها ﴿قال﴾
 واذا طهرت الحائض في بعض نهار رمضان لم يجزها صومها في ذلك اليوم لانعدام الأهلية
 للاداء في أوله وعليها الامساك عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى عنه فالاصل عنده ان

من كان مباحاً له الافطار في أول اليوم ظاهراً وباطناً لا يلزمه الامساك فيه في بقية اليوم لأن
وجوب الامساك في يوم واحد لا يجزى كوجوب الصوم وعلى هذا الصبي اذا بلغ والكافر اذا
أسلم والمريض اذا برى والمسافر اذا قدم مصره والمجنون اذا أفاق في بعض النهار لا يلزمهم
الامساك عنده بخلاف يوم الشك اذا تبين أنه من رمضان والمتسحر بعد طلوع الفجر وهو
لا يعلم به لان الاكل كان مباحاً له باطناً والاصل عندنا أن من صار في بعض النهار على صفة
لو كان عليها في أول النهار يلزمه الصوم فعليه الامساك في بقية النهار لان الامساك مشروع
خلفاً عن الصوم عند فواته لقضاء حق الوقت ولانه لو أكل ولا عذر به أتهمه الناس والتحرز
عن مواضع التهمة واجب قال صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن
مواقف التهم . وقال على رضي الله تعالى عنه يابك وما يقع عند الناس انكاره وفي رواية ما
يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكراً يطيق أن يوسعه
عذراً وان أكلت لم يلزمها شيء لان الامساك لحق الوقت وقد فات على وجهه لا يمكن
تداركه وعليها قضاء هذا اليوم مع سائر أيام الحيض لما روى أن امرأة قالت لعائشة رضي
الله عنها ما بال احدانا تقضى صيام أيام الحيض ولا تقضى الصلاة فقالت احرورية أنت كنا
على عهد رسول صلى الله عليه وسلم تقضى صيام أيام الحيض ولا تقضى الصلاة ولان
الخرج عذر مسقط للقضاء كما أنه مسقط للأداء وفي قضاء خمسين صلاة في كل عشرين
يوماً حرج بين وايس في قضاء صوم عشرة أيام في احدى عشر شهراً كبير حرج
﴿ قال ﴾ ويقبل الصائم ويباشر اذا كان يأمن على نفسه ما سوى ذلك لحديث عائشة رضي
الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل وهو صائم وفي رواية كان يصيب من
وجهها وهو صائم قالت وكان أملاككم لأدبه أو لاربه فالادب العضو والارب الحاجة
وجاء عمر رضي الله عنه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أذنبت ذنباً فاستغفر لي قال
وما ذنبك قال هشتت الى امرأتي وأنا صائم فقبلتها فقال أرايت لو تغمضت بما ثم بحجته
أ كان يضرك فقال لا قال فقم أذن وفيه اشارة الى معنى بقاء ركن الصوم وانعدام اقتضاء
الشهوة بنفس التقييل فان كان لا يأمن على نفسه فالتحرز أولى لما روى أن شاباً سأل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فتمعه وسأل شيخ عن ذلك فأذن له فيه
فنظر القوم بعضهم الى بعض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمت لم نظر بعضكم

الى بعض ان الشيخ يملك نفسه وهكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنه وفي حديثه ان الشاب قال له ان ديني ودينه واحد قال نعم ولكن الشيخ يملك نفسه وهو اشارة الى معنى تعريض الصوم للفساد والتجاوز عن القبلة الى غيرها . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه وعلى هذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله تعالى انه كره المباشرة الفاحشة للصائم وكذلك بان يعانقها وهما متجردان ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها **قال** وان اشتبه شهر رمضان على الاسير تحرى وصام شهراً بالتحري لانه مأمور بصوم رمضان وطريق الوصول اليه التحرى عند انقطاع سائر الادلة كأمر القبلة فان تبين انه اصاب شهر رمضان أجزاء لانه أدرك ما هو المقصود بالتحري وان تبين انه صام شهراً قبله لم يجزه لانه أدى العبادة قبل وجود سبب وجوبها فلم تجزه كمن صلى قبل الوقت وذكر الشافعي رحمه الله تعالى في كتاب الأم انه ان علم به قبل مضي شهر رمضان فعليه ان يصوم وان علم به بعد مضي شهر رمضان جاز صومه وان تبين انه صام شهراً بعده جاز بشرطين اكمال العدة وتيبث النية لشهر رمضان لانه قاض لما وجب عليه بشهود الشهر وفي القضاء يعتبر هذان الشرطان . فان قيل كيف يجوز ولم ينو القضاء . قلنا لانه نوى ما هو واجب عليه من الصوم في هذه السنة وهذا نية القضاء سواء فان تبين انه صام شوال فعليه قضاء يوم الفطر لان الصوم فيه لا يجوز عن القضاء وان تبين انه صام ذى الحجة فعليه قضاء يوم النحر وأيام التشريق وان تبين انه صام شهراً آخر فليس عليه قضاء شئ الا ان يكون رمضان كاملاً وذلك الشهر ناقصاً حينئذ يقضى يوماً لا كمال العدة **قال** وان صام شهر رمضان تطوعاً وهو يعلم به او لا يعلم فصومه عن شهر رمضان والكلام في هذه المسئلة على فصول أحدها ان أصل النية شرط لأداء صوم رمضان الا على قول زفر رحمه الله تعالى وحجته ان المشروع في زمان رمضان صوم واحد لان الزمان معيار للصوم ولا يتصور في يوم واحد الا صوم واحد ومن ضرورة استحقاق الفرض فيه انتفاء غيره فما يتصور منه من الامسالك في هذا اليوم مستحق عليه لصوم الفرض فعلى أى وجه أتى به يقع من الوجه المستحق وهو نظير من وهب النصاب الذى وجبت فيه الزكاة من فقير جازع عن الزكاة وان لم ينو (ولنا) حرفان أحدهما ان المستحق عليه فعل هو عبادة والعبادة لا تكون الا بالاخلاص والمزينة قال صلى الله عليه وسلم الاعمال

بالنيات ولكل امرئ ما نوى والثاني ان مع استحقاق الصوم عليه في هذا اليوم بقيت
 منافعه مملوكة له فان معنى العبادة لا يحصل الا بفعل مباشره عن اختيار ويصرف اليه ما هو
 مملوك له وصرف منافعه المملوكة الى ما هو مستحق عليه على وجه يكون مختاراً فيه لا يكون
 الا عن قصد وعزيمة وفي مسئله هبة النصاب معنى القصد والعزيمة حصل باختيار المحل ومعنى
 العزيمة حصل لحاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقير شيئاً لا يملك الرجوع فيه لحصول
 المقصود وهو الثواب وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله ينكر هذا المذهب لفرجه
 الله تعالى ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك
 رحمه الله تعالى وحجتهم ان صوم الشهر في معنى عبادة واحدة فان سببها واحد وهو شهود
 جزء من الشهر والشروع فيها في وقت واحد والخروج منها كذلك فكان بمنزلة ركعات
 صلاة واحدة (ولنا) ان صوم كل يوم عبادة على حدة الا ترى ان فساد البعض لا يمنع صحة
 ما بقي وانه يتخلل بين الايام زمان لا يقبل الصوم وهو الليل وان انعدمت الأهلية في بعض
 الأيام لا يمنع نقرر الأهلية فيما بقي فكانت بمنزلة صلوات مختلفة فيستدعى كل واحد منهما
 نية على حدة ثم ان أطلق نية الصوم أو نوى النفل فهو صائم عن الفرض عندنا . وقال
 الشافعي رحمه الله تعالى ان كان يعلم ان اليوم من رمضان فنوى النفل لم يكن صائماً وان كان
 لا يعلم جاز صومه عن النفل لان الخطاب بأداء الفرض لا يتوجه عليه الا بعد العلم به . وقال
 ابن أبي ليلى ان كان يعلم ان اليوم من رمضان جاز صومه عن الفرض وان كان لا يعلم لم يكن
 صائماً لأن قصده عند عدم العلم كان الى أداء النفل غير مشروع في هذا اليوم فهو كنية أداء
 الصوم في الليل وانه لغو لكونه غير مشروع فيه . والشافعي رحمه الله تعالى يقول ان صفة
 الفريضة قرينة كأصل الصوم فكما لا يتأدى أصل الصوم الا بالنية فكذلك الصفة وبانعدام
 الصفة ينعدم الصوم ضرورة وعلى هذا اذا أطلق النية لا يجوز والوجه الآخر ان نية النفل
 صار معرضاً عن الفرض لما بينهما من المغايرة فصار كاعراضه بترك النية ولا يجوز أن يصير
 نوايا للصوم المشروع في هذا الوقت بنية النفل لانه لو اعتقد في المشروع في هذا الوقت
 انه نفل يكفر وعلى هذا لو أطلق النية يجوز لانه ما صار معرضاً بهذه النية ﴿ولنا﴾ حديث
 على وعائشة رضی الله تعالى عنهما أنهما كانا بصومان يوم الشك وكانا يقولان لأن نصوص
 يومنا من شعبان أحب الينا من أن نطعم يوماً من رمضان وإنما كانا بصومان بنية النفل

لاجتماعنا على أنه لا يباح صوم يوم الشك بنية الفرض فلولا أن عند التبين يجوز الصوم عن
 الفرض لم يكن لهذا التحرز منهما معنى ثم هذا صوم عين فيتأدى بمطلق النية كالنفل ومعناه
 أنه هو المشروع فيه وغيره ليس بمشروع أصلاً والمتعين في زمان كالمتمين في مكان فيتناولوه
 اسم الجنس كما يتناولوه اسم النوع ومعنى القرية في أصل الصوم يتحقق لبقاء الاختيار للبعد فيه
 ولا يتحقق في الصفة إذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر
 في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة ونية النفل لغو بالاتفاق لان النفل غير مشروع
 في هذا الوقت والاعراض عن الفرض يكون بنية النفل فإذا نيت نية النفل لم يتحقق
 الاعراض وهو نظير الحج على قوله وبه يبطل قوله أنه لو اعتقد أنه نفل يكفر وعلى هذا
 قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى في المسافر إذا نوى واجبا آخر في رمضان وقع عن
 فرض رمضان لان وجوب الاداء ثابت في حق المسافر حتى لو أدى جاز وانما يفارق المقيم
 في الترخص بالفطر فإذا لم يترخص كان هو والمقيم سواء وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول
 يقع صومه عما نوى لانه ما ترك الترخص حين قصد صرف منافعه الى ما هو الاهم وهو
 ماقرر ديناً في ذمته وهذه الرخصة لدفع الحرج والمشقة عنه فكان من مصالح بدنه وفي
 هذه النية اعتبار المصلحة ان يصوم أو يفطر فصح منه ولان رمضان في حق المسافر كشعبان
 في حق المقيم على معنى أنه مخير بين ان يصوم أو يفطر فان نوى المسافر النفل ففيه روايتان
 عن أبي حنيفة في رواية ابن سماعه عنه يقع عن فرض رمضان لانه ترك الترخص وفي رواية
 الحسن يقع عن النفل لان رمضان في حقه كشعبان في حق غيره فالما المريض اذا نوى
 واجبا آخر فالصحيح ان صومه يقع عن رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء
 الصوم فالما عند القدرة هو والصحيح سواء بخلاف المسافر وذكر أبو الحسن السكري
 ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة وهو سهو أو مؤول ومراده
 مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض واما الكلام في وقت النية فلا خلاف
 في ان أوله من وقت غروب الشمس لان الاصل في العبادات اقتران النية بحال الشروع
 في الصوم الا أن وقت الشروع في الصوم وقت مشتبه لا يعرفه الا من يعرف النجوم وساعات
 الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة والتهجد بالليل يستحب له أن ينام سحراً فلدفع
 الحرج جوز له بنية متقدمة على حالة الشروع وان كان غافلاً عنه عند الشروع بأن يجعل

تلك النية كالتامة حكما فأما النية بعد طلوع الفجر لصوم رمضان تجوز في قول علماءنا
 رحمهم الله تعالى وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا تجوز وفي الكتاب لفظان أحدهما
 اذا نوى قبل الزوال والثاني اذا نوى قبل انتصاف النهار وهو الاصح فالشرط عندنا وجود
 النية في أكثر وقت الأداء ليقام مقام الكل واذا نوى قبل الزوال لم يوجد هذا المعنى
 لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت أداء الصوم من طلوع الفجر
 فالشافعي رحمه الله تعالى استدل بقوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يعزم الصيام من
 الليل والعزم عقد القلب على الشيء فاذا لم يعقد قلبه على الصوم من الليل لا يجزئه
 والمعنى فيه أن القصد والعزيمة عند أول جزء من العبادة شرط ليكون قربة كالصلاة وسائر
 العبادات فاذا انعدم ذلك لم يكن ذلك الجزء قربة وما بقي لا يكفي للفريضة لان المستحق
 عليه صوم يوم كامل بخلاف النفل فإنه غير مقدر شرعا فيمكن أن يجعل صائما من حين
 نوى مع أن مبنى النفل على المسامحة والفرص على الضيق ألا ترى أن صلاة النفل تجوز
 قاعداً مع القدرة على القيام ورا كبا مع القدرة على النزول بخلاف الفرض ﴿ولنا﴾ حديث
 عكرمة عن ابن عباس رضي عنهما أن الناس أصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتشهد
 أن لا إله الا الله وأنى رسول الله فقال نعم فقال صلى الله عليه وسلم الله أكبر يكفي المسلمين
 أحدهم فصام وأمر الناس بالصيام وأمر مناديا فنادى ألا من كان أكل فلا يأكل بقية
 يومه ومن لم يأكل فليصم وتأويل حديثه أن المراد هو النهي عن تقديم النية على الليل ثم
 هو عام دخله الخصوص بالاتفاق وهو صوم النفل فنحمله على سائر الصيامات بالقياس وهو
 ان هذا يوم صوم فالامساك في أول النهار يتوقف على أن يصير صوما بالنية قبل الزوال
 كالنفل وهذا لأن الصوم ركن واحد وهو الامساك من أول النهار الى آخره فاذا اقترنت
 النية بأكثره ترجح جانب الوجود على جانب العدم فيجعل كافتران النية بجمعيه ثم
 افتران النية بحالة الشروع ليس بشرط في باب الصوم بدليل جواز التقديم فصارت حالة
 الشروع هنا كحالة البقاء في سائر العبادات واذا جاز نيته متقدمة دفعا للحرج جاز نيته متأخرة
 عن حالة الشروع بطريق الاولى لأنه ان لم تقترن بالشروع هنا فقد اقترنت بالاداء ومعنى
 الحرج في جنس الصائمين لا يندفع بجواز التقديم في الصائمين صبي يبلغ نصف الليل وحائض

تطهر في آخر الليل فلا ينتبه إلا بعد طلوع الفجر وفي أيامه يوم الشك فلا يمكنه أن ينوي
الفرض ليلاً إذ لم يتبين أنه من رمضان وإن نوى الصوم بعد الزوال لم يجزه لانعدام الشرط
في أكثر وقت الأداء فيترجح به جانب العدم ثم التقرب بسبب الصوم وقع في ترك الغداء
كما بينا ووقت الغداء قبل الزوال لا بعده فإذا نوى قبل الزوال كان تاركاً للغداء على قصد
التقرب وإذا نوى بعد الزوال لم يكن تركه الغداء على قصد التقرب فلا يكون صوماً وكذلك
المسافر إذا نوى قبل الزوال وقد قدم مصره أو لم يقدم ولم يكن أكل شيئاً جاز صومه عن
الفرض عندنا خلافاً لغير رحمه الله تعالى هو يقول أمسك المسافر في أول النهار لم يكن
مستحقاً لصوم الفرض فلم يتوقف على وجود النية ولم يستند إليه في حقه إلى أول النهار بخلاف
المقيم ﴿ولنا﴾ إن المعنى الذي لاجله جوز في حق المقيم إقامة النية في أكثر وقت الأداء
مقامها في جميع الوقت وجد في حق المسافر فالمسافر في هذا الوقت أسوة المقيم إنما يفارقه في
الترخص بالفطر ولم يترخص به ولأن العبادة في وقتها مع ضرب نقصان أولى من تفويتها عن
وقتها والمسافر والمقيم في هذا سواء وبهذا فارق صوم القضاء فإنه دين في ذمته والأيام في
حقه سواء فلا يفوته شيء إذا لم يجوزه مع النقصان فهذا اعتبرنا صفة الكمال منه ﴿قال﴾
رجل أصبح صائماً في رمضان قبل أن يتبين أنه من رمضان ثم تبين أنه منه فصومه جائز وقد
أساء حين تقدم الناس ومراده في هذا يوم الشك ومعنى الشك أن يستوي طرف العلم
وطرف الجهل بالشيء وإنما يقع الشك من وجهين إما أن غم هلال شعبان فوقع الشك أنه اليوم
الثلاثون منه أو الحادي والثلاثون أو غم هلال رمضان فوقع الشك في اليوم الثلاثين أنه من
شعبان أو من رمضان ولا خلاف أنه يكره الصوم فيه بنية الفرض لقوله صلى الله عليه وسلم
لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين ولأنه حين نوى الفرض فقد اعتقد الفريضة
فيما ليس بفرض وذلك كاعتقاد النفلية فيما هو فرض ولكن مع هذا إذا تبين أن اليوم من
رمضان فصومه تام لأن النهي ليس لعين الصوم فلا يؤثر فيه فاما إذا صام فيه بنية النفل فلا
بأس به عندنا وهو الأفضل وقال الشافعي رحمه الله تعالى إن وافق ذلك يوماً كان يصومه أو
صام قبله أياماً فلا بأس به والأفوه مكرهه لقوله صلى الله عليه وسلم من صام يوم الشك فقد
عصى أبا القاسم ولما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم ستة أيام يوم الفطر
ويوم النحر وأيام التشريق ويوم الشك ولنا حديث علي وعائشة رضي الله عنهما أنهما كانا

يصومان يوم الشك كما روينا ولان هذا اليوم من شعبان لان اليقين لا يزال بالشك والصوم
 من شعبان تطوعاً مندوب اليه كما في سائر ايامه جاء في الحديث انه صلى الله عليه وسلم
 ما كان يصوم في شهر أكثر منه في شعبان فانه كان يصومه كله وأول النهي ان ينسوي
 الفرض فيه وبه نقول ﴿ قال ﴾ الا ان يكون أبصر الهلال وحده ورد الامام شهادته وانما
 ترد شهادته اذا كانت السماء مصحية وهو من أهل المصر فاما اذا كانت السماء مغيمة أو جاء
 من خارج المصر أو كان من موضع نشز فانه تقبل شهادته عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله
 تعالى في أحد قولييه قال لان تهمة الكذب اذا كان بالسماء غيم أظهر فان الغيم مانع من
 الرؤية فاذا لم تقبل شهادته عند عدم المانع فمند قيامه أولى ﴿ ولنا ﴾ حديث عكرمة على
 مارويناه ثم هو مخبر بأمر ديني وهو وجوب اداء الصوم على الناس فوجب قبول خبره اذ لم
 يكذبه الظاهر كمن روى حديثاً وهذا الظاهر لا يكذبه فاعلمه تشع الغيم عن موضع القمر
 فانفتحت له الرؤية دون غيره بخلاف ما اذا كانت السماء مصحية لان الظاهر يكذبه فانه
 مساو للناس في الموقف والمنظر وحدة البصر وموضع القمر فاذا رد الامام شهادته فعليه ان
 يصوم ولا يفطر الا على قول الحسن بن حي يعتمد ظاهر قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا
 الرسول وأولى الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم صومكم يوم تصومون وهذا ليس
 بيوم الصوم في حق الجماعة فكذلك في حق الواحد ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم
 صوموا الرؤيته وأفطروا الرؤيته فان غم عليكم فاكلوا شعبان ثلاثين يوماً ولان وجوب
 الصوم برؤية الهلال أمر بينه وبين ربه فلا يؤثر فيه الحكم وقد كان لزمه الصوم قبل أن
 ترد شهادته فكذلك بعده فان أفطر بالجماع لم تلزمه الكفارة عندنا خلافاً للشافعي رحمه
 الله تعالى هو يقول إنه متيقن ان اليوم من رمضان اذ لا طريق للتيقن أقوى من الرؤية
 وتيقنه لا يتغير بشك غيره ألا ترى أنه يلزمه الصوم فيه عن الفرض ويوم الشك ينهي فيه
 عن مثله وكما ان وجوب الصوم بينه وبين ربه فكذلك وجوب الكفارة عند الفطر
 ﴿ ولنا ﴾ أنه مفطر بالشبهة لان الامام حين رد شهادته فقد حكم بأنه كاذب بدليل شرعي
 أو جب له الحكم به ولو كان حكمه هذا حقاً ظاهراً وباطناً لكان يباح الفطر له فاذا كان نافذاً
 ظاهراً يصير شبهة وكفارة الفطر عقوبة تدرأ بالشبهات حتى لا يجب على المخطئ ثم الكفارة
 انما وجبت بالفطر في يوم رمضان مطلقاً وهذا اليوم رمضان من وجه شعبان من وجه

ألا ترى ان سائر الناس لا يلزمهم الصوم فيه ويوم من رمضان لا ينفك عن الصوم فيه قضاء
 أو أداء فلم يكن هذا اليوم في معنى المنصوص من كل وجه نلو أو جينا الكفارة فيه كان بطريق
 القياس على المنصوص ولا مدخل للقياس في اثبات الكفارة فاما وجوب الصوم فهو عبادة
 يؤخذ فيه بالاحتياط فكونه من رمضان من وجه يكفي في حقه **قال** رجل قبل
 امرأته في شهر رمضان فانزل عليه القضاء ولا كفارة عليه لحديث ميمونة بنت سعد ان
 النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قبل امرأته وهما صائمان فقال قد أفطرا وتأويله
 أنه قد علم من طريق الوحي حصول الانزال به ثم معنى انتضاء الشهوة قد حصل بالانزال
 فاعدم ركن الصوم ولا يتصور أداء العبادة بدون ركنها ولكنها لا تلزمه الكفارة لتقصان
 في الجنابة من حيث أن التقييل تبع وليس بمقصود بنفسه وفي التقصان شبهة العدم الا على
 قول مالك رحمه الله تعالى فإنه يوجب الكفارة على كل مفطر غير معذور وكذلك المرأة ان
 أنزلت لحديث أم سليم أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امرأة ترى في منامها
 مثل ما يرى الرجل فقال ان كان منها مثل ما يكون منه فلتغتسل أشار الى أنها تنزل كالرجل
 واذا أنزلت فحكمها حكم الرجل **قال** ومن أكل أو شرب أو جامع ناسياً في صومه لم يفطره
 ذلك والنفل والفرض فيه سواء . وقال مالك رحمه الله تعالى في الفرض يقضى وهو
 القياس على ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الجامع الصغير لولا قول الناس لقلت يقضى
 أى لولا روايتهم الاثر اولو قول الناس إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى خالف الاثر . . ووجه
 القياس أن ركن الصوم ينعدم بأكله ناسياً كان أو عامداً وبدون الركن لا يتصور أداء العبادة
 والنسيان عذر بمنزلة الحيض والمرض فلا يمنع وجوب القضاء عند انعدام الاداء **ولنا**
 حديث أبي هريرة رضى الله عنه أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى
 أكلت وشربت في رمضان ناسياً وأنا صائم فقال أن الله أطعمك وسقاك فتم على صومك
 وهكذا روى عن علي رضى الله عنه . وقال سفيان الثوري رضى الله عنه ان أكل أو شرب
 لم يفطر وان جامع ناسياً أفطر قال لان الحديث ورد في الاكل والشرب والجماع ليس في
 معناه لان زمان الصوم زمان وقت للأكل عادة فيبتلى فيه بالنسيان وليس بوقت الجماع عادة
 فلا تكثر فيه البلوى ولكننا نقول قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والشرب والجماع في حكم
 الصوم فاذا ورد نص في أحدهما كان وروداً في الآخر باعتبار هذه المقدمة كما يقول لغيره

يجعل زيدا وعمرآ في العطفية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصبصاً على أنه يعطى
 عمر أيضاً درهما فان تذكر فترع نفسه من ساعته فصومه تام وكذا الذي طلع عليه الفجر
 وهو مخالط لأهله اذا نزع نفسه من ساعته فصومه تام وعلى قول زفر رحمه الله تعالى فيهما
 جميعاً يقضى الصوم لوجود جزء من الموأمة وان قل بعد التذكر وطلوع الفجر ﴿ولنا﴾ أنه لم
 يوجد بعد التذكر وطلوع الفجر الا الامتناع من قضاء الشهوة وذلك ركن الصوم فلا يفسد
 الصوم وروى محمد عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى في نوادر الصوم أنه قال في الذي طلع عليه
 الفجر يقضى بخلاف الناسي والفرق أن اقتران الموأمة بطلوع الفجر مانع من انعقاد الصوم
 وفي الناسي صومه كان منعقدآ ولم يوجد ما يرفعه وهو اقتضاء الشهوة بعد التذكر فبقى
 صائماً فان أتم الفعل فعليه القضاء دون الكفارة الا على قول الشافعي رحمه الله تعالى فإنه يجعل
 استدامة الفعل بعد التذكر وطلوع الفجر كالانشاء ﴿ولنا﴾ ان الشبهة قد تمكنت في فعله
 من حيث ان ابتداءه لم يكن جنابة وروى هشام عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى في الذي
 طلع عليه الفجر اذا أتم الفعل فعليه الكفارة بخلاف ما اذا تذكر لان آخر الفعل من
 جنس أوله وفي الذي طلع عليه الفجر أول فعله عمد فكذلك آخره بخلاف الناسي فان
 ذكر الناسي فلم يتذكر وأكل مع ذلك فقد ذكر في اختلاف زفر ويعقوب ان على قول زفر
 لا يفسد صومه لبقاء المانع وهو النسيان وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يفسد صومه
 لان الاحتياط قد لزمه حين ذكر وعدم التذكر بعد ما ذكرنا در فلا يعتبر ﴿قال﴾ واذا
 تغمض الصائم فسبغه الماء ندخل حلقه فان لم يكن ذا كرا لصومه فصومه تام كالماء شرب
 وان كان ذا كرا لصومه فعليه القضاء عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى واستدل بقوله
 صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ثم عذر هذا آيين
 من عذر الناسي فان الناسي قاصد الى الشرب غير قاصد الى الجنابة على الصوم وهذا غير
 قاصد الى الشرب ولا الى الجنابة على الصوم فاذا لم يفسد الصوم ثمة فهنا أولى ﴿ولنا﴾ ما
 روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للقسط بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان
 تكون صائماً فالنهي عن المبالغة التي فيها يكال السنة عند الصوم دليل على ان دخول الماء
 في حلقه مفسد لصومه ولان ركن الصوم قد انعدم مع عذر الخطأ وأداء العبادة بدون
 ركنها لا يتصور وهكذا القياس في الناسي ولكننا تركناه بالسنة وهذا ليس في معناه لان

التحرز عن النسيان غير ممكن والتحرز عن مثل هذا الخطأ ممكن ثم ركن الصوم قد انعدم
 معنى فان الذي حصل له وان كان مخطئاً قد انعدم صورة لامعنى بأن يتناول حصاة فسد
 صومه فاذا انعدم معنى أولى لأن مراعاة المعاني في باب العبادات أبين من مراعاة الصور
 وكان ابن أبي ليلى يقول ان كان وضوؤه فرضاً لم يفسد صومه وان كان نفلاً فسد صومه
 لهذا . وقال بعض أهل الحديث ان كان في الثلاث لا يفسد صومه وان جاوز الثلاث
 يفسد صومه . ومنهم من فصل بين المضمضة والاستنشاق في الوضوء والجنابة والاعتماد
 على ما ذكرنا وتأويل الحديث ان المراد رفع الانثم دون الحكم وبه نقول ﴿ قال ﴾
 والا كنتحال لا يضر الصائم وان وجد طعمه في حلقه وكان ابراهيم النخعي يكره للصائم أن
 يكتحل وابن أبي ليلى كان يقول ان وجد طعمه في حلقه فطره لو وصل الكحل الى باطنه ﴿ ولنا ﴾
 حديث أبي رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا بمكحلة فتمد في رمضان فاكثحل وهو
 صائم . وعن أبي مسعود قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء من بيت
 أم سلمة وعيناه مملوتان كحلا كحلته أم سلمة وصوم يوم عاشوراء في ذلك الوقت كان
 فرضاً ثم صار منسوخاً ثم ما وجد من الطعم في حلقه أثر التكحل لا عينه كمن ذاق شيئاً من
 الأدوية المرة يجرد طعمه في حلقه فهو قياس الغبار والدخان وان وصل عين الكحل الى
 باطنه فذلك من قبل المسام لا من قبل المسالك اذ ليس من العين الى الحلق مسلك فهو
 نظير الصائم يشرع في الماء فيجد برودة الماء في كبده وذلك لا يضره وعلى هذا اذا دهن
 الصائم شاربه فأما السموط والوجور يفطره لو صوله الى أحد الجوفين إما الدماغ أو الجوف
 والفطر مما يدخل ولا كفارة عليه لان معنى الجنابة لا يتم به فان اقتضاء الشهوة لا يحصل
 به الا في رواية هشام عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى أن عليه الكفارة اذا لم يكن به عذر
 والحقنة تفطر الصائم لو وصل المفطر الى باطنه وهذا بخلاف الرضيع اذا احتقن بلبن امرأة
 لا يثبت به حرمة الرضاع الا في رواية شاذة عن محمد رحمه الله تعالى لان ثبوت حرمة الرضاع
 بما يحصل به انبات اللحم وانشاز العظم وذلك بما يحصل الى أعالي البدن لا الى الاسافل فأما
 الفطر يحصل بوصول المفطر الى باطنه لانعدام الامسالك به والاقطار في الاذن كذلك يفسد
 لانه يصل الى الدماغ والدماغ أحد الجوفين فاما الاقطار في الاحليل لا يفطره عند أبي حنيفة
 ومحمد رحمهما الله تعالى ويفطره عند أبي يوسف وحكي ابن سماعه عن محمد رحمهما الله تعالى

أنه توقف فيه وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه إذا صب الدهن في إحليله
 فوصل الى مثانته فسد صومه وهذا الاختلاف قريب فقد وقع عند أبي يوسف رحمه الله
 تعالى أن من المثانة الى الجوف منفذ حتى لا تقدر المرأة على استمسك البول والامر على ما قالوا
 فإن أهل الطب يقولون البول يخرج رشحاً وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً وبعضهم يقول
 هناك منفذ على صورة حرف الخاء فيخرج منه البول ولا يتصور أن يعود فيه شيء مما يصب
 في الاحليل فأما الجائفة والآمة إذا داواها بدواء يابس لم يفطره وان داواها بدواء رطب
 فسد صومه في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولم يفسد في قولها والجائفة اسم لجراحة
 وصلت الى الجوف والآمة اسم لجراحة وصلت الى الدماغ فهما يعتبران الوصول الى الباطن
 من مسلك هو خلقه في البدن لان المفسد للصوم ما ينعدم به الامساك كما موربه وانما يؤمر
 بالامساك لاجل الصوم من مسلك هو خلقه دون الجراحة العارضة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى
 يقول المفسد للصوم وصول المفطر الى باطنه فالعبرة بالواصل لا للمسلك وقد تحقق الوصول
 هنا وفي ظاهر الرواية فرق بين الدواء الرطب واليابس وأكثر مشايخنا رضي الله عنهم
 أن العبرة بالوصول حتى اذا علم أن الدواء اليابس وصل الى جوفه فسد صومه وان علم أن
 الرطب لم يصل الى جوفه لا يفسد صومه عنده الا انه ذكر اليابس والرطب بناء على العادة
 فاليابس انما يستعمل في الجراحة لاستمسك رأسه فلا يتعدى الى الباطن والرطب يصل
 الى الباطن عادة فلهذا فرق بينهما والدليل على ان العبرة لما قلنا ان اليابس يترطب برطوبة
 الجراحة **قال** رجل أصبح في أهله صائماً ثم سافر لم يفطر لانه حين أصبح مقبلاً وجب
 عليه أداء الصوم في هذا اليوم حقاً لله تعالى وانما أنشأ السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه
 عليه وان أفطر فلا كفارة عليه لتمكن الشبهة بسبب اقتران المبيح للفطر فان السفر مبيح
 للفطر في الجملة فصورته وان لم تبسح تمسك شبهة وكفارة الفطر تسقط بالشبهة وذكر
 الشافعي رحمه الله تعالى في رواية البويطي انه يلزمه الكفارة اعتباراً لآخر النهار بأوله وهذا
 بعيد فان في أوله يعمرى فطره عن الشبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد
 هذا السبب في أول النهار لكان الفطر يباح له فاذا وجد في آخره بصير شبهة **قال**
 رجل أصبح صائماً متطوعاً ثم أفطر عليه القضاء عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى وحجته
 حديث أم هانئ ان النبي صلى الله عليه وسلم ناولها فضل سؤره فشربت ثم قالت اني كنت

صائمة لكن كرهت ان ارد سورك فقال صلى الله عليه وسلم ان كان صومك عن قضاء
فاقضي يوماً وان كان صومك تطوعاً فان شئت فاقضيه وان شئت فلا تقضيه ولان المنتفل
متبرع بما ليس عليه فلا يلزمه ما لم يتبرع به ولكنه مخير في آخره كما كان مخيراً في أوله فمن
شرع في صلاة التطوع ينوي أولاً فصلى ركعتين كان مخيراً في الشفع الثاني وهذا بخلاف
الحج فان تبرعه هناك لا يلزمه شيء انما تمذر الخروج عما شرع فيه فيلزمه الاتمام حتى لو تبرع
عليه الخروج بالاحصار لم يلزمه القضاء عندى وبخلاف الناذر فانه لم يلزم ما ليس عليه فكان
نظير التذمر من المعاملات الكفالة ونظير الشروع في الهبة والافرار ﴿ ولنا ﴾ حديث
عائشة قالت أصبحت أنا وحفصة صائمتين منطوعتين فاهدى لنا حيس فأكلنا فدخل رسول
الله صلى الله عليه وسلم وابتدنا لنسئله فبدرتني حفصة وكانت بنت أبيها سبابة الى الخيرات
فقال صلى الله عليه وسلم إفضيا يوماً مكانه فان كان هذا بعد حديث أم هانئ كان ناسخاً له
وان كان قبله فتبين به ان المراد بقوله ان شئت فاقضيه وان شئت فلا تقضيه تأخير القضاء
وتمجيله أو تبين به ان النبي صلى الله عليه وسلم خص أم هانئ باسقاط القضاء عنها بقصدها
التبرك بسور رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانها غفلت عن الصوم لفرط قصدها الى
التبرك كما ان أبا طيبة لما حجج النبي صلى الله عليه وسلم وشرب الدم لا يوجب هذا ولكنه لفرط المحبة غفلت عن الحرمة
فأكرم رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكر ولانه باشر فعل قرينة مقصودة فيجب عليه
اتمامها ويلزمه القضاء بالافساد كما أحرم بحج التطوع ولا نقول ان تبرعه بما ليس عليه يلزمه
ما لم يتبرع به ولكن وجب عليه حفظ المؤدى لكونه قرينة فان التحرز عن ابطال العمل
واجب قال الله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم كما ان الوفاء بالعهد واجب فكما يلزمه الاداء
بعد التذمر لان الوفاء به فكذلك يلزمه أداء ما بقى لان التحرز عن ابطال العمل فيه
بخلاف الصلاة فانه ليس في الامتناع من الشفع الثاني ابطال الشفع الأول ولانه بالشروع
تمين هذا اليوم لأداء الصوم المشروع فيه وله ولاية التعيين فيتمين بتعيينه والتحقق بالزمان
المتعين للصوم شرعاً والافساد في ذلك الزمان يوجب القضاء فهذا مثله وهو كالناذر لما كان
له ولاية الايجاب التحقق ذلك بالواجب شرعاً حتى اذا اعدم الأداء منه لزمه القضاء فهذا
مثله وهذه المسئلة تبني على أصل وهو ان بعد الشروع لا يباح له الافطار بغير عذر عندنا

فيصير بالافطار جائياً فيلزمه القضاء وعند الشافعي رحمه الله تعالى يباح له الافطار من غير عذر
 واختلفت الروايات في الضيافة هل تكون عذراً فروى هشام عن محمد رحمهما الله تعالى انه
 عذر مبيح للفطر وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انه لا يكون عذراً وروى
 ابن مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انه يكون عذراً وهو الأظهر
 لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في ضيافة رجل من الأنصار فامتنع رجل
 من الأكل فقال اني صائم فقال صلى الله عليه وسلم انما دعاك أخوك لتكرمه فافطر واقض
 يوماً مكانه ووجه الرواية الاخرى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا دعى
 أحدكم الى طعام فليجب فان كان مفطراً فليأكل وان كان صائماً فليصل أى فليدع لهم
 وقال صلى الله عليه وسلم ان أخوف ما أخاف على أمتي الشرك والشهوة الخفية فليل أو تشرك
 أمتك بعدك فقال لا ولكنهم يراؤن بأعمالهم فقيل وما الشهوة الخفية فقال ان يصبح أحدكم
 صائماً ثم يفطر على طعام يشتهيه وسواء كان الفطر بعذر أو بغير عذر فالفقضاء واجب
 وكذلك سواء حصل الفطر بصنعه أو بغير صنعه حتى اذا حاضت الصائمة تطوعاً فعملها القضاء
 في أصح الروايتين وفي كتاب الصلاة اذا افتتح التطوع بالتيمم ثم أبصر الماء فعليه القضاء
 والخروج ههنا ما كان بصنعه فتبين ان الصحيح ان الشروع ملزم للاتمام كالنذر موجب للأداء
 وانه متى تمذر الاتمام بعد صحة الشروع فعليه القضاء ﴿قال﴾ رجل أغشى عليه في شهر رمضان
 حين غربت الشمس فلم يبق الا بعد الغد فليس عليه قضاء اليوم الأول لانه لما غربت الشمس
 وهو مفقود فقد صح منه نية صوم الغد وركن الصوم هو الامساك والانعاء لا بتأديه فتأدى
 صومه في اليوم الأول لو جود ركنه وشرطه وعليه قضاء اليوم الثاني لان النية في اليوم الثاني
 لم توجد وقد بينا ان صوم كل يوم يستصحى نية على حدة وبمجرد الركن بدون الشرط
 لا تأدى العبادة ﴿قال﴾ واذا نظر الى فرج امرأته فأنزل فصومه تام مالم يمسه وقال مالك
 رحمه الله تعالى ان نظر مرة فكذلك وان نظر مرتين ففسد صومه لما روى ان النبي صلى
 الله عليه وسلم قال لعل لا تتبع النظرة النظرة فانما الأولى لك والاخرى عليك ولان النظر الأول
 يقع بغتة فلا ينعدم به الامساك فاذا تمعد النظر بعد ذلك حتى أنزل فقد فوت ركن الصوم
 ﴿ولنا﴾ ان النظر كالتفكير على معنى أنه مقصور عليه غير متصل بها ولو تفكر في جمال امرأة
 فأنزل لم يفسد صومه فكذلك اذا نظر الى فرجها ولو كان هذا مفسداً للصوم لم يشترط فيه

التكرار كالمس وتأويل الحديث المؤاخذة بالمأثم اذا تعمد النظر الى ما لا يحل وان جامعها
 متممداً فعليه ان يتم صوم ذلك اليوم بالامساك تشبها بالصائمين وعليه قضاء ذلك اليوم
 والكفارة اما وجوب القضاء فقول جمهور العلماء وقال الاوزاعي ليس عليه القضاء واستدل
 بحديث الاعرابي فان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة له ولم يبين حكم القضاء وتأخير
 البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وقال صلى الله عليه وسلم من أفطر في رمضان متممداً فعليه
 ما على المظاهر وليس على المظاهر سوى الكفارة ﴿ولنا﴾ أنه رجب عليه الصوم بشهروا الشهر
 وقد انعدم الاداء منه فيلزمه القضاء كما لو كان معذوراً وفوت ما زمه من الاداء فيضمته
 بمثل من عنده كما في حقوق العباد وانما أراد بقوله فعليه ما على المظاهر بسبب الفطر وبه تقول
 ان وجوب القضاء ليس بسبب الفطر وانما بين للاعرابي ما كان مشكلا عليه ووجوب
 القضاء غير مشكل . فاما وجوب الكفارة قول جمهور العلماء وكان سعيد بن جبير يقول
 لا كفارة على المفطر في رمضان لان في آخر حديث الاعرابي ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قال له كلها أنت وعيالك فانتسخ بهذا حكم الكفارة ﴿ولنا﴾ قول النبي صلى الله عليه وسلم
 من أفطر في رمضان متممداً فعليه ما على المظاهر وحديث الاعرابي حين جاء الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت وأهلك فقال ماذا صنعت فقال واقعت
 أهلي في رمضان نهراً متممداً فقال اعتق رقبة ففرض بيده على صفحة عنقه وقال لا أملك
 الا رقبتي هذه فقال صلى الله عليه وسلم صم شهرين متتابعين فقال وهل أتيت ما أتيت الا
 من الصوم فقال اطعم ستين مسكيناً فقال لا أجد فقال اجلس بغير فأتى بصداقات بني
 زريق فقال خذ خمسة عشر صاعاً فتصدق بها على المساكين فقال على أهل بيت أحوج
 اليها مني ومن عيالي والله ما بين لابي المدينة أحوج اليها مني ومن عيالي فقال صلى الله
 عليه وسلم كلها أنت وعيالك زاد في بعض الروايات تجزيك ولا تجزي أحداً بمالك فان
 ثبتت هذه الزيادة ظهر أنه كان مخصوصاً وان لم تثبت هذه الزيادة لا يتبين به انتسخ
 الكفارة ولكنه عذره في التأخير للعسرة ثم الكفارة مرتبة عند علمائنا والشافعي رحمه الله
 تعالى . وقال مالك رحمه الله تعالى ثبتت على سبيل التخيير لحديث سعد بن أبي وقاص
 ان رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني افطرت في رمضان فقال اعتق رقبة
 أو صم شهرين أو اطعم ستين مسكيناً ﴿ولنا﴾ ما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم فعليه

ماعلى المظاهر وتبين بهذا ان المراد بالحديث الآخر بيان ما به تتأدى الكفارة في الجملة
 لا بيان التخيير ثم بعد المعجز عن العتق كفارته بالصوم الاعلى قول الحسن البصرى فانه
 يقول عليه بدنة وجعل هذا قياس الجماع في الاحرام ولكننا نقول لامدخل للقياس في
 اثبات ما به تتأدى الكفارة انما طريق معرفته النص وليس في شئ من النصوص ذكر
 البدنة في كفارة الفطر فكما لامدخل للقياس فيما تتأدى به العبادات فكذا فيما يجب بالجناية
 فيها . والصوم مقدر بالشهرين بصفة التتابع الاعلى قول ابن ابي ليلى فانه يقول ان شاء تابع
 وان شاء فرق بالقياس على القضاء وما روينا من الآثار حجة عليه وكان ربيعة الرازى يقول
 الصوم مقدر باتي عشر يوما قال لان السنة اثني عشر شهرا فصوم كل يوم يقوم مقام اثني
 عشر يوما وبعض الزهاد يقول الصوم مقدر بألف يوم فان في رمضان ليلة القدر وهي خير
 من ألف شهر فاذا فوت صوم يوم منه فمليه ان يصوم ألف يوم ليقوم مقامه ولستنا نأخذ
 بشئ من هذا فان الاعتماد على الآثار المشهورة كما روينا وهذه آثار تلقها العلماء بالقبول
 والعمل بها واثبات الكفارة بثلاثها جائز وكما يجب الكفارة على الرجل يجب عليها ان
 طأوعته وللشافعي رحمه الله تعالى ثلاثة أقاويل قول مثل هذا وقول آخر ان الكفارة
 عليه دونها وقول آخر فصل بين البدني والمالي فقال عليها الكفارة بالصوم وتحمل الزوج
 عنها اذا كان ماليا واستدل بحديث الاعرابي فان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة
 في جانبه لافي جانبها فلو لم يمتها الكفارة لبين ذلك كما بين الحد في جانبها في حديث
 العسيف ثم سبب الكفارة للمواقمة المعدمة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذ هي
 محل المواقمة وليست بمباشرة للمواقمة فكان فعلها دون فعل الرجل كالجماع فيما دون الفرج
 بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرة للزنا فان الله تعالى سماها زانية وعلى القول الآخر
 يقول ما يتعلق بالمواقمة اذا كان بدنياً اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان مالياً تحمل الزوج عنها
 كالمهر وثمن ماء الاغتسال ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم من أفطر في رمضان وكلمة من
 تم الرجال والنساء وتبين بهذا ان السبب الموجب لكفارة فطر هو جنابة كاملة وهذا
 السبب يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه فنلزمها الكفارة كما يلزمها الحد بسبب الزنا وبه تبين
 ان تمكينها فعل كامل فان مع النقصان لا يجب الحد وبيان النبي صلى الله عليه وسلم الكفارة
 في جانبه بيان في جانبها لان كفارتهما واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان

هو الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى لتحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة أو عبادة وبسبب
النكاح لا يجري التحمل في العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية وان غلبها على
نفسها فعليها القضاء دون الكفارة وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يفسد صومها والكلام
في هذا نظير الكلام في الخاطي وقد بيناه **﴿قال﴾** وكذلك ان أكل أو شرب متعمداً
فعلية القضاء والكفارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا كفارة عليه لان سبب وجوب
الكفارة بالنص الموافقة للمعدة للصوم فلو أوجب بالا كل كان بالقياس على الموافقة ولا
مدخل للقياس في الكفارة الا ترى انه لا تقاس دواعي الجماع على الجماع فيه ولان الحرمة
نارة تكون لاجل العبادة ونارة لعدم الملك ثم ما يتعلق بالا كل لا يتعلق بالموافقة متى كانت
الحرمة لعدم الملك فكذلك العبادة واستدل بالبيع فان ما يتعلق بالموافقة فيه وهو فساد
النسك لا يتعلق بسائر المحظورات فكذلك الصوم والجماع ان هذه عبادة للكفارة
المعظمى فيها تختص بالموافقة **﴿ولنا﴾** حديث أبي هريرة ان رجلاً قال يا رسول الله فطرت
في رمضان فقال من غير مرض ولا سفر فقال نعم فقال اعتق رقبة وانما فهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم من سؤاله الفطر بما يحوجه اليه كالمريض والسفر وذكر أبو داود ان
الرجل قال شربت في رمضان وقال على رضى الله عنه انما الكفارة في الاكل والشرب
والجماع ولان فطره تضمن هتك حرمة النص فكان كالفطر بالجماع وبيانه ان نص التحريم
بالشهر يتناول ما يتناول نص الاباحة بالليلي وهتك حرمة النص جنابة متكاملة ثم نحن لانوجب
الكفارة بالقياس وانما نوجبها استدلالاً بالنص لان السائل ذكر الموافقة وعينها ليس
بجنابة بل هو فعل في محل مملوك وانما الجنابة الفطرية قتبين ان الموجب للكفارة فطر هو
جنابة الا ترى ان الكفارة تضاف الى الفطر والواجبات تضاف الى اسبابها والدليل عليه
انه لا تجب على الناس لانعدام الفطر والفطر الذي هو جنابة متكاملة يحصل بالا كل كما
يحصل بالجماع ولانه آله وتعلق الحكم بالسبب لا بالآلة ثم يجابه في الاكل اولى لان
الكفارة اوجبت زاجرة ودعاء الطبع في وقت الصوم الى الاكل أكثر منه الى الجماع
والصبر عنه أشد فإيجاب الكفارة فيه اولى كما ان حرمة التأفيف يقتضى حرمة الشتم
بطريق الأولى ثم لأجل العبادة استوى حرمة الجماع وحرمة الاكل بخلاف حال عدم
الملك فان حرمة الجماع أغلظ حتى تزيد حرمة الجماع على حرمة الاكل وبخلاف الحج

فان حرمة الجماع فيه أقوى حتى لا يرتفع بالخلق والدليل على المساواة هنا فصل الناسي فقد
 جعلنا النص الوارد في الاكل حال النسيان كالوارد في الجماع فكذلك يجعل النص الوارد
 في ايجاب الكفارة بالمواقعة كالوارد في الاكل والدواعي تبع فلا تتكامل به الجنابة . ثم
 حاصل المذهب عندنا ان الفطر متى حصل بما يتغذى به أو يستدوى به تتعلق الكفارة به
 زجرآ فان الطبايع تدعو الى الغذاء وكذلك الى الدواء لحفظ الصحة أو اعادتها فأما اذا تناول
 مالا يتغذى به كالتراب والحصاة يفسد صومه الا على قول بمض من لا يعتمد على قوله فانه
 يقول حصول الفطر بما يكون به اقتضاء الشهوة ولكننا نقول ركن الصوم الكف عن اقبال
 الشئ الى باطنه وقد انعدم ذلك بتناول الحصاة ثم لا كفارة عليه الا على قول مالك رحمه
 الله تعالى فانه قال هو مفطر غير معذور قال وجنابته هنا أظهر اذا غرض له في هذا
 الفعل سوي الجنابة على الصوم بخلاف ما يتغذى به ولكننا نقول عدم دعاء الطبع اليه يعني
 عن ايجاب الكفارة فيه زاجرآ كما لم نوجب الحد في شرب الدم والبول بخلاف الخمر ثم تمام
 الجنابة بانعدام ركن الصوم صورة ومعنى فالانعدام معنى ما يحصل به اقتضاء الشهوة إذا انعدم
 لم تتم الجنابة وفي النقصان شبهة العدم والكفارة تسقط بالشبهة ﴿ قال ﴾ وان جامعها ثانيا
 في الشهر فعليه كفارة واحدة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى عليه كل يوم كفارة قال لان
 السبب تقرر في اليوم الثاني وهو الجماع المعدم للصوم أو الفطر الذي هو جنابة على الصوم
 فوجب الكفارة ثم الكفارات لا تتداخل كما في سائر الكفارات فان معنى العبادة فيها راجح
 حتى يفتى بها وتؤدي بما هو عبادة والتداخل في العقوبات المحضة ﴿ ولنا ﴾ حرفان أحدهما ان
 كمال الجنابة باعتبار حرمة الصوم والشهر جميعا حتى ان الفطر في قضاء رمضان لا يوجب الكفارة
 لانعدام حرمة الشهر وباعتبار تجدد الصوم لا يتجدد حرمة الشهر ومتى صارت الحرمة معتبرة
 لا يوجب الكفارة مرة لا يمكن اعتبارها لا يوجب كفارة أخرى لانها تلك الحرمة بعينها
 (والثاني) أن كفارة الفطر عقوبة تدرأ بالشبهات فتتداخل كالحودود وبيان الوصف أن سبب
 الوجوب جنابة محضة على حق الله تعالى والجنابات سبب لا يوجب العقوبات والدليل عليه
 سقوطها بعذر الخطأ بخلاف سائر الكفارات ﴿ قال ﴾ فان أفطر في يوم وكفر ثم أفطر في
 يوم آخر فعليه كفارة أخرى الا في رواية زفر عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فانه يقول يكفيه
 تلك الكفارة لا اعتبار اتحاد حرمة الشهر وهو قياس من تلى آية السجدة في مجلس وسجد ثم

تلاها مرة أخرى لم تلزمه سجدة أخرى لاتحاد السبب وجه ظاهر الرواية أن التداخل
 قبل أداء الاول لا بعده كما في الحدود اذا زنى بامرأة فخذ ثم زنى بها يلزمه حد آخر وهذا
 أصبح لان السبب فطر هو جنابة على الصوم وحرمة الشهر محل تغلظ به هذه الجنابة والعبارة
 للأسباب دون المحال فان جامع في رمضان فقد ذكر في الكسائيات عن محمد رحمه الله
 تعالى أن عليه كفارتين لا اعتبار بتعدد حرمة الشهر والصوم وأكثر مشايخنا يقولون
 لا اعتماد على تلك الرواية والصحيح أن عليه كفارة واحدة لا اعتبار معنى التداخل ﴿ قال ﴾
 وكل صوم في القرآن لم يذكره الله متتابعاً فله أن يفرقه وما ذكر متتابعاً فليس له أن يفرقه
 أما المذكور متتابعاً فصوم كفارة القتل وكفارة الظهار فان النص ورد بقدر معلوم مقيد
 بوصف فكما لا يجوز الاخلال بالقدر المنصوص فكذا بالوصف المنصوص فأما ما لم
 يذكره متتابعاً فصوم القضاء . قال الله تعالى فعدة من أيام أخر ويجوز القضاء متتابعاً ومتفرقاً
 لانه مطلق عن الوصف . وقال ابن عباس رضي الله عنه انهم وما انهم الله وفي الحديث ان
 رجلاً سأل رسول الله عن قضاء أيام من رمضان أفيجزئني ان أصوم متفرقاً فقال أرايت
 لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين ا كان يقبل منك فقال نعم فقال الله أحق
 بالتجاوز والقبول والذي في قراءة أبي بن كعب فعدة من أيام أخر متتابعة شاذ غير مشهور
 وبمثله لا ثبت الزيادة على النص فأما صوم كفارة اليمين فثلاثة أيام متتابعة عندنا خلافاً للشافعي
 رحمه الله تعالى ﴿ قال ﴾ إنه مطلق في القرآن ونحن أثبتنا التابع بقراءة ابن مسعود فانها
 كانت مشهورة الى زمن أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان سليمان الاعمش يقرأ ختماً على
 حرف ابن مسعود وختماً من مصحف عثمان رضي الله عنه والزيادة عندنا ثبت بالخبر المشهور
 ﴿ قال ﴾ رجل جامع امرأته في يوم من رمضان ثم حاضت المرأة ومرض الرجل في ذلك
 اليوم سقطت عنهما الكفارة عندنا وعلى قول ابن أبي ليلى رحمه الله تعالى لا تسقط وهو قول
 الشافعي رحمه الله تعالى على القول الذي يوجب الكفارة على المرأة . وقال زفر رحمه الله
 تعالى تسقط عنها بعد الحيض ولا تسقط عنه بعد المرض وجه قول ابن أبي ليلى أن
 السبب الموجب للكفارة قد تم وهو الفطر فوجب الكفارة ديناً في الذمة والحيض
 والمرض لا ينافي بقاء الكفارة ثم الحيض والمرض لم يصادف الصوم هنا فاعتراضهما في
 اليوم والليلة سواء وهو قياس السفر بعد الفطر لا يسقط الكفارة لئلا كان أونهاراً وزفر

رحمه الله تعالى يفرق ويقول الحيض ينافي الصوم وصوم يوم واحد لا يتجزى فتقرر المنافي في
 آخره يمكن شبهة المنافاة في أوله فاما المرض لا ينافي الصوم فلا يتمكن بالمرض في آخر النهار
 شبهة المنافاة في أوله للصوم ولكننا نقول المرض ينافي استحقاق الصوم بدليل انه لو لم يفطر
 حتى مرض يباح له الفطر والكفارة لا تجب الا بالفطر في صوم مستحق واستحقاق الصوم
 في يوم واحد لا يتجزأ فتقرر المنافاة للاستحقاق في آخر النهار يمكن شبهة منافاة الاستحقاق
 في أوله بخلاف السفر فانه غير مناف للاستحقاق حتى لو لم يفطر حتى سافر لا يباح له الفطر
 فلا يتمكن بالسفر في آخر النهار شبهة في أوله بخلاف ما اذا لم يفطر حتى سافر ثم أفطر لان
 سقوط الكفارة هناك باعتبار الصورة المبيحة والصورة المبيحة انما تعمل اذا اقترنت بالسبب
 ولا اسناد في الصور انما ذلك في المعاني ثم السفر فعلة والكفارة انما وجبت حقا لله تعالى فلا
 يسقط بفعل العبد باختياره بخلاف المرض والحيض فانه سماوي لا صنع للعباد فيه فاذا جاء
 العذر ممن له الحق سقطت به الكفارة فان سوفر به مكرها فقد ذكر في اختلاف زفر
 ويعقوب رحمه الله تعالى ان علي قول أبي يوسف رضى الله تعالى عنه لا تسقط به
 الكفارة لأن الصنع للعباد فيه فهو قياس ما لو أكره على الاكل بمد ما أفطر وعلى قول زفر
 رحمه الله تعالى تسقط لانه لا صنع له فيه ولا اعتماد على هذه الرواية عن زفر رحمه الله تعالى
 فان عنده بالمرض لا تسقط الكفارة بالسفر مكرها كيف تسقط **قال** رجل أصبح
 صائما في غير رمضان يريد به قضاء رمضان ثم أكل متعمدا فقد أساء ولا كفارة عليه لأن
 وجوب الكفارة بالنصوص والنصوص وردت بالفطر في رمضان والفطر في غير رمضان
 ليس في معنى الفطر في رمضان من كل وجه لان هذا اليوم ما كان متعينا لقضائه وهذا بخلاف
 الحج فان الجماع في قضاء الحج بوجوب ما يوجب في الاداء لتحقق المساواة في معنى الجنابة الا
 ترى أن في حج النفل يتعلق بالجماع ما يتعلق في حج الفرض بخلاف الصوم **قال** مسافر
 أصبح صائما في رمضان ثم أفطر قبل ان يقدم مصره أو بعد ما قدم فلا كفارة عليه لان أداء
 الصوم في هذا اليوم ما كان مستحقا عليه حين كان مسافرا في أوله فهذا والفطر في قضاء
 رمضان سواء وحكي عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ان أفطر بعد ما صار مقبلا فعليه الكفارة
 وجعل وجود الإقامة في آخره كوجودها في أوله ولكننا نقول الشبهة تمكنت بالسفر الموجود
 في أول النهار فانه ينعدم به استحقاق الاداء وصوم يوم واحد لا يتجزى في الاستحقاق

﴿ قال ﴾ رجل عليه قضاء أيام من شهر رمضان فلم يقضها حتى دخل رمضان من قابل
 فصامها منه فان صيامه عن هذا رمضان الداخل وقد بينا هذا الفصل في المقيم والمسافر
 جميعاً وعليه قضاء رمضان الماضي ولا فدية عليه عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه مع
 القضاء لكل يوم إطعام مسكين ومذهبه مروى عن ابن عمر ومذهبه مروى عن علي وابن
 مسعود رحمهما الله تعالى وحاصل الكلام ان عنده القضاء مؤقت بما بين الرمضانين يستدل
 فيه بما روى عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تؤخر قضاء أيام الحيض الى شعبان وهذا منها
 بيان آخر مما يجوز التأخير اليه ثم جعل تأخير القضاء عن وقته كذا خير الاداء عن وقته فكما
 ان تأخير الاداء عن وقته لا ينفك عن موجب فكذلك تأخير القضاء عن وقته ولنا ظاهر قوله
 تعالى فعدة من أيام اخر وليس فيها توقيت والتوقيت بما بين الرمضانين يكون زيادة ثم هذه
 عبادة مؤقتة قضاؤها لا يتوقت بما قبل مجيء وقت مثلها كسائر العبادات وانما كانت عائشة
 رضي الله تعالى عنها تختار للقضاء شعبان لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يحتاج
 اليها فيه فانه كان يصوم شعبان كله ولأن كان القضاء مؤقتاً بما بين الرمضانين فالتأخر عن
 وقت القضاء كالتأخر عن وقت الاداء وتأخير الاداء عن وقته لا يوجب عليه شيئاً انما وجوب
 الصوم باعتبار السبب لا بتأخير الاداء فكذلك تأخير القضاء عن وقته ثم الفدية تقوم مقام
 الصوم عند اليأس منه كما في الشيخ الفاني وبالتأخير لم يقع اليأس عن الصوم والقضاء واجب
 عليه فلا معنى لا يجاب الفدية وكما لم يتضاعف القضاء بالتأخير فكذلك لا ينضم القضاء الى الفدية
 لانه في معنى التضعيف ﴿ قال ﴾ وان شك في الفجر فأحب الى أن يدع الاكل وان أكل
 وهو شك فصومه تام أما التسحر فهو مندوب اليه لقوله صلى الله عليه وسلم استعينوا بقائلة
 النهار على قيام الليل وبأكلة السحور على صيام النهار وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال فرق ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكل السحور والتأخير
 مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم ثلاث من أخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتأخير السحور
 والسواك الا أنه يؤخر على وجه لا يشك في الفجر الثاني فان شك فيه فالمستحب أن يدع الاكل
 لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يربك الى ما لا يربك والا كل يربه فان أكل وهو شك
 فصومه تام لان الاصل بقاء الليل والنيقن لا يزال بالشك فان كان أكبر رأيه أنه تسحر
 والفجر طالع فالمستحب له أن يقضي احتياطاً للعبادة ولا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية لانه

غير متيقن بالسبب والاصل بقاء الليل . وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمهما الله
الله تعالى قال ان كان في موضع يستيقن له الفجر فلا يلتفت الى الشك ولكنه يأكل الى
ان يستيقن بطلوع الفجر وان كان في موضع لا يستيقن له الفجر أو كانت الليلة مقمرة
فالأولى ان يحتاط وان أكل لم يلزمه شيء الا انه اذا كان أكبر رأيه انه أكل بعد طلوع
الفجر فينذره يلزمه القضاء لان أكبر الرأي بمنزلة التيقن فيما بين أمره على الاحتياط **قال**
وان صام أهل المصر من غير رؤية الهلال ولم يصم رجل منهم حتى أبصر الهلال من الغد
فصام أهل المصر ثلاثين يوماً والرجل تسعة وعشرين يوماً فليس على الرجل قضاء شيء وقد
أخطأ أهل المصر حين صاموا بغير رؤية الهلال لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته
واقطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكلوا شعبان ثلاثين يوماً فأهل المصر خالفوا أمر رسول
الله صلى الله عليه وسلم فكانوا مخطئين ومنهم من قال يرجع الى قول أهل الحساب عند
الاشتباه وهذا بعيد فان النبي صلى الله عليه وسلم قال من أتى كاهناً أو عرافاً وصدقه بما يقول
فقد كفر بما أنزل على محمد والذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فأقدروا
له معناه التقدير باكمال العدة كما في الحديث المبين وانما لا يجب على الرجل قضاء شيء لان
الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوماً قال صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وهكذا
وأشار بأصابعه وخمس ابهامه في الثالثة وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ما صمنا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوماً أكثر مما صمنا ثلاثين يوماً
وهكذا عن عائشة فلم يتبين خطأ الرجل فيما صنع فلا يلزمه قضاء شيء والذي روى
شهران لا يتفصان رمضان وذو الحجة المراد في حق الثواب دون العدد لاستحالة ان يقع
اخلف في خبر صاحب الشرع الا ان يكون أهل المصر رأوا هلال شعبان فأحصوا ثلاثين
يوماً ثم صاموا فقد أحسنوا وعلى من لم يصم معهم قضاء يوم لانا يقنا انه أفطر يوماً من
شهر رمضان لان الشهر لا يكون أكثر من ثلاثين يوماً وعلى هذا روى عن محمد رحمه
الله تعالى أنهم لو صاموا بشهادة الواحد على رؤية الهلال فصاموا ثلاثين يوماً ثم يروا الهلال
أفطروا لان الشهر لا يكون أكثر من ثلاثين يوماً وقد أئزمه ابن سماعة فقال هذا فطر
بشهادة الواحد وأنت لا ترى ذلك وهذا الزام ظاهر والجواب عنه أن الفطر بقضاء القاضي
وذلك بمنقضي الشهادة ويثبت بمثله ما لا يثبت بنفس الشهادة كالميراث عند شهادة القابلة

على الولادة وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى فيمن أبصر الهلال وحده
 ورد الامام شهادته فصام ثلاثين يوماً ولم يروا الهلال لم يفطر الامام والجماعة فلعل الغلط
 وقع له كما ورد في حديث عمر رضي الله عنه أنه أمر الذي قال رأيت الهلال أن يمسح حاجبه بالماء
 ثم قال اين الهلال فقال فقدته فقال شعرة قامت من حاجبك فحسبها هلالاً وانما أمرناه بالصوم
 في الابتداء احتياطاً من غير أن نحكم أن اليوم من رمضان والاحتياط في أن لا يفطر الا
 مع الامام والجماعة ﴿ قال ﴾ واذا جامع الرجل امرأته في الفرج فغابت الحشفة ولم ينزل
 فعليهما القضاء والكفارة والغسل أما الغسل فلاستطلاق وكاء المنى بفعله وأما الكفارة
 فلحصول الفطر على وجه تم الجنابة به قيل تمام الجنابة في اقتضاء الشهوة وذلك لا يحصل
 بدون انزال ﴿ قلنا ﴾ اقتضاء الشهوة في المحل يتم بالايلاج فأما الانزال تبع لا يعتد به في تكميل
 الجنابة فلو جامعها في الموضع المكروه فعليهما الغسل لما بينا ولا شك في ايجاب الكفارة على
 قولها وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيه روايتان روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى
 أنه لا كفارة عليهما وهو ظاهر على أصله لأنه لا يحمل هذا الفعل كاملاً في ايجاب العقوبة
 التي تندرى بالشبهات كالحمد وفي جانب المفعول ظاهر فليس لها فيه اقتضاء الشهوة . وروى
 أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان عليهما الكفارة وهو الأصح فان السبب
 قد تم وهو الفطر بجنابة متكاملة انما يدعى أبو حنيفة رحمه الله تعالى النقصان في معنى الزنا
 من حيث أنه لا يحصل به افساد الفراش ولا معتبر به في ايجاب الكفارة ﴿ قال ﴾ فان جامع
 بهيمة أو ميتة فليس عليه الكفارة أنزل أولم ينزل عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى فان
 السبب عنده الجماع المعدم للصوم وقد وجد ولكننا نقول الجنابة لا تكامل الا باقتضاء شهوة
 المحل وهذا المحل غير مشتهي عند العقلاء فان حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشبق أو
 لفرط السفه وهو ممن يتكاف لقضاء شهوته بيده لا تتم جنابته في ايجاب الكفارة فهذا مثله
 ﴿ قال ﴾ فان جامع أو أكل أو شرب ناسياً فظن أن ذلك يفطره فأكل بعد ذلك متعمداً
 فعليه القضاء ولا كفارة عليه لأنه اشتبه عليه ما يشبهه فان الاكل مع النسيان يفوت ركن
 الصوم حقيقة ولا بقاء للعبادة مع فوات ركنها فيكون ظنه هذا في موضعه فصار شبهة في
 اسقاط الكفارة قال محمد رحمه الله تعالى الا أن يكون بلغه خبر الناسي فحينئذ عليه القضاء
 والكفارة لان ظنه مدفوع بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال تم على صومك فلا

تتبع شبهة وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أنه لا كفارة عليه وان بلغه الخبر
لأن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين وإنما يوجب العمل تحسیناً للظن بالراوي فلا تنتفي شبهة
به وعلى هذا لو احتجتم فظن ان ذلك فطره فأكل بعد ذلك متممداً فعليه القضاء والكفارة لأن
ظنه في غير موضعه فان انعدم ركن الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد الا أن يكون
افتاه مفتي العامة بان صومه قد فسد فحينئذ لا كفارة عليه لأن الواجب على العايم الاخذ
بفتوى المفتي فتصير الفتوى شبهة في حقه وان كان خطأ في نفسه وان كان سمع الحديث فاطر
الحاجم والمحجوم فاعتمد ظاهره قال محمد رحمه الله تعالى تسقط عنه الكفارة أيضاً كما لو اعتمد
الفتوى وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنها لا تسقط لأن العايم اذا سمع حديثاً فليس له ان
ياخذ بظاهره لجواز ان يكون مصروفاً عن ظاهره أو منسوخاً وان دهن شارب أو اغتاب
فظن ان ذلك فطره فأكل بعد ذلك متممداً فعليه القضاء والكفارة سواء اعتمد حديثاً أو فتوى
لأن هذا الظن والفتوى بخلاف الاجماع غير معتبر **قال** واذا أسلم الكافر في النصف من
شهر رمضان صام ما بقى من الشهر وليس عليه قضاء ما مضى منه وكذلك اليوم الذي أسلم فيه
لا يجزيه صومه وان لم يأكل ونوى قبل الزوال لانعدام أهلية العبادة في أول النهار ولكنه
يمسك تشبهاً بالصائمين وليس عليه قضاؤه ومن العلماء من يقول عليه قضاء هذا اليوم والايام
الماضية من الشهر وجعلوا ادراك جزء من الشهر كادراك جميع الشهر كما ان ادراك جزء من
وقت الصلاة بعد الاسلام كادراك جميع الوقت والتفریط إنما جاء من قبله بتأخير الاسلام
فلا يعذر في اسقاط القضاء وهو قريب من أصل الشافعي رحمه الله تعالى ان الكفار
مخاطبون بالشرائع **ولنا** ما روى ان وفد ثقيف حين قدموا على عهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم أسلموا في النصف من رمضان فأمرهم بصوم ما بقى من الشهر ولم يأمرهم
بقضاء ما مضى وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز لأن وجوب القضاء ينبت على خطاب
الشرع بالأداء وذلك لا يكون بدون الأهلية للعبادة والكافر ليس بأهل لثوابها فلا ينبت
خطاب الأداء في حقه والصوم عبادة معلومة بميعادها وهو الزمان فلا تصور للصوم منه
في الزمن الماضي بخلاف الصلاة فانها معلومة بأوقاتها والوقت ظرف لها فجعل ادراك جزء
من الوقت سبباً لوجوب الأداء ثم القضاء ينبت عليه **قال** ولا تصلح الحائض ولا تصوم
لقوله عليه الصلاة والسلام في بيان نقصان دين المرأة تقعد احداهن شطر عمرها لا تصوم

ولا تصلى يعني زمان الحيض فاذا طهرت قضت أيام الصوم ولا تقضي الصلاة لما تقدم بيانه
﴿ قال ﴾ وكل وقت جعلتها فيه نفساء أو حائضاً فانها تعيد صوم ذلك اليوم ولا تعيد صلاته
وكل وقت عدتها فيه مستحاضة فانها تعيد صلاته ان لم تكن صلاتها فان كانت صلت وصامت
فقد جاز لان المستحاضة في حكم الطاهرات فيما يرجع الى العبادات قال صلى الله عليه وسلم
للمستحاضة توضئي وصبلي وان فطر الدم على الحصيد قطراً وقال المستحاضة توضأ لكل
صلاة ثم طول محمد رحمه الله هذا الفصل في الأصل فذكر في باب المستحاضة مسائل منها
ان ينقص الدم عن أقل مدة الحيض أو يزيد على أكثر مدة الحيض أو أكثر مدة النفاس
أو يسبق رؤية الدم أو انه فلا استحاضة تكون بدم فاسد ويستدل بتقدمه على أو انه على
فساده وتعلم شرح هذه المسائل في كتاب الحيض ﴿ قال ﴾ ولا يجوز شيء من الصوم
الواجب ان يصومه في يوم الفطر أو النحر أو أيام التشريق لان الصوم في هذه الايام منهي
عنه قال أبو رافع أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أنادي في أيام مني الا لا تصوموا
في هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وبعل وفي رواية انها أيام أكل وشرب وذكر وعن
عقبة بن عامر الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم التروية ويوم عرفة
ويوم النحر وأيام التشريق وتأويل النهي في يوم التروية وعرفة في حق الحاج اذا كان
يضمف بالصوم عن الوقوف والذكر . وفي الحديث المشهور الذي روينا أن النبي صلى
الله عليه وسلم نهى عن صوم ستة أيام والمنهي عنه يكون فاسداً والواجب في ذمته مستحق
عليه أداؤه بصفة الصحة فلا يتأدى بما هو فاسد وكذلك صوم المتعة عندنا لا يتأدى في يوم
النحر وأيام التشريق وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه في القديم يتأدى صوم المتعة في أيام
التشريق وهو مروى عن عائشة وابن عمر ومعاذ ومذهبتنا مروى عن علي وابن مسعود
رضي الله تعالى عنهما ﴿ قال ﴾ وان كان على الرجل صيام شهرين متتابعين من فطر أو ظهار
أو قتل فصامها وأفطر فيها يوماً لمرض فعليه استقبال الصيام لانعدام صفة التتابع بالفطر فان
كانت امرأة فأفطرت فيما بين ذلك للحيض لم يكن عليها استقباله . وكان ابراهيم النخعي
يسوى بين اللفظين في انه لا يجب الاستقبال لا اعتبار العذر وابن أبي ليلى رحمه الله كان يسوى
بين الفصاين في انه يجب الاستقبال لانعدام التتابع بالفطر وكان يقول قد تجد المرأة شهرين
خالين من الحيض اذا حبلت أو أيست والفرق لنا بين الفصاين من وجهين . أحدهما أن

الرجل يجده شهرين خاليين عن المرض فلو أمرناه بالاستقبال لم يكن فيه كبير حرج والمرأة لا تجده شهرين خاليين عن الحيض عادة فلعلها لا تجبل ولا تعيش الى أن تياس في الامر بالاستقبال حرج بين . والثاني أن المرض لا ينافي الصوم حتى لو تكلف وصام جاز فانتقطع التتابع كان بفعله والواجب عليه تتابع الصوم في الوقت الذي يتصور فيه الأداء منه فاذا لم يوجد استقبال فأما الحيض ينافي أداء الصوم منها فلم يتقطع التتابع بفعلها الا أن عليها أن تصل قضاء أيام الحيض بصومها لان هذا القدر من التتابع في وسعها فعلها أن تأتي به . وروي ابن رستم عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا صامت شهراً فأفطرت فيه بعذر الحيض ثم أيسر فعلها الاستقبال لزوال العذر قبل تمام المقصود وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنها لو حبت بعد ما صامت شهراً فأفطرت فيه لعذر الحيض بنت على صومها لانها بالجبل لا يخرج من أن تكون من ذوات الاقراء وان لم تصل قضاء أيام الحيض بصومها استقبلت لانها تركت التتابع الذي في وسعها **قال** **﴿** وان صام عن ظهار شهرين أحدهما رمضان لم يكن عما نواه وكان عن رمضان لان صوم الظهار دين في ذمته فانما يتأدى ما هو مشروع له الوقت لا ما هو مستحق عليه بجهة مخصوصة وعليه الاستقبال لانه يجده شهرين خاليين عن رمضان وهذا بخلاف ما اذا نذر ان يصوم رجب فصامه عن الظهار جاز عما نوى لان صوم رجب كان مشروعاً له وكان صالحاً لاداء الواجب به قبل النذر وهو بالنذر موجب على نفسه ما ليس بواجب ولا يتقى صلاحية لغيره اذ ليس له هذه الولاية فاما الشرع لما عين صوم رمضان للفرض نفي صلاحيته لغيره وللشرع هذه الولاية فلماذا لا يتأدى صوم الظهار من المقيم في رمضان . وله أن يفرق بين قضاء رمضان وقد بينا هذا وفيه قول عن عائشة رضي الله عنها أنه يجب متابعا وكذلك صوم جزاء الصيد والمنعمة لانه مطلق في القرآن قال الله تعالى أو عدل ذلك صياما . وقال تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم والذي روى في قراءة أبي بن كعب فصيام ثلاثة أيام متتابعة في الحج شاذ غير مشهور والزيادة على النص بمثله لا تثبت **﴿** قال **﴿** رجل أصبح صائماً بنوى قضاء رمضان ثم علم أنه ليس عليه شيء منه فلاحسن له أن يتم صومه تطوعاً وان أفطر لم يلزمه شيء الا على قول زفر رحمه الله تعالى فانه يقول يلزمه القضاء وليس له أن يفطر وذكر الطحاوي رحمه الله تعالى في الصلاة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى مثل قول زفر رحمه الله تعالى وكذلك المكفر بالصوم اذا

أيسر في خلاله فالأولى أن يتم صومه تطوعاً وإن أفطر لم يلزمه القضاء إلا على قول زفر
رحمه الله تعالى فإنه يقول بعد التبين واليسار هو في نفل صحيح حتى لو أتمه كان نفلاً فيلزمه
التحرز عن إبطاله والقضاء إن أبطله كما لو كان شرعه بنية النفل ولكن أحرم بحج مظنون
وكن تصدق على فقير على ظن أنه عليه ثم علم أنه ليس عليه لم يكن له أن يسترد ﴿ولنا﴾ أن
عمله كان في أداء الفرض أما في حق المكفر فقد كان واجبا عليه حين شرع ظاهراً وباطناً
وكذلك في المظنون فإن المرء يخاطب بما عنده لا بما عند الله تعالى وذلك الفرض الذي شرع
فيه قد سقط عنه شرعاً فبقي من النفل إنما بقي نظراً من الشرع له لا إيجاباً عليه فالأولى له أن يتم
ولكن لا يلزمه شيء إن لم يتمه لأن الواجب عليه التحرز عن إبطال عمله وهو لم يبطل عمله بالفطر
لأن عمله كان في أداء الفرض دون النفل وهو نظير النفل المشروع في كل يوم الأولى للمرء
أن يأتي به ولا شيء عليه إن امتنع منه ثم الشروع في كونه ملزماً لا يكون أقوى من النذر
وأضافة النذر إلى ما هو واجب لا يفيد الإيجاب فالشروع أولى بخلاف الحج فإن ما أدى
من الفرض قد سقط بالتبين ولكن لم يخرج به من الأحرام فالأحرام عقد لازم لا خروج
منه إلا بأداء الأفعال ألا ترى أنه لو فاته الحج لا يخرج من الأحرام إلا بأعمال العمرة فإن
أحصر في الحج المظنون فتحال بالهدى فقد اختلف فيه مشايخنا منهم من يقول لا يلزمه
قضاء شيء لأنه تم خروجه من الأحرام والأصح أنه يلزمه القضاء لأن الأحرام في الأصل
لازم والتحلل بالأحرام لدفع الحرج والمشقة عنه فقبها وراء ذلك تبقى صفة اللزوم معتبرة
بخلاف الصدقة لأنها تمت بالوصول إلى الفقير فوزاً أنه ما لو أتم الصوم ثم تبين أنه ليس عليه
وفي هذا لا يمكنه إبطاله ﴿قال﴾ امرأة أصبحت صائمة متطوعة ثم أفطرت ثم حاضت فعليها
القضاء عندنا وعند زفر رحمه الله تعالى لا قضاء عليها لأن الحيض الموجود في آخر النهار
في منافاة الصوم كالموجود في أوله فتبين أن هذا اليوم لم يكن وقت أداء الصوم في حقها
والشروع في غير وقت الصوم لا يكون ملزماً شيئاً كالشروع ليلاً ﴿ولنا﴾ أن شروعاتها في
الصوم قد صح لاستجماع شرائط الأداء عند الشروع ثم بالانقضاء وجب القضاء ديناً في
ذمتها والحيض بعد ذلك لا ينافي بقاء الصوم ديناً وإنما يكون الحيض مؤثراً إذا صادف
الصوم وهنا الحيض لم يصادف الصوم فاعتراضه ليلاً أو نهاراً سواء ولأن الشروع كالنذر
ولو نذرت أن تصوم هذا اليوم ثم أفطرت ثم حاضت كان عليها القضاء فكذلك إذا

شرعت فان لم تفطر حتى حاضت فقد ذكر ابن سماعه عن محمد رحمه الله تعالى ان عليها
 القضاء أيضاً وهو الصحيح على ما أشار اليه الحاكم وفي رواية ابن رستم عن محمد لا قضاء
 عليها لان الحيض صادف الصوم والمنافاة لم تكن بفعلها فلا تكون جانية ملازمة للقضاء
 وجه الرواية الاخرى أن شروعها قد صح فكان بمنزلة نذرها ولو نذرت ان تصوم هذا
 اليوم فحاضت فيه كان عليها القضاء وان لم يكن تمذر الاتمام مضافاً الى فعلها لا يمنع وجوب
 القضاء كالتيمم اذا شرع في النفل ثم أبصر الماء فعليه القضاء ﴿ قال ﴾ المكفر بالصوم عن
 ظهار اذا جامع بالنهار عامداً وجب عليه الاستقبال سواء جامع التي ظاهر منها أو غيرها
 لانقطاع التتابع بفعله فان جامع بالنهار ناسياً أو بالليل عامداً نظر فان جامع غير التي ظاهر
 منها لم يكن عليه الاستقبال لان جماعه لم يؤثر في صومه فلم ينقطع التتابع وان جامع
 التي ظاهر منها فعليه الاستقبال في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي قول أبي
 يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى لا يلزمه الاستقبال فان جماع الناسي والجماع بالليل
 لا يؤثر في افساد الصوم فلا ينقطع به التتابع كالاكل والشرب وجماع غير التي ظاهر
 منها ولانه لو استقبل صار مؤدياً صوم الشهرين بعد المسيس ولو بنى صار مؤدياً أحد الشهرين
 قبل المسيس والآخر بعده وهذا أقرب الى الامتثال وهو نظير ما لو أطم ثلاثين مسكيناً
 ثم جامع لم يكن عليه استقبال الاطعام وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا الواجب عليه
 بالنص اخلاء الشهرين عن المسيس وهو قادر على هذا فلا يتأدى الواجب الا به وبيانه أن
 الله تعالى قال فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ومن ضرورة الامر بتقديم الشهرين
 على المسيس الامر باخلائهما عنه والثابت بضرورة النص كالمخصوص فكان الواجب عليه
 شيئين عجز عن أحدهما وهو تقديم الشهرين على المسيس وهو قادر على الاخر وهو اخلائهما
 عن المسيس فيأتي بما قدر عليه وذلك بالاستقبال بخلاف جماع غير التي ظاهر منها فانه غير
 مأمور بتقديم صوم شهرين على جماعها فلا يكون مأموراً باخلائها عنه وان لم يؤثر جماعه
 في الصوم لا يدل على أنه لا يبطل به معنى الكفارة اذا انعدم به الشرط المنصوص كما لو أيسر
 في خلال صوم الكفارة فان يساره لا يؤثر في الصوم وتبطل به الكفارة ثم حرمة الجماع
 في حق التي ظاهر منها بدوام الليل والنهار وفي مثله النسيان والعمد سواء كالجماع في الاحرام
 وهذا بخلاف الاطعام فانه ليس في التكفير بالاطعام تنصيص على التقديم على المسيس

والامر باخلائه عن المسيس كان لضرورة الامر بالتقديم على المسيس . فان قيل بالاجماع ليس له أن يجامها قبل أن يكفر وان كانت كفارته بالا طعام وعندكم لا يجوز قياس المنصوص على المنصوص ﴿ قلنا ﴾ ما عرفنا ذلك بالقياس بل بالنص وهو حديث أوس بن الصامت رضى عنه حين ظاهر من امراته ثم رآها في ليلة قراء وعليها خلخال فاعجبته فواقها ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له استغفر الله ولا تمد حتى تكفر فبهذا النص تبين أنه ليس له أن يفشاها قبل التكفير سواء كانت كفارته بالا طعام أو بالصيام ﴿ قال ﴾ ويجوز نية صوم التطوع قبل انتصاف النهار . وقال مالك رحمه الله تعالى لا يجوز لانه حين أصبح غيرنا وللصوم فقد تمين أول النهار لفطره والصوم والفطر في يوم واحد لا يحتمل الوصف بالتجزى فهو كما لو تمين بأكله ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم المتطوع باختيار ما لم تزل الشمس يعنى المرید للصوم وعن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أصبح دخل على نسائه وقال هل عندكن شئ فان قلن لا قال انى صائم وفي حديث عاشوراء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ومن لم يأكل فليصم فان كان صوم عاشوراء نفلا فهو نص وان كان فرضاً فجواز الفرض بنية من النهار يدل على جواز النفل بطريق الاولى ولسنا نقول ان جهة الفطر قد تمينت بترك النية في أول النهار ولكن بقى الامر مراعى ما بقى وقت الغداء فان الصوم ليس الا ترك الغداء في وقته على قصد التقرب وفوات وقت الغداء بزوال الشمس فاذا نوى قبل الزوال فقد ترك الغداء في وقته على قصد التقرب فكان صوما ﴿ قال ﴾ ولونوى التطوع بعد انتصاف النهار لم يكن صائماً عندنا وعند الشافى رحمه الله تعالى يكون صائماً اذا نوى قبل غروب الشمس ولم يكن أكل في يومه شيئاً قال لان النفل غير مقدر شرعاً بل هو موكول الى نشاطه فربما ينشط فيه بعد الزوال وهو وقت الاداء كما قبله وشبهه بالصلاة فان التطوع بالصلاة يجوز راكبا وقاعداً مع القدرة على القيام لانه موكول الى نشاطه ﴿ ولنا ﴾ ما بينا أن الصوم ترك الغداء في وقته على قصد التقرب فان العشاء باق في حق الصائم والمفطر جميعاً ووقت الغداء ما قبل الزوال دون ما بعده فاذا لم ينو قبل الزوال لم يكن تركه الغداء على قصد التقرب فلا يكون صوماً واما في قضاء رمضان وكل صوم واجب في ذمته فسواء نوى قبل الزوال أو بعده لم يكن عنه ما لم ينو من الليل لان ما كان دينياً في ذمته لم يتعين لأدائه يوم ما لم يعينه فامساكه في أول النهار قبل النية لم يتوقف عليه فلا

يستند حكم النية اليه بخلاف صوم رمضان فإنه متعين في وقته فيتوقف امساكه عليه
فيستند حكم النية ثم اقامة النية في أكثر الوقت مقام النية في جميعه لأجل الضرورة
والحاجة وذلك فيما يفوته دون مالا يفوته وصوم رمضان يفوته عن وقته والنفل لا يفوته
أصلاً فاما ما كان ديناً في ذمته لا يفوت فلا تقام النية في أكثر الوقت في حقه مقام النية في جميعه
﴿ قال ﴾ ولا يكون صائماً في رمضان ولا في غيره مالم ينو الصوم وان اجتنب المفطرات الى
آخر يومه بمرض أو غير مرض وقد بينا قول زفر رحمه الله تعالى في الصحيح المقيم انه يتأدى
منه الصوم بمجرد الامساك من غير النية فان كان مريضاً أو مسافراً فلا خلاف انه لا يكون
صائماً مالم ينو وعند زفر رحمه الله تعالى مالم ينو من الليل قال لان الأداء غير مستحق عليه
في هذا الوقت نفسه فلا يتعين الا بنية بخلاف الصحيح المقيم وعندنا اشتراط النية ليصير
الفعل قربة فان الاخلاص والقربة لا يحصل الا بالنية قال الله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين ففي هذا المسافر والمقيم سواء انما فارق المسافر المقيم في الترخيص بالفطر فاذا
لم يترخص صححت منه النية قبل انتصاف النهار كما تصح من المقيم ﴿ قال ﴾ فان أصبح بنية الفطر
فظن ان نيته هذه قد أفسدت عليه صومه وأفتي بذلك فأكل قبل انتصاف النهار فعليه القضاء
ولا كفارة عليه للشبهة التي دخلت وهما فصلان أحدهما اذا أصبح ناولاً للصوم ثم نوى
الفطر لا يبطل به صومه عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى يبطل فان الشروع في الصوم
لا يستدعي فعلاً سوى نية الصوم فكذلك الخروج لا يستدعي فعلاً سوى النية ولان النية
شروط أداء الصوم وقد أبدله بضده وبدون الشرط لا يتأدى العبادة ﴿ ولنا ﴾ الحديث
الذي روينا الفطر مما يدخل وبنية ما وصل شيء الى باطنه ثم هذا حديث النفس . وقال
النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لامتي عما حدثت به أنفسها مالم يعملوا أو يتكلموا
وكما أن الخروج من سائر العبادات لا يكون بمجرد النية فكذلك من الصوم وبالافتقار
اقتران النية بحالة الاداء ليس بشرط فإنه لو كانت منفسى عليه في بعض اليوم يتأدى
صومه في هذا الفصل اذا أفتي بأن صومه لا يجوز فافطر لم يكن عليه كفارة لشبهة
اختلاف العلماء لان على العايم أن يأخذ بقول المفتي وان كان أصبح غير ناول للصوم ثم أكل
فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا كفارة عليه سواء أكل قبل الزوال أو بعده وعلى قول
أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى ان أكل قبل الزوال فعليه الكفارة وان أكل بعد الزوال

فلا كفارة عليه قال لان قبل الزوال حكم الامساك موقوف على أن يصير صائماً بنيته فصار
 بأكله جانياً مفوتاً للصوم فأما بعد الزوال امساكه غير موقوف على أن يصير صوماً بالنية
 فلم يكن في أكله جانياً على الصوم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الكفارة تستدعى كمال
 الجنابة وذلك بهتك حرمة الصوم والشهر جميعاً ولم يوجد منه هتك حرمة الصوم لانه
 ما كان صائماً قيل أن ينوي فتجرد هتك حرمة الشهر عن حرمة الصوم وهو غير موجب
 للكفارة كما لو تجرد هتك حرمة الصوم عن هتك حرمة الشهر بأن أفطر في قضاء رمضان
 وعلى قول زفر رحمه الله تعالى عليه الكفارة سواء أكل قبل الزوال أو بعده لان عنده هو
 صائم وان لم ينو **قال** فان أصبح غير ناول للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم أكل فلا كفارة
 عليه الا في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه تلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم
 قد صح فتكاملت جنابته بالفطر كما لو كان نوى بالليل وجه قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى
 ان ظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل ينفي كونه صائماً
 بهذه النية والحديث وإن ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما يندرى بالشبهات كمن وطئ
 جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم أنت ومالك لبيك ثم
 هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى ظاهر لأن عنده لو أكل قبل النية لا تلزمه الكفارة
 وما كان موجوداً في أول النهار يصير شبهة في آخره كالسفر انما شبهة على قول محمد رحمه الله
 تعالى وعذره ما بينا **قال** المغمى عليه في جميع الشهر اذا أفاق بعد مضيه فعليه القضاء الاعلى
 قول الحسن البصري فانه يقول سبب وجود الاداء وهو شهود الشهر لم يتحقق في حقه
 زوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء ينبت عليه **قولنا** ان الاغماء مرض وهو عذر في تأخير
 الصوم الى زواله لاني اسقاطه وهذا لان الاغماء يضعف القوى ولا يزيل الحجا الا ترى أنه
 لا يصير مولياً عليه وان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتلى بالاغماء في مرضه وكان معصوماً
 عما يزيل العقول قال الله تعالى ما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون فاذا كان مجنوناً في
 جميع الشهر فلا قضاء عليه الاعلى قول مالك رحمه الله تعالى فانه يقول الجنون مرض يخل
 العقل فيكون عذراً في التأخير الى زواله لاني اسقاط الصوم كالاغماء ولنا قول النبي صلى
 الله عليه وسلم رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم
 حتى يستيقظ ومن كان مرفوعاً عنه القلم لا يتوجه عليه الخطاب بأداء الصوم والقضاء ينبت عليه

ثم الجنون يزيل عقله فلا يتحقق معه شهود الشهر وهو السبب الموجب للصوم بخلاف الانغماء فإنه يعجزه عن استعمال عقله ولا يزيله فلذلك جعل شاهداً للشهر حكماً وهو كإبْن السبيل تلزمه الزكاة لقيام ملكه وان عجز عن إثبات اليد عليه بخلاف من هلك ماله ﴿ قال ﴾ فإن أفاق المجنون في بعض الشهر فعليه صوم ما بقي من الشهر وليس عليه قضاء ما مضى في القياس وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله تعالى لأنه لو استوعب الشهر كله منع القضاء في الكل فإذا وجد في بعضه يمنع القضاء بقدره اعتباراً للبعض بالكل وقياساً على الصبي وهذا لأن الصبي أحسن حالاً من المجنون فإنه ناقص العقل في بعض أحواله عديم العقل في بعض أحواله والمجنون عديم العقل بعيداً عن الإصابة عادة ولهذا جاز اعتناق الصغير عن الكفارة دون المجنون فإذا كان الصغر في بعض الشهر يمنع وجوب القضاء فالجنون أولى استحساناً علماً وأما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمراد منه شهود بعض الشهر لأنه لو كان السبب شهود جميع الشهر لوقع الصوم في شوال فصار بهذا النص شهود جزء من الشهر سبباً لوجوب صوم جميع الشهر إلا في موضع قام الدليل على خلافه ثم الجنون عارض أعجزه عن صوم بعض الشهر مع بقاء أثر الخطاب فيلزمه القضاء كالانغماء وبيان الوصف أنه لو كان حجج ثم جن بقى المؤدى فرضاً له وكذلك لو كان صلى الفرض ثم جن وبقاء المؤدى فرضاً دليل بقاء أثر الخطاب فأما إذا استوعب الجنون الشهر كله فاعلمنا أسقطنا القضاء لا لانعدام أثر الخطاب بل لدفع الحرج والمشقة والحرج عذر مسقط للقضاء كالحيض في حق الصلاة فحاصل الكلام أن الوجوب في الذمة ولا ينعدم ذلك بسبب الصبي ولا بسبب الجنون ولا بسبب الانغماء إلا أن الصبي يطول عادة فيكون مسقطاً للقضاء دفعا للحرج والانغماء لا يطول عادة فلا يكون مسقطاً للقضاء والجنون قد يطول وقد يقصر فإذا طال التحق بما يطول عادة وإذا قصر التحق بما يقصر عادة ثم فرق ما بين الطويل والقصير في الصوم أن يستوعب الشهر كله لأن الشهر في حكم الأجل وفي الصلاة أن يزيد على يوم وليلة لتدخل الفوائت في حد التكرار وعلى هذا الأصل قلنا لو نوى الصوم بالليل ثم جن بالنهار جاز صومه عن الفرض في ذلك اليوم خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى لأن الجنون لا ينافي العبادة ولا صفة الفرضية فإن الأهلية للعبادة لكونه أهلاً لتوابعها وركن الصوم بعد النية هو الإمساك والجنون لا ينافيه ﴿ قال ﴾ وان جن في شهر رمضان ثم أفاق بعد سنين في رمضان فعليه

قضاء الشهر الأول لا درا كه جزء منه وقضاء الشهر الآخر لا درا كه جزء منه وليس عليه
 قضاء الشهور التي في السنين الماضية بين ذلك لانه لم يدرك جزء منها في حال الافاقه فان كان
 جنونه أصلياً بان بلغ مجنوناً ثم أفاق في بعض الشهر فالحفظ عن محمد رحمه الله تعالى انه
 ليس عليه قضاء ماضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبي حين
 يبلغ وروى هشام عن أبي يوسف قال في القياس لا قضاء عليه ولكن أستحسن فأوجب
 عليه قضاء ماضى من الشهر لان الجنون الأصلي لا يفارق الجنون العارض في شيء من
 الاحكام وليس فيه رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واختلف فيه المتأخرون على قياس
 مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ماضى ﴿ قال ﴾ مريض أفطر في شهر رمضان ثم مات
 قبل ان يبرأ فليس عليه شيء لان وقت أداء الصوم في حقه عدة من أيام أخر بالنص ولم
 يدركه ولان المرض لما كان عذراً في اسقاط أداء الصوم في وقته لدفع الحرج فلان يكون عذراً
 في اسقاط القضاء أولى وان برئ وعاش شهراً فلم يقض الصوم حتى مات فعليه قضاؤه لانه
 أدرك عدة من أيام أخر وتمكن من قضاء الصوم فصار القضاء ديناً عليه . وفي حديث
 أبي مالك الاشجعي رحمه الله تعالى أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن من كان
 مريضاً في شهر رمضان ثم مات فقال عليه الصلاة والسلام ان كان مات قبل ان يطبق
 الصوم فلا شيء عليه وان أطلق الصوم ولم يصم حتى مات فليقض عنه يعني بالاطعام ثم لا يجوز
 لوليه ان يصوم عنه وحكى عن الشافعي رحمه الله تعالى قال ان صح الحديث صام عنه وارثه
 قال أبو حامد من أصحابهم وقد صح الحديث والمراد منه قوله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه
 صيام صام عنه وليه ﴿ ولنا ﴾ حديث ابن عمر رضى الله عنهما موقوفاً عليه ومرفوعاً لا يصوم
 أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد ثم الصوم عبادة لا تجرى النيابة في أدائها في حالة
 الحياة فكذلك بعد الموت كالصلاة وهذا لان المعنى في العبادة كونه شاقاً على بدنه ولا
 يحصل ذلك بأداء نائبه ولكن يطعم عنه لكل يوم مسكيناً لانه وقع اليأس عن أداء
 الصوم في حقه فنقوم الفدية مقامه كما في حق الشيخ الفاني وانما يجب عليهم الاطعام من
 ثلثه اذا أوصى ولا يلزمهم ذلك اذا لم يوص عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يلزمهم
 ذلك من جميع ماله أوصى أو لم يوص وهو نظير الخلاف في دين الزكاة ثم الاطعام عندنا
 يقدر بنصف صاع لكل مسكين وعنده يقدر بالمد وأصل الخلاف في طعام الكفارة ونحن

تقيسه على صدقة الفطر بعلة انه اوجب كفاية للمسكين في يومه وعلى هذا اذا مات وعليه
صلوات يطعم عنه لكل صلاة نصف صاع من حنطة وكان محمد بن مقاتل يقول اولاً يطعم
عنه لصلوات كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلاة فرض على حدة
بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح والصاع قفيز بالحجاجة وهو ربع الهاشمي وهو ثمانية أرطال
في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وهو قول أبي يوسف رحمه الله تعالى الاول ثم
رجع فقال خمسة أرطال وثلاث رطل ومن أصحابنا من وفق فقال ثمانية أرطال بالعراق كل
رطل عشرون استاراً فذلك مائة وستون فذلك مائة وستون وهذا ليس بقوي فقد نص في كتاب
الحجاجة كل رطل ثلاثون استاراً فذلك مائة وستون وهذا ليس بقوي فقد نص في كتاب
العشر والخراج عن أبي يوسف رحمه الله تعالى وانما رجع أبو يوسف حين حج مع الرشيد فدخل المدينة وسألهم عن
صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه سبعون شيخاً منهم كل واحد منهم يحمل صاعاً تحت
نوبه فقال ورثت هذا عن أبي عن آباءه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان كل ذلك
خمسة أرطال وثلاث رطل ﴿ولنا﴾ حديث أنس رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال وتوارث أهل المدينة ليس
بقوي فقد قال مالك رحمه الله تعالى فقيهم صاع أهل المدينة تحري عبد الملك بن مروان
على صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا آل الامر الى التحري فتحري عمر رضي الله
عنه أولى بالمصير اليه والقفيز الحجاجة صاع عمر رضي الله عنه حتى كان الحجاجة بمن به
على أهل العراق ويقول ألم أخرج لكم صاع عمر رضي الله عنه ﴿قال﴾ ابراهيم النخعي
رحمه الله كان صاع عمر حججياً ثم قد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم صاعان مختلفان
منها للنفقات ومنها للصدقات فما روى أنه كان خمسة أرطال وثلاث محمول على صاع
النفقات ﴿قال﴾ وان صح بعد رمضان عشرة أيام ثم مات فعليه قضاء العشرة الايام التي
صح فيها لأنه بقدرها أدرك عدة من أيام أخر والبعض معتبر بالكل وذكر الطحاوي
أنه على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى يلزمه قضاء جميع الشهر وان صح يوماً
واحداً وعلى قول محمد رحمه الله تعالى يلزمه القضاء بقدر ما صح وهذا وهم من الطحاوي فان
هذا الخلاف في النذر اذا نذر المريض صوم شهر ثم برأ يوماً ولم يصم فهو على هذا الخلاف

فأما قضاء رمضان فلا خلاف بينهم والفرق لأبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى
أن هناك السبب الموجب هو النذر إلا أنه ليس للمريض ذمة صحيحة في التزام أداء الصوم
حتى يبرأ فعند البرء يصير كالمجدد للنذر والصحيح إذا قال الله على أن أصوم شهر آثم مات
بعد يوم فعليه قضاء جميع الشهر وهنا السبب الموجب للأداء إدراك عدة من أيام آخر فلا
يلزمه القضاء إلا بقدر ما أدرك والمسافر في جميع هذه الوجوه بمنزلة المريض **قال** مسافر
أصبح صائماً ثم قدم المصر فافتى بأن صيامه لا يجزئه وأنه عاص فأفطر فعليه القضاء ولا
كفارة عليه والسكلام في هذه المسئلة في فصول أحدها أن أداء الصوم في السفر يجوز في
قول جمهور الفقهاء وهو قول أكثر الصحابة وعلى قول أصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروى
عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما يستدلون بقوله تعالى فعدة من أيام آخر فصار
هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الأداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم الصائم
في السفر كالمفطر في الحضر وقال ليس من البر الصيام في السفر وفي رواية ليس من أبرم صيام
في السفر **ولنا** قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا يعم المسافر والمقيم ثم قوله
ومن كان مريضاً أو على سفر لبيان الترخص بالفطر فينتهي به وجوب الأداء لا جوازه وفي
حديث عائشة رضي الله عنها أن حمزة بن عمرو الأسلمي قال يا رسول الله انى أسافر في رمضان
أفأصوم فقال صلى الله عليه وسلم صم إن شئت وفي حديث أنس رضي الله عنه قال سافرنا مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فمنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب البعض على البعض
وتأويل حديثهم إذا كان يجهد الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ما روى أنه مر برجل
مغشى عليه قد اجتمع عليه الناس وقد ظلل عليه فسأل عن حاله فقيل أنه صائم فقال صلى
الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر يعني لمن هذا حاله والثاني أن المسافرة في رمضان
لا بأس بها وعلى قول أصحاب الظواهر يستديم السفر في رمضان ولا ينشئه والدليل على
جواز المسافرة حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من
المدينة إلى مكة لليلتين خلتا من رمضان فصام حتى أتى قديدا فشكى الناس إليه فأفطر ثم لم
يزل مفطراً حتى دخل مكة فان سافرت في رمضان فقد سافر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وان صمت فقد صام وان أفطرت فقد أفطرت وكل ذلك واسع والثالث إذا أنشأ السفر
في رمضان فله أن يترخص بالفطر وكان علي وابن عباس كانا يقولان ذلك لمن أهل الهلال

وهو مسافر فاما من أنشأ السفر في رمضان فليس له أن يفطر والحديث الذي روينا
حجة فقد أفطر رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شكى الناس اليه ولا يقال لما أهل الهلال
وهو مقيم فقد لزمه أداء صوم الشهر فلا يسقط ذلك عنه بسفر ينشئه باختياره كالصوم الذي
يسافر فيه لانا نقول صوم الشهر عبادات متفرقة وانما يلزمه الاداء باعتبار اليوم الذي كان مقبلا
في شيء منه دون اليوم الذي كان مسافرا في جميعه قياسا على الصلوات والرابع أن الصوم
في السفر أفضل من الفطر عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى الفطر أفضل لان ظاهرهما
روينا من الآثار يدل على أن الصوم في السفر لا يجرز فان ترك هذا الظاهر في حق الجواز بقي
معتبرا في أن الفطر أفضل وقاس بالصلاة فان الاقتصار على الركعتين في السفر أفضل من الاتمام
فكذلك الصوم لان السفر يؤثر فيهما قال صلى الله عليه وسلم ان الله وضع عن المسافر شطر
الصلاة والصوم ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المسافر يترخص
بالفطر وان صام فهو أفضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكى
الناس اليه ثم أفطر فذلك دليل على أن الصوم أفضل ثم الفطر رخصة وأداء الصوم عزيمة
والتمسك بالعزيمة أولى من الترخص بالرخصة وهذا لان الرخصة لدفع الحرج عنه وربما
يكون الحرج في حقه في الفطر أكثر فانه يحتاج الى القضاء وحده والصوم مع الجماعة في
السفر يكون أخف من الفطر والقضاء وحده في يوم جميع الناس فيه مفطرون بخلاف
الصلاة فان شطر الصلاة سقط عنه أصلا حتى لا يلزمه القضاء فان الظهر في حقه كالفجر
في حق المقيم اذا عرفنا هذا فنقول اذا قدم المصرفا فأنى أن صومه لا يجزئه نصير هذه الفتوى
شبهة في اسقاط الكفارة وكذا كونه مسافرا في أول النهار يصير شبهة في آخره والكفارة
تسقط بالشبهة قال ولا بأس بقضاء رمضان في أيام العشر يريد به تسعة أيام من أول
ذى الحجة وهو قول عمر رضي الله تعالى عنه وكان على رضي الله عنه يقول لا يجوز لحديث
روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن قضاء رمضان في أيام العشر ونحن
أخذنا بقول عمر رضي الله تعالى عنه لأن الصوم في هذه الايام مندوب اليه وهو قياس
صوم عاشوراء وصوم شعبان وقضاء رمضان في هذه الاوقات يجوز . وقال صلى الله عليه وسلم
أفضل الصيام بعد رمضان عشر ذى الحجة وتأويل النهي في حق من يعتاد صوم هذه
الايام تطوعا انه لا ينبني له أن يترك عادته ويؤدى ما عليه من القضاء في هذه الايام

﴿ قال ﴾ وإذا بلغ الغلام في يوم من رمضان فأفطر فيه فلا شيء عليه . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه إذا بلغ قبل الزوال فعليه أن يصوم وإن أفطر فعليه قضاء هذا اليوم لأن وقت النية يمتد إلى وقت الزوال في حق من كان أهلاً للعبادة في أول النهار فصار بلوغه قبل الزوال كبلوغه ليلاً فعليه أن ينوي الصوم وجه ظاهر الرواية أن الخطاب بالصوم ما كان متوجهاً عليه في أول النهار وصوم اليوم الواحد لا يتجزأ وجوباً وامسأكه في أول النهار ما توقف على صوم الفرض لأنه لم يكن أهلاً له فهو نظير الكافر يسلم ولو بلغ في غير رمضان في يوم فتوى الصوم تطوعاً أجزاءه بالاتفاق وفي الكافر يسلم اشتباه فقد ذكر في الجامع الصغير في صبي بلغ وكافر يسلم قال هما سواء وهذا يدل على أن نية كل واحد منهما صوم التطوع صحيح وأكثر مشايخنا على الفرق بين الفصلين فقالوا لا يصح من الكافر نية صوم التطوع بعدما أسلم قبل الزوال لأنه ما كان أهلاً للعبادة في أول النهار فلا يتوقف مسأكه على أن يصير عبادة بالنية قبل الزوال ﴿ قال ﴾ وإذا ذاق الصائم لسانه شيئاً ولم يدخل حلقه لم يفطر لأن الفطر بوصول شيء إلى جوفه ولم يوجد والفم في حكم الظاهر . ألا ترى أن الصائم يتمضمض فلا يضره ذلك ويكره له أن يرض نفسه لشيء من هذا لأنه لا يأمن أن يدخل حلقه بعد ما أدخله فيه فيحوم حول الحنجرة قال صلى الله عليه وسلم فمن رتع حول الحنجرة يوشك أن يقع فيه ﴿ قال ﴾ وإن دخل ذباب جوفه لم يفطره ولم يضره وهذا استحسان وكان ينبغي في القياس أن يفسد صومه لأنه ليس فيه أكثر من أنه غير مغذ وأنه لا يصنع له فيه فكان نظير التراب يهال في حلقه وفي الاستحسان لا يضره هذا لأنه لا يستطيع الامتناع منه فإن الصائم لا يجد بداً من أن يفتح فيه فيتحدث مع الناس وما لا يمكن التحرز عنه فهو عفو ولأنه مما لا يتغذى به فلا يقدم به معنى الإمساك وهو نظير الدخان والغبار يدخل حلقه قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وقد يدخل في هذا الاستحسان بصفة القياس فإنه لو كان الذباب في حلقه ثم طار لم يضره ولو كان هذا مفسداً للصوم لكان بوضوئه إلى باطنه يفسد صومه وإن خرج بعد ذلك وإن نزل في حلقه ثلج أو مطر فقد اختلف مشايخنا فيه والصحيح أنه يفطره لأن هذا مما يستطيع الامتناع منه بأن يكون تحت السقف ولأن هذا مما يتغذى به ﴿ قال ﴾ وإن كان بين أسنانه شيء فدخل جوفه لم يفطر لأن هذا لا يستطيع الامتناع منه فإن تسحر بالسويق فلا بد من أن يبقى بين أسنانه شيء فإذا أصبح يدخل في حلقه مع ريقه ثم ما يبقى بين الأسنان تبع لريقه فكما أنه

اذا ابتلع ريقه لم يضره فكذلك ما هو تبع وهذا اذا كان صغيراً يبتقى بين الاسنان عادة
 وهو بخلاف ما اذا دخل ذلك القدر في فيه لان ذلك مما يستطاع الامتناع منه فان
 كان بحيث لا يبتقى بين الاسنان عادة يفسد صومه لان هذا لا تكثر فيه البلوى والتحرز
 عنه ممكن وقدروا ذلك بالحصاة فان كان دونها لم يفسد به الصوم وقدر الحصاة اذا أدخله في
 حلقه فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى . وقال
 زفر رحمه الله تعالى عليه الكفارة لانه ليس فيه أكثر من انه طعام متغير فهو كالمفطر
 باللحم المتين ولأبي يوسف ان هذا من جنس ما لا يتغذى به والطبايع تعافه فهو نظير التراب
 ثم للفم حكم الباطن من وجه وحكم الظاهر من وجه والكفارة تسقط بالشبهة فلماذا أسقطنا
 عنه الكفارة ؟ قال رجل قال لله على صوم شهر فله ان يصومه متفرقاً اما وجوب الصوم
 بنذره فلانه عاهد الله عهداً والوفاء بالعهد واجب قال الله تعالى وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم
 وذم من ترك الوفاء بالعهد بقوله ومنهم من عاهد الله الآية ثم ما كان من جنسه واجب شرعاً
 صح التزامه بالنذر وما ليس من جنسه واجب شرعاً كعبادة المريض لا يصح التزامه
 بالنذر الا في رواية عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى وهو قول أبي يوسف
 فكانه اعتبر في تلك الرواية كون المنذور قربة ثم ما يلزمه بالنذر فرع لما هو واجب بإيجاب
 الله تعالى وما أوجب الله تعالى من الصوم مطلقاً فتعيين وقت الاداء الى العبد والخيار اليه
 في الاداء متفرقاً أو متتابعاً كقضاء رمضان فكذلك ما يوجب على نفسه ولان صوم الشهر
 عبادات متفرقة لانه يتخلل بين الايام وقت لا يقبل الصوم فلا يلزمه التتابع فيه الا ان ينص
 عليه أو ينويه فان المنوى اذا كان من محتملات لفظه جعل كالمفروض ؟ قال فان سمي شهراً
 بعينه كرجب فعليه ان يصومه وان لم يصمه فعليه القضاء وكذلك ان أفطر فيه يوماً فعليه
 قضاء ذلك اليوم بالقياس على ماوجب بإيجاب الله تعالى من الصوم في وقت بعينه وهو
 صوم رمضان ويستوى ان كان قال متتابعاً أو لم يقل لان الصفة في العين غير معتبرة وأيام شهر بعينه
 متجاورة لا متتابعة فلا يلزمه صفة التتابع فيه وان نص عليه أو نواه بخلاف ما اذا سمي
 شهراً بغير عينه لان الوصف في غير المعين معتبر ثم في المعين اذا لم يصمه حتى وجب عليه
 القضاء فله أن يفرق القضاء لان القضاء معتبر بالاداء كما في صوم رمضان ؟ قال وان كان
 أراد يميناً فعليه كفارة اليمين سواء أفطر في جميع الشهر أو في يوم منه لان المنوى من محتملات

لفظه فان الحالف يعاهد الله تعالى كالناذر ثم شرط حنثه ان لا يصوم جميع الشهر فسواء أفطر فيه يوماً أو أكثر فقد وجد شرط الحنث والحاصل أنه اذا لم ينو شيئاً كان كلامه نذراً باعتبار الظاهر والمادة وان نوى اليمين كان يميناً بنيته نذراً بظاهره وان نواهما جميعاً كان نذراً ويميناً في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وروى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنهما لا يجتمعان في كلمة واحدة ولكنه ان نوى اليمين فهو يمين تلزمه الكفارة بالحنث دون القضاء وان نواهما كان نذراً ولم يكن يمينا وجه قوله ان حكم النذر يخالف حكم اليمين فلا يجتمعان في كلام واحد كقوله لامرأته أنت على حرام ان نوى به الطلاق كان طلاقاً وان نوى به اليمين كان يميناً ولا يجتمعان وان نواهما وليس هذا نظير قول أبي يوسف رحمه الله تعالى في اجتماع معني الحقيقة والمجاز في كلام واحد في بعض مسائل الايمان لان حكم المجاز هناك غير مخالف لحكم الحقيقة فكان بمنزلة لفظ العموم وجه قولها أن في لفظه كلمتين احدهما يمين وهو قوله لله فان معناه بالله قال ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان اللام والباء يتعاقبان قال الله تعالى آمنتم له وفي موضع آخر به وقوله على نذر الا أن عند الاطلاق غلب عليه معنى النذر باعتبار المادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من احتملانه فيعمل بنيته وليس هذا نظير ما يقال ان على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجتمع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد لان الحقيقة استعمال اللفظ في موضعه والمجاز استعماله في غير موضعه وانما ذلك في كلمة واحدة لاني كلمتين **قال** وان نذر صوم سنة بعينها أفطر يوم النحر ويوم الفطر وأيام التشريق لان الصوم في هذا الايام منهي عنه شرعاً والى العبد ولاية الايجاب بنذره لارفع المنهي ثم عليه قضاء هذه الايام عندنا . وقال زفر رحمه الله تعالى ليس عليه القضاء وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى واصل المسئلة اذا قال لله على ان أصوم غداً وغداً يوم النحر أو قال لله على ان أصوم يوم النحر صح نذره في الوجهين وبؤمر بأن يصوم يوماً آخر فان صام في ذلك اليوم خرج من موجب نذره وعند زفر والشافعي رحمهما الله تعالى لا يصح نذره وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه اذا قال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره وان قال غداً وغداً يوم النحر صح نذره وجه قولها ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس الى العبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلاً

وبيانه أن الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله عليه السلام فاتها أيام أكل وشرب وتعينه لاحد
 الضدين بنى الضد الآخر فيه والدليل على أنه لا يصلح لاداء شئ من الواجبات ان الصوم
 اسم لما هو قربة والمنهي عنه يكون معصية فلا يكون صوماً ﴿ولنا﴾ ان الصوم مشروع في
 هذه الايام فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم هذه الايام وموجب النهي الانتهاء والانتها
 عما ليس بمشروع لا يتحقق ولان موجب النهي الانتهاء على وجه يكون للعبد فيه اختيار بين
 أن ينتهي فيتاب عليه وبين أن يقدم على ارتكاب فيعاقب عليه وذلك لا يتحقق اذا لم يبق
 الصوم مشروعاً فيه وموجب النهي غير موجب النسخ فاذا كان موجب النسخ رفع المشروع
 عرفنا أنه ليس موجب النهي رفع المشروع والمنهى الذي لأجله كان الصوم مشروعاً في سائر
 الايام كون الامساك فيها بخلاف العادة وهذا المعنى في هذه الايام أظهر والشرع أمر بالفطر
 فيه لانه جعله مفطراً فيه بخلاف الليل فقد جعله مفطراً بدخول الليل بقوله فقد أفطر
 الصائم أكل أو لم يأكل والنهي يجعل الأداء من العبد فاسداً ولهذا لا يصلح لاداء شئ من
 الواجبات به ولكن صفة الفساد لا تمنع بقاء أصله شرعاً كمن أفسد احرامه نفي عقد الاحرام
 وعليه أداء الافعال شرعاً واذا ثبت أن الصوم مشروع في هذا اليوم فقد حصل نذره مضافاً
 الى محله فيصح وليس في النذر ارتكاب المنهى انما ذلك في أداء الصوم ولهذا أمرناه بأن يصوم
 يوماً آخر كيلا يكون مرتكباً للنهي ولو صام في هذه الايام خرج عن موجب نذره لانه
 ما التزم الا هذا القدر وقد أدى كمن قال لله علي أن أعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن
 موجب نذره باعتاقها لانه ما التزم الا هذا القدر وقد أدى باعتاقها وان كان لا يتأدى شئ
 من الواجبات بها وكمن نذر أن يصلي عند طلوع الشمس فعليه أن يصلي في وقت آخر فاذا
 صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره وجه رواية الحسن أنه اذا نص على يوم النحر
 فقد صرح في نذره بما هو منهى عنه فلم يصح واذا قال غداً لم يصرح في نذره بما هو منهى
 عنه فصح نذره وهو كالمراة اذا قالت لله علي أن أصوم يوم حيضى لم يصح نذرها ولو قالت غداً
 وغداً يوم حيضها صح نذرها اذا عرفنا هذا فنقول اذا نذر صوم سنة بعينها فعليه قضاء خمسة
 أيام اذا أفطر فيها يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وان التزم سنة بغير عينها فعليه قضاء
 خمسة وثلاثين يوماً لان صوم رمضان لا يكون عن المنذور ولو قال سنة متتابعة فعليه ان
 يصل هذا القضاء بالاداء وكان محمد بن سلمة رحمه الله تعالى يقول في هذا الفصل لا يفطر

في الايام الخمسة لان هذا القدر من التتابع في وسعه والأول أصح وهو مروى عن أبي
 يوسف رحمه الله تعالى وكذلك المرأة ان نذرت صوم سنة بعينها قضت أيام الحيض لما بينا
 ﴿قال﴾ رجل جعل لله عليه أن يصوم كل خميس يأتي عليه فافطر خميساً فعليه القضاء وكفارة
 الممين ان أراد يمينا فان أفطر خميساً آخر قضاءه أيضاً ولم يكن عليه كفارة أخرى لان الممين
 واحدة فاذا حثت فيها مرة لا يحنث مرة أخرى وبمحكم النذر لزمه صوم كل خميس فكل ما
 أفطر في خميس كان عليه قضاؤه وهذا لان إيجاب القضاء في كل خميس لا يقتضي تعدد النذر
 بخلاف إيجاب الكفارتين ﴿قال﴾ وان جعل لله عليه ان يصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان
 أبداً يقدم فلان ليلا لم يلزمه شيء لان اليوم حقيقة لبياض النهار ولم يوجد ذلك عند قدوم فلان
 ولا يقال اليوم بمعنى الوقت كالمو قال لامرأته أنت طالق في اليوم الذي يقدم فيه فلان لان
 اليوم قد يحتمل معنى الوقت ولكن اذا قرن به ما يختص بأحد الوقتين وهو بياض النهار علم
 أنه ليس مراده الوقت مطلقاً بخلاف الطلاق فإنه لا يختص بأحد الوقتين وان قدم فلان في
 يوم قد أكل فيه فعليه ان يصوم ذلك اليوم فيما يستقبل ولا يقضى هذا اليوم الذي أكل فيه
 وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى ان عليه قضاءه قال لان السبب هو النذر والوقت شرط فيه
 فعند وجوده يستند الوجوب الى نذره فكانه قال لله على ان أصوم غداً فاكل الغد فعليه قضاؤه
 وجه ظاهر الرواية انه أضاف النذر الى وقت قدوم فلان فعند وجود القدوم يصير كالمجدد للنذر
 كما هو الاصل ان المعلق بالشرط عند وجوده كالمعجز ومن أكل في يوم ثم قال لله على ان أصوم
 هذا اليوم أبداً فعليه ان يصومه فيما يستقبل وليس عليه قضاء هذا اليوم وكذلك لو قدم
 فلان بعد الزوال وجواب أبي يوسف رحمه الله تعالى في هذا غير محفوظ ويجوز ان يفرق
 بينهما بعملة ان ما بعد الزوال ليس بوقت لالتزام الصوم من أحد وما قبل الزوال ان لم يكن
 وقتاً لالتزام الصوم في حق الأكل فهو وقت في حق غيره والاظهر انه يسوي بينهما
 وان كان قدم قبل الزوال ولم يكن أكل فيه صامه لبقاء وقت النية عند القدوم وصار كالمعجز
 للنذر في الحال ﴿قال﴾ رجل أصبح صائماً يوم الفطر ثم أفطر فلا قضاء عليه في قول أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى وعليه القضاء في قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لأن الشروع
 ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهي لا يمنع صحة الشروع فيجب القضاء كمن شرع في الصلاة
 في الأوقات المكروهة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول لم يجب عليه الاتمام بعد الشروع

لان فيه معصية ووجوب القضاء يبنى على وجوب الاتمام ولان القدر المؤدى كان فاسداً
 لما فيه من ارتكاب النهي فلا يجب عليه حفظه ووجوب الاتمام والقضاء لحفظ المؤدى
 بخلاف النذر فانه بنذره صار مرتكباً للنهي وفي الشروع في الصلاة في الوقت المكروه
 روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وبعد التسليم الفرق من وجهين أحدهما ان بالشروع
 هناك لا يصير مرتكباً للنهي لان بمجرد التكبير لا يصير مصلياً كمن حلف ان لا يصلي
 فكبر لا يبحث فلهذا صح الشروع وهنا بمجرد الشروع صار صائماً مرتكباً للنهي بدليل
 مسألة اليمين ولان هناك يمكنه الأداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى
 تبيض الشمس فلهذا لزمه وهنا بهذا الشروع لا يمكنه الأداء بدون صفة الكراهة فلم
 تلزمه ﴿ قال ﴾ امرأة قالت لله على ان أصوم يوم حيضى فلا شيء عليها لان الحيض ينافي
 أداء الصوم ومع التصريح بالمنافي لا يصح الالتزام كمن قال الله على ان أصوم اليوم الذي
 أكلت فيه وكذلك ان حاضت ثم قالت لله على ان أصوم هذا اليوم لان المنافي متحقق
 فكانها صرحت به بخلاف ما اذا قالت لله على ان أصوم غداً فخاضت من الغد لانه ليس
 في لفظها تصريح بالمنافي فصح الالتزام ثم أعذر عليها الأداء بما اعترض من الحيض فعليها
 القضاء ﴿ قال ﴾ واذا دخل الغبار أو الدخان حلق الصائم لم يضره لان هذا لا يستطاع
 الامتناع منه فالتنفس لا بد منه للصائم والتكليف بحسب الوسع ولو طعن برمحه حتى وصل
 الى جوفه لم يفطره لان كون الرمحه بيد الطاعن يمنع وصوله الى باطنه حكماً فان بقي الزج
 في جوفه فسد صومه لانه صار مغيباً حقيقة فكان واصلاً الى باطنه وهو قياس ما لو ابتلع
 خيطاً فان بقي أحد الجانبين بيده لم يفسد صومه وان لم يبق فسد صومه ﴿ قال ﴾ ولو أكره
 على أكل وشرب فعليه القضاء دون الكفارة عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان تناول
 بنفسه مكرهاً فكذلك وان صب في حلقه لم يفسد صومه واعتبر صنعه في ذلك ونحن
 نعتبر وصول المفطر الى باطنه مع ذكره للصوم وذلك لا يختلف بفعله وبفعل غيره وكذلك
 النائم ان صب في حلقه ماء فسد صومه عندنا ولم يفسد عند زفر والشافعي رحمه الله تعالى
 لانه أعذر من الناسي اذا لا صنع له أصلاً ولكننا نقول الناسي معدول به عن القياس بالنص
 وهذا ليس في معناه لان النسيان لا صنع فيه للعباد فاذا كان العذر ممن له الحق منع فساد
 صومه واليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله أطعمك وسقاك وهنا انما

جاء العذر بسبب مضاف الى العباد وهو النوم منه والصب من غيره وهذا غير مانع من
 فساد الصوم لو وصول المفطر الى باطنه ﴿ قال ﴾ وللصائم ان يستاك بالسواك اول النهار
 وآخره وكره الشافعي رحمه الله تعالى للصائم السواك آخر النهار لقوله صلى الله عليه وسلم
 خلوف فم الصائم أطيب عند الله تعالى من ريح المسك والسواك يزيل الخلوف وما هو أثر
 العبادة يكره ازالته كدم الشهيد ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم
 السواك وقال لو لا ان اشق على أمتي لأمرتهم بالوضوء عند كل صلاة وبالسواك عند
 كل وضوء ثم هو تطهير للفم فلا يكره للصائم كالمضمضة والسواك لا يزيل الخلوف بل
 يزيد فيه انما يزيل النكبة الكريهة ومراده صلى الله عليه وسلم بيان درجة الصائم لا عين
 الخلوف فان الله تعالى يتعالى عن أن تلحقه الروائح ودم الشهيد يبقى عليه ليكون شاهداً له على
 خصمه يوم القيامة والصوم بين العبد وبين من يعلم السر وأخفى فلا حاجة الى الشاهد
 والسواك الرطب واليابس فيه سواء لقول ابن عباس رضي الله عنه لا بأس للصائم أن
 يستاك بالسواك الاخضر وكذلك لا بأس أن يبله بالماء الا في رواية عن أبي يوسف رحمه
 الله تعالى أنه كره ذلك لانه يجرد منه بدأفه نظير الذوق وادخال الماء في فمه من غير حاجة
 ﴿ ولنا ﴾ حديث عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك
 بالسواك الرطب وهو صائم ﴿ قال ﴾ واذا خافت الحامل أو المرضع على نفسها أو ولدها
 أفطرت لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن
 الحامل والمرضع الصوم ولانه يلحقها الحرج في نفسها أو ولدها والحرج عذر في الفطر
 كالمرضى والمسافر وعليها القضاء ولا كفارة عليها لانها ليست بجارية في الفطر ولا فدية
 عليها عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان خافت على نفسها فكذلك وان خافت على
 ولدها فعليها الفدية ومذهبه مروى عن ابن عمر رحمه الله تعالى ومذهبا مروى عن علي
 وابن عباس رضي الله عنهما الا ان المروى عن ابن عمر الفدية دون القضاء والجمع بينهما
 لم يشتهر عن أحد من الصحابة وهو يقول الفطر منفعة حصلت بسبب نفس عاجزة عن
 الصوم خلقة لاعلة فيوجب الفدية كفطر الشيخ الفاني وهذا لان الفطر منفعة شخصين
 منفعتها ومنفعة ولدها فباعتبار منفعتها يجب القضاء وباعتبار منفعة ولدها تجب الفدية ﴿ ولنا ﴾
 ان هذا مفطر يرجى له القضاء فلا يلزمه الفداء كالمرضى والمسافر وهذا لان الفدية

مشروعة خلفا عن الصوم والجمع بين الخلف والاصل لا يكون وهو خلف غير معقول بل هو ثابت بالنص في حق من لا يطبق الصوم فلا يجوز ايجابه في حق من يطبق الصوم ولا يجوز أن يجب باعتبار الولد لانه لا صوم على الولد فكيف يجب ما هو خلف عنه ولانه لا يجب في مال الولد ولو كان باعتباره لوجب في ماله كنفقته وتضاعف بتمدد الولد واما الشيخ الكبير الذي لا يطبق الصوم فانه يفطر ويظم لكل يوم نصف صاع من حنطة . وقال مالك لا فدية عليه قال لان اصل الصوم لم يلزمه لكونه عاجزاً عنه فكيف يلزمه خلفه لان الخلف مشروع ليقوم مقام الاصل ولنا ان الصوم قد لزمه لشهود الشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤدياً للفرض وانما يباح له الفطر لاجل الحرج وعذره ليس بعرض الزوال حتى يصار الى القضاء فوجب الفدية لمن مات وعليه الصوم بوضعه ان الصوم لزمه لا باعتبار عينه بل باعتبار خلفه كالكفارة يجب على العبد لا باعتبار المال بل باعتبار خلفه وهو الصوم والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين جاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه وعلى الذين يطيقونه فلا يطيقونه فدية وقيل حرف لامضم في معناه وعلى الذين لا يطيقونه قال الله تعالى بين الله لكم ان ترضوا أي ثلاثاً ترضوا وجعل فيها رواسي أن تميذ بكم أي ثلاثاً تميذ بكم ﴿ قال ﴾ وإذا أكل الصائم الطين أو الجص أو الحصاة متممداً فعليه القضاء ولا كفارة عليه وقد بينا هذا ومراده طين الارض فأما إذا أكل الطين الارمني تلزمه الكفارة رواه ابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى لان هذا مما يتداوى به فانه والغاريقون سواء ﴿ قال ﴾ ابن رستم قلت لعمركم ان هذا الطين الذي يقلى ويؤكل قال لا أدري ما هذا والصحيح أنه تلزمه الكفارة لانه يؤكل نفسكها ويؤكل على سبيل التداوى فقد ينفع المرطوب ﴿ قال ﴾ ويكره للصائم مضغ العلك ولا يفطره لان مضغ العلك يذبح المعدة ويشهي الطعام ولم يأن له فهو اشتغال بما لا يفيد والناظر اليه من بعد يظن أنه يتناول شيئاً فيتمه ولا يأمن أن يدخل شيئاً منه حلقه فيكون معرضاً صومه للفساد ولكن لا يفطره لان عين العلك لا تصل الى حلقه انما يصل اليه طعمه وهذا اذا كان العلك مصلحاً ملتئماً فاما اذا لم يكن ملتئماً فضمنه حتى صار ملتئماً يفسد صومه لانه تنفتت أجزاءه فيدخل حلقه مع ريقه ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأن تمضغ المرأة لصببها طعاما اذا لم تجد منه بدا لان الحال حال الضرورة ويجوز لها الفطر لحاجة الولد فلان يجوز مضغ الطعام كان أولى فاما اذا كانت

تجد من ذلك بدا يكره لها ذلك لانها لا تأمن أن يدخل شيء منه حلقها فكانت معرضة
صومها للفساد وذلك مكروه عند عدم الحاجة قال صلى الله عليه وسلم من قام حول الحمي
يوشك أن يقع فيه والله تعالى أعلم بالصواب

— باب صدقة الفطر —

(الاصل) في وجوب صدقة الفطر حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض
صدقة الفطر على كل حر وعبد ذكراً أو أنثى صغيراً أو كبيراً صاعاً من تمر أو صاعاً من
شعير وحديث عبد الله بن ثعلبة العدوي ويقال العبدري الذي بدأ به محمد رحمه الله تعالى
الباب فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حر وعبد صغير
أو كبير نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير وحديث ابن عباس رضي
عنه انه خطب بالبصرة فقال ادوا زكاة فطركم فنظر الناس بعضهم الى بعض فقال من هنا
من أهل المدينة قوموا رحمكم الله فاعلموا اخوانكم فانهم لا يعلمون كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم بأمره في هذا اليوم ان تؤدى صدقة الفطر عن كل حر وعبد نصف صاع
من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير ثم الشافعي رحمه الله تعالى أخذ بحديث ابن عمر وقال
انها فريضة بناء على أصله انه لا فرق بين الواجب والفريضة وعندنا هي واجبة لان ثبوتها
بدليل موجب للعمل غير موجب علم اليقين وهو خبر الواحد وما يكون بهذه الصفة
يكون واجباً في حق العمل ولا يكون فرضاً حتى لا يكفر جاحده انما الفرض ما ثبت بدليل
موجب للعلم وقيل في قوله تعالى قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى أى تطهر بأداء
زكاة الفطر وصلى صلاة العيد بعده ثم سبب وجوب صدقة الفطر رأس يموه بولايته عليه قال
صلى الله عليه وسلم ادوا عن تمونون وحرف عن اللانتراع من الشيء فيحتمل أحد
وجيهين اما ان يكون سبباً يتزاع منه الحكم أو محلاً يجب عليه ثم يؤدى عنه وبطل الثاني
لاستحالة الوجوب على العبد والكافر فتعين الأول ولانه يتضاعف بتضاعف الرأس فلم ان
السبب هو الرأس وانما يعمل في وقت مخصوص وهو وقت الفطر ولهذا يضاف اليه فيقال
صدقة الفطر والاضافة في الاصل وان كان الى السبب فقد يضاف الى الشرط مجازاً فان الاضافة
تحتمل الاستعارة فاما التضاعف بتضاعف الرأس لا يمتثل الاستعارة ثم هي عبادة فيها معنى

المؤنة ولهذا لا يشترط لوجوبه كمال الاهلية ومعنى المؤنة يرجح الرأس في كونه سبباً على
 الوقت واذا كان الوجوب في وقت الفطر من رمضان وهو عند طلوع الفجر من يوم
 الفطر يستحب أدائه كما وجب قبل الخروج الى المصلى لحديث ابن عمر ان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم كان يأمرهم ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم
 عن المسئلة في مثل هذا اليوم والمعنى انه اذا أدى قبل الخروج تفرغ قلب الفقير عن حاجة العيال
 فتفرغ لأداء الصلاة وقيل في يوم الفطر يستحب للمرء ستة أشياء ان يغتسل ويستاك ويتطيب
 ويلبس أحسن ثيابه ويؤدى فطرته ويتناول شيئاً ثم يخرج الى المصلى ﴿ قال ﴾ وعلى المسلم
 الموسر ان يؤدى زكاة الفطر عن نفسه اما اشتراط الاسلام فلان في آخر حديث ابن عمر
 رضي الله عنه قال من المسلمين وقال صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر طهرة للصائمين من
 اللغو والرفث . وقال عمر رضي الله عنه الصوم محبوب بين السماء والارض حتى تؤدى زكاة
 الفطر ولانها عبادة فلا تجب الا على من هو أهل لثوابها وهو المسلم وأما اشتراط اليسار فقول
 علماءنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى من ملك قوت يومه وزيادة بقدر ما يؤدى زكاة الفطر
 فيؤدى زكاة الفطر لانه ذكر في آخر حديث ابن عمر رضي الله عنه غنى أو فقير ولانه واجد
 لما يتصدق به فضلا عن حاجته فيلزمه الأداء كالموسر وهذا لان صدقة الفطر تشبه الكفارة
 دون الزكاة حتى لا يعتبر فيها الحول وفي الكفارة يعتبر تيسر الاداء دون الغنى فكذلك في
 زكاة الفطر ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولان الفقير محل
 الصرف اليه فلا يجب عليه الأداء كالذي لا يملك الا قوت يومه وهذا لان الشرع لا يرد بما لا
 يفيد فلو قلنا بأنه يأخذ من غيره ويؤدى عن نفسه كان اشتغالا بما لا يفيد وحديث ابن عمر
 رضي الله عنه محمول على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله صلى الله عليه وسلم انما الصدقة ما كانت
 عن ظهر غنى أو ما أبت غنى أو هو محمول على الندب فانه قال في آخره أما غنيكم فيزيك
 الله وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى ثم اليسار المعتبر لا يجاب زكاة الفطر أن يملك
 مائتي درهم أو ما يساوي مائتي درهم من الدراهم التي تغلب النقرة فيها على النش فضلا عن
 حاجته ويتعلق بهذا اليسار أحكام ثلاثة حرمة أخذ الصدقة ووجوب زكاة الفطر والاضحية
 وكما يؤدى عن نفسه فكذلك يؤدى عن أولاده الصغار لان رأس أولاده في معنى رأسه
 فانه يموتهم بولايته وقد بينا أن سبب الوجوب هذا وكذلك يؤدى عن مماليكه للخدمة

لانه يموتهم بولايتهم عليهم الفن والمدبر وأم الولد في ذلك سواء فان ولايتهم عليهم لا تنعدم
 بالتدبير والاستيلاء انما تستحيل المالية بهذا السبب ولا عبرة للمالية فانه يؤدي عن نفسه
 وعن اولاده الصغار ولا مالية فيهم ما خلا مكاتبه فانه لا يؤدي عنهم لان ولايتهم عليهم
 قد اختلفت بسبب الكتابة فان المكاتب صار بمنزلة الحر في حق اليد والتصرف وحكي
 عن عطاء انه يؤدي عنهم لقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد . وقال المكاتب
 عبد ما بقي عليه درهم ولكننا نستدل بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن تمونون وهو
 لا يموت المكاتب وعن ابن عمر رضى الله عنه انه كان يؤدي زكاة الفطر عن جميع مماليكه
 الا المكاتبين له وليس على المكاتب ان يؤدي عن نفسه ولا عن مماليكه الا على قول مالك
 رحمه الله تعالى فانه يجعل المكاتب مالكا لكسبه بناء على اصله ان المملوك من اهل ملك المال
 اذا ملكه المولى وعندنا المملوك مال ليس من اهل ملك المال للتضاد بين المالكية وبين المملوكية
 والمكاتب ليس بمالك لكسبه على الحقيقة وقد بينا ان شرط الوجوب الفنا وذلك لا يثبت
 بدون حقيقة الملك والدليل عليه اباحة الأخذ له وان كان في يده كسب **قال** ويؤدي المسلم
 عن مملوكه الكافر عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يؤدي عنه وهذه المسئلة تنبني على
 أصل وهو أن الوجوب عندنا على المولى عن عبده فتعتبر أهلية المولى وعندنا الوجوب
 على العبد ثم يحمل المولى عنه فيعتبر كون العبد أهلا للوجوب عليه وهو يستدل لاثبات
 هذا الاصل بحديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر على كل حر
 وعبد ولائها طهرة للصائم ووجوب الصوم على العبد وقيل صدقة الفطر للصوم كسجود
 السهو للصلاة والسجود يجب على المصلي لا على غيره . وقال ابن عمر في صدقة الفطر ثلاثة
 أشياء قبول الصوم والفلاح والنجاة من سكرات الموت وعذاب القبر **ولنا** قوله عليه
 الصلاة والسلام ادوا عن تمونون فانما الوجوب على من خوطب بالاداء وجعله بمنزلة
 النفقة ونفقة المملوك على المولى فكذلك صدقة الفطر عنه ثم هذه صدقة واجبة باعتبار ملكه
 فكانت عليه ابتداء كزكاة المال عن عبد التجارة وهذا لان حال العبد دون حال فقير
 لا يملك شيئاً لان ذلك الفقير من اهل الملك والعبد لا فاذا لم تجب على الفقير الذي لا يملك
 شيئاً فلا تجب على العبد أولى والدليل عليه انه لا يخاطب بالاداء بحال بخلاف الصغير الذي
 له مال فانه يخاطب بالاداء بعد البلوغ اذ لم يؤده عنه وليه وحرف على في حديث ابن عمر بمعنى

حرف عن قال الله تعالى اذا اکتالوا على الناس يستوفون أي عن الناس ولا معتبر بالصوم
 فانه يجب على الرضيع ولاصوم عليه وعلى سبيل الابتداء في المسئلة لنا حديث نافع عن ابن عمر
 ومقسم عن ابن عباس رضی الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أدوا عن كل حر وعبد
 يهودي أو نصراني أو مجوسي وهو نص ولكنه شاذ وقد بينا ان السبب رأس يموه بولايته
 عليه وذلك لا يختلف بكفر المملوك واسلامه ولا يؤدي الكافر عن مملوكه المسلم اما عندنا فلان
 الوجوب على المولى والمولى ليس بأهل له وعند الشافعي رحمه الله تعالى تحمل المولى عن عبده
 يستدعي أهلية أداء العبادة والكافر ليس بأهل له والوجوب على العبد عنده باعتبار تحمل
 المولى الأداء عنه فاذا انعدم ذلك في حق المملوك لم يجب أصلاً ﴿ قال ﴾ واذا كان للولد
 الصغير مال أدى عنه أبوه من مال الصغير في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى
 وكذلك يضحى عنه من ماله استحساناً في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ذكره في كتاب
 الحيل وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى يؤدي من مال نفسه ولو أدى من مال الصغير ضمن
 وكذلك الخلاف في الوصي الا ان عند محمد وزفر رحمهما الله تعالى الوصي لا يؤدي عنه أصلاً
 والقياس ما قال لانها زكاة في الشريعة كزكاة المال فلا تجب على الصغير ولانها عبادة والوصي
 ليس بأهل لوجوب العبادة عليه فان الوجوب ينبت على الخطاب استحساناً أبو حنيفة وأبو
 يوسف رحمهما الله تعالى فقالا فيها معنى المؤنة بدليل الوجوب على الغير بسبب الغير فهو
 كالنفقة ونفقة الصغير في ماله اذا كان له مال ثم هذه طهرة شرعية فتقاس بنفقة الختان
 وهذا لان الوالم نوجب عليه احتجنا الى الايجاب على الأب فكان في الايجاب في ماله حفظ
 حق الأب وهو اسقاط عنه ومال الصبي يتحمل حقوق العباد وبه فارق الزكاة ثم على قول
 أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى كما يؤدي عن الصغير من ماله فكذلك عن ممالك
 الصغير يؤدي من مال الصغير وعند محمد لا يؤدي عن ممالكه أصلاً والمتوه والمجنون في
 ذلك بمنزلة الصغير وروى عن محمد رحمه الله تعالى ان الأب انما يؤدي عن ابنه المتوه
 والمجنون اذا بلغ كذلك فأما اذا بلغ مفيقاً ثم جن فليس عليه ان يؤدي عنه من مال نفسه ولا
 من مال ولده لانه اذا ولد مجنوناً بقي ما كان واجباً بقاء ولايته فاما اذا بلغ مفيقاً فقد سقط عنه
 لزوال ولايته فلا يعود به ذلك وان عادت الولاية لاجل الضرورة وعلى قول أبي حنيفة وأبي
 يوسف رحمهما الله تعالى السبب رأس يموه بولايته عليه وذلك لا يختلف بالمجنون الأصلي

والطارقي **قال** **﴿** وليس علي الرجل ان يؤدي عن اولاده الكبار وقال الشافعي رحمه الله
 تعالى ان كانوا زمني معسرين فمليه الأداء عنهم وان كانوا اصحاء معسرين في عياله فله فيه
 وجهان واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن تمونون هو يمون ولده الزمن والمعسر
 واصحابنا قالوا بان السبب رأس يمونه بولاية عليه ليكون في معنى رأسه ولا ولاية له على اولاده
 الزمني اذا كانوا كبارا وبدون تقرر السبب لا يثبت الوجوب **قال** **﴿** ولا يؤدي الجدد عن
 نوافله الصغار وان كانوا في عياله وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان عليه الاداء
 عنهم بعدموت الأب وهذه أربع مسائل يخالف الجدد فيها الأب في ظاهر الرواية ولا يخالف
 في رواية الحسن احدها وجوب صدقة الفطر والثاني التبعية في الاسلام والثالث جر الولاء
 والرابع الوصية لقربة فلان وجه رواية الحسن ان ولاية الجدد عند عدم الاب ولاية متكاملة
 وهو يمونهم فيتقرر السبب في حقه ووجه ظاهر الرواية ان ولاية الجدد منتقلة من الاب اليه
 فهو نظير ولاية الوصي وهذا لان السبب انما يتقرر اذا كان رأسه في معنى رأس نفسه
 باعتبار الولاية وذلك لا يتقرر في حق الجدد لان ثبوت ولايته بواسطة وولايته علي نفسه ثابتة
 بدون الواسطة **قال** **﴿** ولا يؤدي الزوج زكاة الفطر عن زوجته. وقال الشافعي رحمه الله تعالى
 يجب عليه الاداء عنها لقوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن تمونون وهو يمون زوجته وملكة عليها
 نظير ملك المولى على أم ولده فانه يثبت به الفراش وحل الوطى فكما يجب عليه الاداء عن أم
 ولده فكذلك عن زوجته **﴿** ولنا **﴿** ان عليها الاداء عن مماليكها ومن يجب عليه الاداء
 من غيره لا يجب على الغير الاداء عنه وهذا لان نفسها أقرب اليها من نفس مماليكها ثم
 الفقة على الزوج باعتبار العقد فلا يكون موجبا للصدقة كنفقة الاجير غلي المستأجر
 وهذا لان في الصدقة معنى العبادة وهو ما تزوجها ليحمل عنها العبادات وقد يتنا ان مجرد
 المؤنة بدون الولاية المطلقة لا ينهض سبباً وبمقد النكاح لا يثبت له عليها الولاية فيما سوى
 حقوق النكاح بخلاف أم الولد فان للمولى عليها ولاية مطلقة بسبب ملك الرقبة فان أدى
 الزوج عن زوجته بأمرها جاز وان أدى عنها بغير أمرها لم يجز في القياس كالأودي عن
 أجنبي ويجوز استحساناً في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى لان العادة ان الزوج هو
 الذي يؤدي فكان الامر منها ثابتاً باعتبار العادة فيكون كالثابت بالنص **قال** **﴿** وليس
 علي الرجل ان يؤدي عن أبويه ولا عن أحد من قرابته وان كانوا في عياله لانه لا ولاية له

عليهم ولانه متبرع في الانفاق عليهم فهو كمن تبرع بالانفاق على الغير فلا يجب عليه الصدقة عنهم باعتباره ﴿ قال ﴾ ويؤدي صدقة الفطر عن نفسه حيث هو وبكره له أن يبعث بصدقة الى موضع آخر لحديث معاذ بن جبل رضى الله عنه من نقل عشره وصدقته عن مخلاف عشيرته الى غير مخلاف عشيرته فعشره وصدقته في مخلاف عشيرته واما عن رقيقه فانما يؤدي صدقة الفطر حيث هو وان كانوا في بلد آخر وحكي ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى أنه رجع عن هذا القول فقال يؤدي عنهم حيث هم وجعله قياس زكاة المال ولا خلاف أن المعتبر هناك موضع المال لا موضع صاحبه فهنا كذلك . ووجه ظاهر الرواية أن الوجوب على المولى في ذمته ورأس المالك في حقه كراسه فكما أن في أداء الصدقة عن نفسه يعتبر موضعه فكذلك عن ممالكه بخلاف الزكاة فان الواجب جزء من المال حتى يسقط بهلاك المال وهنا لا يسقط بهلاك المالك بعمد الوجوب على المولى ﴿ قال ﴾ رجلان بينهما مملوك للخدمة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنه عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليهما وهو بناء على الاصل الذي تقدم بيانه فان عنده الوجوب على العبد وهو كامل في نفسه وعندنا الوجوب على المولى عن عبده وكل واحد منهما لا يملك ما يسمى عبداً فان نصف العبد ليس بعبد وعلى سبيل الابتداء هو يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن تمونون وهما يمونانه فان نفقته عليهما فكذلك الصدقة عنه ﴿ ولنا ﴾ أن السبب رأس يمونه بولايته عليه ولا ولاية لواحد منهما عليه حتى لو أراد أن يزوجه لا يملك ذلك وبمجرد وجوب النفقة لا يكون عليه وجوب الصدقة فان النفقة تجب باعتبار ملك سائر الحيوانات ولا تجب الصدقة ما لم ينقرر السبب وهو رأس يمونه بولايته عليه ﴿ قال ﴾ فان كان بينهما ممالك للخدمة فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم وعند محمد رحمه الله تعالى يجب على كل واحد منهما الصدقة في حصته اذا كان كاملاً في نفسه حتى اذا كان بينهما خمسة أعبد يجب على كل واحد منهما الصدقة عن عبدین ومذهب أبي يوسف رحمه الله تعالى مضطرب ذكر في بعض روايات هذا الكتاب كقول محمد رحمه الله تعالى والاصح أن قوله كقول أبي حنيفة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى مر على أصله فانه لا يرى قسمة الرقيق جبراً فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبداً ومحمد مر على أصله فانه لا يرى قسمة الرقيق جبراً وباعتبار القسمة ملك كل واحد منهما

في البعض متكامل وكذلك مذهب أبي يوسف ان كان قوله كقول محمد وان كان قوله
 كقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فمذره أن القسمة تنبني على الملك فأما وجوب الصدقة
 فينبني على الولاية لا على الملك حتى تجب الصدقة عن الولد الصغير وليس لواحد منهما
 ولاية متكاملة على شيء من هذه الرؤس **قال** فان كان بينهما جارية بخات بولد فادعياه
 ثم صر يوم الفطر فلا صدقة على واحد منهما عن الأم لما بينا فأما على الولد يجب على كل واحد
 منهما صدقة كاملة في قول أبي يوسف وعند محمد رحمه الله تعالى تجب عليهما صدقة واحدة
 عنه ولا رواية فيه عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فمحمد يقول الاب أحدهما في الحقيقة وصدقة
 الفطر عليه وليس أحدهما بأولى من الآخر فجعلناها عليهما نصفين ألا ترى أنهما يرثانه
 ميراث ابن واحد وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول هو ابن لكل واحد منهما بكامله لان
 البنوة لا تحتل التجزي ألا ترى أنه يرث من كل واحد منهما ميراث ابن كامل فكذلك يجب
 على كل واحد منهما عنه صدقة كاملة **قال** وليس على الرجل صدقة الفطر في ممالك التجارة
 عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب وهو بناء على الاصل الذي بينا فان عنده الوجوب على
 العبد وزكاة التجارة على المولى فلا يمنع ذلك وجوب زكاة الفطر على العبد وعندنا الوجوب
 على المولى كزكاة التجارة فلا يجتمع زكأتان على ملك واحد على رجل واحد **قال** وله
 أن يجمع صدقة نفسه ومماليكه فيعطيها مسكيناً واحداً لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم
 عن المسئلة في مثل هذا اليوم والاغناء يحصل بصرف الكل الى واحد فوق ما يحصل
 بالتفريق ولان المعتبر القدر المنصوص عليه وصفة الفقر في المصروف اليه وذلك لا يختلف
 بالتفريق والجمع بخلاف الكفاية فانه لو صرف الكل الى مسكين واحد
 جملة لا يجوز لان العدد في المصروف اليه منصوص عليه فلا بد من وجوده صورة ومعنى
قال فان أعطى قيمة الحنطة جاز عندنا لان المعتبر حصول الغني وذلك يحصل بالقيمة
 كما يحصل بالحنطة وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز وأصل الخلاف في الزكاة وكان أبو
 بكر الاعمش رحمه الله تعالى يقول أداء الحنطة أفضل من أداء القيمة لانه أقرب الى امتثال
 الامر وأبعد عن اختلاف العلماء فكان الاحتياط فيه وكان الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى
 يقول أداء القيمة أفضل لانه أقرب الى منفعة الفقير فانه يشتري به للحال ما يحتاج اليه
 والتنصيص على الحنطة والشعير كان لان البياعات في ذلك الوقت بالمدينة يكون بها فاما في

ديارنا البياعات تجرى بالنقود وهي أعز الاموال فالأداء منها أفضل ﴿قال﴾ ومن مات من ماله وولده ليلة العيد فلا صدقة عليه عنهم ومن مات بعد الصبح فالصدقة واجبة عنهم ولا خلاف ان وجوب الصدقة يتعلق بالفطر من رمضان وإنما الخلاف في وقت الفطر من رمضان عندنا وقت الفطر عند طلوع الفجر من يوم الفطر وعنده وقت غروب الشمس من الليلة التي يهل بها هلال شوال حجته لاثبات هذا الأصل ان حقيقة الفطر عند غروب الشمس وكذلك انسلاخ شهر رمضان يكون عند رؤية هلال شوال وذلك عند غروب الشمس وحجتنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انها كم عن صوم يومين يوم فطرون فيه من صومكم ويوم تأكلون فيه لم نسكمم ولان حقيقة الفطر عند غروب الشمس كما يكون في هذا اليوم كذلك فيما قبله والفطر من رمضان انما يتحقق بما يكون مخالفاً لما تقدم وذلك عند طلوع الفجر لان فيما تقدم كان يلزمه الصوم في هذا الوقت وفي هذا اليوم يلزمه الفطر وهذا اليوم يسمى يوم الفطر فينبغي ان يكون الفطر من رمضان فيه ليتحقق هذا الاسم كيوم الجمعة تجب فيه الجمعة وتؤدي فيه ليتحقق هذا الاسم فيه اذا عرفنا هذا فنقول كل من أسلم من الكفار ليلة الفطر فعليه صدقة الفطر عندنا لان وقت الوجوب جاء وهو مسلم وكل من يولد ليلة الفطر فعليه صدقة الفطر عندنا لانه جاء وقت الوجوب وهو منفصل ومن مات من اولاده وماله ليلة الفطر فليس عليه الصدقة عنه لانه جاء وقت الوجوب وهو ميت ومن مات بعد طلوع الفجر منهم فعليه الصدقة عنه لان وقت الوجوب جاء وهو حي وصدقة الفطر بعد ما وجبت لا تسقط بموت المؤدى عنه بخلاف الزكاة فان الواجب هناك جزء من المال وبهلا كه يفوت محل الواجب وهنا الصدقة تجب في ذمة المؤدى فبموت المؤدى عنه لا يفوت محل الواجب فلماذا لا تسقط حتى روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى في الامالى ان من قال لعبداه اذا جاء يوم الفطر فأنت حر فعليه صدقة الفطر عنه لانه انما عتق بعد طلوع الفجر فلا تسقط به الصدقة الواجبة عنه والدليل على ان وقت الوجوب عند طلوع الفجر حديث ابن عمر كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمرنا باداء صدقة الفطر قبل الخروج الى المصلى والمقصود بهذا الأمر المسارعة الى الأداء لا التأخير عن وقت الوجوب ﴿قال﴾ واذا مر يوم الفطر وفي يد الرجل مملوك قد اشتراه وفي البيع خيار لاحد المتبايعين فأنما الصدقة على من يستقر له الملك عندنا وعند زفر رحمه الله تعالى

على من له الخيار وعند الشافعي رحمه الله تعالى على من له ملك العبد وقت الوجوب
 هو يقول هذه مؤنة بسبب الملك فتكون نظير النفقة والنفقة تجب على من له الملك وقت الوجوب
 فكذلك الصدقة وزفر رحمه الله تعالى يقول الولاية لمن له الخيار على المشتري ووجوب
 الصدقة باعتبار الولاية على الرأس ﴿ ولنا ﴾ ان البيع بشرط الخيار اذا تم ثبتت الملك للمشتري
 من وقت العقد حتى يستحق الزوائد المتصلة والمنفصلة واذا فسخ عاد الى قديم ملك البائع
 بحكم الملك والولاية موقوف فيه فكذلك ما ينبت عليه وما يجب عليه بسبب الملك مقابل
 بما يستحقه بسبب الملك وهو الزوائد فكما توقف حكم استحقاقه فكذلك حكم الاستحقاق
 عليه إلا ان النفقة لا تحتل التوقف لانها تجب لحاجة المملوك للحال فاذا جعلناها موقوفة
 مات المملوك جوعاً فلا جل الضرورة اعتبرنا فيه النفقة للحال بخلاف الصدقة وكذلك
 الخلاف في زكاة التجارة ان كان اشتراه للتجارة ﴿ قال ﴾ فان لم يكن في البيع خيار الا ان
 المشتري لم يقبضه حتى مر يوم الفطر فان قبضه بعد ذلك فصدقته عليه لانه كان
 مال كاله وقت الوجوب وقد تقرر ملكه بقبضه وان تلف قبل ان يقبضه فلا صدقة على
 واحد منهما اما البائع فلانه لم يكن مالكا وقت الوجوب لان البيع البات يزيل ملكه
 واما المشتري فلان البيع انفسخ من الاصل بهلاك المعقود عليه قبل القبض فينعدم
 به ملكه من الاصل ووجوب الصدقة بحكم الملك ولم يبق للملكه حكم حين انفسخ البيع من
 الاصل وان لم يتم ورده قبل القبض بعيب أو خيار رؤية فصدقته على البائع ولا شيء
 على المشتري لان البيع انفسخ من الاصل بالرد قبل القبض بهذه الاسباب وعاد الى
 قديم ملك البائع فكأنه لم يخرج عن ملكه بخلاف الأول فان انفساخ البيع هناك بعد الهلاك
 كفوات القبض المستحق بالعقد فلا يظهر حكم ملك البائع في حال قيامه فان رده بعد
 القبض بعيب أو خيار رؤية فصدقته على المشتري لان ملكه وولايته كانت تامة وقت
 الوجوب لكونه قابضاً فوجبت الصدقة عليه ثم لا تسقط عنه بزوال ملكه عن العين كما
 لا يسقط بهلاكه في يده ﴿ قال ﴾ فان كان اشتراه شراء فاسداً فر يوم الفطر قبل ان يقبضه
 فصدقته على البائع سواء قبضه المشتري بعد ذلك أو لم يقبضه وفسخ البيع لان البيع الفاسد
 لا يزيل الملك بنفسه فبقى ملك البائع بعده كما كان قبله واذا قبضه المشتري بعد ذلك فزوال
 ملك البائع كان مقصوراً على الحال لان السبب انما تم الآن والموهوب في هذا نظير المشتري

شراء فاسداً ﴿ قال ﴾ فان مر يوم الفطر وهو مقبوض فان أعتقه المشتري فصدقته عليه
 لانه كان مالكا وقت الوجوب وتقرر ملكه بتعذر فسخ البيع وان رده فصدقته على البائع
 لانه عاد الى قديم ملكه فان المشتري وان كان قابضاً مالكا وقت الوجوب ولكن يده وملكه
 مستحق الرفع عنها شرعا فاذا رفع صار كأن لم يكن بخلاف الرد بالعيب وخيار الرؤية فانه
 غير مستحق الرفع عليه ولكنه يرفعه باختياره ﴿ قال ﴾ واذا عجز المكاتب فليس على
 المولى فيه زكاة السنين الماضية لفطر ولا تجارة اما زكاة الفطر فلان السبب رأس يموئه
 بولايته عليه وذلك لم يكن موجوداً فيما مضى واما زكاة التجارة فلانه ما كان متمكناً من
 التصرف فيه بل كان كالمخارج من ملكه وكذلك اذا كان العبد آبقاً فوجده لانه كان تاويا
 في السنين الماضية فليس عليه عنه زكاة الفطر ولا التجارة وكذلك ان كان مغبوباً بمجرد
 أو مأسوراً الآن ملكه في حكم التاوى ويده مقصورة عنه ﴿ قال ﴾ واذا عجز المكاتب وقد كان
 قبل الكتابة للتجارة لم يعد الى مال التجارة لأن بعقد الكتابة صار فاسخاً لنية التجارة فيه
 فانه أخرجه من أن يكون محلاً لتصرفاته فلا يصير للتجارة بعد ذلك الا بفعل هو تجارة
 وعليه زكاة الفطر عنه اذا مر يوم الفطر لأن المملوك في الاصل للخدمة حتى يجعله للتجارة
 بخلاف ماذا أذن لعبد في التجارة ثم حجر عليه وقد كان اشتراه للتجارة لانه ما صار فاسخاً
 لنية التجارة فيه فانه بالاذن لم يخرج من أن يكون محلاً لتصرفاته ﴿ قال ﴾ واذا لم يخرج الرجل
 صدقة الفطر فعليه اخراجها وان طالت المدة الا على قول الحسن بن زياد فانه يقول يسقط
 بمضى يوم الفطر لانها قرينة اختصت باحد يومى العيد فكانت قياس الاضحية تسقط بمضى
 أيام النحر ﴿ ولنا ﴾ ان هذه صدقة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كزكاة
 المال ولا نقول الاضحية تسقط بل ينتقل الواجب الى التصديق بالقيمة لان اراقة الدم لا تكون
 قرينة الا في وقت مخصوص أو مكان مخصوص فاما التصديق بالمال قرينة في كل وقت ولم يذكر
 في الكتاب جواز التعجيل في صدقة الفطر الا في بعض النسخ فانه قال لو أدى قبل يوم الفطر
 يوماً أو بيومين جاز والصحيح من المذهب عندنا أن تعجيله جائز لسنة ولسنين لان السبب
 متقرر وهو الرأس فهو نظير تعجيل الزكاة بعد كمال النصاب وعلى قول الحسن بن زياد لا يجوز
 تعجيله أصلاً كالأضحية وكان خلف بن أيوب يقول يجوز تعجيله بعد دخول شهر رمضان لا قبله
 لانه صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم وكان نوح بن أبي مرهم يقول يجوز

تعجيله في النصف الأخير من رمضان ومنهم من قال في العشر الأخير منه ﴿ قال ﴾ ويجوز
أن يدفع صدقة الفطر الى أهل الذمة وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز وعن
أبي يوسف رحمه الله تعالى ثلاث روايات في رواية قال كل صدقة مذكورة في القرآن لا يجوز
دفعها الى أهل الذمة فعلى هذه الرواية يجوز دفع صدقة الفطر اليهم وفي رواية قال كل صدقة
واجبة بإيجاب الشرع ابتداء من غير سبب من العبد لا يجوز دفعها الى أهل الذمة فعلى هذا
لا يجوز دفع صدقة الفطر اليهم ويجوز دفع الكفارات والتدوير اليهم وفي رواية قال كل صدقة
هي واجبة لا يجوز دفعها اليهم فعلى هذا لا يجوز دفع الكفارات وإنما يجوز دفع التطوعات
والشافعي رحمه الله تعالى يقيس هذا بزكاة المال بعله أنها صدقة واجبة فان الصدقة المالية صلة
واجبة للمحتاجين له في الملة فلا يملك صرفها الى غيرهم والمقصود منه أن يتقوى به على
الطاعة ويتفرغ عن السؤال لاقامة صلاة العيد ولا يحصل هذا المقصود بالصرف الى أهل الذمة
كما لا يحصل بالصرف الى المستأمنين فكما لا يجوز صرفها اليهم فكذلك الى أهل الذمة
﴿ ولنا ﴾ ان المقصود سدخلة المحتاج ودفع حاجته بفعل هو قرينة من المؤدى وهذا المقصود
حاصل بالصرف الى أهل الذمة فان التصديق عليهم قرينة بدليل التطوعات لانهم عن المبرة لمن
لا يقاتلنا قال الله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية بخلاف المستأمن فانه
مقاتل وقد نهينا عن المبرة مع من يقاتلنا قال الله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في
الدين الآية والقياس ان يجوز صرف الزكاة اليهم انما تركنا القياس فيه بالنص وهو قوله صلى
الله عليه وسلم لما أخذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم والمراد به الزكاة لاصدقة الفطر
والكفارات اذ ليس للساعي فيها ولاية الأخذ فبقي على أصل القياس ﴿ قال ﴾ وقراء
المسلمين أحب الى لانه ابعد عن الخلاف ولانهم يتقون بها على الطاعة وعبادة الرحمن والذي
يتقوى بها على عبادة الشيطان ﴿ قال ﴾ واذا كان للرجل دار وخادم ولا مال له غير ذلك
فليس عليه صدقة الفطر لانه يحل له أخذ الصدقة ولانه محتاج فان الدار تستترم والخادم
يستنفق ولا بدله منهما فهما يزيدان في حاجته ولا يفنيانه وقد بينا ان الصدقة لا تجب الا
على العني لان وجوبها للإغناء كما قال أغنؤهم ولا يخاطب بالاغناء من ليس بعني في نفسه
﴿ قال ﴾ واذا أذن الرجل لعبد في التجارة فتعلقت رقبته بالدين ومولاه موسر فعليه
صدقة الفطر لانه يمونه بولايته عليه وبسبب الدين تستحق ماليته وماليته من يؤدي عنه

صدقة الفطر غير معتبرة للوجوب كما في ولده وأم ولده وبسبب الاذن في التجارة لم يخرج
 من أن يكون للخدمة لان شغله بنوع من خدمته وهذا بخلاف ما اذا كان الدين المستغرق
 على المولى فانه لا يلزمه صدقة الفطر لان الدين عليه بنى غناه ولا صدقة الاعلى الغنى ﴿ قال ﴾
 فان اشترى العبد المأذون له عبيداً فليس على المولى عنهم صدقة الفطر لانه انما اشتراهم
 للتجارة وفي الامالى عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ان كان اشتراهم للخدمة فان اذن له
 المولى في ذلك فان لم يكن على المأذون دين فعلى المولى صدقة الفطر عنهم لانه مالك لرقابهم
 وان كان على العبد دين مستغرق لكسبه ورقبته فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا تجب
 على المولى صدقة الفطر عنهم بناء على اصله انه لا يملك رقابهم وعلى قول ابي يوسف ومحمد
 رحمهما الله تعالى يجب على المولى صدقة الفطر عنهم بناء على اصلهما ان دين العبد لا يمنع ملك
 المولى في كسبه كما لا يمنع ملكه في رقبته ﴿ قال ﴾ وزكاة الفطر في العبد الموصى بخدمته على
 مالك الرقبة وارثا كان أو موصى له لانه تقرر السبب في حقه فاما الموصى له بالخدمة فخفه في
 المنفعة لافي الرقبة وكذلك العبد المستعار والمؤاجر تجب الصدقة على المالك دون المستعير
 والمستأجر وكذلك عبد الوديمة تجب الصدقة عنه على المودع فان يد المودع كيده وكذلك
 ان كان في عنقه جنابة عمداً أو خطأ لأن ملكه وولايته لا يزول بهذا السبب وكذلك العبد
 المرهون تجب الصدقة عنه على الراهن اذا كان عنده وفقاً بالدين وفضل مائتي درهم لأن الرهن
 لا يزال ملك الرقبة ولا يوجب فيها حقاً للمرتهن انما حق المرتهن في المالية وذلك غير معتبر
 لا يجاب الصدقة وفي الاملاء عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ليس على الراهن ان يؤدي
 الصدقة عنه حتى يفكه فاذا فكه أعطاها لما مضى وان هلك قبل أن يفكه فلا صدقة عنه على
 الراهن وجعله كالبيع بشرط الخيار بقى الكلام في بيان القدر الواجب من الصدقة وذلك من
 البر نصف صاع في قول علي بن ابي طالب وعلينا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى صاع واستدل بحديث ابن
 عمر رضي الله عنه فانه ذكر فيه صاعاً من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير والتقدير
 بنصف صاع شئ أحدثه معاوية برأيه على ما قاله أبو سعيد الخدري رضي الله عنه كنا نخرج
 زكاة الفطر صاعاً من طعام حتى قدم معاوية من الشام فقال لا أرى الا مدين من سمراء الشام
 يعدل صاعاً من طعامكم هذا وأكثر ما في الباب أن الآثار فيه قد اختلفت والأخذ
 بالاحتياط في باب العبادات واجب والاحتياط في تمام الصاع وقاسه بالشعير والتمر لعله

أنه أحد الأنواع التي تتأدى به صدقة الفطر ﴿ولنا﴾ حديث عبد الله بن ثعلبة بن صمير كما روينا في أول الباب وفي حديث آخر قال صلى الله عليه وسلم وعن كل اثنين صاعا من بر فالذي روى الصاع كأنه سمع آخر الحديث لا أوله وهو قوله وعن كل اثنين والتقدير من البر بنصف صاع مذهب أبي بكر وعمر وعلي وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين حتى قال أبو الحسن الكرخي أنه لم ينقل عن أحد منهم أنه لا يجوز أداء نصف صاع من بر وهذا يدفع دعواه أنه رأى معاوية وتقيسه على كفارة الأذى لعله أنها وظيفة المسكين ليوم وفي كفارة الأذى نص فان كعب بن عجرة سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما الصدقة فقال ثلاثة أصع على ستة مساكين وليس البر نظير التمر والشعير فان التمر والشعير يشتمل على ما ليس بما كقول وهو النوى والنخالة وعلى ما هو مأكول فأما البر مأكول كله فان الفقير يمكنه أكل دقيق الخنطة بخالته بخلاف الشعير وقد بينا تفسير الصاع فيما تقدم وإنما يعتبر نصف صاع من بر وزنا هكذا رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقال ابن رستم عن محمد رحمه الله تعالى كيلا حتى قال قلت له لو وزن الرجل منوين من الخنطة وأعطاهم الفقير هل تجوز من صدقته فقال لا فقد تكون الخنطة ثقيلة الوزن وقد تكون خفيفة فأنما يعتبر نصف الصاع كيلا وجه قوله ان الآثار جاءت بالتقدير بالصاع وهو اسم للمكيال ووجه الرواية الاخرى ان العلماء حين اختلفوا في مقدار الصاع انه ثمانية ارطال أو خمسة ارطال وثلاث فقد اتفقوا على التقدير بما يمدل بالوزن فأنما يقع عليه كيل الرطل فهو وزنه ﴿قال﴾ ودقيق الخنطة كالخنطة ودقيق الشعير كعينه عندنا وعند الشافعي لا يجوز الأداء من الدقيق بناء على أصله ان في الصدقات يعتبر عين المنصوص عليه ﴿ولنا﴾ حديث أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ادوا قبل خروجكم زكاة فطركم فان على كل مسلم مدين من قح أو دقيقه ولان المقصود سدخلة المحتاج وأغناؤه عن السؤال كما قال صاحب الشرع وحصول هذا بأداء الدقيق أظهر لانه أعجل لوصول منفعة اليه وعلى هذا روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال أداء الدقيق أفضل من أداء الخنطة وأداء الدرهم أفضل من أداء الدقيق لانه أعجل لمنفعته وأما من الزبيب يتقدر الواجب بنصف صاع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ذكره في الجامع الصغير وعلى قول أبي يوسف ومحمد يتقدر بصاع وهو

رواية أسد بن عمرو والحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ووجهه ان الزبيب نظير التمر فانهما يتقاربان في المقصود والقيمة فكما يتقدر من التمر بصاع فكذلك من الزبيب وقد روى في بعض الآثار أو صاعاً من زبيب وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الزبيب نظير البر فانه ما كول فكما يتقدر من البر بنصف صاع لهذا المعنى فكذلك من الزبيب والارثيه شاذو بمثله لا يثبت التقدير فيما تم به البلوي وبححتاج الخالص والعام الى معرفته لانه لو كان صحيحاً لا شهر لعلمهم به وان اراد الاداء من سائر الحبوب أعطى باعتبار القيمة وقد بينا جواز اداء القيمة عندنا وهذا لانه ليس في سائر الحبوب نص على التقدير فالتقدير بالرأى لا يكون وكذا من الاقط يؤدي باعتبار القيمة عندنا . وقال مالك رضي الله عنه يتقدر من الاقط بصاع وقال الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه لأحب له الاداء من الاقط وان أدى فلم يتبين لي وجوب الاعادة عليه وهذا الحديث روى أو صاعاً من أقط وبه أخذ مالك رحمه الله تعالى وقال الاقط كان قوتاً لاهل البادية في ذلك الوقت كما ان الشعير والتمر كانا قوتاً في أهل البلاد وأصحابنا قالوا الحديث شاذ لم ينقل في الآثار المشهورة وبمثله لا يجوز اثبات التقدير فيما تم به البلوي فيبقى الاعتبار بالقيمة فان كانت قيمته قيمة نصف صاع من بر أو صاع من شعير جازوا الا فلا والحاصل ان فيما هو منصوص لا تعتبر القيمة حتى لو أدى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر لا يجوز لان في اعتبار القيمة هنا ابطال التقدير المنصوص في المؤدي وذلك لا يجوز فاما ما ليس بمنصوص عليه فانه ملحق بالمنصوص باعتبار القيمة اذ ليس فيه ابطال التقدير المنصوص وسويق الخنطة كدقيقها لان التقدير منه نصف صاع لما بينا في الدقيق والله تعالى أعلم بالصواب

باب الاعتكاف

الاعتكاف قرينة مشروعة بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد فالإضافة الى المساجد المختصة بالقرب وترك الوطى ، المباح لاجله دليل على أنه قرينة والسنة حديث أبي هريرة وعائشة رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف في العشر الأواخر من رمضان منذ قدم المدينة الى أن توفاه الله تعالى وقال الزهري عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان

يفعل الشيء ويتركه وما تركه الاعتكاف حتى قبض وفي الاعتكاف تقريب القلب عن أمور
 الدنيا وتسليم النفس الى بارئها والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت الله تعالى ﴿ قال ﴾
 عطاء مثل المعتكف كمثل رجل له حاجة الى عظيم فيجلس على بابه ويقول لا أبرح حتى
 تقضي حاجتي والمعتكف يجلس في بيت الله تعالى ويقول لا أبرح حتى يغفر لي فهو
 أشرف الاعمال اذا كان عن إخلاص ثم جوازه يختص بمساجد الجماعات وروى الحسن
 عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى قال كل مسجد له امام ومؤذن معلوم وتصلى فيه الصلوات
 الخمس بالجماعة فانه يعتكف فيه وكان سعيد بن المسيب يقول لا اعتكاف الا في مسجدين
 مسجد المدينة والمسجد الحرام ومن العلماء من قال لا اعتكاف الا في ثلاثة مساجد
 وضموا الى هذين المسجدين المسجد الأقصى لقوله صلى الله عليه وسلم لا تشد الرحال الا
 الى ثلاثة مساجد مسجدي هذا والمسجد الحرام ومسجد ايليا يعني مسجد بيت المقدس
 والدليل على الجواز في سائر المساجد قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد فم المساجد في
 الذكر واختلفت الروايات عن ابن مسعود وحذيفة بن اليمان رضى الله عنهما فروى أن
 حذيفة قال لابن مسعود عجبا من قوم عكوف بين دارك ودار أبي موسى وأنت لاتمنعهم
 فقال ابن مسعود ربما حفظوا ونسيت وأصابوا وأخطأت كل مسجد جماعة يعتكف فيه وروى
 أن ابن مسعود مر بقوم متكفين فقال لحذيفة وهل يكون الاعتكاف الا في المسجد الحرام
 فقال حذيفة رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسجد له امام ومؤذن
 فانه يعتكف فيه وفي الكتاب ذكر عن حذيفة قال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة هذا
 بيان حكم الجواز فأما الافضل فالاعتكاف في المسجد الحرام أفضل منه في سائر المساجد
 وروى محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أنه كان يكره الجوار بمكة ويقول إنها ليست
 بدار هجرة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر منها الى المدينة وعلى قول أبي يوسف
 ومحمد رحمهما الله لا بأس بذلك وهو افضل وعليه عمل الناس اليوم ثم الاعتكاف غير واجب
 بايجاب الشرع ابتداء الا ان يوجبه العبد بنذره فيلزمه حديث عمر رضى الله عنه انه سأل
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني نذرت ان اعتكف يوما في الجاهلية أو قال ليلة
 أو قال يومين فقال أوف بنذرك ومن شرط الاعتكاف الواجب الصوم عندنا وقال الشافعي
 رحمه الله تعالى ليس بشرط ومذهبنا مروى عن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما انهما

قال لا اعتكاف الا بصوم ومذهبه مروى عن ابن مسعود وعن علي فيه روايتان احدى
 الروايتين مثل قولنا والثانى ماروى عنه قال ليس على المتكف صوم الا أن يوجب ذلك
 علي نفسه فالشافعي رحمه الله تعالى استدلل بهذا وبحديث عمر رضى الله عنه في سؤاله انى
 نذرت أن أعتكف ليلة في الجاهلية فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوفاء بالنذر والليل
 لا يصام فيه ولان ابتداء الاعتكاف من وقت غروب الشمس في حق من نذر أن يعتكف
 شهراً وما يكون شرط العبادة شرط اقترانه بأوله كالطهارة للصلاة وكذلك الاعتكاف
 بدوام الليل والنهار ولا صوم بالليل فتبين بهذا انه ليس شرط الاعتكاف ولا هو ركنه لان
 الصوم أحد أركان الدين والاعتكاف نفل زائد فلا يكون الأقوى ركناً للاضعف بل هو
 زائد في معنى القرية على ما يتم به الاعتكاف فيلزمه التنصيص عليه كالتابع في الصوم والقران
 في الحج ﴿ ولنا ﴾ ان النبي صلى الله عليه وسلم ما اعتكف الا صائماً والافعال المنفقة في
 الاوقات المختلفة لا تجرى على نمط واحد الالذاع يدعو اليه وليس ذلك الايبان انه من
 شرائط الاعتكاف والمعنى فيه انه لو قال الله على ان أعتكف صائماً يلزمه الجمع بينهما بقوله
 صائماً ولا يصح ان يجعل نصباً على المصدر كما يقال ضربته وجيماً أى ضرباً وجيماً فانه حينئذ
 يصير كأنه قال اعتكف اعتكافاً صائماً والصوم لا يكون صفة للاعتكاف فالاعتكاف
 لبت في مقام تعظيم ذلك المقام والصوم كف النفس عن اقتضاء الشهوات اتباعاً للبدن فكيف
 يكون صفة للاعتكاف فمرفنا انه نصب على الحال كما يقال دخل الدار راكباً والحال خلو
 عن الايجاب لانه صفة الموجب لا الواجب ومع ذلك يلزمه الجمع بينهما فمرفنا انه انما يلزمه
 لانه شرط الاعتكاف كمن يقول اصلى طاهراً وشرط الشيء يتبعه فيثبت بثبوته سواء ذكر
 أو لم يذكر بخلاف قوله أصوم متتابعاً فانه نصب على المصدر لان التابع صفة الصوم وبخلاف
 قوله أصلى قائماً فانه ينصب قائماً على المصدر يقال صلاة قائمة وبخلاف قوله أحج قارناً فان
 العمرة بالانضمام الى الحج يزداد فيها معنى القرية ولهذا لزمه دم القران وهو دم نسك
 وعن كلامه جوابان أحدهما ان الصوم شرط الاعتكاف والشرائط انما تثبت بحسب
 الامكان ولا يمكن اشتراط الصوم ليلاً فسقط للتعذر وجعل الليل تبعاً للايام كما ان الشرب
 والطريق يجعل تبعاً في بيع الارض والثانى ان شرط الاعتكاف ان يكون مؤدي في وقت
 الصوم وبوجود الصوم في النهار يتصف جميع الشهر بأنه وقت الصوم ودليله شهر رمضان

الاعتكاف وما هو الشرط وهو الصوم يصح منه في هذا اليوم ﴿ قال ﴾ وان نذر اعتكاف
 وقت ماض وهو يعلم أو لا يعلم فلا شيء عليه لان ما يوجب على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى ولم
 يتعبد الله بشئ من العبادات في الزمان الماضي وصحة الاداء باعتبار امكان الاداء وذلك لا
 يتحقق في الزمن الماضي ﴿ قال ﴾ وان أحرم المعتكف بحج أو عمره لزمه الاحرام لانه لا منافاة
 بين الاعتكاف والاحرام ثم يتم اعتكافه ويشرع فيه واداء المناسك يحتمل التأخير عن
 الاحرام فاذا فرغ منه مضى في احرامه الا أن يخاف فوت الحج فينبغي يدع الاعتكاف
 ويحج لان ما يخاف فوته يكون أهم فيبدأ به ثم يستقبل الاعتكاف لانه قد لزمه بالنذر متتابعاً
 فاذا انقطع التتابع لخروجه كان عليه ان يستقبله ﴿ قال ﴾ وان أوجب على نفسه اعتكافاً ثم
 ارتد والعباد بالله ثم أسلم سقط عنه الاعتكاف اعتباراً لما التزمه بما أوجب الله تعالى وشئ
 من العبادات التي كانت واجبة عليه لحق الله تعالى خالصاً لا يبقى بعد الردة لانه بالردة خرج
 من ان يكون أهلاً للعبادة فان الاعلية للعبادة بكونه أهلاً لثوابها والمراد ليس بأهل لثواب
 العبادة ولانه بالردة التحق بكافر أصلي فان الردة تحبط عمله والكافر الاصلي اذا أسلم لم
 يكن عليه اعتكاف ما لم يلتزمه بنذره بعد الاسلام فهذا مثله ﴿ قال ﴾ واذا نذر المملوك
 اعتكافاً صح نذره لان له ذمة صحيحة في التزام الاداء الا أن مولاه ان يمنعه منه لان
 منافعه مستحقة للمولى الاما صار مستثنى شرعاً وذلك مقسداً ما تأدى به الفرائض فلا
 يدخل فيه ما يلتزمه من الاعتكاف باختياره فكان للمولى منعه فاذا اعتق قضاء وكذلك
 الزوج له ان يمنع امرأته من الاعتكاف الذي التزمته بنذرها لان منافعها مستحقة للزوج بمقد
 النكاح وأما المكاتب فليس لمولاه منعه لانه صار أحق بنفسه ومنافعه والذي بينا في النذر
 كذلك في الشروع فان كان باذن المولى والزوج فليس للزوج منع زوجته من الاتمام والمولى
 منع عبده وان كان لا يستحب له ذلك لان الزوج بالاذن ملكها منافعها وهي من أهل
 الملك والمولى بالاذن ما ملك العبد منافعه لانه ليس من أهل الملك ولكنه وعد فالوفاء له
 وخلف الوعد مذموم فلا يستحب له منعه فان فعل لم يكن عليه شئ غير انه قد أساء وأثم
 وهو قياس الاحرام فان المرأة اذا أحرمت باذن زوجها لم يكن للزوج أن يخلها والعبد اذا
 أحرم باذن مولاه كان للمولى أن يخله وان كره له ذلك ﴿ قال ﴾ واذا أكل المعتكف نهراً
 ناسياً لم يضره الاكل لان حرمة الاكل لأجل الصوم لا لأجل الاعتكاف حتى يختص

بوقت الصوم والاكل ناسياً لا يفسد الصوم بخلاف ما اذا جامع ناسياً فخرمة الجماع لأجل
 الاعتكاف حتى يم الليل والنهار جميعاً وقد بينا ان ما كانت حرمة لأجل الاعتكاف يستوى
 فيه الناسى والعامد بالقياس على الاحرام ومعنى الفرق أنه متى اقترن بحاله ما يذكروه لا يتلى
 فيه بالنسيان عادة فيعذر لاجله في الاحرام هيئة المحرمين مذكرة له وفي الاعتكاف كونه في
 المسجد مذكراً له فأما في الصوم لم يقترن بحاله ما يذكروه لانه غير ممنوع عن التصرف في
 الطعام في حالة الصوم الأتري أن في الاكل في الصلاة سوى بين النسيان والمعد لانه ليس من
 جنس أركان الصلاة ﴿قال﴾ واذا أغمى على المعتكف أيما أو أصابه لم فعليه اذا بره أن يستقبل
 الاعتكاف لان ما هو شرط الأداء وهو الصوم قد انعدم بتطاول الانغماء فعليه الاستقبال فان
 صار معتوهاً ثم أفاق بعد سنين ففي القياس ليس عليه قضاء الاعتكاف كما لا يلزمه قضاء
 الفرائض لسقوط الخطاب عنه بالعتة وفي الاستحسان عليه القضاء لان سبب الالتزام تقرر
 قبل العتة فكان بمنزلة الفرائض التي لزمته بتقرر السبب قبل العتة وهذا لانه بالعتة لم يخرج
 من أن يكون أهلاً للعبادة فانه أهل لثوابها فبقيت ذمته صالحة للوجوب فيها فيما تقرر سببه
 ﴿قال﴾ ويلبس المعتكف وينام وبأكل ويدهن ويتطيب بما شاء فان النبي صلى الله عليه وسلم
 كان يفعل ذلك كله في اعتكافه ﴿قال﴾ ولا يفسد الاعتكاف سباب ولا جدال فان حرمة
 هذه الاشياء ليس لأجل الاعتكاف الأتري انه كان محرماً قبل الاعتكاف ولا يفوت به
 ركن الاعتكاف وهو الابث ولا شرطه وهو الصوم وكذلك ان سكر ليلاً لما بينا ان حرمة
 السكر ليست لأجل الاعتكاف فلا يكون مؤثراً فيه ﴿قال﴾ وصمود المعتكف على المثذبة
 لا يفسد اعتكافه اما اذا كان باب المثذبة في المسجد فهو والصعود على سطح المسجد سواء
 وان كان بابها خارج المسجد فكذلك من أصحابنا من يقول هذا قولها فاما عند أبي حنيفة
 رضى الله عنه فينبني ان يفسد اعتكافه للخروج من المسجد من غير ضرورة والاصح انه
 قولهم جميعاً واستحسن أبو حنيفة هذا لانه من جملة حاجته فان مسجده انما كان معتكفاً لا قامة
 الصلاة فيه بالجماعة وذلك انما يتأتى بالأذان وهو بهذا الخروج غير معرض عن تعظيم البقعة
 أصلاً بل هو ساع فيما يزيد في تعظيم البقعة فلماذا لا يفسد اعتكافه ﴿قال﴾ ولا بأس بان يخرج رأسه
 من المسجد الى بعض أهله ليفسله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم في اعتكافه كان يخرج رأسه
 الى عائشة فكانت تنسله وترجله ولانه باخراج رأسه لا يصير خارجاً من المسجد فان من حلف

لا يخرج من هذه الدار فأخرج رأسه منها لم يحنث وان غسل رأسه في المسجد في اناه فلا بأس بذلك اذ ليس فيه تلويث المسجد . و ذكر حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أدار ان يعتكف أصبح في المكان الذي يريد أن يعتكف فيه في هذه دليل على ان من أراد اعتكاف يوم أو نذر ذلك يبني أن يدخل المسجد قبل طلوع الفجر وقد بينا هذا **قال** وان نذر اعتكاف يوم العيد قضاءه في وقت آخر وكفر عن يمينه ان كان أراد يميناً وان اعتكف فيه اجزأه وقد اساء وهذا عندنا اعتباراً للاعتكاف بالصوم وقد بيناه هذه الاحكام في النذر بصوم يوم العيد فكذلك الاعتكاف و ذكر محمد رحمه الله في الاصل حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتكف في العشر الاوسط من رمضان فأتاه جبرائيل عليه السلام فقال ان ما طلبت وراءك فقال عليه السلام من كان معتكفاً معنا فليعد الى معتكفه واني أراني أسجد في ماء وطين فقال أبو سعيد فطرنا وكان عريش المسجد من جريد فوكف فو الذي بعثه بالحق لقد صلى بنا المغرب ليلة الحادي والعشرين واني أرى جبهته وأربعة أضغ في الماء والطين وانما أورد هذا الحديث لبيان ليلة القدر وفيه اختلاف بين الصحابة والعلماء بقدم فأما أبو سعيد الخدري رضي الله عنه كان مذهبه ان ليلة القدر الحادي والعشرون لهذا الحديث ولم يأخذه به علماؤنا لما صحح في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من فاته ثلاث ليال فقد فاته خير كثير ليلة التاسع عشر والحادي والعشرين وآخرها ليلة فصيل سوى ليلة القدر يا رسول الله فقال سوى ليلة القدر وليس في حديث أبي سعيد كبير حجة فانه لم يقل أراني أسجد في ماء وطين في ليلة القدر وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول انها ليلة الخامس والعشرين فانه صحح في الحديث أن نزول القرآن كان لاربع وعشرين مضيين من رمضان . وقال الله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر والهاء كناية عن القرآن باتفاق المفسرين فاذا جمعت بين الآيتين والحديث تبين أنها ليلة الخامس والعشرين وأكثر الصحابة على أنها ليلة السابع والعشرين فقد ذكر عاصم عن ذر بن حبيش قال قلت لأبي بن كعب يا أبا المنذر أخبرني عن ليلة القدر فان ابن مسعود كان يقول من يقع الحول بدر کہا فقال يرحم الله أبا عبد الرحمن قد كان يعلم انها ليلة السابع والعشرين ولكنه أراد حث الناس على الجهد في جميع الحول قلت بهم عرفت ذلك قال بالعلامة التي أخبرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتبرناها فوجدناها قلت وما تلك

العلامة قال تطلع الشمس من صبيحتها كأنها طست لا شعاع لها وكان ابن عباس رضي الله عنه يقول إنها ليلة السابع والعشرين فقبل له ومن أين تقول ذلك قال لان سورة القدر ثلاثون كلمة وقوله هي الكلمة السابعة والعشرون وفيها اشارة الى ليلة القدر وذكر الفقيه أبو جعفر ان المذهب عند أبي حنيفة رضي الله عنه أنها تكون في شهر رمضان ولكنها تنقدم وتأخر وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى تكون في شهر رمضان لا تنقدم ولا تتأخر وفائدة الاختلاف ان من قال لعبدته أنت حر ليلة القدر فان قال ذلك قبل دخول شهر رمضان عتق اذا انسلخ الشهر وان قال ذلك بعد مضي ليلة من الشهر لم يعتق حتى ينسلخ شهر رمضان من العام القابل في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لجواز أنها كانت في الشهر الماضي في الليلة الأولى وفي الشهر الآتي في الليلة الأخيرة وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى اذا مضت ليلة من الشهر في العام القابل بقاء مثل الوقت الذي حلف فيه عتق لأن عندهما لا تنقدم ولا تتأخر بل هي في ليلة من الشهر في كل وقت فاذا جاء مثل ذلك الوقت فقد بقينا بمجيء الوقت المضاف اليه العتق بعد يمينه فلماذا عتق والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ كتاب نواذر الصوم ﴾

﴿ قال ﴾ الشيخ الامام شمس الائمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي املاء اعلم بأن موجب النذر الوفاء . قال الله تعالى وأوفوا بعهدي الله اذا عاهدتم والناذر معاهد الله تعالى بنذره فعليه الوفاء بذلك وقد ذم الله تعالى قوما تركوا الوفاء بالنذر فقال تعالى ومنهم من عاهد الله الآية وانما يذم المرء بترك الواجب ومدح قوما بالوفاء بالنذر فقال تعالى يوفون بالنذر ويخافون الآية ثم النذر انما يصح بما يكون قرينة مقصودة فأما ما ليس بقرينة مقصودة فانه لا يصح التزامه بالنذر لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصه ولأن الناذر لا يجمل ما ليس بعبادة وانما يجمل العبادة المشروعة نفلا واجبا بنذره وما فيه معنى القرينة ولكن ليس بعبادة مقصودة بنفسها كتشجيع الجنائز وعبادة المريض لا يصح التزامه بالنذر الا في رواية الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهم الله قال ان نذرت ان يموت مريضا اليوم صح نذره وان نذرت ان

يعود فلانا لا يلزمه شيء لان عيادة المريض قرينة شرعا قال صلى الله عليه وسلم عائد المريض
 يمشي على محارف الجنة حتى يرجع وعبادة فلان بعينه لا يكون معنى القرينة فيها مقصودا للناذر
 بل معنى مراعاة حق فلان فلا يصح التزامه بالنذر وفي ظاهر الرواية قال عيادة المريض
 وتشبيح الجنائز وان كان فيه معنى حق الله تعالى فالمقصود حق المريض والميت والناذر انما
 يلتزم بنذره ما يكون مشروعا حقا لله تعالى مقصودا اذا عرفنا هذا فنقول النذر اما ان يكون
 بالصدقة أو بالصوم أو الصلاة أو الاعتكاف فبدأ بالنذر بالصدقة فنقول اما ان يعين الوقت
 بنذره فيقول لله على ان تصدق بدرهم غدا أو يعين المكان فيقول في مكان كذا أو يعين
 المتصدق عليه فيقول على فلان المسكين أو يعين الدرهم فيقول لله على ان تصدق بهذا
 الدرهم وفي الوجوه كلها يلزمه التصديق بالمنذور عندنا وبلغوا اعتبار ذلك التقييد حتى لو
 تصدق به قبل مجيئ ذلك الوقت أو في غير ذلك المكان أو على غير ذلك المسكين أو بدرهم
 غير الذي عينه خرج عن موجب نذره وعلى قول زفر لا يخرج عن موجب نذره الا بالاداء
 كما التزمه قال لان في الفاظ العباد يعتبر اللفظ ولا يعتبر المعنى الا ترى ان من قال لغيره
 طلق امرأتى للسنة فطلقها لغير السنة لم يقع ولو أمره ان يتصدق بدرهم على فلان الفقير
 فنصدق على غيره كان مخالفا وهذا لان أوامر العباد قد تكون خالية عن فائدة حميدة فلا
 يمكن اعتبار المعنى فيها وانما يعتبر اللفظ فلا يحصل الوفاء الا بالتصدق على الوجه الذي
 التزمه وعلماؤنا رحمهم الله قالوا ما يوجب المرء على نفسه معتبرا بما أوجب الله تعالى عليه الا ترى
 ان ما لله تعالى من جنسه واجبا على عباده صح التزامه بالنذر وما ليس لله تعالى من
 جنسه واجبا على عباده لا يصح التزامه بالنذر ثم ما أوجب الله تعالى من التصديق بالمال
 مضافا الى وقت يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت كالزكاة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول
 وصدقة الفطر قبل مجيئ يوم الفطر فكذلك ما يوجب العبد على نفسه وهذا لان صحة
 النذر باعتبار معنى القرينة وذلك في التزام الصدقة لا في تعيين المكان والزمان والمسكين
 والدرهم وانما يعتبر من التعيين ما يكون مفيدا فيما هو المقصود لا ما ليس بمفيد ومعنى
 العبادة في التصديق باعتبار سد خلة المحتاج اذا أخرج المتصدق ما يجري فيه الشح والفضة
 عن ملكه ابتغاء مرضاة الله تعالى وهذا المعنى حاصل بدون مراعاة تعيين المكان والزمان
 وبهذا يتبين الجواب عما اعتمد عليه من اعتبار اللفظ فان صحة النذر لم تكن باعتبار اللفظ

بل باعتبار معنى القربة كما بينا وبه فارق الوصية فان صحة الوصية لم يكن باعتبار معنى القربة
 فلذا اعتبرنا تعيين المصروف اليه فصار فلان موسى له بما سمي فاذا دفعه الى غيره كان مخالفا
 امر الموصى وهذا بخلاف ما اذا قال اذا قدم فلان فله على ان اتصدق بدرهم فتصدق
 به قبل قدوم فلان لم يجزه وكذلك لو قال اذا جاء غد لان هناك علق النذر بالشرط والمعلق
 بالشرط معدوم قبل وجود الشرط وانما يجوز الأداء بعد وجود السبب والسبب هو النذر
 فاذا علقه بالشرط كان معدوما قبله وهنا اضاف النذر الى وقت والاضافة الى وقت لا يخرج
 من ان يكون سببا في الحال فيجوز التعجيل بمنزلة أداء الزكاة قبل كمال الحول وعلى قول
 الشافعي رضي الله عنه يجوز التعجيل قبل قدوم فلان بناء على مذهبه في جواز التكفير بالمال
 بعد اليمين قبل الحنث وقد بينا المسئلة في كتاب الايمان واما النذر بالعبادات البدنية فاما
 ان يضيفه الى مكان أو زمان أما اذا اضافه الى زمان بأن قال لله على ان أصوم رجب فصام
 شهراً قبله أجزاءه عن المنذور في قول أبي يوسف وهو رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة
 رحمهما الله تعالى وفي قول محمد وزفر لا يجزئه وكذلك لو قال لله على ان اعتكف رجب
 فاعتكف شهراً قبله أو قال لله على ان أصلي ركعتين غداً فصلى اليوم فهو على هذا الخلاف
 وجه قول محمد وزفر رحمهما الله ان ما يوجب العبد على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى عليه
 وما أوجب الله تعالى عليه من الصوم في وقت بعينه لا يجوز تعجيله على ذلك الوقت كصوم
 رمضان وكذلك ما أوجب الله تعالى عليه من الصلاة في وقت بعينه كصلاة الظهر لا يجوز تعجيلها قبل
 الزوال فكذلك ما يوجب على نفسه وبه فارق الصدقة ولان بالنذر بالصوم جعل ما هو المشروع
 في الوقت نفلاً واجباً بنذره ولهذا لا يصح اضافة النذر بالصوم الى الليل لان الصوم غير مشروع
 فيه نفلاً والمشروع من الصوم في وقت غير المشروع في وقت آخر ونذره تعلق بالصوم المشروع
 في الوقت المضاف اليه حتى يتأدى فيه بمطلق النية وبالنية قبل الزوال ولو لم يتعين صوم ذلك
 الوقت بنذره لما تأدى الا بالنية من الليل كالأطلاق النذر بالصوم وجه قول أبي حنيفة وأبي
 يوسف رحمهما الله تعالى ان الناذر يلتزم بنذره الصوم دون الوقت لان معنى القربة في الصوم
 باعتبار انه عمل بخلاف هوى النفس وانما يلزم بالنذر ما هو قربة وتعيين الوقت غير مفيد
 في هذا المعنى فلا يكون معتبراً كما في الصدقة ولا يقال الصوم في بعض الاوقات قد
 يكون أعظم في الثواب كما ورد به الأثر في صوم الايام البيض وفي صوم بعض الشهور

والايام لان بالاجماع النذر لا يتقيد بالفضيلة التي في الوقت المضاف اليه حتى لو نذر ان يصوم
يوم عرفة أو يوم عاشوراء فصام بعد مضي ذلك اليوم يومادونه في الفضيلة فانه يخرج عن موجب
نذره وهذا بخلاف صوم رمضان وصلاة الظهر لان الشرع جعل شهود الشهر سبباً لوجوب
الصوم قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا لبيان السبب كما قال النبي صلى
الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه ومن ملك ذارحم محرم فهو حر وكذلك الشرع جعل
زوال الشمس سبباً لوجوب صلاة الظهر قال الله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فاذا
أدى قبل ذلك الوقت كان مؤدياً قبل وجود سبب الوجوب فلهذا لا يجوز اما هنا الناذر
لم يجعل الوقت بنذره سبباً للوجوب لانه ليس للعباد ولاية نصب الاسباب فيكون
السبب متقدراً قبل مجيء الوقت المضاف اليه وان كان وجوب الاداء متأخراً فلهذا
جاز التعميل وهو نظير المسافر في شهر رمضان اذا صام كان مؤدياً للفرض وان كان وجوب
الاداء متأخراً في حقه الى عدة من أيام آخر والحرف الثاني انه أدى العبادة بعد وجود
سبب وجوبها قبل وجوبها فيجوز كما لو كفر بعد الجرح قبل زهوق الروح في قتل المسلم
أو في قتل الصيد وبيان الوصف ان هذه عبادة تضاف الى النذر لا الى الوقت يقال صوم النذر
والواجبات تضاف الى أسبابها والاضافة الى وقت لا يمنع كونه نذراً في الحال بدليل ان
التعميل في النذر بالصدقة يجوز بالاتفاق وما لم يوجد السبب لا يجوز الاداء هناك كما لو علق
النذر بالشرط وبعد وجود السبب يجوز التعميل مالياً كان أو بدنياً كما في كفارة القتل وكما
لو صام المسافر في شهر رمضان يجوز لوجود السبب وهو شهود الشهر فاذا ثبت هنا ان
السبب وهو النذر متقرر قلنا يجوز تعجيل الاداء وفي جواز التعميل هنا منفعة للناذر
فربما لا يقدر على الاداء في الوقت المضاف اليه لمرض أو غيره وربما تحترمه المنية قبل مجيء
ذلك الوقت الا انه بالاضافة الى ذلك الوقت قصد التخفيف على نفسه حتى لو مات قبل مجيء
ذلك الوقت لا يلزمه شيء فأعطيناه مقصوده واعتبرنا تعينه في هذا الحكم وجوزنا التعميل
لتوفير المنفعة عليه كما في الصدقة اذا عين الدراهم فهدكت تلك الدراهم لم يلزمه شيء ولو
تصدق بمثلها وأمسكها خرج عن موجب نذره واذا ثبت اعتبار التعمين من هذا الوجه
قلنا يجوز الاداء بمطلق النية وبالنية قبل الزوال لان تعينه معتبر فيما يرجع الى النظر له وفي
التأدي بمطلق النية قبل الزوال معني النظر له فاعتبرنا تعينه في هذا الحكم وأما اذا عين

المكان بان قال لله علي ان اصوم شهراً بمكة أو أعتكف فصام أو اعتكف في غير ذلك
 المكان خرج عن موجب نذره عندنا وقال زفر لا يخرج عن موجب نذره وكذلك لو قال
 لله علي ان أصلي ركعتين بمكة فصلاهما هنا أجزاء عندنا خلافاً لزفر والاصل عنده انه لا يخرج
 عن موجب نذره الا بالاداء في المكان الذي عينه أو في مكان هو أعلى من المكان الذي
 عينه وأفضل البقاع لاداء الصلاة فيها المسجد الحرام ثم مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بالمدينة ثم مسجد بيت المقدس على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجد
 بيت المقدس تعدل ألف صلاة فيما سواه من المساجد سوى المسجد الحرام ومسجدي هذا
 وصلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة في مسجد بيت المقدس وصلاة في المسجد الحرام
 تعدل ألف صلاة في مسجدي هذا فاذا نذر ان يصلي في المسجد الحرام ركعتين لا يجوز أدائها
 الا في ذلك الموضع عنده وان نذر ان يصلي ركعتين في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يجوز أدائها الا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في المسجد الحرام واذا نذر
 الصلاة في مسجد بيت المقدس لا يجوز أدائها الا في احده هذه المساجد الثلاثة ولا يجوز أدائها
 في غير هذه المساجد في سائر البلاد واذا نذر الصلاة في المسجد الجامع لا يجوز أدائها في
 مسجد الحلة واذا نذر الصلاة في مسجد الحلة يجوز أدائها في المسجد الجامع ولا يجوز أدائها
 في بيته واعتمد في ذلك ما روى أن عائشة رضيت الله تعالى عنها قالت لرسول الله صلى الله
 عليه وسلم اني نذرت ان فتح الله عليك مكة أن أصلي ركعتين في البيت فأخذ رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بيدها وأدخلها الحطيم وقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الحديث فهذا
 دليل اعتبار تعيينه المكان في النذر بالصلاة وجاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقال اني نذرت أن أصلي ركعتين في مسجد بيت المقدس فقال من صلي في مسجدي
 هذا فكانما صلي في بيت المقدس فهو دليل على جواز الاداء في مكان هو أعلى من المكان الذي
 عينه ولان المذهب عند أهل السنة والجماعة ان بعض الامكنة فضيلة على البعض وكذلك
 لبعض الازمنة فاذا عين لنذره مكاناً ثم أدى في مكان دون ذلك المكان في الفضيلة فالتما يقيم
 الناقص مقام الكامل مع قدرته على الاداء بصفة الكمال كما التزمه فلا يجوز وان أدى في
 مكان هو أفضل من المكان الذي عينه فقد أدى اتم مما التزمه فيجزيه ذلك الا ترى
 أنه لو نذر ان يصوم يوماً فصام بالنية قبل الزوال لا يخرج عن موجب نذره لان المؤدى

انقص مما التزمه وهذا بخلاف ما اذا اُضيف النذر الى وقت فاضل ففضى ذلك الوقت لان
 هناك قد تحقق العجز عن الاداء بالصفة التي التزمه ولهذا لم يجوز زفر التعجيل على ذلك
 الوقت لان العجز لا يتحقق قبل مجيئ ذلك الوقت وحجتنا في ذلك ان صحة النذر باعتبار
 معنى القربة وذلك في الصلاة لاني المكان لان الصلاة تعظيم لله تعالى بجميع البدن وفي
 هذا المعنى الامكنة كلها سواء وان كان الاداء في بعض الامكنة أفضل فذلك لا يدل على
 ان الواجب لا يتأدى بدون ذلك كما في اداء المكتوبات ولا شك ان أداء الصلاة بالجماعة في
 المسجد أفضل وقد أمر شرعاً بالاداء بهذه الصفة ومع ذلك اذا اداها في بيته وحده
 سقط عنه الواجب ولما بين النبي صلى الله عليه وسلم ثواب المتطوع بالصلاة في هذه المساجد
 قال وأفضل ذلك كله صلاة الرجل في بيته في جوف الليل الآخر ثم عنده لو التزم صلاة
 في بعض هذه البقاع فصلاها في بيته لم يجز ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 أفضل صلاة المرأة فقال في أشد مكان من بيته ظلمة فلي هذا ينبغي أنها اذا التزمت الصلاة
 في المسجد الحرام فصلت في أشد مكان من بيته ظلمة أن تخرج عن موجب نذرها وعند
 زفر رحمه الله تعالى لا تخرج والذي يوضح ما قلنا ان الناذر انما يلتزم بنذره ما هو من فعله لاما
 ليس من فعله والمكان ليس من فعله فيكون هو بالنذر ملتزماً للصلاة دون المكان وفي أي
 موضع صلى فقد أدى ما التزمه فيخرج عن موجب نذره وان كان الأداء في الموضع الذي
 عينه أفضل ﴿ قال ﴾ وان قال الله على أن أصوم شهراً متتابعاً فأفطر يوماً في الشهر استقبل
 الشهر من أوله لأن ما يوجبه على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى عليه وما أوجب الله تعالى
 عليه من الصوم متتابعاً اذا أفطر فيه يوماً لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقتل فكذلك ما يوجبه
 على نفسه بخلاف ما اذا أطلق النذر بالصوم فان ما أوجب الله تعالى عليه من الصوم مطلقاً
 وهو قضاء رمضان اذا أفطر فيه يوماً لا يلزمه الاستقبال فكذلك ما يوجبه على نفسه
 ﴿ قال ﴾ ولو قال الله على أن أصوم رجب متتابعاً فأفطر فيه يوماً فله قضاء ذلك اليوم وحده
 لان ما يوجبه على نفسه من الصوم في وقت بعينه معتبر بما أوجب الله عليه من الصوم في
 وقت بعينه وهو صوم رمضان وهذا لأن ذكر التتابع في شهر بعينه غير معتبر لان المعين
 لا يعرف الا بصفته وانما ذكر الصفة لتعريف ما ليس بمعين فيعتبر ذلك عند اطلاق لفظ
 الشهر ولا يعتبر عند التعيين ولأن أيام الشهر المعين تكون متجاورة لامتتامة فذكر التتابع

في الشهر المعين وجوده كقدمه وكذلك لو قال الله على أن أصوم شهراً وهو يعني رجب
 بعينه لأن المنوى من احتمالات لفظه فيجعل كالمصرح به وفي الكتاب أشار الى فرق آخر
 فقال في الشهر المعين اذا أفطر يوماً فقد عجز عن أداء الصوم على الوجه الذي التزمه لأنه
 لو استقبل الصوم لم يكن مؤدياً في ذلك الوقت الذي أوجبه على نفسه وعند اطلاق الشهر
 بعد ما أفطر يوماً هو قادر على أن يصوم شهراً متتابعاً كما التزمه فلماذا أوجبنا عليه الاستقبال
 قال وان أراد بقوله الله على يميناً كفر عن يمينه مع قضاء ذلك اليوم في الشهر المعين
 لان المنوى من احتمالات لفظه فان في النذر معنى اليمين قال صلى الله عليه وسلم النذر يمين
 وكفارته كفارة اليمين وقد حث حين أفطر يوماً فعليه الكفارة والقضاء لان ظاهر كلامه
 نذر وهذا قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وأما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى ان أراد
 به اليمين فعليه الكفارة دون القضاء وان أراد النذر أو أرادهما فعليه القضاء دون الكفارة
 لان لفظه للنذر حقيقة ولليمين مجازاً ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد ولكننا نقول
 قوله الله على يمين فان اللام والياء يتعاقبان قال الله آمتم به وفي موضع آخر قال آمتم له
 فقوله لله بمنزلة قوله بالله وقال ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس
 حتى خرج معناه بالله وقوله على نذر فانما أثبتنا كل واحد من الحكمين بلفظ آخر ثم الخالف
 يلتزم البر حقاً لله تعالى والناذر يلتزم الوفاء حقاً لله تعالى فكان اللفظ محتتملاً لكل واحد منهما
 لأن يكون حقيقة لاحدهما مجازاً للآخر فيكون بمنزلة اللفظ العام الا ان عند الاطلاق يحمل
 على النذر لغلبة الاستعمال فاذا نوى اليمين مع ذلك كان اللفظ متناولاً لهما بمنزلة اللفظ العام
 في كونه متناولاً لجميع احتمالاته قال ولو قال الله على صوم يوم فأصبح من الغد لا ينوى
 صوماً فلم تزل الشمس حتى نوى ان يصومه عن نذره لم يجزه ذلك بخلاف ما اذا قال الله على
 صوم غد لان ما يوجبه على نفسه في الوجهين معتبر بما أوجب الله تعالى عليه من الصوم
 في وقت بعينه وهو صوم رمضان يتأدى بالنية قبل الزوال وما كان في وقت بغير عينه
 لا يتأدى الا بنية من الليل نحو قضاء رمضان فكذلك ما يوجب على نفسه في الوجهين
 وهذا المعنيين أحدهما ان عند تعيين اليوم امساكه في أول النهار يتوقف على الصوم المنذور عند
 وجود النية فاذا وجدت النية قبل الزوال استندت الى أول النهار لتوقف الامساك عليه وذلك
 لا يوجد فيما اذا أطلق النذر والثاني أن في النذر المعين اذا ترك النية من الليل فقد تحقق عجزه

عن أدائه بصفة الكمال كما التزمه فجوزناه بضرب نقصان بطريق إقامة النية في أكثر النهار
 مقام النية في جميع النهار لأجل العجز وذلك لا يوجد فيما إذا لم يمين الوقت فإنه قادر على
 أن يصوم يوماً آخر بصفة الكمال كما التزمه ثم هنا ذكر النية قبل الزوال وفي كتاب الصوم
 قبل انتصاف النهار وهو الصحيح لأن الشرط وجود النية في أكثر وقت الصوم وذلك
 لا يوجد إذا نوى قبل الزوال لأن ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت
 الصوم من طلوع الفجر فأنما يشترط وجود النية في وقت الضحوة على وجه تكون النية
 موجودة في أكثر وقت الصوم فإذا نوى بالنهار في النذر المطلق لم يجزه عن المنذور وكان
 صائماً عن التطوع والمستحب له أن يتمه فإن أفطر فلا قضاء عليه عندنا. وقال زفر رحمه الله
 الله تعالى عليه القضاء وأصل المسئلة فيما إذا شرع في الصوم على ظن أنه عليه ثم تبين أنه ليس
 عليه وقد بينا ذلك في كتاب الصوم وإنما شبهنا هذه المسئلة بتلك المسئلة لأن في الموضوعين
 جميعاً إنما قصد اسقاط الواجب عن نفسه وما قصد التنفل بالصوم وإنما جعل شارعا في
 التنفل من غير قصده على سبيل النظر له لكيلا يضيع سعيه لا على سبيل الإيجاب
 عليه فإذا أفطر لم يلزمه القضاء ﴿ قال ﴾ ولو قال لله على أن أصوم غداً ثم أصبح فنوى أن
 يصوم تطوعاً فإنه يكون صومه مما أوجبه على نفسه بخلاف ما إذا أطلق النذر وهذا
 للأصل الذي بيناه أن ما أوجب الله في وقت بيمينه وهو صوم رمضان يتأدى بمطلق النية
 وبنية النفل وما أوجب الله تعالى عليه من الصوم في وقت بغير عينه لا يتأدى بالبتعيين
 النية فكذلك ما أوجبه على نفسه وهذا لأن الناذر لا يجعل بنذره ما ليس بمشروع مشروعاً
 ولكن يجعل ما كان مشروعاً نفلاً في الوقت واجباً على نفسه في النذر المعلن إنما التزم
 الصوم المشروع في هذا الزمان وقد أصابه بمطلق النية وبنية النفل الأثرى أنه قبل
 النذر كان مصيباً له بهذه النية فكذلك بعد النذر وعند إطلاق النذر الواجب في ذمته
 والمشروع في هذا اليوم غير متعين لما هو الواجب في ذمته فأنما يكون بمطلق النية وبنية
 النفل مصيباً للمشروع في هذا الوقت وهو التطوع فلا يكون محولاً عن ذمته ما التزمه فيها
 إلى المشروع في هذا الوقت بدون تعيين النية ﴿ قال ﴾ ولو قال لله على أن أصوم رجب ثم
 ظاهر من أمراته فصام شهرين متتابعين أحدهما رجب أجزاء من الظهار كأنواه وعليه
 قضاء المنذور بخلاف ما إذا صام عن ظهاره شهرين أحدهما رمضان وهو مقيم فإن صومه

يكون عن فرض رمضان وأشار الى الفرق بينهما في الكتاب فقال لان صوم الظهار مثل
 صوم المنذور من حيث ان كل واحد منهما واجب بسبب من جهته فعن ايهما نواه كان
 عن ذلك واما صوم رمضان أقوى من صوم الظهار لانه واجب بإيجاب الله تعالى ابتداء
 وصوم الظهار انما واجب بسبب من جهة العبد والضعيف لا يظهر في مقابلة القوى فلهذا كان
 صومه عن فرض رمضان على كل حال ولكن هذا ليس بقوى فانه لامساواة بين صوم
 الظهار وصوم المنذور لان المنذور هو المشروع في رجب نفسه وصوم الظهار واجب
 في ذمته فينبغي ان يرجح المنذور باعتبار السبق لان صوم الظهار انما يتحول من ذمته
 الى المشروع في الوقت بنيته وقد كان النذر سابقا على هذه النية ولان المشروع في الوقت
 لما صار واجبا عليه بنذره لا يبقى صالحا لصوم الظهار لان ما في ذمته انما يتأدى بما كان مشروعاً
 في الوقت له لا عليه فالفرق الصحيح بينهما ان قبل نذره كان الصوم المشروع في رجب
 صالحاً لأداء صوم الظهار فلا يتغير ذلك بنذره لانه يوجب على نفسه بنذره ما لم يكن
 واجباً عليه ولكن لا يفتي صلاحيته لغيره اذ ليس ذلك تحت ولاية العبد فاذا بقي بعد نذره
 صالحاً لأداء صوم الظهار به تأدى بنيته واما صوم رمضان فقد جعله الشرع فرضاً عليه ومن
 ضرورته أن لا يفتي صالحاً لأداء صوم الظهار به وللشرع هذه الولاية فاذا لم يبق صالحاً
 لأداء صوم الظهار به تلغو نيته عن الظهار به وانتفاء الصلاحية من ضرورة وجوب الأداء
 عن فرض رمضان حتى ان في حق المسافر لما لم يكن الأداء في الشهر واجبا عليه فاذا نواه
 عن الظهار كان عن الظهار في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ومسئلة النذر بمنزلة المسافر في
 صوم رمضان ثم في مسئلة النذر اذا كان نوى اليمين لم تلزمه الكفارة لان شرط بره أن يكون
 صائماً في رجب لا أن يكون صومه عن المنذور وقد وجد ذلك وان صامه عن الظهار
 قال ﴿ والمجنونة والنائمة اذا جامعها زوجها وهما صائمتان في رمضان فعليهما القضاء دون
 الكفارة لأن وجوب الكفارة يستدعي جنابة متكاملة فأنها ستارة للذنب ولم يوجد ذلك
 في حقهما ووجوب القضاء لانعدام أداء الصوم في الوقت وقد وجد ذلك في حقهما فان
 الصوم لا يتأدى مع فوات ركنه وقد انعدم ركن الصوم في حقهما مع قيام العذر وقد بينا
 خلاف زفر رحمه الله تعالى في هذه المسئلة في كتاب الصوم ﴿ قال ﴿ هنا ألا ترى انهما
 لو قتلا رجلاً خطأ لم يكن عليهما في ذلك كفارة ولا تحرمان الميراث ﴿ قال ﴿ رحمه

الله تعالى وهذا صحيح في حق المجنونة غلط في حق النائمة فالرواية محنوظة ان النائم اذا
انقلب على مورثه فقتله تلزمه الكفارة ويحرم الميراث ثم هذا الاستشهاد ضعيف فان كفارة
القتل لا تستدعي جنابة متكاملة ولهذا تجب علي الخاطي بخلاف كفارة الفطر ﴿ قال ﴾
وإذا خاف الرجل وهو صائم ان هو لم يفطر تزداد عينه وجماً أو تزداد سمه شدة فينبغي ان
يفطر لان الله تعالى رخص للمريض في الفطر بقوله فمن كان منكم مريضاً أو على سفر
فعدة من أيام أخر وهذا مريض لان وجع العين نوع مرض والحج كذلك ثم إن الله
تعالى بين المعنى فيه فقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفي ايجاب أداء الصوم مع
هذا الخوف عسر فينبغي له ان يأخذ باليسر فيه ويترخص بالفطر قال صلى الله عليه وسلم ان
الله تعالى يحب ان تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى كل من
كان له أن يفطر في يوم فأفطر فيه بعد ما صام فلا كفارة عليه وهذا قول أصحابنا جميعاً
لان صوم اليوم الواحد لا يتجزى وجوباً كالأجزاء يتجزى أداءه فاذا لم يكن الأداء واجباً في جزء
من النهار لا تكامل الجنابة بالفطر فيه ولان الكفارة في رمضان تسقط بالشبهة ولهذا
لا تجب على المتسحر الذي لا يعلم بطلوع الفجر وعلى المفطر الذي يرى ان الشمس قد غابت
ولم تنب وباحة الفطر له في جزء من اليوم يكون شبهة قوية في المحل فانه يندم بها استحقاق
الأداء ولا شبهة أقوى من ذلك والشبهة في المحل مسقطه للكفارة سواء علم بها أو لم يعلم
الاترى ان من وطئ بجارية ابنة لا يلزمه الحد سواء علم بالحرمة أو لم يعلم لشبهة في المحل
باعتبار ان مال الولد يضاف الى والده شرعاً وبيان هذا الأصل انه اذا أصبح مريضاً أو مسافراً
في أول النهار ونوى الصوم ثم برى من مرضه أو صار مقيماً أفطر فلا كفارة عليه لانه
كان له أن يفطر في أول النهار وكذلك لو كان صحيحاً مقيماً في أول النهار ثم مرض في آخره
فأفطر لانه لما عجز عن الصوم بسبب المرض صار الفطر مباحاً له ولو سافر في آخر النهار
ثم أفطر لم يكن عليه الكفارة لان الفطر صار مباحاً له فانه اذا شرع في الصوم وهو مقيم
ثم سافر لا يباح له الفطر ولكن لان السفر في الأصل مبيح للفطر فاذا اقترن بالسبب الموجب
للكفارة يكون مورثاً شبهة مسقطه للكفارة وان لم يصر الفطر مباحاً له بمنزلة النكاح
الفاسد يكون مسقطاً للحد وان لم يكن مبيحاً للوطء وخرج على هذا الأصل ما اذا أصبحت
المرأة صائمة ثم أفطرت ثم حاضت أو أصبح الرجل صائماً ثم أفطر ثم مرض وقد بينا هذه

المسائل في كتاب الصوم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

﴿ باب ما يجب فيه القضاء والكفارة وما يجب فيه القضاء دون ﴾
﴿ الكفارة وما يجوز من الشهادة على رؤية الهلال وما لا يجوز ﴾

﴿ قال ﴾ رضي الله عنه ومن ابتلع جوزة رطبة وهو صائم فعليه القضاء ولا كفارة عليه وان ابتلع لوزة رطبة أو بطيخة صغيرة فعليه القضاء والكفارة والاصل في هذا أنه متى حصل الفطر بما لا يتغذى به أو يتداوى به عادة فعليه القضاء دون الكفارة لان وجوب الكفارة يستدعي كمال الجنابة والجنابة تتكامل بتناول ما يتغذى به أو يتداوى به لانعدام الامساك بصورة ومعنى ولا تتكامل الجنابة بتناول ما لا يتغذى به ولا يتداوى به لان الامساك ينعدم به صورة لا معنى ولان الكفارة مشروعة للزجر والطباع السليمة تدعو الى تناول ما يتغذى به وما يتداوى به لما فيه من اصلاح البدن فنقع الحاجة الى شرع الزاجر فيه ولا تدعو الطباع السليمة الى تناول ما لا يتغذى به ولا يتداوى به فلا حاجة لشرع الزاجر فيه اذا عرفنا هذا فنقول الجوزة الرطبة لا تؤكل كما هي عادة واللوزة الرطبة تؤكل كما هي عادة وهذا اذا ابتلع الجوزة فأما اذا مضمها وهي رطبة أو يابسة فعليه الكفارة ذكره الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى لانه تناول لبها ولب الجوز مما يتغذى به وأكثر ما فيه انه جمع بين ما يتغذى به وبين ما لا يتغذى به في تناول ذلك موجب للكفارة عليه واذا ابتلع أهليلجة فعليه القضاء والكفارة أراد به الدواء أو لم يرد هكذا ذكره ابن سبابة وهشام عن محمد رحمهما الله تعالى وذكر ابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى ان عليه القضاء دون الكفارة قال لانها لا تؤكل كما هي للتداوى عادة والاصح ما ذكره هنا فان أهليلجة مما يتداوى به فسواء أكلها على الوجه المعتاد أو على غير الوجه المعتاد قلنا انه يجب عليه الكفارة وكذلك ان أكل مسكاً أو غالية أو زعفراناً فعليه القضاء والكفارة لان هذه الاشياء تؤكل عادة للتغذي أو للتداوي وذكر الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انه لو أكل عجيناً لا تلزمه الكفارة لان العجين لا يؤكل عادة قبل الطبخ ولا يدعو الطبع الى تناوله وهكذا ذكر ابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى وقال لو أكل الدقيق أيضاً لا تلزمه الكفارة لانه يصير عجيناً في فمه قبل ان يصل الى جوفه ﴿ قال ﴾ ولو أكل حنطة يجب عليه القضاء

والكفارة لان الحنطة تؤكل كما هي عادة فانها مادامت رطبة تؤكل وبعد اليبس تغلى فتؤكل وتغلى فتؤكل ﴿ قال ﴾ ولو أكل طيناً أرمنياً فعليه الكفارة ذكره ابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى قال لانه بمنزلة الفاريقون يتداوى به قال ابن رستم فقلت له فان أكل من هذا الطين الذي يأكله الناس قال لا أعرف أحداً يأكله . وفي رواية أخرى عن محمد رحمه الله تعالى انه لا تلزمه الكفارة في الطين الأرمني أيضا اذا أكله كما هو الا أن يسويه على الوجه المعتاد الذي يتداوى به والاول أصح ﴿ قال ﴾ ومن أفطر في شهر رمضان بمذر والشهر ثلاثون يوماً ففضى شهراً بالاهلة وهو تسعة وعشرون يوماً فعليه قضاء يوم آخر لقوله تعالى فعدة من أيام أخر ففي هذا بيان أن المعتبر في القضاء اكمال العدة بالايام ﴿ قال ﴾ ولو شهد رجل واحد برؤية هلال رمضان وبالسما علة قبلت شهادته اذا كان عدلاً وقد بينا هذه المسئلة في كتاب الصوم والاستحسان وشرط في الكتاب ان يكون الشاهد عدلاً والطحاوي يقول عدلاً كان أو غير عدل قيل مراده انه يكتفي بالعدالة الظاهرة ولا يشترط ان يكون الشاهد عدلاً في الباطن وقيل انما لا تشترط العدالة في هذا الموضع لانتهاء التهمة لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره وانما لا يقبل خبر الفاسق لتمكن التهمة والاصح اشتراط العدالة فيه لان هذا من أمور الدين ولهذا يكتفي فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿ قال ﴾ واما على الفطر فلا تقبل الا شهادة رجلين اذا كان بالسما علة وأشار في بعض النوادر الى الفرق فقال المتعلق بهلال رمضان هو الشروع في العبادة وخبر الواحد فيه مقبول كما لو أخبر باسلام رجل والمتعلق بهلال شوال الخروج من العبادة وذلك لا يثبت الا بشهادة رجلين كما في الشهادة على ردة المسلم وأشار هنا الى فرق آخر فقال المتعلق بهلال شوال ما فيه منفعة للناس وهو الترخص بالفطر فيكون هذا نظير الشهادة على حقوق العباد والمتعلق بهلال رمضان محض حق الشرع وهو الصوم الذي هو عبادة يؤخذ فيها بالاحتياط فلهاذا يكتفي فيه بخبر الواحد اذا كان بالسما علة وهذا صحيح على ما روى الحسن عن أنى حنيفة رحمهما الله تعالى انهم يصومون بخبر الواحد ولا يفطرون اذا لم يروا الهلال وان أكلوا العدة ثلاثين يوماً بدون التيقن بانسلاخ رمضان للاخذ بالاحتياط في الجانبين فاما ابن سماعه يروي عن محمد رحمه الله تعالى انهم يفطرون اذا أكلوا العدة ثلاثين يوماً لان صوم الفرض في رمضان لا يكون

أكثر من ثلاثين يوماً وقال ابن سماعه فقلت لحمد كيف يفطرون بشهادة الواحد قال لا يفطرون
بشهادة الواحد بل بحكم الحاكم لأنه لما حكم بدخول رمضان وأمر الناس بالصوم فمن
ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضي ثلاثين يوماً. والحاصل أن الفطر هنا مما تفضى
إليه الشهادة لأنه يكون ثابتاً بشهادة الواحد وهو نظير شهادة القابلة على النسب فإنها
تكون مقبولة ثم يفضى ذلك إلى استحقاق الميراث والميراث لا يثبت بشهادة القابلة ابتداءً
ويستوى أن يشهد رجل أو امرأة على شهادة نفسه أو على شهادة غيره حراً كان أو عبداً
محدوداً في القذف أو غير محدود بعد أن يكون عدلاً في ظاهر الرواية بمنزلة رواية الاخبار
فإن الصحابة كانوا يقبلون رواية أبي بكر بعد ما أقيم عليه حد القذف. وفي رواية الحسن
عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل شهادة المحدود في القذف على رؤية الهلال وإن
حسنت توبته لأنه محكوم بكذبه شرعاً قال الله تعالى فإن لم يأتوا بالشهادة فأولئك عند الله
هم الكاذبون فإذا كان المتهم بالكذب وهو الفاسق غير مقبول الشهادة هنا فالمحكوم
بكذبه كان أولى فأما إذا لم يكن بالسما علة فلا تقبل شهادة الواحد والمثنى حتى يكون أمراً
مشهوراً ظاهراً في هلال رمضان وهكذا في هلال الفطر في رواية هذا الكتاب وفي
رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال تقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين
بمنزلة حقوق العباد والأصح ما ذكر هنا فإن في حقوق العباد إنما تقبل شهادة رجلين إذا
لم يكن هناك ظاهر يكذبهما وهنا الظاهر يكذبهما في هلال رمضان وفي هلال شوال جميعاً
لأنهما أسوة سائر الناس في الموقف والمنظر وحدة البصر وموضع القمر فلا تقبل فيه
الشهادة إلا أن يكون أمراً مشهوراً ظاهراً وقد بينا اختلاف الأقاويل في ذلك في كتاب
الصوم **قال** ولو أن رجلاً جامع امرأته ناسياً في رمضان فتذكر ذلك وهو مخالطها
فقام عنها أو جامعها ليلاً فانفجر الصبح وهو مخالطها فقام عنها من ساعته فلا قضاء عليه في
الوجهين جميعاً وقال زفر رحمه الله تعالى عليه القضاء في الوجهين لوجود جزء من الجماعة
بعد التذكر وانفجار الصبح إلى أن نزع نفسه منها وذلك يكفي لإفساد الصوم ولكننا نقول
ذلك مما لا يستطاع الامتناع عنه ومما لا يمكن التحرز عنه فهو عفو وأصل هذه المسئلة فيما
إذا حلف لا يلبس هذه الثوب وهو لا يلبسها من ساعته فهو حائث في القياس وهو
قول زفر رحمه الله تعالى لوجود جزء من اللبس بعد اليقين وفي الاستحسان لاحث لأن

مالا يستطيع الامتناع عنه فهو عفو يوضحه ان نزع النفس كف عن المجامعة والكف عن
 المجامعة ركن الصوم فلم يوجد منه بعد انفجار الصبح ولا بعد التذكر الا ما هو ركن الصوم
 وذلك غير مفسد لصومه . الا ترى ان اللقمة لو كانت في فيه فالتقاها بعد التذكر
 او بعد انفجار الصبح لم يفسد صومه الا ان زفر رحمه الله تعالى يفرق فيقول الموجود هناك
 جزء من امساك اللقمة في فيه الي ان يلقبها وذلك غير مفسد للصوم والموجود هنا جزء من
 الجماع وذلك مفسد للصوم . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال في الناسي لا يفسد صومه اذا
 نزع نفسه كما تذكر واذا انفجر الصبح فعليه القضاء وان نزع نفسه لأن آخر الفعل من جنس
 اوله وأول الفعل من الناسي غير مفسد للصوم مع مصادفته وقت الصوم فكذلك آخره
 وأول الفعل في حق الذي انفجر له الصبح عمدا مفسد للصوم اذا صادف وقت الصوم
 فكذلك آخره يوضحه ان الشروع في الصوم يكون عند طلوع الفجر فاقتران المجامعة بطلوع
 الفجر يمنع صحة الشروع في الصوم فيلزمه القضاء وفي حق الناسي شروعه في الصوم صحيح ولم يوجد
 بعده ما يفسد الصوم فلماذا لا يلزمه القضاء ولم يذكر في الكتاب انه بعد ما نزع نفسه لو امنى
 هل يلزمه القضاء أم لا قال رضي الله عنه والصحيح انه لا يفسد صومه لان مجرد خروج
 المنى لا يفسد الصوم وان كان على وجه الشهوة كما لو احتلم ولم يوجد بعد التذكر وطلوع الفجر
 الا ذلك واذا تم الفعل بعد التذكر وطلوع الفجر فعليه القضاء دون الكفارة عندنا وعلى
 قول الشافعي رحمه الله تعالى عليه القضاء والكفارة لوجود المجامعة بعد التذكر وطلوع
 الفجر والموجب للكفارة عنده الجماع المعدم للصوم وقد وجد فاما عندنا الموجب للكفارة
 هو الفطر على وجه تكامل به الجنابة وذلك لم يوجد فيما اذا طلع الفجر وهو مخالط
 لاهله فداوم على ذلك لان شروعه في الصوم لم يصح مع المجامعة والفطر انما يكون بعد
 الشروع في الصوم ولم يوجد ولئن كان الموجب للكفارة الجماع المعدم للصوم فالجماع هو
 ادخال الفرج في الفرج ولم يوجد منه بعد التذكر ولا بعد طلوع الفجر ادخال الفرج في
 الفرج وانما وجد منه الاستدامة وذلك غير الادخال الا ترى ان من حلف لا يدخل دار
 فلان وهو فيها لم يحنت وان مكث في الدار ساعة فهذا مثله ولو انه نزع نفسه ثم أولج نائبا
 فعليه الكفارة بالاتفاق لانه وجد منه ابتداء المجامعة بمداومة الشروع في الصوم مع التذكر
 ويكون عليه القضاء والكفارة وهذا على الرواية الظاهرة فيما اذا جامع نائبا وهو يعلم ان

صومه لم يفسد به ثم أفطر بعد ذلك متعمداً فإنه تلزمه الكفارة فاما على الرواية التي رويت
عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا يلزمه الكفارة وان كان عالماً لشبهة القياس فهنا أيضاً
يقول لا تجب الكفارة ﴿ قال ﴾ ولو ان صائماً ابتلع شيئاً كان بين اسنانه فلا قضاء عليه
سيسة كانت أو أقل منها لان ذلك مغلوب لاحكم له كالذباب يطير في حلقه وان تناول
سيسة وابتلعها ابتداء فهو مفطر لان هذا يقصد بابطال صومه ومعنى هذا انه اذا أدخل سيسة
في فمه فابتلعها فقد وجد منه القصد الى ائصال المفطر الى جوفه وذلك مفسد لصومه فاما
اذا كان باقياً بين اسنانه فلم يوجد منه القصد الى ائصال المفطر الى جوفه والذي بقي بين اسنانه
تبع لريقه ولو ابتلع ريقه لم يفسد صومه فهذا مثله بوضع الفرق انه لا يمكنه التحرز عن اتصال
ما بقي بين اسنانه الى جوفه خصوصاً اذا تسحر بالسويق وما لا يمكنه التحرز عنه فهو عفو
الا ترى ان الصائم اذا تمضمض فانه يبقى في فمه بلة ثم تدخل بعد ذلك حلقه مع ريقه وأحد
لا يقول بان ذلك يفطره وذكر الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه
لو بقي لحم بين أسنان الصائم فابتلعه فعليه القضاء قال وهذا اذا كان قدر الحصة أو أكثر
فان كان دون ذلك فلا قضاء عليه فبهذه الرواية يظهر الفرق بين القليل الذي لا استطاع
الامتناع عنه وبين الكثير الذي استطاع الامتناع عنه ثم في قدر الحصة أو أكثر اذا ابتلعه فعليه
القضاء دون الكفارة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمه
الله تعالى أيضاً وعند زفر رحمه الله تعالى عليه القضاء والكفارة لان ذلك مما يتغذى به ولو
أدخله في فيه وابتلعه كان عليه القضاء والكفارة فكذلك اذا كان باقياً بين اسنانه فابتلعه
وليس فيه أكثر من انه متغير وذلك لا يمنع وجوب الكفارة عليه كما لو أفطر بلغم منتن
ولكننا نقول ما بقي بين الاسنان مما لا يتغذى به ولا يتداوي به في العادة مقصوداً فالفطر
به لا يوجب الكفارة كالفطر بتناول الحصة بوضوحه انه لم يوجد منه ابتداء الاكل في حالة
الصوم لان ابتداء الاكل باذخال الشيء في فيه واتمامه بالاتصال الى جوفه وحين أدخل هذا
في فيه لم يكن فعله جنابة على الصوم فتمكن الشبهة في حقه في فعله والكفارة تسقط
بالشبهة ولو أن مسافراً صام في رمضان عن واجب آخر جزأه من ذلك الواجب في قول
أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعليه قضاء رمضان وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى
يقع صومه عن رمضان ولا يكون عن غيره بنيته مريضاً كان أو مسافراً ولم يذكر قول أبي

حنيفة رحمه الله تعالى في المريض نصاً ولكن أطلق الجواب في حق من كان مقبياً أنه يكون
 صومه عن فرض رمضان وهو الصحيح لانه لا فرق في ذلك بين المريض والصحيح لان
 المريض انما يباح له الترخص بالفطر اذا كان عاجزاً عن الصوم فاما اذا كان قادراً على
 الصوم فهو والصحيح سواء فيكون صومه عن فرض رمضان واما المسافر اذا نوى التطوع
 في رمضان فلا إشكال في قولها انه يكون صومه عن فرض رمضان وعن أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى فيه روايتان وجه قولها ان المسافر انما يفارق المقيم في الترخص بالفطر فاذا ترك
 هذا الترخص كان هو والمقيم سواء وصوم المقيم لا يكون الا عن رمضان لانه لم يشرع في
 هذا الزمان الا هذا الصوم فنيته جهة أخرى تكون لغوا فكذلك في حق المسافر ولأبي
 حنيفة رحمه الله تعالى حرفان أحدهما ان اداء صوم رمضان غير مستحق على المسافر في هذا
 الوقت ولكنه مخير بين الصوم والفطر مع قدرته على الصوم كالمقيم في شعبان ثم هناك
 يتأدى صومه عما نوى فكذلك هنا وعلى هذا الطريق يقول اذا نوى التطوع يكون صومه
 عن التطوع والطريق الآخر انه ما ترك الترخص حين نوى واجبا آخر كان مؤاخذاً به
 ولكنه صرف صومه الى ما هو أهم عليه لان الواجب الآخر دين في ذمته لومات قبل
 ادراك عدة من أيام آخر كان مؤاخذاً به فيكون هو مترخصاً بصوم الى ما هو
 الأهم فانه في رمضان لومات قبل ادراك عدة من أيام آخر لم يكن مؤاخذاً به وعلى هذا
 الطريق يقول اذا نوى التطوع كان صالحاً عن الفرض لانه ترك الترخص حين لم يصرف
 الصوم الى ما هو الأهم عنده واذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيكون صومه عن
 رمضان ولو قال الله على أن أصوم هذا اليوم شهراً فعليه ان يصوم ذلك اليوم كلما دار الى تمام
 ثلاثين يوماً منذ قال هذا القول فيكون صومه في أربعة أيام أو خمسة أيام من الشهر لان
 معنى كلامه الله على ان أصوم هذا اليوم كلما دار في شهر ويتعين له الشهر الذي يعقب
 نذره بمنزلة مالو أجر داره شهراً ولو قال الله على ان أصوم هذا الشهر يوماً كان عليه ان
 يصوم ذلك الشهر متى شاء وهو في سعة ما بينه وبين ان يموت لان معنى كلامه الله على ان
 أصوم هذا الشهر وقتاً من الاوقات فيكون موسعاً عليه في مدة عمره وحقيقة الفرق ان
 اليوم قد يكون بمعنى الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يوماً مثد دبره والمراد منه الوقت
 والرجل يقول انتظر يوم فلان أي وقت اقباله أو ادباره وقد يكون عبارة عن بياض النهار

على ضد الليل وهذا ظاهر فاذا قرنه بذكر الصوم عرفنا ان المراد بياض النهار لانه وقت
 للصوم ومعيار له ففي المسئلة الأولى قرن اليوم بالصوم فقال أصوم هذا اليوم فحملناه
 على بياض النهار ثم ذكر الشهر لبيان مقدار الايام التي تناولها نذره وفي المسئلة الثانية قرن
 الشهر بذكر اليوم فصار مقدار الصوم بذكر الشهر معلوما ثم ذكر اليوم بعد ذلك من
 غير ان جملة معيارا للصوم فعرفنا ان المراد به الوقت فحملناه كانه قال أصوم هذا الشهر وقتاً
 ﴿ قال ﴾ ولو قال لله على صوم هذا اليوم غداً فان قال هذا قبل الزوال ولم يكن أكل فيه
 شيئاً فعليه صوم هذا اليوم وان قال بعد الزوال أو بعد ما أكل فلا شيء عليه ولو قال لله
 على صوم غد اليوم كان عليه الصوم غداً لانه ذكر الوقتين من غير أن ذكر بينهما حرف
 العطف فيكون المعتبر من كلامه أول الوقتين ذكراً وبلغوا آخر الوقتين ذكراً وقد بينا هذا
 الاصل في الطلاق اذا قال لامرأته أنت طالق اليوم غداً فهي طالق اليوم ولو قال غداً اليوم
 تطلق غداً ففي المسئلة الأولى المعتبر من كلامه ذكر اليوم فكانه اقتصر على قوله لله على صوم
 هذا اليوم فان كان قبل الزوال ولم يكن أكل صح نذره والا فلا وفي المسئلة الثانية المعتبر من
 كلامه قوله غداً فيكون ملتزماً بصوم الغد بنذره وذلك صحيح فان أفطر في الغد فعليه القضاء
 ﴿ قال ﴾ ولو قال لله على صوم الايام ولا نية له ففي قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى عليه صوم
 عشرة أيام وفي قولها عليه صوم سبعة أيام لأن حرف اللام حرف العهد والمعهود هي الأيام
 السبعة التي تدور عليها الشهور والسنون كلما مضت عادت فاليها ينصرف مطلق لفظه وأبو
 حنيفة رحمه الله تعالى يقول ذكر الالف واللام دليل الكثرة فانما ينصرف كلامه الى أكثر
 ما يتناوله اسم الأيام في اللغة مقروناً بالعدد وذلك عشرة أيام لانه يقال لما بعد العشرة أحد
 عشر يوماً وانما قلنا ان الالف واللام دليل الكثرة لانهما لا تستغرق الجنس وقد بينا هذا
 في كتاب الأيمان وعلى هذا الأصل اذا قال لله على صيام الشهور فعليه في قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى عشرة أشهر لانه أكثر ما يتناوله لفظ الجمع مقروناً بالعدد فانه يقال عشرة
 أشهر أو شهور ثم يقال لما بعده أحد عشر شهراً وعندهما يلزمه صوم اثني عشر شهراً باعتبار
 المعهود قال الله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثني عشر شهراً وهي التي تدور عليها السنون وان
 قال لله على صيام شهور فعليه صيام ثلاثة أشهر لانه أدنى ما يتناوله اسم الجمع لانه ليس في كلامه
 حرف العهد ولا ما يدل على الكثرة ولو قال لله على صوم الجمع فعند أبي حنيفة رحمه الله

تعالى هذا على عشر جمع وعندهما على جمع العمر ولو قال الله على صوم جمع هذا الشهر فعليه أن
 يصوم كل جمعة تمر عليه في ذلك الشهر لان الجمع جمع جمعة وهو اسم لليوم الذي تقام فيه
 صلاة الجمعة وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يلزمه صوم جميع ذلك الشهر لان
 الجمعة تذكر بمعنى الاسبوع في العادة يقول الرجل لغيره لم القك منذ جمعة وانما يريد به
 الاسبوع قال رضي الله عنه والاصح ما ذكر في ظاهر الرواية لانه لا يلزمه بالندرج الا التقدير
 المتيقن به وكل واحد من هذين المعنيين من محتملات كلامه فيلزمه المتيقن ولو قال الله
 على صوم أيام الجمعة كان عليه صوم سبعة أيام لان الايام اسم جمع فيه يتبين أن مراده الاسبوع
 دون اليوم الذي تقام فيه الجمعة خاصة ولو قال الله على صوم جمعة فهذا على وجهين قد يقع على
 أيام الجمعة السبعة وقد يقع على الجمعة بعينها فأى ذلك نوى عملت نيته وان لم تكن له نية فهذا
 على أيام الجمعة سبعة أيام وهذا يؤيد رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى في الفصل الاول فانه
 لم يعتبر المتيقن هنا واعتبر ما تعارفه الناس ولكن الفرق بينهما في ظاهر الرواية أن هنا ذكر
 الجمعة مطلقاً ولو كان المراد بهذا اللفظ اليوم الذي تقام فيه الجمعة لتفيد بذكر اليوم فترك
 التقيد هنا دليل على ان مراده الايام السبعة وفي الفصل الاول وان لم يذكر اليوم ففي
 لفظه ما يدل على أنه هو المراد لانه أضاف الجمع الى الشهر فذلك دليل على أن مراده
 أيام الجمعة التي تدور في الشهر ﴿ قال ﴾ ولو قال الله على صوم كذا كذا يوماً فان نوى
 عدداً هو من محتملات لفظه كان على ما نوى وان لم يكن له نية فهو على أحد عشر يوماً
 لان كذا اسم لعدد مبهم فقد ذكر عددين مبهمين ليس بينهما حرف العطف وأقل عددين
 مفسرين ليس بينهما حرف العطف أحد عشر فعلى ذلك يحمل ما ذكر من العددين المبهمين
 ولو قال كذا وكذا يوماً لزمه صوم احد وعشرين يوماً لانه ذكر حرف العطف بين
 العددين المبهمين وأقل عددين مفسرين بينهما حرف العطف احد وعشرون فعلى ذلك
 يحمل مبهم كلامه اذا لم ينو شيئاً آخر ﴿ قال ﴾ ولو قال الله على صوم بضعة عشر يوماً لزمه
 صيام ثلاثة عشر يوماً لان البضع أدناه الثلاثة على ما روى انه لما نزل قوله تعالى وهم من بعد
 غلبهم سيغلبون في بضع سنين خاطر أبو بكر مع قريش على ان الروم تغلب فارس في ثلاث
 سنين الى ان قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كم تعدون البضع فيكم فقال من الثلاث
 الى سبع فقال عليه الصلاة والسلام زد في الخطر وأبد في الأجل فقد بين ان أدنى ما

يتناول اسم البضع ثلاثة فأنما يلزمه القدر المتيقن فهذا كان عليه صيام ثلاثة عشر يوماً
﴿ قال ﴾ ولو قال الله على صوم السنين فهو على عشر سنين في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
للأصل الذي بيننا له وفي قولهما ان نوى شيئاً فهو على مانوى وان لم يكن له نية فهو على جميع
العمر لانه ليس في السنين شئ معهود فيحمل لفظه على استفراق الجنس وذلك جميع عمره
في حقه ﴿ قال ﴾ ولو قال الله على صوم زمان أو صوم الزمان فهذا على ستة أشهر لان الزمان
والحين يستعملان استعمالاً واحداً فان الرجل يقول لغيره لم ألك منذ زمان لم ألك منذ
حين ولفظ الحين يتناول ستة أشهر سواء قرن به الألف واللام أو لم يقرن فكذلك لفظ
الزمان وانما حملنا لفظ الحين على ستة أشهر لقوله تعالى تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها
. قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه المراد ستة أشهر ثم لفظ الحين في كتاب الله تعالى ورد
بمعنى أشياء بمعنى الوقت قال الله تعالى حين تمسون وحين تصبحون والمراد وقت الصلاة
وبمعنى أربعين سنة . قال الله تعالى هل أتى على الانسان حين من الدهر والمراد أربعون
سنة وبمعنى قيام الساعة قال الله تعالى فذرهم في غمرتهم حتى حين يعني قيام الساعة وقد
علمنا أنه لم يرد بنذره ساعة واحدة ولا أربعين سنة لان بقاء الآدمي الى هذه المدة الطويلة
للصوم فيها نادر فعرفنا أن المراد ستة أشهر وهو المتوسط في هذه الاعداد وخير الامور
أوسطها ولو قال الله على صوم أبد أو الأبد فهو على جميع العمر لان الأبد مالا غاية له ولكن
علمنا أنه لم يرد به زيادة على مدة عمره وان قال صوم الدهر فأبو حنيفة رحمه الله تعالى
لم يوقت فيه شيئاً وقال لا أدري ما الدهر وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى جعل لفظ الدهر
كلفظ الحين والزمان وقد بينا ذلك في كتاب الايمان والنذور والله سبحانه وتعالى أعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ كتاب الحيض ﴾

﴿ قال ﴾ الشيخ الامام الأجل الزاهد شمس الائمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي
رحمه الله تعالى املاء اعلم بأن ما اختصره الحاكم من تصنيف محمد بن الحسن في الحيض
قاصر مبهم لا يتم المقصود به فوقت الحاجة لهذا الى الاستعانة بما خرجه المشايخ وما

اختاروا من الأقاويل فيه فذكرت ذلك في شرح الكتاب فوقع في البيان بعض البسط
 لهذا فنقول وبالله التوفيق الحيض في اللغة هو الدم الخارج ومنه يقال حاضت الأرنب وحاضت
 الشجرة إذا خرج منها الصمغ الأحمر وفي الشريعة اسم لدم مخصوص وهو أن يكون ممتداً
 خارجاً من موضع مخصوص وهو القبل الذي هو موضع الولادة والمباضعة بصفة مخصوصة
 فإن وجد ذلك كله فهو حيض والافهوا استحاضة والاستحاضة استفعال من الحيض
 قالت فاطمة بنت قيس رضي الله عنها لرسول الله صلى الله عليه وسلم إنني أستحاض فلا أطهر
 فقال صلى الله عليه وسلم ليس ذلك دم حيض إنما هو عرق امتد أو داء اعترض توضئي
 لكل صلاة أشار إلي أنه فاسد لا يتعلق به ما يتعلق بالصحيح والفرق بين الصحيح والفساد
 من الدماء من أهم ما يحتاج إلى معرفته في هذا الكتاب فنقول الفاسد من الدماء أنواع فمنها
 ما نقص عن أقل مدة الحيض لأن التقدير الشرعي يمنع أن يكون لما دون المقدر حكم المقدر
 وينبني على هذا اختلاف العلماء في أقل مدة الحيض عندنا ثلاثة أيام ولياليها وقال ابن سماعه
 عن أبي يوسف رحمه الله تعالى يومان والأكثر من اليوم الثالث وروى الحسن عن أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى ثلاثة أيام بما يتخللها من الليالي وذلك ليلتان وقال الشافعي رحمه الله تعالى
 يوم وليلة وقال مالك رحمه الله تعالى بقدر ما يوجد ولو ساعة احتج بأن هذا نوع حدث فلا
 يتقدر أقله بشيء كسائر الأحداث أقربها دم النفاس لكننا نقول في الفرق بينهما أن دم النفاس
 يخرج عقيب خروج الولد فيستدل بما تقدمه على أنه من الرحم فلا حاجة إلى التقدير فيه بالمدة
 فاما الحيض فليس يسبقه علامة يستدل بها على أنه من الرحم فجعلنا العلامة فيه الامتداد ليستدل
 به على أنه ليس بدم عرق ثم قدره الشافعي رحمه الله تعالى بيوم وليلة تحرزاً عن الكبير فقال
 لما استوعب السيلان جميع الساعات عرفنا أنه من الرحم فلا حاجة إلى الاستظهار بشيء آخر
 ونحن قدرنا بثلاثة أيام بالنص وهو ما روى أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه أن النبي صلى الله
 عليه وسلم قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو مروى عن عمر وعلي وابن
 مسعود وابن عباس وعثمان بن أبي العاص الثقفني وأنس بن مالك رضي الله عنهم والمقادير
 لا تعرف قياساً فما نقل عنهم كالمروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأبي يوسف
 رحمه الله تعالى أن الأكثر من اليوم الثالث يقام مقام الكمال لمعنى وهو أن الدم من المرأة لا
 يسيل على الولاء لأن ذلك يضيها ويحفظها ولكنه يسيل نارة وينقطع أخرى . وجه رواية

الحسن رحمه الله تعالى أن في الآثار ذكر التقدير بالأيام جعلنا الثلاثة من الأيام أصلاً وما يتخللها من الليالي يتبعها ضرورة ومن الدماء الفاسدة أن يتجاوز أكثر مدة الحيض فإن أكثره مقدر شرعاً فلا يكون لما زاد عليه حكمه اذ يفوت به فائدة التقدير الشرعي واليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرانها وعلى هذا ينبنى اختلافهم في أكثر مدة الحيض فعندنا عشر أيام ولياليها لما روينا من الآثار. وقال الشافعي رحمه الله تعالى خمسة عشر يوماً لقوله صلى الله عليه وسلم في نقصان دين المرأة تعدد احداهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي والمراد زمان الحيض والحيض والطهر مجتمعان في الشهر عادة ولهذا جعل الله تعالى عدة الآيسة والصغيرة ثلاثة أشهر مكان ثلاثة قروء فيتعين شطر كل شهر للحيض وذلك خمسة عشر يوماً ولكننا نقول ليس المراد حقيقة الشطر ففي عمرها زمان الصغر ومدة الحبل وزمان الاياس ولا تحيض في شيء من ذلك فعرفنا أن المراد ما يقارب الشطر واذا قدرنا بالعشرة فقد جعلنا ما يقارب الشطر حيضاً فأما أقل مدة الطهر خمسة عشر يوماً عندنا والشافعي رحمه الله تعالى . وقال عطاء تسعة عشر يوماً قال لان الشهر يشتمل على الحيض والطهر عادة وقد يكون الشهر تسعة وعشرين يوماً فإذا كان أكثر الحيض عشرة بقى الطهر تسعة عشر ولكننا نقول ان مدة الطهر نظير مدة الإقامة من حيث أنها تعيد ما كان سقط من الصوم والصلاة وقد ثبت بالاخبار ان أقل مدة الإقامة خمسة عشر يوماً فكذلك أقل مدة الطهر ولهذا قدرنا أقل مدة الحيض بثلاثة أيام اعتباراً بأقل مدة السفر فإن كل واحد منهما يؤثر في الصوم والصلاة وقد ثبت لنا ان أقل مدة السفر ثلاثة أيام ولياليها فكذلك هذا فأما أكثر مدة الطهر فلا غاية له الا اذا ابتليت بالاستمرار حتى ضلت أيامها ووقعت الحاجة الى نصب العادة لها حينئذ فيه اختلاف قال أبو عصمة سعد بن معاذ المروزي لا يتقدراً أكثر طهرها بشيء ولا تقضي عدتها أبداً لأن نصب المقادير بالتوقيف لا بالرأى وكان محمد بن ابراهيم الميداني يقول يتقدراً أكثر الطهر في حقها بستة أشهر الا ساعة قال لان الطهر المتخلل بين الدمين دون مدة الحبل عادة وأدنى مدة الحبل ستة أشهر فقدرنا أكثر مدة الطهر بستة أشهر الا ساعة فاذا طلقها زوجها تقضى عدتها بتسعة عشر شهراً وعشرة أيام الا ثلاث ساعات لجواز أن يكون الطلاق في أول الحيض وهذه الحيضة لا تحسب من العدة فتحاج الى عشرة أيام وثلاثة أطهار كل طهر ستة

أشهر الا ساعة وثلاث حيض كل حيضة عشرة أيام وكان الزعفراني يقول أكثر الطهر
 يتقدر في حقها بسبعة وعشرين يوماً لان الشهر يشتمل على الحيض والطهر وأقل الحيض
 ثلاثة فبقى الطهر سبعة وعشرين يوماً وكان أبو سهل الغزالي يقول بأنه يتقدر أكثر الطهر
 في حقها بشهرين فقد لا ترى المرأة الحيض في كل شهر عادة . ومن الدماء الفاسدة ما جاوز
 أكثر مدة النفاس وينبني عليه اختلاف العلماء في أكثر مدة النفاس فعندنا أربعون يوماً
 . وقال الشافعي رحمه الله تعالى ستون يوماً . وقال مالك رحمه الله تعالى سبعون يوماً وإنما
 قدرنا بالأربعين لحديث عبد الله بن باباه رضي الله عنه وكان من التابعين ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال تعدد النفاس ما بينها وبين أربعين يوماً الا ان ترى طهراً قبل ذلك وفي حديث أم سلمة
 رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تنتظر النفاس ما بينها وبين أربعين صباحاً الا ان
 ترى طهراً قبل ذلك وفي الحقيقة بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى اتفاق لأن أكثر النفاس
 أربعة أمثال أكثر الحيض الا ان عنده أكثر الحيض خمسة عشر يوماً فأربعة أمثاله ستون
 يوماً وعندنا أكثر الحيض عشرة فأربعة أمثاله أربعون يوماً . ومن الدماء الفاسدة ما تراه الحامل
 فقد ثبت لنا ان الحامل لا تحيض وذلك مروى عن عائشة رضي الله عنها وعرف انها اذا حبلت
 انسدم رحمها فالدم المرثى ليس من الرحم فيكون فاسداً . ومن الدماء الفاسدة ما تراه الصغيرة
 جداً لانه سبق أوانه فلا يعطى له حكم الصحة اذ لو جعلناه حيضاً حكمنا ببلوغها به ضرورة
 وذلك محال في الصغيرة جداً واختلف مشايخنا في أدنى المدة التي يجوز الحكم فيها ببلوغ
 الصغيرة فكان محمد بن مقاتل الرازي رحمه الله تعالى يتقدر ذلك بتسع سنين لان النبي صلى
 الله عليه وسلم نبى بمائسة رضي الله عنها وهي بنت تسع سنين والظاهر انه نبى بها بعد البلوغ
 وكان لأبي مطيع البلخي ابنة صارت جدة وهي بنت تسعة عشرة سنة حتى قال فضحتنا هذه
 الجارية ومن مشايخنا من قدر ذلك بسبع سنين لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة اذا
 بلغوا سبعاً والأمر حقيقة للوجوب وذلك بعد البلوغ وسئل أبو نصر محمد بن سلام رحمه
 الله تعالى عن ابنة ست سنين اذا رأت الدم هل يكون حيضاً فقال نعم اذا تمادى بها مدة
 الحيض ولم يكن نزوله لآفة وأكثر المشايخ على ماله محمد بن مقاتل رحمه الله تعالى لان
 رؤية الدم فيما دون ذلك نادر ولا حكم للنادر . ومن الدماء الفاسدة ما تراه الكبيرة جداً
 الا ان محمداً رحمه الله تعالى ذكر في نوادر الصلاة ان المعجوز الكبيرة اذا رأت الدم مدة

الحيض كان حيضاً وكان محمد بن مقاتل الرازي رحمه الله تعالى يقول هذا اذا لم يحكم
ببائسها أما اذا انقطع عنها الدم زماناً حتى يحكم ببائسها وكانت بنت تسعين سنة أو نحو ذلك
فرأت الدم بعد ذلك لم يكن حيضاً وكان محمد بن ابراهيم الميذاني رحمه الله تعالى يقول ان
رأت دمًا سائلاً كما تراه في زمان حيضها فهو حيض وان رأت بلة بسيرة لم يكن ذلك
حيضاً بل ذلك بلل من فم الرحم فكان فاسداً لا يتعلق به حكم الحيض فهذا بيان أنواع
الدماء الفاسدة

فصل ألوان ما تراه المرأة في أيام الحيض ستة السواد والحمرة والصفرة والكدر
والخضرة والترية أما السواد فغير مشكل انه حيض لقوله صلى الله عليه وسلم دم الحيض
اسود عبيط محتدم والحمرة كذلك فهو اللون الأصلي للدم الا ان عند غلبة السوداء يضرب
الى السواد وعند غلبة الصفراء يرق فيضرب الى الصفرة ويتبين ذلك لمن افتصد والصفرة
كذلك حيض لانها من ألوان الدم اذا رق وقيل هو كصفرة السن أو كصفرة الثين أو
كصفرة القز واما الكدر فلون كلون الماء الكدر وهو حيض في قول أبي حنيفة ومحمد
رحمهما الله تعالى سواء رأت في أول أيامها أو في آخر أيامها وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى
ان رأت الكدر في أول أيامها لم يكن حيضاً وان رأت في آخر أيامها يكون حيضاً قال لان
الكدر من كل شيء يتبع صافيه فاذا تقدمه دم أمكن جعل الكدره حيضاً تبعاً فاما اذا لم
يتقدمها دم لو جعلناه حيضاً كان مقصوداً لا تبعاً وهما يقولان ما يكون حيضاً اذا رآته المرأة
في آخر أيامها يكون حيضاً اذا رآته في أول أيامها كالسواد والحمرة لان جميع مدة الحيض
في حكم وقت واحد وما قاله أبو يوسف رحمه الله تعالى فيما اذا كان النقب من أعلى الظرف
فأما اذا كان النقب من أسفله فالكدره يسبق خروجها الصافي وهما النقب من أسفل فجعلنا
الكدره حيضاً وان رآته ابتداءً وأما الخضرة فقد أنكر بعض مشايخنا وجودها حتى قال أبو
نصر بن سلام حين سئل عن الخضرة كأنها أكلت قصيلاً على طريق الاستبعاد وذكر
أبو علي الدقاق ان الخضرة نوع من الكدره والجواب فيها على الاختلاف الذي بيننا وأما
الترية فهو ما يكون لونه كلون التراب وهو نوع من الكدره . وقد روى عن أم عطية
وكانت غزت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثنتي عشرة غزوة قالت كنا نعد الترية
حيضاً والاصل فيه قوله تعالى ويسألونك عن الحيض قل هو أذى وجميع هذه الألوان في حكم

الأذي سواء . وروى أن النساء كن يبعثن بالكرسف الى عائشة رضی الله عنها لتنظر
فكانت اذا رأت كدرة قالت لا حتى ترين القصة البيضاء يعني البياض الخالص والقصة
الطين الذي يغسل به الرأس وهو أبيض يضرب لونه الى الصفرة فالتما أرادت أنها لا تخرج
من الحيض حتى ترمى البياض الخالص والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿فصل﴾ اعلم بأن حكم الحيض والنفاس والاستحاضة لا يثبت الا بظهور الدم وبروزه
وقد روى عن محمد رحمه الله تعالى في غير الأصول أن حكم الحيض والنفاس يثبت اذا
أحست بالبروز وان لم يظهر وحكم الاستحاضة لا يثبت الا بالظهور وفرق بينهما فقال للحيض
والنفاس وقت معلوم فيمكن أنبات حكمهما باعتبار وقتها اذا أحست بالبروز والاستحاضة
حدث كسائر الاحداث ليس له وقت معلوم لا يثبت حكمه فلا يثبت حكمه الا بالظهور والفتوى
على القول الأول لما روى أن امرأة قالت لعائشة رضی الله تعالى عنها إن فلانة تدعو بالمصباح
ليلا لتنظر الى نفسها فقالت ما كانت احدانا تشكف لذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولكنها تعرف ذلك بالمس فهو اشارة منها الى الظهور ولان ما لم يظهر فهو في معدنه
والشيء في معدنه لا يعطى له حكم الظهور ما لم يظهر اذا عرفنا هذا فنقول للمرأة فرجان داخل
وخارج فالفرج الخارج بمنزلة الاليتين من الدبر فاذا وضعت الكرسف فاما أن تضعه في
الفرج الداخل أو في الفرج الخارج فاذا وضعت في الفرج الخارج فابتل الجانب الداخل من
الكرسف كان ذلك حياً وان لم ينفذ الى الجانب الخارج لانه صار ظاهراً بهذا القدر من
الخروج وان وضعت في الفرج الداخل فابتل الجانب الداخل من الكرسف لم يكن حياً فان نفذت
البلة الى الجانب الخارج نظر فان كانت القطننة عالية أو محاذية لحرف الفرج كان حياً لظهور
البلة وان كانت متسفة لم يكن حياً وعلى هذا وحشى الرجل احليله بقطننة فابتل الجانب
الداخل من القطننة لم ينتقض وضوءه وان تمدت البلة الى الجانب الخارج نظرنا فان كانت
القطننة عالية أو محاذية لرأس الاحليل انتقض وضوءه وان كانت متسفة لم ينتقض وضوءه
وهذا كله ما لم تسقط القطننة فان سقطت فهو حيض وحدث سواء ابتل الخارج أو الداخل
لظهور البلة ولو أن حائضاً وضعت الكرسف في أول الليل ونامت فلما أصبحت نظرت الى
الكرسف فوجدت البياض الخالص فعليها صلاة العشاء لانا نيقنا بطهرها من حين وضعت
الكرسف فلو كانت طاهرة حين وضعت الكرسف ونامت ثم أتت بعد طلوع الفجر

فوجدت البلة على الكرسف فانه يجعل حيضاً من اقرب الاوقات وذلك بمد طلوع الفجر اخذاً
 باليقين والاحتياط حتى يلزمها قضاء العشاء ان لم تكن صلت
 ﴿فصل﴾ وأما الاحكام التي تتعلق بالحيض عشرة أو أكثر . منها أن الحائض لا تصوم
 ولا تصلي لقوله صلى الله عليه وسلم تقعد احدها من شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي يعني
 زمان الحيض . ومنها أنه يلزمها قضاء الصوم دون الصلاة لما روى أن امرأة قالت لعائشة
 رضی الله عنها ما بال احدنا تقضى صيام أيام الحيض ولا تقضي الصلاة فقالت أحرورية
 أنت كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تقضى صيام أيام الحيض ولا تقضى الصلاة
 أنكرت عليها السؤال لشبهة الحال ونسبتها الى حرور وهي قرية كان أهلها يسألون سؤال
 التعتن في الدين . ومنها أنه لا يأتيها زوجها لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض الآية فذلك
 تنصيص على حرمة الفشيان في أول الحيض وآخره قال صلى الله عليه وسلم من أتى امرأته الحائض
 أو أناها في غير ماأناها أو أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله على محمد صلى الله
 عليه وسلم ومراده اذا استحل ذلك الفعل . ومنها أنها لا تمس المصحف ولا اللوح المكتوب
 عليه آية نامة من القرآن لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وهذا وان قيل في تأويله لا ينزله
 الا السفرة الكرام البررة فظاهره يفيد منع غير الطاهر من مسه وكتب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الى بعض القبائل لا يمسه القرآن حائض ولا جنب . ومنها أنها لا تقرأ القرآن
 إلا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه كان يجوز للحائض قراءة القرآن دون الجنب قال لان
 الجنب قادر على تحصيل صفة الطهارة بالاغتسال فيلزمه تقديمه على القراءة والحائض عاجزة
 عن ذلك فكان لها أن تقرأ ﴿ولنا﴾ حديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهي
 الحائض والجنب عن قراءة القرآن ثم عجزها عن تحصيل صفة الطهارة يدل على نفاظ ما بها
 من الحدث فلا يدل على اطلاق القراءة لها وذكر الطحاوي رحمه الله تعالى انها انما تمنع عن
 قراءة آية نامة ولا تمنع عن قراءة ما دون ذلك . وقال الكرخي رحمه الله تعالى تمنع عن
 قراءة ما دون الآية أيضا على قصد قراءة القرآن كما تمنع عن قراءة الآية النامة لان الكل
 قرآن . وجه قول الطحاوي رحمه الله أن المتعلق بالقرآن حكمان جواز الصلاة ومنع
 الحائض عن قراءته ثم في حق أحد الحكمين يفصل بين الآية وما دونها وكذلك في الحكم
 الآخر . ومنها أنها لا تطوف بالبيت لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها حين

حاضت بسرف اصنمى جميع ما يصنع الحاج غير أن لا تطوف بالبيت . ومنها أن لا تدخل المسجد لان ما بها من الاذى أغلظ من الجنابة والجنب ممنوع من دخول المسجد فكذلك الحائض وهذا لأن المسجد مكان الصلاة فمن ليس من أهل اداء الصلاة ممنوع من دخوله . ومنها انه يلزمها الاغتسال اذا انقطع عنها الدم لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والاطهار بالاغتسال . ومنها انه يتقرر به الاستبراء قال صلى الله عليه وسلم في سبايا أو طاس ألا لا نوطأ الحبالى حتى يضمن ولا الحبالى حتى يستبرأ بحيضه . ومنها أن العدة تنقضى به لقوله تعالى ثلاثة قروء والقرء الحيض بيانه قوله تعالى واللائي ينسن من الحيض من نساتكم نقل الحكم الى الأشهر عند عدم الحيض وذلك دليل على ان أصل ما تنقضى به العدة الحيض والنفاس كالحيض فيما ذكرنا من الاحكام الا في حكم الاستبراء وانقضاء العدة حتى لو اشترى جارية بعد ما ولدت فاذا طهرت من نفاسها لم يكن له أن يطأها حتى يستبرئها بحيضه وكذلك النفاس لم يعتبر من أقراء العدة

﴿ فصل ﴾ مراهمة رأيت الدم فجاءت تستفتي قبل أن يتمادى بها الدم هل تؤمر بترك الصوم والصلاة كان الشيخ الامام أبو حفص ومحمد بن سلعة رحمهما الله تعالى يقولان بأنها تؤمر بذلك . وقد روى عن محمد رحمه الله تعالى في غير رواية الأصول انها لا تؤمر بذلك حتى يستمر بها الدم ثلاثة أيام وهو اختيار بشر بن غياث ووجهه انها على يقين من الطهارة وفي شك من الحيض لجواز أن ينقطع فيها دون الثلاث فلا يكون حيضاً واليقين لا يزال بالشك فتؤمر بالصوم والصلاة فان استمر بها الدم ثلاثة أيام علم بأنها كانت حائضاً فعليها قضاء الصيام اذا طهرت والأصح هو الاول فان الله تعالى وصف الحيض بأنه اذى وقد تيقنت به في وقته فيتعلق به حكمه وانما يخرج المرءى من أن يكون حيضاً اذا انقطع لما دون الثلاث وفي هذا الانقطاع شك فحكمنا بهذا الظاهر وتركنا المشكوك وجعلناها حائضاً لا تصوم ولا تصلى فاذا انقطع دمها لتمام عشرة أيام فهو حيض كله فان جاوز العشرة واستمر بها الدم فحيضها عشرة أيام من أول ما رأيت الدم وظهرها عشرون يوماً لان أمر الحيض مبني على الامكان لتأييده بسبب ظاهره وهو رؤية الدم والى العشرة الامكان موجود فجعلناها حيضاً واذا انقطع لتمام العشرة كان الكل حيضاً فزيادة السيلان لا ينتقص الحيض واذا كانت العشرة حيضاً فبقية الشهر وذلك عشرون يوماً طهرها لأن الشهر

يشتمل على الحيض والطهر عادة . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنها تأخذ بالاحتياط فتغتسل بعد ثلاثة أيام ثم تصوم وتصلي سبعة أيام بالشك ولا يقر بها زوجها حتى تغتسل بعد تمام العشرة وتقضى صيام الايام السبعة لان الاحتياط في باب العبادات واجب ومن الجائز ان حيضها أقل من الحيض فتحاط لهذا وهو ضعيف فانا قد عرفنا حائضاً ودليل بقائها حائضاً ظاهر وهو سيلان الدم فلما معنى لهذا الاحتياط وكان ابراهيم النخعي رحمه الله تعالى يقول ترد الى عادة نساءها يعني نساء عشرينها وهذا ضعيف أيضاً لان طباع النساء مختلفة حتى لا تجد أختين أو أما وابنة على طبع واحد وكذلك المرأة يختلف طبعها في كل فصل فكيف يستقيم اعتبار حال نساءها في معرفة مدة حيضها وللشافعي قولان أحدهما ان حيضها يوم وليلة أقل مدة الحيض أخذاً باليقين والثاني ان حيضها سبعة أيام بناء على العادة الظاهرة واليه أشار رسول الله صلى الله عليه في قوله تحيضى يعلم الله ستاً وسبعاً كما تحيض النساء في كل شهر وتطهر وهذا ضعيف أيضاً فان اعتبار العادة عند عدم ظهور ما يخالفها وقد ظهر هنا ما يصاد الطهر وهو سيلان الدم فكان الحكم له الا اذا تعذر الامكان هذا اذا كانت مبتدأة فاما صاحبة العادة اذا استمر بها الدم فحيضها أيام عادتها عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى يحكم لون الدم فإدام على لون واحد من السواد والحمره فهو حيض واستدل بالحديث الذي روينا دم الحيض اسود عبيط محتدم والمراد به البيان عند الاشتباه ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام اقرانها وهذه مستحاضة فترد الى أيام اقرانها وبهذا اللفظ تبين ان أقل مدة الحيض ثلاثة أيام لان الايام اسم جمع وأقله ثلاثة ومراده صلى الله عليه وسلم من الحديث الآخر بيان لون الدم في أصل الخلقة وقد يختلف ذلك باختلاف الاغذية والطباع كما بينا وقال مالك رحمه الله تعالى المستحاضة تستظهر بثلاثة أيام بعد أيامها للاختبار فان طهرت والا اغتسلت وصلت وما روينا من الحديث حجة عليه فقد اعتبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام اقرانها من غير زيادة وقال لفاطمة بنت أبي حبيش حين استحيضت انتظري الايام التي كنت تحيضين فيها فاذا مضت فاغتسلي وصلي ولم يأمرها بالاستظهار بعدها بشئ

﴿ فصل هو دائرة الكتاب ﴾ الأصل عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الآخر ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان أقل من خمسة عشر يوماً لا يصير

فاصلاً بل يجعل كالدم المتوالى ومن أصله أنه يجوز بداية الحيض بالطهر ويجوز ختمه به بشرط أن يكون قبله وبعده دم فإن كان بعده دم ولم يكن قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر ولا يجوز بدايته به وإن كان قبله دم ولم يكن بعده دم يجوز بداية الحيض بالطهر ولا يجوز ختمه به ومن أصله أنه يجعل زماناً هو طهر كله حياً باحاطة الدمين به وحجته في ذلك أن الطهر الذي هو دون خمسة عشر يوماً لا يصلح للفصل بين الحيضتين فكذلك للفصل بين الدمين وبيانه ان أقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوماً فما دونه فاسد وبين صفة الصحة والفساد منافاة والفساد لا يتعلق به أحكام الصحيح شرعاً فكان كالدم المتوالى وبيانه من المسائل مبتدأة رأت يوماً دماً وأربعة عشر طهراً ويوماً دماً فالعشرة من أول ما رأت عنده حيض يحكم بلوغها به وكذلك إذا رأت يوماً دماً وتسعة طهراً ويوماً دماً واحتج محمد رحمه الله تعالى في الكتاب على أبي يوسف رحمه الله تعالى فقال الدم المرثى في اليوم الحادى عشر لما كان استحاضة كان بمنزلة الرعاف فلو جاز أن تجعل أيام الطهر حياً بالدم الذى ليس بحيض لجاز بالرعاف ولان ذلك الدم ليس بحيض بنفسه فكيف يجعل باعتباره زمان الطهر حياً والجواب لابي يوسف رحمه الله تعالى انه خارج من الفرج فلا يكون كالرعاف الا ترى ان المرأة اذا كانت عادتها في الحيض خمسة فرأت ستة دماً ثم أربعة طهراً ثم يوماً دماً فانها تصير مستحاضة في اليوم السادس باعتبار المرثى في اليوم الحادى عشر ولو كان ذلك كالرعاف ما صارت به مستحاضة في اليوم السادس وكذلك لو رأت بعد ستة دماً أربعة عشر طهراً ثم ثلاثة دماً فهذه الثلاثة تكون استحاضة فلو كان الدم المرثى في اليوم السادس الذى هو استحاضة بمنزلة الرعاف لكانت الثلاثة حياً لتتمام الطهر خمسة عشر قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وقد يجوز ان يجعل الزمان الذى هو حيض كله صورة طهراً حكماً فكذلك يجوز ان يجعل الزمان الذى هو طهر كله صورة حياً باحاطة الدمين به واذا ثبت جواز هذا في جميع المدة ثبت في أوله وآخره بطريق الأولى لكن اذا وجد شرطه وهوان يكون قبله دم وبعده دم ليكون الدم محيطاً بالطهر وبيان هذا الأصل من المسائل على قوله في امرأة عادت في أول كل شهر خمسة فرأت قبل أيامها بيوم دماً ثم طهرت خمستها ثم رأت يوماً دماً فعنده خمستها حيض اذا جاوز المرثى عشرة لاحاطة الدمين بزمان عادتها وان لم تر فيه شيئاً وكذلك لو رأت قبل خمستها يوماً دماً ثم طهرت أول يوم من خمستها ثم رأت ثلاثة دماً ثم

طهرت آخر يوم من خمستها ثم استمر الدم فحيضها خمستها عنده وان كان ابتداء الحمسة وختمها
 بالطهر لوجود الدم قبله وبعده وروى محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان الشرط ان
 يكون الدم محيطاً بطرفي العشرة فان كان كذلك لم يكن الطهر المتخلل فاصلاً بين الدمين والا
 كان فاصلاً وعلى هذه الرواية لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه بالطهر قال لان الطهر ضد
 الحيض فلا يبدأ الشيء بما يضاؤه ولا يختم به ولكن المتخلل بين الطرفين يجعل تبعاً لهما كما
 قلنا في الزكاة ان كمال النصاب في أول الحول وآخره شرط لوجوب الزكاة وتقصانه في خلال
 الحول لا يضر وبيان هذا من المسائل لو رأت يوماً دماً وثمانية طهراً ويوماً دماً أو رأت ساعة
 دماً وعشرة أيام غير ساعتين طهراً وساعة دماً فالعشرة كلها حيض لا حاطة الدم بطرفي
 العشرة ولو رأت يوماً دماً وسبعة طهراً ويوماً دماً لم يكن شيء منه حيضاً على هذه الرواية
 بخلاف الرواية الأولى . وروى ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى مع هذا
 شرطاً آخر وهو أن يكون المرثي في أكثر الحيض مثل أقله فان وجد هذا الشرط
 فالطهر المتخلل لا يكون فاصلاً وان لم يوجد كان فاصلاً ولم يكن شيء منه حيضاً وهو قول
 زفر رحمه الله تعالى ووجهه ان الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام وهو اسم للدم فاذا بلغ
 المرثي هذا المقدار كان قويا في نفسه فجعل أصلاً وما يتخلله من الطهر تبعاً له وان كان الدم
 دون هذا كان ضعيفاً في نفسه لاحكامه اذا انفرد فلا يمكن جعل زمان الطهر حيضاً تبعاً
 وبيان هذا من المسائل لو رأت يوماً دماً وثمانية طهراً ويوماً دماً لم يكن شيء منه حيضاً على
 هذه الرواية لأن المرثي من الدم دون الثلاث ولو رأت يومين دماً وسبعة طهراً ويوماً دماً
 فالعشرة حيض لأن المرثي بلغ أقل مدة الحيض وكذلك ان رأت يوماً دماً وأربعة طهراً
 ويوماً دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً فالعشرة حيض على ما بيننا والأصل عند محمد رحمه الله
 تعالى وهو الأصح وعليه الفتوى ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان دون ثلاثة أيام لا
 يصير فاصلاً فاذا بلغ الطهر ثلاثة أيام أو أكثر نظر فان استوى الدم بالطهر في أيام الحيض
 أو كان الدم غالباً لا يصير فاصلاً وان كان الطهر غالباً يصير فاصلاً فينشد ينظر ان لم يمكن أن
 يجعل واحداً منهما بانفراده حيضاً لا يكون شيء منه حيضاً وان أمكن أن يجعل أحدهما بانفراده
 حيضاً إما المتقدم أو المتأخر يجعل ذلك حيضاً وان أمكن أن يجعل كل واحد منهما بانفراده
 حيضاً يجعل الحيض أسرعهما امكاناً ولا يكون كلاهما حيضاً اذ لم يتخللها طهر تام وهو

لا يجوز بداية الحيض بالطهر ولا ختمه به سواء كان قبله وبعده دم أو لم يكن ولا يجعل زمان الطهر زمان الحيض باحاطة الدمين به ووجهه ان الطهر معتبر بالحيض فكما ان مادون الثلاث من الحيض لاحكم له ويجعل كحال الطهر فكذلك مادون الثلاث من الطهر لاحكم له فيجعل كالدّم المتوالى واذا بلغ ثلاثة أيام فصاعداً فان كان الدم غالباً فالملغوب لا يظهر في مقابلة الغالب وان كانا سواء فكذلك لو جرين أحدهما قياس وهو ان اعتبار الدم يوجب حرمة الصوم والصلاة واعتبار الطهر يوجب حل ذلك فاذا استوى الحلال والحرام يغلب الحرام كحال الحلال كما في التحرى في الاواني اذا كانت الغلبة للنجاسة أو كانا سواء لا يجوز التحرى فهذا مثله والثاني وهو الاستحسان ان المرأة لا ترى الدم على الولاء لان ذلك يضيئها فيقتلها فباعتبار هذه القاعدة لا بد ان يجعل بمض الزمان الذي لم يكن فيه الدم معتبراً بالحيض وعند ذلك يغلب الدم على الطهر عند التساوى فلذلك جعلناه كالدّم المتوالى فاما اذا غلب الطهر الدم يصير فاصلاً لان حكم الغالب ظاهر شرعاً واذا صار فاصلاً بقي كل واحد من الدمين منفرداً عن صاحبه فيعتبر فيه امكان جملة حيضاً كانه ليس معه غيره وان وجد الامكان فيهما جعل المتقدم حيضاً لانه أسرعهما امكاناً وأمر الحيض مبني على الامكان ثم لا يجعل المتأخر حيضاً لانه ليس بينهما طهر خمسة عشر يوماً ولا بد ان يتخلل بين الحيضتين طهر تام وأقل الطهر التام خمسة عشر يوماً وبيان مذهبه من المسائل مبتدأة رأت يوماً ما ويومين طهراً ويوماً ما فالاربعة حيض لان الطهر المتخلل دون الثلاث ولو رأت يوماً ما وثلاثة طهراً ويوماً ما لم يكن شئ منه حيضاً لان الطهر بلغ ثلاثة أيام وهو غالب على الدمين فصار فاصلاً وكذلك ان زادت في الطهر فان رأت يوماً ما وثلاثة طهراً ويومين دماً فالسنة كلها حيض لان الدم استوى بالطهر في طرفي الستة فصار غالباً ولو رأت يوماً ما وأربعة طهراً ويوماً ما لم يكن شئ منه حيضاً لان الطهر غالب وكذلك لو رأت يوماً ما وخمسة طهراً ويوماً ما لم يكن شئ منه حيضاً لان الطهر غالب ولو رأت ثلاثة دماً وأربعة طهراً او يوماً ما فالثمانية حيض لاستواء الدم بالطهر ولو رأت ثلاثة دماً وخمسة طهراً ويوماً ما فحيضها الثلاثة الأولى لان الطهر غالب فصار فاصلاً والمتقدم يمكن ان يجعل بانفراده حيضاً فجعلناه حيضاً ولو رأت يوماً ما وخمسة طهراً وثلاثة دماً فحيضها الثلاثة الاخيرة لما بينا فان رأت ثلاثة دماً وستة طهراً وثلاثة دماً فحيضها الثلاثة الأولى لانه أسرعها امكاناً فان قيل قد استوى الدم بالطهر هنا فلماذا لم يجعل كالدّم المتوالى قلنا استواء الدم بالطهر انما يعتبر في مدة الحيض وأكثر مدة الحيض

عشرة والمرئي في العشرة ثلاثة دم وستة طهر ويوم دم فكان الطهر غالباً فلماذا صار فاصلاً والأصل عند الحسن بن زياد رحمه الله تعالى ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان دون ثلاثة أيام لا يصير فاصلاً فاذا بلغ الطهر ثلاثة أيام كان فاصلاً على كل حال ثم ينظر ان أمكن ان يجعل أحدهما بافراده حيضاً يجعل ذلك حيضاً كما ينافي من مذهب محمد وإنما خالفه في حرف واحد وهو انه لم يعتبر غلبة الدم ولا مساواة الدم بالطهر ويانه من المسائل مبتدأة رأت يوماً وما ويومين طهراً ويوماً وما فالاربعه حيض وكذلك لو رأت ساعة وما وثلاثة أيام غير ساعة طهراً وساعة وما فالكل حيض فان رأت يومين وما وثلاثة طهراً ويوماً ما لم يكن شئ منه حيضاً على قوله لان الطهر المتخلل بلغ ثلاثة أيام وواحد منهما بافراده لا يمكن ان يجعل حيضاً وان رأت يوماً وما وثلاثة طهراً وثلاثة وما فعنده الثلاثة الاخيرة حيض ولو كانت رأت أولاً ثلاثة وما كان الحيض هذه الثلاثة وان رأت ثلاثة وما وثلاثة طهراً وثلاثة وما فالحيض عنده الثلاثة الأولى لانه أسرعها امكاناً والله أعلم

﴿ فصل ﴾ أشكل فيه مذهب محمد رحمه الله تعالى من هذه الجملة مبتدأة رأت يومين وما وخمسة طهراً ويوماً وما ويومين طهراً ويوماً بما بخواب محمد رحمه الله تعالى أنه يلني اليومين والخمسة ويجعل الاربعه المتأخرة حيضاً لاننا لو اعتبرنا حيضها من أول اليومين كان ختم العشرة بالطهر وذلك لا يجوز عنده وطعنوا عليه في هذا الجواب فقالوا ينبغي أن يلني أحد اليومين الأولين ويجعل العشرة بعده حيضاً لأن الطهر الثاني قاصر فهو كالدّم المتوالي فاذا جعلناه كالدّم استوى الدم بالطهر في العشرة فيكون الكل حيضاً لان ابتداءه وختمه بالدم قالوا وایس لأحد أن يعيب علينا في الفاء أحد اليومين لانكم ألغيتم اليومين والخمسة بعده وما قلناه أولى لأن أمر الحيض مبني على الامكان فاذا أمكن جعل العشرة حيضاً بهذا الطريق ينبغي أن يجعل . والجواب عن هذا الطعن أن اليومين كشيء واحد لا اتصال بينهما ببعض فلا يجوز الفاء أحدهما واعتبار الآخر مع ان جهات الالفاء بهذا الطريق تكثر فانك اذا ألغيت ربع اليوم الأول أو ثلثه أو نصفه يحصل به هذا المقصود وعند كثرة الجهات لا يرجع البعض على البعض من غير دليل فلم يبق الا القول بالفناء اليومين والخمسة وجعل الاربعه حيضاً

﴿ فصل ﴾ من هذه الجملة اختلف فيه المشايخ على قول محمد رحمه الله تعالى وهو أنه اذا

اجتمع طهران معتبران وصار أحدهما حيضاً مغلوباً كالدم المتوالى هل يتعدى حكمه الى الطهر الآخر قال أبو زيد الكبير يتعدى وقال أبو سهل الغزالي لا يتعدى وبيان ذلك مبتدأة رأت يومين دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً فعملى قول أبي زيد رضى الله عنه كلها حيض عند محمد رحمه الله تعالى لان في الثلاثة الاول الدم في طرفه استوى بالطهر فيجعل كالدم المتوالى فكأنها رأت ستة دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً وعلى قول أبي سهل حيضها الستة الأولى لانه تخلل العشرة طهران كل واحد منهما تمام ثلاثة أيام فاذا لم يميز أحدهما عن الآخر كان الطهر غالباً فلم يمكن جعله حيضاً فهذا ميزنا وجعلنا الستة الأولى حيضاً لاستواء الدم بالطهر فيها وكذلك لو رأت يوماً دماً وثلاثة طهراً ويومين دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً على قول أبي زيد العشرة حيض وعلى قول أبي سهل حيضها الستة الاولى وكذلك لو رأت يوماً دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً ويومين دماً فعملى قول أبي زيد العشرة حيض وعلى قول أبي سهل حيضها الستة الأخيرة بعد اليوم والثلاثة فان رأت يوماً دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً وثلاثة طهراً ثم استمر بها الدم فعملى قول أبي زيد يضاف يومان من أول الاستمرار الى ماسبق فتكون العشرة كلها حيضاً وعلى قول أبي سهل حيضها عشرة بعد اليوم والثلاثة الأولى فن أول الاستمرار ستة حيض على قوله ولو رأت يومين دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً وثلاثة طهراً ثم استمر بها الدم فعملى قول أبي زيد حيضها من أول ما رأت عشرة فيكون أول يوم من الاستمرار من جملة حيضها وبه تم العشرة وعلى قول أبي سهل حيضها ستة أيام من أول ما رأت فلا يكون شئ من أول الاستمرار حيضاً لها فيصل الى موضع حيضها الثاني وكذلك لو رأت يوماً دماً وثلاثة طهراً ويومين دماً وثلاثة طهراً ثم استمر بها الدم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

فصل في بيان الاوقات والساعات وأجزاء النهار

اعلم بان الوقت الواحد لا يتكرر في يوم واحد وذلك كطلوع الفجر وطلوع الشمس فان كان ابتداء الوقت من عند طلوع الشمس فتمام اليوم واللييلة قبيل طلوع الشمس من الغد لان قبيل اسم لوقت يتصل به الوقت المذكور بخلاف قبل بيانه فيمن قال لامرأته وقت

الضحوة أنت طالق قبيل غروب الشمس لم تطلق حتى تغرب الشمس اذا عرفنا هذا فنقول
اذا قيل امرأة رأت الدم عند طلوع الشمس ثم انقطع قبل طلوع الشمس من اليوم الرابع
فالجواب أن الثلاثة كلها حيض لان الكل ثلاثة أيام والطهر فيه قاصر فهو كالدّم المتوالي
وكذلك لو رأت في اليوم الرابع عند طلوع الشمس فاجلّة ثلاثة أيام وساعة والطهر فيه قاصر
عن الثلاثة فكان الكل حيضاً وان رأت من اليوم الرابع بعد طلوع الشمس لم يكن شيء منه
حيضاً لان الطهر ثلاثة أيام فصار فاصلايين الدمين فان رأت عند طلوع الشمس ثم رأت من
اليوم الرابع عند طلوع الشمس أيضاً ثم رأت من اليوم السابع بعد طلوع الشمس فالكل
حيض لان الطهر الأول لما كان دون الثلاث فهو كالدّم المتوالي فيصير الدم غالباً حكماً فان
رأت عند طلوع الشمس ثم رأت من اليوم الرابع قبل طلوع الشمس ثم من اليوم السابع
عند طلوع الشمس ثم من العاشر بعد طلوع الشمس فعلى قول أبي زيد رحمه الله تعالى
الكل حيض لان الطهر الأول دون الثلاث فهو كالدّم المتوالي فصار الطهر الثاني مغلوباً به
فيتعدى أثره الى الطهر الثالث كما بينا وعند أبي سهل رحمه الله تعالى السنة الاولى حيض
لان الطهر الثاني كان ثلاثة أيام وان صار مغلوباً بالدم فلا يتعدى أثره الى الطهر الثالث. وأما
الساعة في لسان الفقهاء اسم لجزء من الزمان بخلاف ما يقوله المنجمون انه وقت ممتد حتى
يشتمل اليوم والليلة عندهم على أربعة وعشرين ساعة فتارة ينتقص الليل حتى يكون تسع
ساعات ويزداد النهار حتى يكون خمس عشرة ساعة وتارة ينتقص النهار حتى يزداد الليل
ويثبتون ذلك بطريقهم فاما في لسان الفقهاء الساعة عبارة عن جزء من الزمان فاذا قيل
مبتدأة رأت ساعة دماً وثلاثة أيام غير ساعتين طهراً وساعة دماً فالكل حيض لان الكل
ثلاثة أيام والطهر قاصر وان رأت ساعة دماً وثلاثة أيام غير ثلاث ساعات طهراً وساعة دماً
لم يكن شيء منه حيضاً لان الكل دون ثلاثة أيام الا على قول أبي يوسف رحمه الله تعالى
فانه يقول الكل حيض لان الأكثر من اليوم الثالث بمنزلة كاله عنده وان رأت ساعة دماً
وثلاثة أيام غير ساعة طهراً وساعة دماً فالكل حيض لان الكل ثلاثة أيام وساعة والطهر
فيه قاصر وان رأت ساعة دماً وثلاثة أيام طهراً وساعة دماً لم يكن شيء من ذلك حيضاً عند
محمد رحمه الله تعالى لأن الطهر لما بلغ ثلاثة أيام صار فاصلاً فان رأت ساعة دماً وثلاثة
أيام غير ساعتين طهراً وساعة دماً وثلاثة أيام طهراً وساعة دماً وثلاثة أيام طهراً وساعة

دما فعلى قول أبي زيد الكل حيض لان الطهر الاول لقصوره عن الثلاث كالدم المتوالى
فصار الطهر الثاني مغلوبا به ثم يتعدى أثره الى الطهر الثالث وعلي قول أبي سهل حيضها ستة
أيام وساعة لان الطهر الثاني كامل وان صار مغلوبا فلا يتعدى أثره الى الطهر الثالث كما هو
أصله . وأما أجزاء النهار فيحسب ما يذكر من ثلث أو ربع أو غيره فإذا قيل مبتدأة رأت
ربع يوم مادما ثم يومين وثالث يوم طهرا ثم ربع يوم دما لم يكن شيئا منه حيضا لان الكل
قاصر عن الثلاث بسدس يوم وان قيل رأت يوم ربع دما ويومين ونصف يوم طهرا وربع
يوم دما فالكل حيض لانها بلغت ثلاثة أيام والطهر قاصر وان رأت ربع يوم دما وثلاثة
أيام طهرا وربع يوم دما لم يكن شيئا منه حيضا لأن الطهر كامل فصار فاصلا بين الدمين
وعلى هذا فقس ما سأل عنه من هذا النوع فان هذا النوع لا يدخل في الواقعات انما
وضعه لتشديد الخواطر وامتحن المتبحرين في العلم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب

باب نصب العادة للمبتدأة

وقال رضي الله عنه اعلم بأن بلوغ المرأة قد يكون بالسن وقد يكون بالعلامة والعلامة اما
الحيض واما العبل فتبتدى بالحيض فنقول اذا رأت المبتدأة دما صحيحا وطهرا صحيحا مرة
واحدة ثم ابتليت بالاستمرار يصير ذلك عادة لها في زمان الاستمرار بخلاف ما يقوله
أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى في صاحبة العادة أنها لا تنتقل عاداتها بروية المخالف مرة
واحدة لان هنا الانتقال عن حالة الصغر وذلك عادة في النساء فيحصل بالمرّة فأما في صاحبة
العادة الانتقال عن العادة الثابتة الى ما ليس بعادة فلا يحصل بالمرّة حتى يتأكد بالتكرار
بوضع الفرق أن الحاجة هناك الى نسخ العادة الاولى وانبات الثانية فلا يحصل بالمرّة فأما
هنا الحاجة الى انبات العادة دون النسخ فيحصل بالمرّة . وبيان هذا مبتدأة رأت خمسة دما
وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فانها تترك من أول الاستمرار خمسة وتصلي خمسة
عشر يوما وذلك دأبها ثم تفسير الدم الصحيح أنه لا ينتقص عن ثلاثة أيام ولا يزداد على
عشرة أيام ولا يصير مغلوبا بالطهر وتفسير الطهر الصحيح أن لا يكون دون خمسة عشر
يوما ولا تصلى المرأة في شيء منه بدم من أوله أو وسطه أو آخره وكان بين الحيضتين

ثم بعد هذا أربعة فصول إما أن يفسد الدم والطهر جميعاً أو يفسد الدم ويصح الطهر أو يصح
الدم ويفسد الطهر أو يكون الدم صحيحاً والطهر صحيحاً في الظاهر ولكنه يفسد بطريق
الضرورة فلا يصلح لنصب العادة أما بيان الفصل الأول مبتدأة رأيت أربعة عشر يوماً
وأربعة عشر يوماً طهرت ثم استمر بها الدم فهنا الدم والطهر فاسدان فكانت ابتليت بالاستمرار
ابتداء فكان حيضها من أول ما رأيت عشرة وطهرها بقية الشهر عشرون ومعنا ثمانية
وعشرون فن أول الاستمرار تصلي يومين ثم تدع عشرة وتصلي عشرين فإن كان الدم
خمسة عشر والطهر أربعة عشر فكذلك الجواب تصلي من أول الاستمرار يوماً واحداً تمام
عشرين وإن كان الدم ستة عشر فأول الاستمرار يوافق ابتداء حيضها فتدع عشرة وتصلي
عشرين ثم نسوق المسئلة هكذا إلى أن يكون الدم ثلاثة وعشرين والطهر أربعة عشر ثم
استمر بها الدم فالعشرة من أول ما رأيت حيض وقد صلت ثلاثة عشر يوماً بالدم ثم طهرت
أربعة عشر ثم من أربعة عشر طهر سبعة تمام الطهر وسبعة من موضع حيضها الثاني لم تر فيه
ثم جاء الاستمرار وقد بقي من موضع حيضها الثاني ثلاثة فالثلاثة حيض كامل فتدع من
أول الاستمرار ثلاثة ثم تصلي عشرين ثم تدع عشرة وتصلي عشرين وذلك دأبها فإن كان
الدم أربعة وعشرين والمسئلة بحالها فنقول ستة من طهر أربعة عشر بقية طهرها بقي ثمانية
أيام من موضع حيضها الثاني لم تر فيه ثم جاء الاستمرار وقد بقي من موضع حيضها يوماً
وبومان لا يكون حيضاً فهذه لم تر مرة فتصلي إلى موضع حيضها الثاني وذلك اثنتان وعشرون
يوماً من أول الاستمرار ثم تدع عشرة وتصلي عشرين وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله
تعالى فأما قول أبي يوسف رحمه الله تعالى بخلاف هذا فإنه ينقل العادة بعد الرؤبة مرة
وكذلك قول محمد رحمه الله تعالى بخلاف هذا فإنه يرى الأبدال على ما نذكره في باب
الانتقال وبيان الفصل الثاني مبتدأة رأيت أحد عشر يوماً وخمسة عشر يوماً طهرت ثم
استمر بها الدم فنقول الدم هنا فاسد لأنه زاد على العشرة وبفساده يفسد الطهر لأنها صلت
في أول يوم منه بالدم فأما علي قول محمد بن إبراهيم الميذاني رحمه الله تعالى حيضها عشرة
أيام وطهرها عشرون فجاء الاستمرار وقد بقي من طهرها أربعة فتصلي أربعة أيام ثم تدع
عشرة وتصلي عشرين وعلي قول أبي علي الدقاق طهرها ستة عشر فتدع من أول الاستمرار
عشرة وتصلي ستة عشر لأن فساد الدم في اليوم الحادي عشر لما لم يؤثر في الدم حتى كانت

العشرة حيضاً فلأن لا يؤثر في الطهر أولى والأصح ما قاله محمد بن ابراهيم الميداني رحمه الله تعالى
 لأن اليوم الحادي عشر من الطهر لا من الحيض فرؤية الدم الفاسد فيه تؤثر في الطهر وبيان
 الفصل الثالث وهو ان يكون الدم صحيحاً والطهر فاسداً بان تقول مبتدأة رأيت خمسة أيام
 دماً وأربعة عشر طهراً ثم استمر بها الدم فحيضها خمسة وطهرها بقية الشهر وذلك خمسة
 وعشرون يوماً فجاء الاستمرار وقد بقي من طهرها احد عشر يوماً فتصلى احد عشر يوماً ثم
 تدع خمسة وتصلى خمسة وعشرين وكذلك دأبها وبيان الفصل الرابع مبتدأة رأيت ثلاثة
 دماً وخمسة عشر طهراً ويوماً دماً ويومين طهراً ثم استمر بها الدم فهنا الدم في الثلاثة صحيح
 والطهر خمسة عشر صحيح في الظاهر ولكنها لما رأيت بعده يوماً دماً ويومين طهراً فهذه الثلاثة
 لا يمكن ان تجعل حيضاً لأن ختمها بالطهر ولا وجه الى الابدال فتصلى في هذه الايام ضرورة
 فيفسد به ذلك الطهر ويخرج من ان يكون صالحاً لنصب العادة فيكون حيضها ثلاثة وطهرها
 بقية الشهر سبعة وعشرون يوماً وقد مضى ثمانية عشر فتصلى تسعة من أول الاستمرار ثم
 تترك ثلاثة أيام وتصلى سبعة وعشرين يوماً ولو رأيت في الابتداء أربعة دماً وخمسة عشر
 طهراً ثم يوماً دماً ويومين طهراً ثم استمر بها الدم فهنا الطهر صحيح صالح لنصب العادة لأن
 بعده دم يوم وطهر يومين ثم يوم من أول الاستمرار تمام الاربعة فابتداء الحيض الثاني
 وختمه بالدم فهذا كان الطهر خمسة عشر خالصاً فتدع من أول الاستمرار يوماً وتصلى
 خمسة عشر ثم تدع أربعة وتصلى خمسة عشر وذلك دأبها فان رأيت الدم عشرة والطهر خمسة
 عشر ثم الدم يوماً والطهر ثلاثة أيام والدم يوماً والطهر ثلاثة ثم استمر الدم فعلى قول أبي
 زيد رحمه الله تعالى الطهر خالص هنا صالح لنصب العادة لانه يجر من أول الاستمرار
 يومين الى ما رأيت بعد خمسة عشر فتجعل العشرة كلها حيضاً فكان الطهر خمسة عشر خالصاً
 فاما على قول أبي سهل رحمه الله تعالى اليوم والثلاثة بعد الخمسة عشر لا يكون حيضاً وانما
 حيضها سبعة أيام بعد ذلك فيفسد طهر خمسة عشر لانها صلت في شيء منه بدم فكان حيضها
 عشرة وطهرها عشرون وقد مضى خمسة عشر يوماً ثم يوم دم وثلاثة طهر قد صلت فيه
 فذلك تسعة عشر ثم يوم دم قد صلت فيه وذلك عشرون ثم ثلاثة أيام طهر ولا يتدنى
 الحيض بالطهر فقد جاء الاستمرار والباقي من أيام حيضها سبعة فتدع سبعة وتصلى عشرين
 وعلى هذا فقس ما يكون من هذا النوع من المسائل

﴿فصل﴾ في نصب العادة أيضاً وإذا ابتليت المبتدأة بالاستمرار بعد ما يكون منها الصحاح من الدماء والاطهار فهو على خمسة أوجه . أحدها أن ترى دميين وطهرين متفقين على الولاة ثم الاستمرار . والثاني أن يكونا مختلفين ثم الاستمرار . والثالث أن ترى ثلاثة دماء وثلاثة اطهار مختلفة ثم الاستمرار . والرابع أن ترى متفقين بعدهما مخالف لهما ثم الاستمرار والخامس أن ترى متفقين بينهما ما يخالفهما ثم الاستمرار . فصورة الفصل الأول إذا رأت الدم ثلاثة والظهر خمسة عشر والدم ثلاثة والظهر خمسة عشر ثم استمر بها الدم فالجواب أنها تدع من أول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر لان ما رأت صار عادة قوية بالتكرار وقد بينا أنه لو رآه مرة صار عادة لها فإذا رآه مرتين أولى . وبيان الفصل الثاني مبتدأة رأت ثلاثة دماء وخمسة عشر طهرا وأربعة دماء وستة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم الميداني رحمه الله تعالى تبنى ما رأت في المرة الثانية على ما رآته في المرة الأولى وعلى قول أبي عثمان سعيد بن مزاحم السمرقندي لا تبنى ولكنها تستأنف من أول الاستمرار وتفسير قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى أنها لما رأت أربعة دماء وثلاثة منها مدة حيضها واليوم الرابع من حساب طهرها ولكنها ترك الصلاة فيه لرؤية الدم فلما طهرت ستة عشر فأربعة عشر منها تمام طهرها ويومين من مدة حيضها ولكنها لم ترفيه فلا تترك الصوم والصلاة لان بداية الحيض لا يكون بالطهر ثم جاء الاستمرار وقد بقي من مدة حيضها يوم وذلك لا يكون حيضا فتصلي الى موضع حيضها الثاني وذلك ستة عشر يوما ووجه ان ما رأت في المرة الأولى صار عادة لها بالمرة الواحدة لما بينا وصاحبة العادة تبنى ما ترى على عادتها لم يوجد ما ينقضها ألا ترى أنها لو رأت ذلك مرتين بنت عليه ما ترى بعدهما فكذلك إذا رآه مرة وجه قول أبي عثمان ان ما رأت نائيا في صفة الصحة مثل ما رآته أولا وإنما تبنى الفاسد على الصحيح فأما الصحيح لا يبنى على الصحيح لان البناء للحاجة والضرورة وإنما أثبتنا العادة للمبتدأة بالمرة الواحدة لاجل الضرورة فأما العادة في الاصل مشتقة من العود وذلك لا يحصل بالمرة ولا ضرورة في بناء الصحيح على الصحيح لما بينهما من المعارضة والمساواة بخلاف اذا ما رأت أولا مرتين متفقتين لان ذلك تأكيد بالتكرار وترجع به ثم على قول أبي عثمان رحمه الله تعالى اذا استأنفت من أول الاستمرار تبنى على أقل المديتين لأنها عائدة إليها فلا أقل موجود في الاكثر فنترك من أول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر

وذلك دأبها وبيان الفصل الثالث مبتدأة رأت الدم ثلاثة والطهر خمسة عشر والدم أربعة
 والطهر ستة عشر والدم خمسة والطهر سبعة عشر ثم استمر بها الدم فهنا لا خلاف بينهما
 أنه لا ينبي بعض الصحاح على البعض ومحمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى يفرق بين هذا
 وبين ما سبق فيقول هنارات مرتين خلاف ما رأت أولا والمادة تنتقل بروية المخالف
 مرتين فلماذا لا ينبي على الاول وهناك انما رأت خلاف المادة مرة واحدة فلا تنتقل به
 المادة فلماذا ينبي الثاني على الاول ثم في هذه المسألة يقول محمد بن ابراهيم بنبي على اوسط
 الأعداد وهو قول أبي عبد الله بن أبي حفص رحمه الله تعالى وعبد الله بن النجم رحمه الله
 تعالى فاما على قول أبي عثمان رحمه الله تعالى بنبي على أقل المراتين الأخيرتين فلا يظهر هذا
 الخلاف فيما ذكرنا من الصورة فان اوسط الأعداد أربعة وستة عشر وهكذا أقل المراتين
 الأخيرتين انما يظهر الخلاف فيما اذا قلبت الصورة فقلت رأت في الاستداء خمسة وسبعة
 عشر ثم أربعة وستة عشر ثم ثلاثة وخمسة عشر فبلى قول من يقول باوسط الأعداد تدع
 من أول الاستمرار أربعة وتصلي ستة عشر يوما وذلك دأبها وعلى قول من يقول بأقل
 المراتين الأخيرتين تدع من أول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر وذلك دأبها وجه قول
 محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى ان عند التعارض العدل هو الوسط قال صلى الله عليه وسلم
 خير الأمور أوسطها ولهذا قلنا اذا تزوج امرأة على عبد يلزمه عبد وسط وكذلك هنا
 عند التعارض بنبي في زمان الاستمرار على اوسط الأزمان وجه قول أبي عثمان ان أقل
 المراتين الأخيرتين تأكد بالتكرار لان القليل موجود في الكثير فيصير ذلك عادة لها في
 زمان الاستمرار والفتوى على قول أبي عثمان رحمه الله تعالى لانه أيسر على النساء فان على
 ما قاله محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى تحتاج الى حفظ جميع ما ترى ليتبين الاوسط من ذلك
 وعلى ما قاله أبو عثمان لا تحتاج الا الى حفظ مرتين لتبني علي أقلهما وليسر أخذوا بهذا القول
 في الفتوى كما ان في مسائل الانتقال أفتوا بقول أبي يوسف رحمه الله تعالى في ان المادة
 تنتقل بروية المخالف مرة لان ذلك أيسر على النساء وبيان الفصل الرابع مبتدأة رأت ثلاثة
 دماً وخمسة عشر طهراً وثلاثة دماً وخمسة عشر طهراً أو أربعة دماً وستة عشر طهراً ثم استمر بها الدم
 فبلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمه الله تعالى تصلي من أول الاستمرار ستة عشر لانها
 يقولان المادة لا تنتقل بروية المخالف مرة فكان البناء باقيا فحين رأت أربعة فثلاثة من

ذلك مدة حيضها ويوم من حساب طهرها ومن ستة عشر أربعة عشر تمام طهرها ويومان
من حساب حيضها لم تر فيه فتصلي الى موضع حيضها الثاني وعلى قول أبي يوسف رحمه
الله تعالى العادة تنتقل برؤية المخالف مرة فتترك من أول الاستمرار أربعة وتصلي ستة عشر
وذلك دأبها وبيان الفصل الخامس مبتدأة رأت ثلاثة دما وخمسة عشر طهراً وأربعة دما وستة
عشر طهراً وثلاثة دما وخمسة عشر طهراً ثم استمر بها الدم فالجواب أنها تدع من أول
الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر وذلك عادة جمعية لها فلهذا رأت متفقين على الولا، كانت
عادة أصلية لها فاذا كان بينهما مخالف صار مرات مرتين متفقتين عادة جمعية لها ومعنى هذه
التسمية انا جعلنا ما رآه آخراً كالمضموم الى ما رآه أولاً لما بينهما من الموافقة في العدد فتأكد
بالتكرار وصار عادة لها تبنى عليه في زمان الاستمرار

﴿فصل﴾ مبتدأة بلغت بالحبل بأن حبلت من زوجها قبل أن تحيض فولدت واستمر بها
الدم فنفسها أربعون يوماً . وقال الشافعي رحمه الله تعالى نفاسها ساعة وهو بناء على ما بيناه
في الحيض أن المعتبر هناك أكثر الحيض عند الامكان فكذلك هنا المعتبر أكثر النفاس
وعنده هناك المعتبر أقل الحيض يوم وليلة فكذلك نفاسها أقل النفاس وذلك ساعة ثم بعد
الاربعين يجعل طهرها عشرون لانه كما لا يتوالى حيضتان ليس بينهما طهر لا يتوالى حيض
ونفاس ليس بينهما طهر وانما قدرنا طهرها بعشرين يوماً لان حيض المبتدأة اذا ابتليت
بالاستمرار أكثر الحيض وذلك عشرة وطهرها بقية الشهر وذلك عشرون فلا فرق بين ان
تكون البداية من الحيض أو من الطهر في مقدار العدد فهذا جعلنا طهرها عشرين وحيضها
بعد ذلك عشرة وذلك دأبها وكذلك لو ظهرت بعد الاربعين أربعة عشر يوماً فهذا طهر قاصر
لا يصلح للفصل بين الحيض والنفاس فكان كالدّم المتوالى فان طهرت بعد الاربعين
خمسة عشر يوماً ثم استمر بها الدم فانها تترك من أول الاستمرار عشرة لان طهرها خمسة
عشر طهر صحيح فيصير عادة لها بالمرة الواحدة ولا عادة لها في الحيض فيكون حيضها
عشرة فهذا تدع من أول الاستمرار عشرة وتصلي خمسة عشر فدورها في كل خمسة
وعشرين يوماً ثم نسوق المسئلة الى أن نقول طهرت بعد الاربعين احداً وعشرين يوماً ثم
استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى تدع من أول الاستمرار تسعة ثم
تصلي احداً وعشرين يوماً وذلك دأبها لانها لما طهرت في الحادي والعشرين فلا يمكن جعل

ذلك حيضاً بل هو طهر صحيح وعادتها بالطهر والحيض يجتمع في الشهر فإذا صار احدا وعشرين طهرآ لها لم يبق لحيضها الا تسعة فجعلنا حيضها تسعة ألا ترى أنها لو حاضت خمسة في الابتداء ثم طهرت أربعة عشر واستمر بها الدم جعلنا حيضها خمسة وطهرها بقية الشهر وذلك خمسة وعشرون فهذا مثله . وقال أبو عثمان رحمه الله تعالى ندع من أول الاستمرار عشرة وتصلي احدا وعشرين وذلك دأبها فيكون دورها في كل احد وثلاثين يوماً قال لأننا انما قدرنا الطهر بما بقي من الشهر لانه ليس لأكثره غاية معلومة وذلك لا يوجد في الحيض فأكثره معلوم وهو عشرة فكان طهرها احدا وعشرين يوماً كما رأيت وحيضها عشرة ثم نسوق هذه المسئلة الى أن تقول طهرت سبعة وعشرين ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى حيضها من أول الاستمرار ثلاثة لانه هو الباقي من الشهر ويمكن أن يجعل حيضاً وعلى قول أبي عثمان رحمه الله تعالى حيضها من أول الاستمرار عشرة ودورها في كل سبعة وثلاثين يوماً فان طهرت ثمانية وعشرين يوماً ثم استمر بها الدم فهنا حيضها من أول الاستمرار عشرة بالاتفاق ودورها في كل ثمانية وثلاثين يوماً لانه لم يبق من الشهر ما يمكن أن يجعل حيضاً لها فلاجل التعذر رجعنا الى اعتبار أكثر الحيض وتركنا معنى اجتماع الحيض والطهر في شهر واحد فان رأيت احدا وأربعين يوماً كما ولدت ثم خمسة عشر طهرآ ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى نفاسها أربعون وطهرها عشرون لأنها صلت في اليوم الحادي والأربعين بالدم فيفسد به طهر خمسة عشر ولا يصلح لنصب العادة فلهذا كان طهرها عشرين فن أول الاستمرار تصلي أربعة تمام طهرها ثم تدع عشرة وعلى قول أبي علي الدقاق طهرها ستة عشر كما بينا فن أول الاستمرار تدع عشرة وتصلي ستة عشر يوماً وذلك دأبها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الاستمرار

قال رضي الله عنه اعلم بأن الاستمرار نوعان متصل ومنقطع فالمتصل أن يستمر الدم بالمرأة في جميع الاوقات وحكم هذا ظاهر انها ان كانت مبتدأة فحيضها من أول ما رأيت عشرة وطهرها عشرون الى أن تموت أو تطهر وان كانت صاحبة عادة فأيام عادتها في الحيض

تكون حيضاً لها وأيام عادتھا في الطهر تكون مستحاضة فيها فأما الاستمرار المنقطع وهو مقصود هذا الباب ان نقول مبتدأة رأيت يوماً وما يوماً ما طهرت واستمر بها كذلك أشهر أفعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى الجواب في جنس هذه المسائل ظاهر لانه يرى ختم الحيض بالطهر وبدايته بالطهر فحيضها عشرة من أول ما رأته وطهرها عشرون وهو والاستمرار المتصل سواء فاما على قول محمد رحمه الله تعالى فحيضها من أول ما رأته تسعة وطهرها احد وعشرون لان اليوم العاشر كان طهرت وهو لا يرى ختم الحيض بالطهر ويحتاج على قوله الى معرفة ختم العشرة والى معرفة ختم الشهر ليتبين به حكم بداية الحيض في الشهر الثاني وفي معرفته طريقان أحدهما ان الاوتار من أيامها حيض والشفوع طهر واليوم العاشر من الشفوع فعرّفنا انه كان طهرت وكذلك اليوم الثلاثين ختم الشهر من الشفوع فكان طهرت وتستقبلها في الشهر الثاني مثل ما كان في الشهر الأول والثاني طريق الحساب وعليه تخرج المسائل لانه أقرب الى الفهم فنقول السبيل ان يأخذ يوماً ما وما طهرت وذلك ان كان فيضربه فيما يوافق العشرة وذلك خمسة وان كان في خمسة يكون عشرة وآخر المضروب طهر ومعرفة ختم الشهر ان يأخذ يوماً ما وما طهرت وذلك ان كان يضربه فيما يوافق الشهر وذلك خمسة عشر فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر ويستقبلها في الشهر الثاني مثل ما كان في الشهر الأول فكان دورها في كل شهر تسعة حيضاً واحداً وعشرين طهرت فان رأته يومين يوماً ما وما طهرت واستمر كذلك فالعشرة من أوله حيض لان ختم العشرة بالدم واذا أردت معرفة ذلك فالسبيل ان تأخذ يوماً ما وما طهرت وذلك ثلاثة فتضربه فيما يقارب العشرة لانك لا تجد الموافق وذلك ثلاثة وثلاثة في ثلاثة تسعة وآخر المضروب طهر ثم بعده يوم دم فعرّفت ان ختم العشرة كان بالدم ومعرفة ختم الشهر ان تأخذ يوماً ما وما طهرت وذلك ثلاثة فتضربه فيما يوافق الشهر وذلك عشرة فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر ثم استقبالها في الشهر الثاني مثل ذلك فيكون دورها في كل شهر عشرة حيضاً وعشرين طهرت وكذلك ان رأته يوماً ما وما يومين طهرت فهو على هذا التخريج فان رأته يومين يوماً ما وما يومين طهرت واستمر كذلك فحيضها من أول ما رأته عشرة لان ختم العشرة بالدم ومعرفة ذلك ان تأخذ يوماً ما وما طهرت وذلك أربعة فتضربه فيما يوافق العشرة وذلك ان كان فيكون ثمانية وآخر المضروب طهر ثم بعده يوماً ما دم تمام العشرة فعرّفنا ان ختم العشرة كان بالدم الى ان ينظر ان ختم

الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك أربعة فنضربه فيما يقارب الشهر وذلك سبعة
 فيكون ثمانية وعشرين وآخر المضروب طهر ثم بعده يومان دم تمام الشهر واستقبلها في الشهر
 الثاني يومان طهراً ويومان دم فهذه الستة تكون حيضاً لها في الشهر الثاني لان ختم العشرة
 في الشهر الثاني بيومين طهر ولا يختم الحيض بالطهر الى ان ينظر ان ختم الشهر الثاني بماذا
 يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك أربعة فيضربه فيما يوافق الشهرين وذلك خمسة عشر فيكون
 ستين وآخر المضروب طهر ثم استقبلها في الشهر الثالث يومان دم فاستقام أمرها فكان
 دورها في كل شهرين في الشهر الأول عشرة حيض ثم اثنان وعشرون طهر ثم ستة حيض
 ثم اثنان وعشرون طهر فان رأت ثلاثة دماً ويومين طهراً واستمر كذلك فيضها من أول
 ما رأت ثمانية لان ختم العشرة بالطهر الى ان ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً
 وذلك خمسة فيضربه فيما يوافق الشهر وذلك ستة فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر
 فكان دورها في كل شهر ثمانية حيضاً واثنين وعشرين طهراً وكذلك ان قلبت
 وقلت رأت يومين دماً وثلاثة طهراً فهو على هذا التخرج الا ان حيضها هنا من أول كل
 شهر سبعة فان رأت ثلاثة دماً وثلاثة طهراً واستمر كذلك فيضها من أول ما رأت تسعة
 الى ان ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك ستة فيضربه فيما يوافق
 الشهر وذلك خمسة فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر فاستقام أمرها وكان دورها في كل
 شهر الحيض تسعة والطهر واحد وعشرون فان رأت أربعة دماً وثلاثة طهراً واستمر
 كذلك فيضها من أول ما رأت عشرة لان ختم العشرة بالدم الى ان ينظر الى ختم الشهر
 بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك سبعة فيضربه فيما يقارب الشهر وذلك أربعة فيكون
 ثمانية وعشرين وآخر المضروب طهر ثم بعده يومان دم تمام الشهر الاول ويومان
 من أول الشهر الثاني فيكون حيضاً وفي الشهر الثاني حيضها تسعة لان اليوم العاشر كان طهراً
 الى ان ينظر ان ختم الشهرين بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك سبعة فيضربه فيما يقارب
 الشهرين وذلك تسعة فيكون ثلاثة وستين وآخر المضروب طهر فقد مضى من أيام حيضها
 في الشهر الثالث ثلاثة كان طهراً وبداية الحيض بالطهر لا يكون ثم بعده أربعة دم وثلاثة
 طهر فما وجدت في الشهر الثالث من أيام الحيض الا أربعة فذلك حيضها الى ان ينظر ان ختم
 الشهر الثالث بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك سبعة فيضربه فيما يقارب تسعين

وذلك ثلاثة عشر فيكون احدا وتسعين وآخر المضروب طهر فقد مضى من الشهر الرابع
 يوم لم ترى فيه ثم بعده أربعة دم وثلاثة طهر ويومان تمام العشرة دم فوجدت تسعة أيام في الشهر
 الرابع فذلك حيضها الى أن ينظر ان ختم الشهر الرابع بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك
 سبعة فيضربه فيما يقارب مائة وعشرين يوما وذلك سبعة عشر فيكون مائة وتسعة عشر
 وآخر المضروب طهر ثم بعده يوم دم تمام الشهر الرابع وفي الشهر الخامس ثلاثة دم وثلاثة طهر
 وأربعة دم فهذه العشرة حيضها الى أن ينظر أن ختم الشهر الخامس بماذا يكون فيأخذ دما
 وطهراً وذلك سبعة فيضربه فيما يقارب مائة وخمسين يوما وذلك احد وعشرون فيكون مائة
 وسبعة وأربعين وآخر المضروب طهر ثم بعده أربعة دم ثلاثة من ذلك تمام الشهر الخامس
 تصلي فيه ثم في الشهر السادس رأت يوما دما وثلاثة طهرا وأربعة دما فهذه الثمانية تكون
 حيضاً لها لأن ختم العشرة في الشهر السادس كان بالطهر الى أن ينظر ان ختم الشهر السادس
 بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك سبعة فيضربه فيما يقارب مائة وثمانين وذلك ستة
 وعشرون فيكون مائة واثنين وثمانين وآخر المضروب طهر فقد مضى من الشهر السابع يومان
 من أيام حيضها لم ترى فيه ثم بعده أربعة دم وثلاثة طهر وأربعة دم فختم العشرة في الشهر السابع
 كان بالدم فيكون حيضها ثمانية أيام بعد يومين مضت من الشهر السابع الى أن ينظر أن ختم
 الشهر السابع بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً وذلك سبعة فيضربه فيما يوافق سبعة أشهر وذلك
 ثلاثون فتكون مائتين وعشرة وآخر المضروب طهر فاستقام وكان دورها في كل سبعة
 أشهر حيضها وطهرها في كل شهر ما ذكرنا لانه استقبلها في الشهر الثامن مثل ما كان في
 الشهر الاول أربعة دم وثلاثة طهر وكذلك ان قلبت فقلت رأت ثلاثة دماً وأربعة طهراً
 فهو في التخريج مثل ما سبق واستقام دورها في كل سبعة أشهر الا أنه ربما يزداد وينقص
 في هذه المدة بمض أيام حيضها وبتبين ذلك اذا خرجت فان رأت أربعة دماً وأربعة طهراً
 واستمر كذلك أشهراً حيضها من أول ما رأت عشرة لان ختمها بالدم والدم غالب على الطهر
 فيها الى أن ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك ثمانية ويضربه فيما يقارب الشهر
 وذلك أربعة فيكون اثنين وثلاثين وآخر المضروب طهر فقد مضى من أيام حيضها في
 الشهر الثاني يومان لم ترى فيهما ثم استقبلها أربعة دم وأربعة طهر فيضربها في هذا الشهر أربعة
 لأنها لم تجد في العشرة الا هذا الى ان ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دما وطهراً

وذلك ثمانية فيضربه فيما يقارب الشهرين وذلك ثمانية فيكون أربعة وستين يوماً وآخره طهر
 فقد مضى من الشهر الثالث أربعة أيام لم تر فيها ثم استقبلها دم أربعة فهذه الأربعة حيضها
 في الشهر الثالث لأن ختم العشرة بالطهر إلى أن ينظر أن ختم الشهر الثالث بماذا يكون فيأخذ دماً
 وطهراً وذلك ثمانية فيضربه فيما يقارب ثلاثة أشهر وذلك أحد عشر فيكون ثمانية وثمانين
 وآخره طهر ثم استقبلها أربعة دم يوماً تمام الشهر الثالث تصلى فيهما وفي الشهر الرابع
 وجدت عشرة يوماً دم وأربعة طهر وأربعة دم فهذه العشرة حيضها إلى أن ينظر أن ختم
 الشهر الرابع بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك ثمانية فيضربه فيما يوافق أربعة أشهر وذلك
 خمسة عشر فيكون مائة وعشرين يوماً وآخره طهر فاستقام أمرها واستقبلها في الشهر
 الخامس أربعة دم كما كان في الشهر الأول فيكون دورها في كل أربعة أشهر في الشهر الأول عشرة
 حيض وفي الشهر الثاني أربعة بعد يومين مضياً حيض وفي الشهر الثالث أربعة حيض
 بعد أربعة مضت منه وفي الشهر الرابع عشرة حيض فإن رأت خمسة دماً وأربعة طهراً
 واستمر كذلك في الشهر الأول عشرة لأن ختم العشرة بالدم إلى أن ينظر أن ختمه
 بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك تسعة فيضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون
 سبعة وعشرين وآخره طهر ثم بعدهم خمسة ثلاثة منها تمام الشهر وتصلى فيها ثم يوماً من
 أول الشهر الثاني رأت فيهما وبعدهما طهر أربعة ودم خمسة فالعشرة من أول الشهر الثاني
 حيض إلى أن ينظر أن ختمه بماذا يكون فيضرب تسعة فيما يقارب الشهر وذلك سبعة
 فيكون ثلاثة وستين وآخره طهر فقد مضى من الشهر الثالث ثلاثة لم تر فيها ثم استقبلها دم
 خمسة فهذا حيضها في الشهر الثالث لأن ختم العشرة بالطهر إلى أن ينظر أن ختم الشهر الثالث بماذا
 يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك تسعة فيضربه فيما يوافق ثلاثة أشهر وذلك عشرة فيكون
 تسعين وآخره طهر فاستقام أمرها لأنه استقبلها في الشهر الرابع مثل ما كان في الشهر الأول
 فعلنا أن دورها في كل ثلاثة أشهر كما بينا وكذلك إن قلبت رأت أربعة دم وخمسة
 طهر أقهوفي التخريج كما بينا فإذا رأت خمسة دماً وخمسة طهراً واستمر كذلك فيضها خمسة
 من أول ما رأت لأن ختم العشرة بالطهر إلى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً
 وطهراً وذلك عشرة ويضربه فيما يوافق الشهر وذلك ثلاثة فيكون ثلاثين وآخره طهر فاستقام
 أمرها في كل شهر الحيض خمسة والطهر خمسة وعشرون فإن رأت خمسة دماً وستة طهراً

واستمر كذلك فحيضها من أول ما رأت خمسة لان ختم العشرة بالطهر وتصير هذه الخمسة
 عادة لها بالمرة الواحدة لانها مبتدأة الى أن ينظر ان ختم الشهر الثاني بما ذا يكون فيأخذ دما
 وطهر آ وذلك أحد عشر ويضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون ثلاثة وثلاثين وآخر
 المضروب طهر فقد مضى في الشهر الثاني من أيام عاداتها ثلاثة وبقي يومان ويومان لا يكون
 حيضاً ومن أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان العادة لا تنتقل بالمرة الواحدة وتخرج هذه
 المسئلة على قولها دون قول أبي يوسف رحمه الله تعالى كما بينا في أول الكتاب فأما على قول
 من لا يرى البديل وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلانها لا تترك الصلاة في شيء من الشهر
 الثاني الى أن ينظر أنها هل ترى في الشهر الثالث في أيام عاداتها فتأخذ دما وطهر آ وذلك
 أحد عشر فنضربه فيما يقارب الشهرين وذلك ستة فيكون ستة وستين وآخره طهر فقد مضى
 من أيام عاداتها في الشهر الثالث لم تر فيه شيئاً وصاحبة العادة ان لم تر مرتين على الولا، يستأنف
 لها في موضع الرؤبة لان العادة كما تنتقل برؤبة المخالف مرتين تنتقل بعدم الرؤبة في أيامها
 مرتين واذا استأنف في موضع الرؤبة كان حيضها خمسة واستقام أمرها على أن يكون دورها
 في كل ستة وستين يوماً الحيض خمسة والطهر احد وستون يوماً وأما على قول من يرى
 البديل وهو قول محمد رحمه الله تعالى فله يقول يبدل لها خمسة بعد ثلاثة مضت من الشهر
 الثاني لوجود شرط الابدال لانه يبقى بعده طهر تام وهو ثمانية وعشرون على ما ثبته في بابه
 فيترك هذه الخمسة الى أن ينظر ان ختم الشهرين بما ذا يكون فيأخذ احد عشر ويضربه فيما
 يقارب الشهرين وذلك ستة فيكون ستة وستين فلم تر مرتين على الولا، فيستأنف لها من موضع
 لرؤبة واستقام دورها في كل ستة وستين ندع خمسة وتصلي ثمانية وعشرين ثم ندع خمسة
 بحساب البديل ثم تصلي ثمانية وعشرين وهذا دأبها وان استمر بها الدم بعد شهر استمرارا
 متصلاً فكان محمد بن ابراهيم المبداني رحمه الله تعالى يقول حيضها في أيام الاستمرار خمسة
 وطهرها بقية الشهر خمسة وعشرون لأنها كانت تصلي في ثمانية وعشرين لأجل الضرورة
 لانه كان طهر آ صحيحاً يصلح لنصب العادة فاذا ارتفعت الضرورة باتصال الاستمرار
 عادت الى ما هو الاصل وهو أن يكون باقي الشهر بعد أيام عاداتها في الحيض طهر آ لها وذلك
 خمسة وعشرون وكان أبو عثمان يقول حيضها عشرة في زمان الاستمرار وطهرها عشرون
 لان الطهر لما فسد فسد الدم أيضاً وانما كنا لا نجعل العشرة حيضاً لان ختمها بالطهر وقد

زال ذلك المعنى فحيضها عشرة وطهرها عشرون كما لو ابتليت بالاستمرار ابتداءً وكان أبو سهل يقول حيضها خمسة وطهرها ثمانية وعشرون لأنها قد رأت كل واحد منهما مرات وحكمنا بأن الخمسة حيض وطهرها ثمانية وعشرون فعلى ذلك تنبى في زمان الاستمرار لان المحكوم بصحته شرعاً بمنزلة ما هو صحيح حقيقة فان رأت ستة دماً وخمسة طهراً واستمر كذلك فحيضها من أول مارات ستة وباقي الشهر طهر الى أن ينظر ان ختم الشهر بما ذابكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك احد عشر ويضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون ثلاثة وثلاثين وآخر المضروب طهر فقد مضى من أيامها في الشهر الثاني ثلاثة لم تر فيها ثم رأت ستة دماً وقد بقي من أيام حيضها ثلاثة وذلك يكفيها فكان حيضها في الشهر الثاني هذه الثلاثة الى أن ينظر ان ختمه بما ذابكون فيأخذ احد عشر ويضربه فيما يقارب الشهرين وذلك ستة فيكون ستة وستين وآخره طهر فقد مضت أيامها في الشهر الثالث لم تر فيها فتصلى الى موضع حيضها الآخر على قول من لا يرى البديل وعلى قول محمد رحمه الله تعالى يبدل لها ستة بعد ستة مضت من الشهر الثالث لانه يبقى بعدها من الشهر الثالث ثمانية عشر وذلك طهر تام الى أن ينظر ان ختم الشهر الثالث بما ذابكون فيضرب احد عشر فيما يقارب ثلاثة أشهر وذلك ثمانية فيكون ثمانية وثمانين يوماً وآخره طهر ثم رأت ستة دماً يومان تمام الشهر الثالث تصلى فيهما وأربعة وجدته في أيامها فذلك حيضها في الشهر الرابع الى أن ينظر ان ختمه بما ذابكون فيأخذ احد عشر ويضربه فيما يقارب أربعة أشهر وذلك احد عشر فيكون مائة واحد وعشرين وآخره طهر ثم الدم بعده ستة وجدتها في أيامها فذلك حيضها في الشهر الخامس الى أن ينظر ان ختمه بما ذابكون فيضرب احد عشر في أربعة عشر فيكون مائة وأربعة وخمسين وآخره طهر فقد مضى من أيامها في الشهر السادس أربعة بقي يومان وذلك لا يكون حيضاً فتصلى الى موضع حيضها الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ويبدل لها عند محمد رحمه الله تعالى ستة بعد أربعة مضت من الشهر السادس الى أن ينظر ان ختم الشهر بما ذابكون فيضرب احد عشر فيما يقارب ستة أشهر وذلك ستة عشر فيكون مائة وستة وسبعين وآخر المضروب طهر ثم بعده دم ستة أربعة تمام الشهر السادس تصلى فيه وانما رأت في الشهر السابع يومين في أيامها وذلك لا يكون حيضاً فتبين أنها لم تر مرتين على الولاة فيستأنف لها من وقت الابدال وتجعل تلك الستة يعني الستة التي جعلت

بدلاً عند محمد رحمه الله تعالى حيضاً لها بطريق انتقال العادة اليه حتى اذا كانت لم تصل فيها
أخذاً بقول محمد رحمه الله تعالى فليس عليها قضاء تلك الصلوات أيضاً عند أبي حنيفة
رحمه الله تعالى واستقام أمرها علي أن يكون دورها في كل سنة أشهر على ما بيننا فتنتقل
عادتها من حيث المكان والمعدد على حاله فان رأت ستة دماً وستة طهراً واستمر كذلك
خيضها من أول مارات ستة الى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً
وذلك اثنى عشر ويضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون ستة وثلاثين وآخره طهر
فقد مضت أيامها في الشهر الثاني لم تر فيها فتصلي الى موضع حيضها الثاني عند أبي حنيفة
رحمه الله تعالى ويبدل لها ستة بعد ستة مضت من الشهر الثاني عند محمد رحمه الله تعالى
ترك فيها الصلاة الى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيضرب اثني عشر فيما يوافق
الشهرين وذلك خمسة فيكون ستين وآخره طهر فاستقام أمرها واستقبلها في الشهر الثالث
مثل ما كان في الشهر الأول فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ترك ستة من أول كل شهرين
وتصلي أربعة وخمسين وعند محمد رحمه الله تعالى ترك ستة من أول الشهر وتصلي ثلاثين
ثم ترك ستة بحساب البدل ثم تصلي ثمانية عشر وذلك دأبها وعلى هذا الطريق يخرج ستة
وسبعة وقلها وثمانية وثمانية وتسعة وقلها وتسعة وتسعة وتسعة وعشرة وقلها الى أن
يقول رأت في الابتداء عشرة دماً وعشرة طهراً واستمر كذلك خيضها من أول مارات عشرة
الى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك عشرون ويضربه فيما يقارب
الشهر وذلك اثنان فيكون أربعين وآخره طهر فقد مضت أيامها في الشهر الثاني لم تر فيها شيئاً
والإبدال غير ممكن الا على قول من يقول بالجر أو الطرح على ما بينه في بابها لأن بعد الإبدال
لا يبقى الى موضع حيضها الثاني طهر تام فتصلي الى موضع حيضها الثاني حتى ينظر الى أن ختم
الشهرين بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك عشرون ويضربه فيما يوافق الشهرين وذلك
ثلاثة فيكون ستين وآخره طهر فاستقام أمرها واستقبلها في الشهر الثالث مثل ما كان في الشهر
الأول فيكون دورها في كل شهرين ترك عشرة وتصلي خمسين يوماً وذلك دأبها والله أعلم

— باب الانتقال —

قال رحمه الله تعالى الانتقال على ضربين انتقال موضع وانتقال عدد ولا يحصل الانتقال

بالمرّة الواحدة في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ما لم تر مرتين وعند أبي يوسف
 رحمه الله تعالى بالمرّة الواحدة يحصل انتقال العادة قال لان ابتداء العادة يحصل بالمرّة فيكون
 كذلك انتقالها لان المرأة صاحبة بلوي وفي الانتقال بالمرّة الواحدة تيسر عليها فكان القول
 به أولى لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولان المرّة الاخيرة متصلة بالاستمرار
 والبناء على العادة في زمان الاستمرار فترجح ما كان متصلاً بالاستمرار على ما كان قبله لان
 هذه المرّة لصحتها صارت فاصلة بين زمان الاستمرار وما تقدم وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله
 تعالى قالوا العادة مشتقة من العود وان يحصل العود بدون التكرار ولان الشيء لا ينسخه الا
 ما هو مثله أو فوقه قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والأول
 متأكد بالتكرار فلا ينسخه الا ما هو مثله في التأكد وقد بينا الفرق بين ابتداء العادة وانتقالها
 ثم نبداً ببيان انتقال الموضع فنقول هو نوعان نارة يكون بالرؤية في غير موضع عادتاه مرتين
 ونارة يكون بعدم الرؤية مرتين وبيان ذلك امرأة حيضها عشرة وطهرها خمسة عشر
 طهرت مرّة خمسة وعشرين يوماً ثم رأت الدم عشرة فهذه العشرة حيض عند أبي يوسف
 رحمه الله تعالى وتنتقل عادتاه في الحيض الى موضع الرؤية وفي الظهر الى خمسة وعشرين
 وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لا تكون هذه العشرة حيضاً لها ولكن يتوقف أمرها
 على الرؤية في أيام عادتاه في الثاني فان رأت تبين أن ما سبق لم يكن حيضاً وان لم تر بان
 طهرت خمسة وعشرين بعد هذه العشرة ثم رأت الدم عشرة تبين أن العشرة الأولى كانت
 حيضاً لأنها رأت خلاف عادتاه في الموضع مرتين والعدد بحاله فانتقلت عادتاه الى موضع
 الرؤية ولو كانت عادتاه في الحيض ثلاثة وفي الظهر خمسة عشر فطهرت ستة عشر يوماً فهذه
 لم تر مرّة لانه لم يبق من أيام عادتاهما يمكن ان يجعل حيضاً لها فتصلى الى موضع حيضها
 وموضع حيضها الاول من خمسة عشر الى ثمانية عشر وموضع حيضها الثاني من ثلاثة
 وثلاثين الى ستة وثلاثين حتى اذا طهرت ثلاثة وثلاثين ثم استمر بها الدم فقد وافق الاستمرار
 ابتداء حيضها الثاني فيجعل ثلاثة حيضاً وخمسة عشر طهرت وان طهرت أربعة وثلاثين
 فلم تر مرتين على الولا لان الباقي من أيامها الثاني لا يمكن ان يجعل حيضاً فانتقلت عادتاه
 الى أول الاستمرار لعدم الرؤية مرتين فتكون الثلاثة من أول الاستمرار حيضاً لها
 ألا ترى ان امرأة عادتاه في الحيض في أول كل شهر عشرة وفي الظهر عشرين فحلت ثم

ولدت وقد بقي من الشهر عشرة واستمر بها الدم فهذه العشرة والشهر الذي يليها نفاسها
ثم بعده عشرون طهرها ثم عشرة حيضها فقد انتقلت عادتها في الحيض من أول الشهر
الى آخره لعدم الرؤية مرارا في زمان الحبل فعرفنا ان العادة تنتقل بعدم الرؤية مرتين
والله أعلم بالصواب

﴿فصل﴾ في بيان البديل على قول محمد رحمه الله تعالى صاحبة العادة المعروفة اذا لم تر في
أيامها ما يصلح ان يكون حيضا ورأت بعد أيامها ما يصلح ان يكون حيضا فعند أبي حنيفة
رحمه الله تعالى يتوقف حكم ما رأت على ما ترى في المرة الثانية فان رأت في موضع عادتها
تبين ان ما سبق لم يكن حيضا وان رأت في الشهر الثاني مثل ما رأت في الشهر الاول
تبين ان ما سبق كان حيضا وانتقلت عادتها وكان لا يجوز الابدال لان في الابدال ايهام
نقل العادة بالمرة الواحدة وذلك لا يجوز فاما محمد قال اذا رأت بعد أيامها ما يمكن ان يجعل
حيضا جعل حيضا بدلا عن أيامها اذا أمكن الابدال والامكان بان يبقى الى موضع حيضها
الثاني بعد الابدال اقل مدة الطهر وذلك خمسة عشر يوما أو أكثر سواء كان الطهر خالصا
أو فيه استمرار فان كان الباقي بعد الابدال من طهرها دون خمسة عشر نظر فان أمكن
ان يجز من موضع حيضها الثاني ما يضم الى ما في الطهر فيكون ذلك خمسة عشر ويبقى بعد
الجز من موضع حيضها الثاني ما يمكن ان يجعل حيضا يبذل لها أيضا وان كان الباقي دون
ذلك فينبذ لا يبذل لها وتصل الى موضع حيضها الثاني لان الحيض مبني على الامكان
والامكان موجود اذا بقي بعد الابدال مدة طهر تام أو أمكن تيممه بالجز لان عادة المرأة
لا تبقى على صفة واحدة ولكنها تقدم تارة وتتأخر أخرى وكان أبو حفص الكبير ومحمد بن
مقاتل يقولان بالبديل على قول محمد رحمه الله تعالى بطريق الطرح لا بطريق الجز وبيانه
اذا كان الباقي بعد الابدال أقل من خمسة عشر يوما فان أمكن ان يطرح من أيام البديل
ما يضم الى باقي الطهر فيتم خمسة عشر يوما ويبقى من موضع البديل ما يمكن ان يجعل
حيضا يبذل لها وان كان الباقي دون ذلك لا يبذل لها وقالا هذا الوجه أولى لان
التغيير فيه في موضع واحد وفي الجز التغيير في موضعين وجواز التغيير لاجل الضرورة
فاذا كان يرتفع ذلك بالمرة لا يجوز أبانه في موضعين وعدد البديل دون عدد الاصل وبيانه
في التيمم مع الوضوء وكان أبو زيد الكبير وأبو يعقوب الفزالي يقولان بالبديل اذا كان

يبقى بعد الابدال الى موضع حيضها الثاني خمسة عشر يوماً فان كان الباقي دون ذلك لا يبدل
 له لان اثبات البديل ليكون الدم المرثى بين طهرين تامين فاذا وجد بهذه الصفة يبديل لها
 والا فلا وبيانه من المسائل امرأة عادت في الحيض خمسة وطهرها عشرون طهرت مرة
 اثنين وعشرين يوماً ثم استمر بها الدم يجعل حيضها من أول الاستمرار ثلاثة لانها رأت
 في أيامها ما يمكن ان يجعل حيضاً فان طهرت ثلاثة وعشرين ثم استمر بها الدم فعند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى تصلى الى موضع حيضها الثاني وذلك اثنان وعشرون يوماً وعند محمد رحمه
 الله تعالى يبدل لها خمسة من أول الاستمرار لان الباقي بعد الابدال الى موضع حيضها
 الثاني سبعة عشر يوماً وكذلك ان طهرت أربعة وعشرين يوماً أو خمسة وعشرين ثم
 استمر بها الدم فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تصلى الى موضع حيضها الثاني وذلك اثنان
 وعشرون يوماً وعند محمد رحمه الله تعالى يبدل لها خمسة من أول الاستمرار لان الباقي بعد
 الابدال الى موضع حيضها الثاني سبعة عشر يوماً وكذلك ان طهرت أربعة وعشرين يوماً أو
 خمسة وعشرين واستمر بها الدم يبدل لها خمسة لان الباقي بعد خمسة عشر يوماً فتدع خمسة
 وتصلي خمسة عشر ثم تدع خمسة وتصلي عشرين فان طهرت ستة وعشرين يوماً ثم استمر
 بها الدم فعلى قول أبي زيد وأبي يعقوب لا يبدل لها لان الباقي بعد الابدال أربعة عشر يوماً
 ولكنها تصلى من أول الاستمرار تسعة عشر يوماً ثم تدع خمسة وتصلي عشرين وعلى قول
 محمد رحمه الله تعالى يبدل لها خمسة لان الابدال بطريق الجبر ممكن فيجر من موضع
 حيضها الثاني يوماً الى بقية طهرها ليم خمسة عشر فتدع من أول الاستمرار خمسة بطريق
 البديل ثم تصلي خمسة عشر ثم تدع أربعة ثم تصلي عشرين ثم تدع خمسة وتصلي عشرين
 وعلى قول أبي حفص ومحمد بن مقاتل رحمهما الله تعالى يبدل لها بطريق الطرح فتدع من
 أول الاستمرار أربعة ثم تصلي خمسة عشر ثم تدع خمسة وتصلي عشرين وكذلك ان طهرت
 سبعة وعشرين ثم استمر بها الدم فهو في التخرج كما بينا وان طهرت ثمانية وعشرين ثم
 استمر بها الدم لا يبدل لها بالاتفاق لان بعد الابدال يبقى من الطهر اثنان عشر فان جررت
 اليه ثلاثة لا يبقى من موضع حيضها الثاني ما يمكن ان يجعل حيضاً وان ضمنت من أيام
 البديل ثلاثة لا يبقى ما يمكن ان يجعل حيضاً فلا يبدل لها ولكنها تصلى الى موضع حيضها
 الثاني وذلك سبعة عشر يوماً ثم تدع خمسة وتصلي عشرين وكما يجوز الابدال بعد أيامها عند

محمد رحمه الله تعالى يجوز قبل أيامها بشرط أن يكون دمًا عقيب طهر صحيح لا استمرار فيه حتى اذا صلت في شيء من الطهر المتقدم بالدم لا يبدل لها قبل أيامها بيانه امرأة حيضها خمسة وطهرها عشرون طهرت خمسة عشر ثم رأت خمسة دمًا ثم طهرت أيامها فعند محمد رحمه الله تعالى تجعل الخمسة المتقدمة حيضًا بدلًا عن أيامها ولو طهرت أربعة عشر ثم رأت ستة دمًا ثم طهرت أيامها لم يبدل لها شيء من المتقدم لانها صلت في يوم منه بالدم وهو اليوم الخامس عشر وعند محمد رحمه الله تعالى يبدل لها مثل أيامها أو أقل من أيامها بقدر الممكن ولا يجوز أن يبدل لها أكثر من أيامها الا بشرط أن يكون بين طهرين صحيحين لا استمرار فيهما لان الحاجة الى جعل الزيادة حيضًا ابتداءً فالمرءة لا يكون شيئاً بين طهرين صحيحين لا يمكن جعله حيضًا ابتداءً فان أمكن الابدال قبل أيامها وبعد أيامها يبدل لها قبل أيامها لانه أسرعها مكاناً وبيانه اذا كانت عادت في الحيض ثلاثة وفي الطهر سبعة وعشرون فطهرت خمسة عشر يوماً ثم رأت الدم ثلاثة ثم طهرت اثني عشر يوماً ثم رأت الدم فلها لم تر في أيامها شيئاً فتبدل لها الثلاثة التي رأتها بعد خمسة عشر لأنها مرتبة بعد طهر صحيح فكان امكان البدل فيه قائماً فهذا يبدل لها تلك الثلاثة دون ما رأتها بعد أيامها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الزيادة والنقصان في أيام الحيض

قال رحمه الله تعالى اعلم بأن صاحبة العادة المعروفة اذا رأت الدم زيادة على عادتها المعروفة يجعل ذلك حيضاً ما لم يجاوز أكثر الحيض فان جاوز ردت الى أيام عادتها فيجعل ذلك حيضاً وما سواه استحاضة لان طبع المرأة لا يكون على صفة واحدة في جميع الاوقات فيزداد حيضها تارة باعتبار قوة طبعها وينقص أخرى بضعف طبعها وأمر الحيض مبنى على الامكان فاذا لم تجاوز العشرة فالامكان قائم في الكل وان جاوز العشرة فقد صارت مستحاضة لما رأت زيادة على العشرة قال صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام اقرانها ولان ما رأتها بعد معروفها تبع لمعرفها اذا لم يجاوز العشرة وحكم التبع حكم المتبوع فأما بعد المجاوزة تجاذبه جانبان فان اعتبره بأيامها يجعله حيضاً واعتباره بما زاد على العشرة يجعله استحاضة فيترجح هذا الجانب لانه ما ظهر الا عند ظهور هذه الاستحاضة فالظاهر انه

كان لدا في باطنها فان جاءت المرأة تستفتي فقالت كانت عادتني في الحيض خمسة والآن
 أرى الدم في اليوم السادس فقد اختلف فيه مشايخنا قال أئمة بلخ انها تؤمر بالاغتسال
 والصلاة لان حال الزيادة متردد بين الحيض والاستحاضة فلا تترك الصلاة مع التردد
 ولان هذه الزيادة لا تكون حياءً الا بشرط وهو الانقطاع قبل ان يجاوز العشرة وذلك
 موهوم فلا تترك الصلاة باعتبار أمر موهوم وكان محمد بن ابراهيم الميداني رحمه الله تعالى
 يقول لا تؤمر بالاغتسال والصلاة وهو الاصح لانها عرفناها حائضاً بآيقين وفي خروجها من
 الحيض شك ودليل بقائها حائضاً ظاهراً وهو رؤية الدم وهذه الزيادة لا تكون استحاضة
 الا بشرط الاستمرار حتى تجاوز العشرة وذلك الشرط غير ثابت فتيقناها حائضاً لا تؤمر
 بالاغتسال والصلاة حتى يتبين أمرها فان جاوز العشرة فحينئذ تؤمر بقضاء ما تركت من
 الصلوات بعد أيام عادتها واعتبر هذا بالمبتدأة لا تؤمر بالاغتسال والصلاة مع رؤية الدم
 ما لم تجاوز العشرة ومما ذكر محمد رحمه تعالى في هذا الباب من المسائل امرأة عادتها في
 الحيض خمسة في أول كل شهر فرأت ثلاثة أيام دماً في أيامها ثم انقطع سبعة أيام أو ستة
 أيام ثم رآته يوماً أو أكثر فحسبتها المعروفة هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى
 بناء على جواز ختم الحيض بالطهر وان طهر مادون خمسة عشر كالدّم المتوالي عنده وعلى
 قول محمد رحمه الله تعالى الثلاثة الأولى هي الحيض لانه لا يري ختم الحيض بالطهر ولو
 انها رأت في أول العشرة يومين دماً وفي آخرها يومين دماً فذكر الشيخ الامام برهان الدين
 رحمه الله تعالى ان قوله خمسيتها حيض اذا كان اليومان الآخران هما اليوم العاشر والحادي
 عشر اما اذا كان اليومان التاسع والعاشر فالكل حيض عند أبي يوسف رحمه الله تعالى
 ولم يكن شئ من ذلك حياءً في قول محمد رحمه الله تعالى لان الطهر غالب فصار فاصلاً
 بين الدمين وواحد منهما بانفراده لا يمكن ان يجعل حياءً فان لم ترفي أو لها يومين دماً لم
 يكن شئ من ذلك حياءً عندهم جميعاً وان رأت في أولها يومين دماً ورأت اليوم العاشر والحادي
 عشر والثاني عشر دماً كانت خمسيتها هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لان
 الطهر قاصر فهو كالدّم المتوالي وعند محمد الثلاثة الآخيرة هي الحيض بطريق البدل فان
 الابدال ممكن لانه يبقى بعده الى مدة حياءً الثاني مدة طهر كامل فان رأت في أول خمسيتها
 يوماً دماً يوماً طهراً حتى جاوز العشرة كانت خمسيتها حياءً في قولهم جميعاً لان ابتداء الخمسة

وختمها كان بالدم والطهر المتخلل قاصر فان طهرت اول يوم من الشهر ثم رأت يوماً دماً و يوماً
طهر حتى جاوز العشرة فالיום الاول ليس بحيض عندهم جميعاً لانه لم يسبقه دم وهو في نفسه
طهر وانما جاوز أبو يوسف رحمه الله تعالى ابتداء الحيض بالطهر بشرط ان يتقدمه دم الاستحاضة
والاربعة الباقية من أيامها حيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لانه لا يرى ختم الحيض
بالطهر الا اذا تعقب دماً وعلى قول محمد حيضها ثلاثة وهي الثاني والثالث والرابع من أيامها فان
الخامس كان طهراً وهو لا يرى ختم الحيض بالطهر وان وقف على العشرة كان مابعد اليوم
الاول حيضاً كله وان رأت يوماً ما قبل رأس الشهر ومن اول الشهر يوماً طهراً و يوماً دماً
الى تمام العشرة فالיום الاول وجميع ذلك حيض الى اليوم العاشر فانها لم ترفيه دماً ولا بدمه
وما سوى ذلك وجد فيه شرط الامكان فجعل حيضاً وان جاوز العشرة فحسبها المرووفة هي
الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال محمد حيضها ثلاثة أيام وهي الثاني والثالث
والرابع من معروفها لانها طهرت في اليوم الاول والخامس وهو لا يرى بداية الحيض ولا
ختمه بالطهر وبعض هذه المسائل يأتي بيانه في فصل بفرض له

باب في تقديم الحيض وتأخيره

اعلم أن صاحبة العادة اذا رأت قبل عاداتها دماً فهو على ثلاثة أوجه في وجه هو حيض بالاتفاق
وفي وجه اختلفوا فيه وفي وجه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أما الوجه الاول وهو
انها اذا رأت قبل أيامها مالا يمكن أن يجعل حيضاً بانفراده ورأت في أيامها ما يمكن أن يجعل
حيضاً بانفراده ولم يجاوز الكل عشرة فالكلي حيض بالاتفاق لان مارأته قبل أيامها غير
مستقل بنفسه فيجعل تبعاً لمارأته في أيامها وذكروا في نواذر الصلاة عن أبي حنيفة رحمه الله
تعالى مطلقاً ان المتقدم لا يكون حيضاً ولكن تأويله اذا كان بحيث لا يمكن أن يجعل حيضاً
بانفراده وبعض أئمة بلخ أخذوا بالظاهر فقالوا المتقدم عنده لا يكون حيضاً على حال
لانه مستنكر مرتين قبل وقته واما الوجه الذي اختلفوا فيه فتلاثة فصول . أحدها
أن ترى قبل خمسيتها المرووفة خمسة أو ثلاثة أو لا ترى في خمسيتها شيئاً أو رأت قبل
خمسيتها يوماً أو يومين ومن اول خمسيتها يوماً أو يومين بحيث لا يمكن جعل كل واحد منهما
بانفراده حيضاً ما لم يجتمع في كتاب الصلاة قال الكل حيض وهو قول أبي يوسف ومحمد

رحمهما الله تعالى ولم يذكر قول أبي حنيفة وقد نص على الخلاف في نواذر الصلاة ان عند أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى لا يكون شيء من ذلك حيضاً وجه قولهما ان الحيض مبني على الامكان
 والمتقدم قياس المتأخر فكما جعل المتأخر عند الامكان حيضاً فكذلك المتقدم وأبو حنيفة رحمه
 الله تعالى يقول المتقدم دم مستنكر مرثى قبل وقته فلا يكون حيضاً كالصغيرة جداً اذا رأت
 الدم وهذا لان الحاجة الي اثبات الحيض لها ابتداء ولا يحصل ذلك بما ليس بمعهود لها ما لم
 يتأكد بالتكرار لان الدلالة قامت على ان العادة لا تنتقل بالمرّة الواحدة بخلاف المتأخر
 فان الحاجة هناك الى إبقاء ما ثبت من صفة الحيض والبقاء لا يستدعي دليلاً موجياً والوجه
 الثالث اذا رأت قبل أيامها ما يكون حيضاً بانفراده ورأت أيامها مع ذلك فعلى قولها لا يشك
 ان الكل حيض اذا لم يجاوز العشرة اعتباراً للمتقدم بالتأخر وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 روايتان فيه روى المولى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان الكل حيض وما
 رأت في أيامها يكون أصلاً لكونه مستقلاً بنفسه فيستتبع ما تقدم كما لو كان المتقدم يوماً أو
 يومين وروي محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان أيامها حيض فأما المتقدم فحكمه
 موقوف على ما ترى في الشهر الثاني فان رأت مثل ما رآته في الشهر الأول تبين انه كان
 حيضاً وانتمت عاداتها بالتكرار وان رأت في الشهر الثاني في أيامها ولم تر قبل أيامها تبين ان
 المتقدم لم يكن حيضاً لانه مستنكر مرثى قبل وقته وهو في نفسه مستقل فلا يمكن جمعه
 تبعاً لآيامها بخلاف اليوم واليومين فاذا جاءت المرأة تستفتي انها ترى الدم قبل أيامها فعندها
 تؤمر بترك الصلاة اذا كان الباقي من أيام طهرها ما لو ضم الي أيامها لم يجاوز العشرة لانها
 ترى الدم عقب طهر صحيح فكان حيضاً للامكان وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان كان
 الباقي من طهرها ثلاثة أيام أو أكثر لم تؤمر بترك الصلاة لان هذا المتقدم ليس بحيض
 لكونه مستقلاً في نفسه فلا تستتبعه أيام حيضها وان كان يوماً أو يومين فعلى قول أئمة
 بلغ تؤمر بترك الصلاة وعلى قول أئمة بخارى لا تؤمر به عند أبي حنيفة لان هذا المتقدم
 عنده لا يكون حيضاً الا بشرط ان ترى في أيامها ما يمكن ان يجعل حيضاً بانفراده ولم يثبت
 هذا الشرط بعد فلا تؤمر بترك الصلاة وهو نظير الاختلاف الذي بيناه في الباب المتقدم
 فاما في المتأخر ان رأت أيامها ورأت بعد أيامها أيضاً ولم يجاوز العشرة فالكل حيض بالاتفاق
 لان ما بعد أيامها في حكم التبع لا يامها ويستقيم اثبات التبع بعد ثبوت الاصل بخلاف

المتقدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وان لم تر في أيامها ورأت بعد أيامها ما يمكن ان يجعل
 حيضاً أو رأت في أيامها يوماً أو يومين وبعد أيامها مثل ذلك بحيث لا يمكن جعل كل
 واحد منهما بانفراده حيضاً ويمكن جعل ذلك كله حيضاً في ظاهر الرواية ان ذلك حيض
 عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى للامكان وذكر أبو سهل الفرائضي رحمه الله تعالى رواية أخرى
 عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه موقوف على ما ترى في الشهر الثاني فان رأت في الشهر
 الثاني في أيامها تبين ان ذلك لم يكن حيضاً وانتقلت به عاداتها وان رأت قبل أيامها وفي أيامها
 وبعد أيامها فعلى أصل أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حكم المتقدم والمتأخر سواء لا يفصل
 البعض عن البعض ولكن ان لم يجاوز الكل عشرة فالكل حيض وان جاوز كان حيضها
 أيام عاداتها دون ما تقدم وما تأخر وروي الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان أيامها
 تصير فاصلة بين المتقدم والمتأخر ومعنى هذا انه لا يعتبر المتقدم انما تعتبر أيامها وما تأخر
 فان لم يجاوز العشرة فالكل حيض وان جاوز غيضا أيامها وظاهر المذهب عن أبي حنيفة
 انه ينظر الى قدر المتقدم فان كان يوماً أو يومين لا يفصل عن أيامها والجواب فيه كما قالوا
 ان لم يجاوز الكل العشرة فالكل حيض وان كان المتقدم ثلاثة أيام أو أكثر يصير فاصلاً فينظر
 الى أيامها وما تأخر خاصة وهذا بناء على أصله ان المتقدم اذا كان لا يستقل بنفسه يجعل حيضاً
 تبعاً لها بخلاف ما اذا استقل بنفسه واما اذا رأت قبل أيامها ولم تر في أيامها شيئاً ورأت
 بعد أيامها فعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى اذا جاوز الكل العشرة غيضا أيامها لانه
 يجعل زمان الطهر حيضاً باحاطة الدمين به وعلى قول محمد رحمه الله تعالى حيضها ما تقدم ان
 أمكن وان لم يمكن غيضا ما تأخر وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيه روايتان في ظاهر
 الرواية يجعل المتأخر حيضاً وعلى ما ذكر أبو سهل الفرائضي رحمه الله تعالى يكون موقوفاً
 على ما ترى في الشهر الثاني وعلى هذا بنى محمد رحمه الله تعالى أول الباب فقال امرأة كان
 حيضها خمسة أيام من أول كل شهر فرأت قبلها خمسة دما وطهرت أيامها ثم رأت بعد ذلك
 يوماً أو يومين أو ثلاثة فأيامها المعروفة هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال
 محمد رحمه الله تعالى المتقدم هو الحيض وكذلك ان كانت رأت يومين دما من أول أيامها
 مع ذلك أو من آخر أيامها لان ما رآته في أول أيامها لا يمكن ان يجعل حيضاً بانفراده وان
 رأت ثلاثة دماً في أيامها مع ذلك من أولها أو من آخرها كانت هذه الثلاثة هي الحيض في

قول محمد رحمه الله تعالى لانهارأت في أيامها ما يمكن ان يحصل حيضاً بانفراده وان كان
 حيضها ثلاثة أيام من أول كل شهر فتقدم حيضها قبل ذلك احد عشر يوماً ثم طهرت أيامها
 فلم تر فيها ولا فيما بعدها ما فعل قياس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان ذلك استحاضة الا
 أن يعاودها الدم في مثل تلك الحالة احد عشر يوماً آخر فان عاودها كانت ثلاثة أيام من
 الايام الأول من أولها حيضاً وثلاثة أيام من هذه الاحد عشر يوماً الأخرى حيضاً
 من أولها لانه لا يرى الابدال فجعل حكم ذلك موقوفاً فان تأكد بالتكرار انتقلت به العادة
 لما بينا ان انتقال العادة يحصل بعدم الرؤية في أيامها مرتين فاما عند محمد رحمه الله تعالى ثلاثة
 أيام من أول الاحد عشر يوماً الأول حيض بطريق البدل لانه مرثى عقيب طهر صحيح
 وحكم انتقال العادة به يكون موقوفاً على ما ترى في الشهر الثاني كما قال أبو حنيفة رحمه الله
 تعالى فان كان حيضها خمسة أيام من أول الشهر فحاضتها ثم استمر بها الدم الى تمام الشهر
 ثم انقطع في خمستها ثم استمر بعدها ففي قول أبي يوسف رحمه الله تعالى حيضها خمستها
 لاحاطة الدم بجانيها وقال محمد رحمه الله تعالى حيضها خمسة أيام بعد أيامها لان شرط الابدال
 في المتقدم ان يكون مرثياً عقيب طهر صحيح لا استمرار فيه ولم يوجد فكان الابدال بعد
 أيامها لانه بقي بعد الابدال الى موضع حيضها الثاني مدة طهر تام وان كان فيه استمرار وان
 لم تر كذلك ولكنها رأت خمسة قبل أيامها وما طهرت أيامها فتلك الخمسة هي الحيض
 في قول محمد رحمه الله تعالى لوجود شرط الابدال في المتقدم فان رأت في المرة الثانية تلك
 الخمسة وأيامها المعروفة وزيادة يوم فما حيضها الخمسة المعروفة لان انتقال العادة لا يحصل
 بالمرة الواحدة فان لم تر في المرة الثانية كذلك ولكنها رأت الخمسة التي قبل أيامها وطهرت
 أيامها وطهرت بعد أيامها ثم رأت في المرة الثالثة تلك الخمسة وخمستها وزيادة يوم فحيضها هي
 الخمسة الأولى لان انتقال العادة حصل بعدم الرؤية في أيامها مرتين وكذلك ان طهرت
 في أيامها مرتين ولم تر في غيرها ما ثم رأت الدم خمسة قبل أيامها وفي أيامها وزيادة يوم فحيضها
 خمسة من أول ما رأت لان انتقال العادة في الموضع لعدم الرؤية مرتين وان كانت طهرت
 في أيامها مرة واحدة فحيضها هي الخمسة المعروفة لان الانتقال لا يحصل بعدم الرؤية مرة
 الا في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى فان كانت لم تر قبل أيامها ولا في أيامها ورأت بعدها
 خمسة ما ثم في المرة الثانية طهرت خمستها وهذه الخمسة ثم استمر بها الدم فأيامها خمسة

من حين استمر بها الدم لانتقال العادة الى موضع الرؤبة بعدم الرؤبة في أيامها مرتين
﴿ قال ﴾ في الكتاب وما بعدها طهر الى تمام الشهر من حين استمر بها الدم ثم تكون
حائضاً وأكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى على أن هذا الجواب غلط والصحيح أن بعد
ما تترك خمسة من أول الاستمرار تصلي ثلاثين يوماً لأن عادتها في الطهر قد انتقلت الى
ثلاثين يوماً برؤيته مرتين على الولاء في الشهر الاول طهرت خمستها بعد ماضي من
طهرها خمسة وعشرون فذلك ثلاثون يوماً ثم رأت خمسة ثم طهرت بقية الشهر وذلك
عشرون يوماً وطهرت خمستها وخمسة بعد خمستها في الشهر الثالث فذلك ثلاثون يوماً
فعلمنا أنها طهرت مرتين على الولاء ثلاثين فانتقلت عادتها في الطهر الى هذا فعليه تبني
في زمان الاستمرار ﴿ قال ﴾ الحاكم رحمه الله تعالى ويحتمل أن يكون وجه جواب
محمد رحمه الله تعالى أنها لما طهرت أيامها المعروفة مرتين كان حيضها منتقلاً الى حيث
ترى الدم فلما رآته في الخمسة الثالثة من الشهر صار ذلك الموضع وقتها وكان حكمها كالتي
تدرك حيضها من أول الادراك أو كالتي انتقلت عادتها بالحبل عن موضع عادتها فاذا استمر
بها الدم حتى ينتهي الى هذه الخمسة من الشهر الآخر فقد انتهت الى معروفها وهي ترى
الدم فلا بد من أن يجعل ذلك حيضاً ولم يحصل بين هذه الخمسة وبين الخمسة الاولى من
حساب الطهر الا خمسة وعشرون يوماً فلذلك أجاب بما أجاب به وهذا الذي قاله ضعيف
لان في حق المبتدأة ليس لها في الطهر عادة تبني على تلك العادة ولهذا في الطهر عادة متأكدة
بالتكرار وذلك ثلاثون يوماً فلا يجوز النقصان عنه في زمان الاستمرار ومن أصحابنا من قال
مراده مما قال وما بعدها طهر الى تمام الشهر خمسة عشر يوماً لانه انما استمر بها الدم بعد
ما مضى عشرة أيام من الشهر فان تركزت خمسة بقي الى تمام الشهر خمسة عشر يوماً فتصلي
فيها ثم تدع خمسة من أول الشهر وهذا أيضاً ضعيف فقد قال في الكتاب وما بعدها طهر
الى تمام الشهر من حين استمر بها الدم فانما جعل أول الشهر في حقها من وقت الاستمرار
والاصح انه غلط لما بينا

﴿ فصل في بيان أصول مسائل انتقال العدد ﴾

اعلم بأن العادة نوعان أصلية وجعلية فصورة العادة الاصلية ان ترى المرأة دميين وطهرين

متفقين صحيحين على الولاء أو أكثر من ذلك وصورة العادة الجميلة ان ترى المرأة دميين
وطهرين متفقين بينهما مخالف لهما أو ترى اطهاراً مختلفة أو دماء مختلفة فينصب أو وسط
الاعداد لها عادة على قول من يقول باوسط الاعداد وأقل المرتين على قول من يقول
بأقل المرتين الاخيرتين فتكون هذه عادة جميلة لها في زمان الاستمرار سميت جميلة
لانه جعل عادة لها للضرورة ولم يوجد فيها دليل ثبوت العادة حقيقة فان رأت العادة
الجميلة بعد العادة الاصلية قال أئمة بلخ رحمهم الله تعالى لا تنتقض به العادة الاصلية لانها
دونها والشئ لا ينتقض ما هو دونه انما ينتقض ما هو مثله أو فوجهه ولان ما ثبت بالضرورة لا يمدو
موضع الضرورة وقد تحققت الضرورة في اثبات عادة لها ولا ضرورة في نقض العادة التي
كانت لها ومشايخ بخاري رحمهم الله تعالى يقولون تنقض العادة الاصلية بالعادة الجميلة
لانه لا بد من التكرار في العادة الجميلة بخلاف ما كان في العادة الاصلية مثاله اذا كانت
العادة الاصلية في الحيض خمسة لا تثبت الجميلة البرؤية ستة أو سبعة أو ثمانية فالتكرار
فيها خلاف العادة الاصلية مراراً لان سبعة وثمانية يتكرر فيها ستة فالتكرار بخلاف العادة
الاصلية تنتقض تلك العادة ولكن لكونها متفاوتة في نفسها تكون العادة الثانية جميلة
لاصلية ثم قد بينا ان العادة الاصلية لا تنتقض برؤية المخالف مرة واحدة الاعلى قول أبي
يوسف رحمه الله تعالى حتى اذا كانت عاداتها في الحيض خمسة وفي الطهر عشرين فطهرت
خمس عشرة ثم استمر بها الدم فعلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى تصلى من أول
الاستمرار خمسة تمام عاداتها في الطهر وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تدع من أول الاستمرار
خمس عشرة وقد انتقلت عاداتها في الطهر الى خمسة عشر بالرؤية مرة واحدة فاما العادة الجميلة
تنتقض برؤية المخالف مرة واحدة بالاتفاق لانها أضعف من العادة الاصلية وثبوتها ما كان
بسبب التكرار فكذلك انتقاضها لا يتوقف على وجود التكرار فيما يخالفها بخلاف العادة
الاصلية ثم المبتدأة اذا رأت اطهاراً مختلفة ودماء مختلفة فوفقت الحاجة الى نصب العادة لها
فالبناء على أو وسط الاعداد عند محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى وعلى أقل المرتين الاخيرتين عند
أبي عثمان رحمه الله تعالى وصاحبة العادة والمبتدأة في هذا الحكم سواء وقد تكون عادة المرأة
في الحيض والطهر جميعاً أصلية وقد تكون جميلة فيهما وقد تكون أصلية في أحدهما جميلة
في الآخر بحسب ما يتفق وذلك كله ينبنى على معرفة الاطهار الصحيحة والدماء الصحيحة

فالطهر الصحيح على الاطلاق ان لا ينتقص عن أدني مدته وان لا تصلى المرأة في شيء منه بالدم فان صلت في أول يوم منه بالدم ثم كان الطهر بعده خمسة عشر أو أكثر فهذا صالح لجعل ما بعده من الدم حيضاً غير صالح لنصب العادة به وان صلت في شيء منه بالدم ثم كان الطهر بعده دون خمسة عشر فهو غير صالح لنصب العادة ولا يجعل ما بعده حيضاً والدم الصحيح ان لا ينتقص عن أدني مدته وان يكون بين طهرين كاملين وبيان هذا انه لو كانت عادتها في الحيض عشرة وفي الطهر عشرين فرأت الدم أحد عشر يوماً ثم طهرت خمسة عشر يوماً ثم استمر بها الدم فنقول عشرة من أول ما رأت حيضها واليوم الحادى عشر أول طهرها فتصلى فيه بالدم ثم الطهر خمسة عشر فقد جاء الاستمرار وقد بقي من زمان طهرها أربعة فتصلى هذه الاربعة ثم ترك عشرة وتصلى عشرين وان كان بعد طهر خمسة عشر رأت خمسة دماً ثم طهرت خمسة عشر فهذه الخمسة تكون حيضاً لها لانه مر في عقب طهر خمسة عشر فيمكن جعله حيضاً ولكن لا تنتقل عادتها في الطهر الى خمسة عشر لان الطهر الأول قد صلت في أول يوم منه بالدم فلا يصلح لنصب العادة ولو كانت رأت الدم احد عشر ثم الطهر أربعة عشر ثم الدم خمسة عشر ثم الطهر خمسة عشر ثم استمر فان الخمسة لا تجعل حيضاً لها لانها غير مرثية عقيب طهر كامل بل بتلك الخمسة يتم طهرها ثم طهرت خمسة عشر فعشرة من ذلك مدة حيضها لم ترفه ثم جاء الاستمرار وقد بقي من طهرها خمسة عشر فتصلى من أول الاستمرار خمسة عشر ثم تدع عشرة وتصلى عشرين وأما بيان البناء على أوسط الاعداد أو على أقل المرتين الأخيرتين ان نقول امرأة حيضها خمسة وطهرها عشرون رأت الدم سبعة والطهر خمسة عشر والدم ستة والطهر سبعة عشر ثم استمر بها الدم فعلي قول من يقول بأوسط الاعداد تبني على ستة في الحيض وعلى سبعة عشر في الطهر لان المعتبر أوسط الاعداد فيما رأت لا أوسط ما ترى وأوسط الاعداد في الحيض ستة لان قبله كان خمسة وبعده كان سبعة وأوسط الاعداد في الحيض ستة لان الطهر سبعة عشر فانه كانت عادتھا في الطهر عشرين وقد رأت مرة خمسة عشر فأوسط الاعداد سبعة عشر وعلى قول من يقول بأقل المرتين الأخيرتين انما تبني على ستة في الحيض وخمسة عشر في الطهر لانها أقل المرتين الأخيرتين فقد رأت مرة سبعة ومرة ستة وفي الطهر مرة سبعة عشر ومرة خمسة عشر فلماذا بنت في زمان الاستمرار على أقل المرتين الأخيرتين وأصل آخرانه

متى كان لها عادة أصلية فوتمت الحاجة الى نصب العادة لها برؤية أطهار مختلفة أو دماء مختلفة
 فينصب لها أوسط الاعداد على قول من يقول به وأقل المرتين على قول من يقول به مما يوافق
 العادة الاصلية فانه يطرح المأخوذ ثم ينظر الى أوسط الاعداد من الباقي أو الى أقل المرتين
 فان كان يوافق العادة الاصلية عرفت أنها باقية فتبنى عليها الفساد وان لم تكن موافقة للعادة
 الاصلية عرفت ان العادة الاصلية قد انتقضت والمطروح يصير عادة جعلية لها فتبنى على
 ذلك في زمان الاستمرار ويانه امرأة عادت في الحيض عشرة وفي الطهر عشرون طهرت
 ثلاثين يوماً ثم رأت الدم عشرة ثم الطهر أربعين ثم الدم عشرة ثم الطهر خمسة عشر ثم الدم عشرة
 ثم الطهر عشرين ثم استمر فنقول أوسط الاعداد في الطهر عشرون لانها رأت مرة
 ثلاثين ومرة أربعين ومرة خمسة عشر فأوسط الاعداد عشرون وهو موافق للعادة
 الاصلية فيطرح ذلك يبقى بعده خمسة عشر وثلاثون وأربعون فأوسط الاعداد ثلاثون
 فلم يكن موافقاً للعادة الاصلية فعرفنا ان العادة الاصلية قد انتقضت به وانما تبنى في زمان
 الاستمرار على ماهو المطروح وهو دم عشرة وطهر عشرين ولو رأت الدم عشرة والطهر
 ثلاثين والدم عشرة والطهر خمسة عشر والدم عشرة والطهر عشرين ثم استمر فأوسط
 الاعداد في الطهر عشرون فيطرح ذلك يبقى بعده خمسة عشر وثلاثون وما كان في الاصل
 عادة لها وذلك عشرون فأوسط الاعداد من ذلك عشرون فلما وافق أوسط الاعداد من
 الباقي بعد الطرح العادة الاصلية عرفنا أنها لم تنتقض فتبنى عليها ما بعدها حين طهرت ثلاثين
 فعشرون منها زمان طهرها وعشرة من حساب حيضها ثم رأت الدم عشرة وهو ابتداء طهرها
 ثم الطهر خمسة عشر عشرة تمام مدة طهرها وخمسة من حساب حيضها ثم الدم عشرة خمسة
 بقية مدة حيضها وخمسة من حساب طهرها ثم الطهر عشرين خمسة عشر بقية مدة طهرها
 وخمسة من حساب حيضها فجاء الاستمرار وقد بقي من مدة حيضها خمسة فتدع خمسة
 من أول الاستمرار ثم تصلى عشرين ثم تدع عشرة ثم تصلى عشرين وذلك ذاتها والمسائل
 المخرجة على هذا الأصل كثيرة في السؤالات ومن أحكم الاصول فهما ودراية تيسر
 عليه تخرجها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب في التقدم والتأخر بالافراد والشفوع

قال رضي الله عنه الاصل ان التقدم متى كان بفرد فانها لا ترى في أيامها الاول ولا في أيامها الثواني ومتى كان التقدم بشفع فانها ترى في أيامها الاول والثواني والتأخر متى كان بفرد فانها لا ترى في أيامها الاول ولا الثواني ومتى كان بشفع فانها لا ترى في أيامها الاول وترى في أيامها الثواني وبيان هذا امرأة حيضها ثلاثة من أول الشهر وطهرها سبعة وعشرون فرأت من أول الشهر يوماً دماً وبوماً طهراً واستمر كذلك فانها من أول الشهر حيض لان ابتداءه وختمه كان بالدم الى أن ينظر ان ختم هذا الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك اثنا عشر يوماً يوافق الشهر وذلك خمسة عشر فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر فعرفنا أنها وجدت أيامها في الشهر الثاني كما وجدت في الشهر الاول وهكذا في كل مرة فان تقدم بيوم بأن طهرت ستة وعشرين ثم رأت يوماً دماً وبوماً طهراً فاليوم الاول تمام طهرها ثم كان أيامها ابتداءه وختمه بالطهر فلم تجد أيامها في هذا الشهر فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف حكمها على ما ترى في الشهر الثاني وعند محمد رحمه الله تعالى يجعل ثلاثة من أول ما رأت حيضاً لها بدلاً عن أيامها وحكم انتقال العادة موقوف على ما ترى في المرة الثانية فانظر ان ختم الشهر الثاني بماذا يكون فخذ دماً وطهراً وذلك اثنا عشر يوماً فاقرب أحداً وثلاثين وذلك خمسة عشر فيكون ثلاثين وآخره طهر ثم يوم دم ثم بهمة طهرها ثم استقبلها في المرة الثانية يوم طهر ويوم دم ويوم طهر فلم تجد في هذه المرة أيضاً فانتقلت عادتها الى موضع الابدال لعدم الرؤية في أيامها مرتين فان تقدم بشفع بأن طهرت خمسة وعشرين ثم رأت يوماً دماً وبوماً طهراً واستمر كذلك فقدم طهرها بيومين واستقبلها زمان الحيض يوم دم ويوم طهر ويوم دم فقد وجدت في هذه المدة الى أن ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فتأخذ دماً وطهراً وذلك اثنا عشر يوماً يوافق اثنين وثلاثين وذلك ستة عشر فيكون اثنين وثلاثين وآخره طهر ثم استقبلها في أيامها في الشهر الثاني دم يوم وطهر يوم ودم يوم فقد وجدت أيامها وهكذا تجد في كل مرة ثم تسير والمسألة في التقدم فرداً أو شفعا الى ان تقول طهرت ستة عشر يوماً ثم رأت يوماً دماً وبوماً طهراً كذلك فقد بقي من زمان طهرها احد عشر فخذ دماً وطهراً وذلك اثنا عشر يوماً فاقرب احد عشر وذلك خمسة فتكون عشرة

وآخره طهر ثم دم يتم به طهرها ثم استقبلها في أيامها طهر يوم ودم يوم وطهر يوم فلم تجد في أيامها
 في هذه المرة أيضا وانتقلت عادتها الى موضع الابدال لعدم الرؤية في أيامها مرتين ثم تجد
 ذلك في كل مرة فان طهرت خمسة عشر ثم رأت يوما دما ويوما طهرا فقد بقي من طهرها
 اثني عشر فخذ دما وطهرا وذلك انان فاضربه فيما يوافق اثني عشر وذلك ستة فيكون اثني
 عشر وآخر المضروب طهر فاستقبلها في أيامها يوم دم ويوم طهر ويوم دم فقد وجدت في أيامها
 الى أن ينظر انها هل تجد في المرة الثانية فخذ دما وطهرا واضربه فيما يوافق اثنين وأربعين
 وذلك احد وعشرون فيكون اثنين وأربعين وآخره طهر ثم استقبلها في أيامها دم يوم وطهر
 يوم ودم يوم فقد وجدت وهكذا تجد في كل مرة فان تأخر يوم بأن طهرت ثمانية
 وعشرين ثم رأت يوما دما ويوما طهرا فنقول انها لم تجد في هذه المرة أيامها فعند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى تصلي الى موضع حيضها الثاني وحكمها موقوف على ما ترى في المرة الثانية
 وعند محمد رحمه الله تعالى تجمل الثلاثة من أول ما رأت حيضا لها بدلا وحكم انتقال العادة
 موقوف على ما ترى في الشهر الثاني فخذ دما وطهرا واضربه فيما يقارب تسعة وعشرين وذلك
 أربعة عشر فيكون ثمانية وعشرين وآخره طهر ثم يوم دم به يتم طهرها فيستقبلها في الشهر
 الثاني طهر يوم ودم يوم وطهر يوم فلم تجد وانتقلت عادتها لعدم الرؤية مرتين الى موضع
 الابدال فتجد بعد ذلك في كل مرة فان تأخر بيومين بأن طهرت تسعة وعشرين ثم رأت
 يوما دما ويوما طهرا فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تصلي الى موضع حيضها الثاني وعند
 محمد رحمه الله تعالى تدع من أول ما رأت ثلاثة بطريق البدل الى أن ينظر انها هل ترى
 في الشهر الثاني فيأخذ دما وطهرا وذلك انان ويضربه فيما يوافق ثمانية وعشرين وذلك
 أربعة عشر فيكون ثمانية وعشرين وآخره طهر ثم استقبلها في الشهر الثاني دم يوم وطهر يوم
 ودم يوم فقد وجدت في هذه المرة وهكذا تجد في كل مرة فان رأت بعد طهرها سبعة
 وعشرين يومين دما ويوما طهرا واستمر كذلك فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى حيضها
 من أول ما رأت ثلاثة لانه يرى ختم الحيض بالطهر وعلى قول محمد رحمه الله تعالى حيضها
 من أول ما رأت خمسة وطهرها خمسة وعشرون **قال** الخاكم رحمه الله تعالى وهذا غير
 مطرد على أصل محمد رحمه الله تعالى غير أنه اضطر الى هذا الجواب ومعنى هذا أن الابدال
 زيادة على أيام عادتها لا يجوز عنده الا أن يكون بين طهرين صحيحين لاستمرار فيهما ولم

يوجد ذلك الشرط هنا ولكنه قال انها لم تجد أيامها في المرة الاولى لان ختم الثلاثة بالطهر
 وهكذا لا تجد في كل مرة واذا أردت معرفة ذلك نخذ دما وطهراً وذلك ثلاثة واضربه فيما
 يوافق الشهر وذلك عشرة فيكون ثلاثين وآخره طهر ثم استقبلها في الشهر الثاني بومان
 دم ويوم طهر فلم تجد وهكذا لا تجد في كل مرة فلو لم تزد في أيامها أدى ذلك لان لا تكون
 حائضاً في شيء من عمرها مع رؤيتها الدم في أكثر عمرها وذلك لا يجوز فلهذه الضرورة
 زدنا في أيامها جملتها خمسة من أول ما رأت بومان دم ويوم طهر وبومان دم فهذه الخمسة
 حيضها وباقى الشهر طهرها خمسة وعشرون فتجد بعد ذلك في كل مرة وكان أبو سهل
 القرائضى رحمه الله تعالى يقول الاصح عندي ان يجعل حيضها أربعة لان الزيادة على أيامها
 لاجل الضرورة وهذه الضرورة تندفع بزيادة يوم واحد ليكون ابتداء حيضها وختمه بالدم
 فلا يزداد أكثر من يوم واحد فكان حيضها أربعة وكان أبو عبد الله الزعفراني رحمه الله تعالى
 يقول الاصح عندي ان يجعل حيضها ثلاثة أيام وساعة فان الزيادة للضرورة فتقدر بقدر
 الضرورة وترتفع هذه الضرورة بزيادة ساعة من أيام الدم فلا يزداد أكثر من ذلك فيكون
 حيضها ثلاثة أيام وساعة ولم يعتبر محمد رحمه الله تعالى شيئاً من هذا لان كل دور من الدم
 وذلك بومان في حكم شيء واحد لاتصال بعضه ببعض فاذا وجب زيادة شيء منه يزداد
 كله فيجعل حيضها خمسة أيام من أول كل شهر فان رأت يومين دما ويوم طهراً واستمر بها الدم
 فثلاثة أيام من حين استمر بها الدم حيض وما قبله استحاضة في قول محمد رحمه الله تعالى لانا
 لو اعتبرنا من أول الرؤية كان ختم أيامها بالطهر فلا يجذب دماً من أن يزيد في أيامها حيضها
 واذا اعتبرنا من أول الاستمرار أمكن جعل الثلاثة حيضاً لها من غير حاجة الى الزيادة
 والفاء يومي دم ويوم طهر قبل الاستمرار أهون من الزيادة في أيامها فلهذا يليني ذلك ويجعل
 حيضها من أول الاستمرار ثلاثة وكان الزعفراني رحمه الله تعالى يقول انما يليني من أول اليومين
 ساعة فيبقى بومان الا ساعة دم ويوم طهر فيضم اليه ساعة من أول الاستمرار حتى تتم
 ثلاثة أيام ويمكن جعل هذه الثلاثة حيضاً لان ابتداءه وختمه بالدم والالفاء لاجل الضرورة
 فاذا ارتفعت الضرورة بالفاء ساعة لا يجوز الفاء ثلاثة أيام فان رأت بعد طهر سبعة وعشرين
 يوماً دماً ويومين طهراً واستمر كذلك فنقول انها لم تجد أيامها في المرة الاولى لان ختم
 الثلاثة كان بالطهر وهكذا لا تجد في كل مرة لما بينا أنه يستقبلها في الشهر الثاني مثل ما كان

يستقبلها في الشهر الاول يوم دم ويومان طهر فلا بد من الزيادة في مدة حيضها فيجعل
 حيضها من أول مارات أربعة ليكون ابتداءه وختمه بالدم والطهر في خلاله قاصر ثم طهرها
 بقية الشهر وذلك ستة وعشرون وعلى قول الزعفراني رحمه الله تعالى انما يزداد ساعة واحدة
 من اليوم الرابع لان الضرورة به ترتفع كما بينا والمسائل المخرجة على هذا الاصل كثيرة
 وفيما بيناه كفاية فان كان حيضها عشرة أيام من أول الشهر وطهرها عشرين فطهرت
 ثلاثين يوماً ثم استمر بها الدم فعشرة من أول الدم المستمر حيض عند محمد رحمه الله تعالى
 بطريق البديل لانها لم ترف في أيامها شيئاً والابدال بطريق الجبر ممكن فانا اذا أبدلنا هذه
 العشرة بقي من زمان طهرها عشرة فيجر خمسة من أيام الحيض الى باقي الطهر ليم خمسة
 عشر فلماذا أبدل لها وقال ترك من أول الاستمرار عشرة ثم تصلى خمسة عشر ثم ترك
 خمسة ثم تصلى عشرين ثم ترك عشرة وتصلي عشرين وكذلك ان طهرت اثنين وثلاثين
 يوماً لانا اذا أبدلنا لها من أول الاستمرار عشرة بقي من الطهر ثمانية فيجر من أيامها
 الثاني سبعة اليه ليم خمسة عشر فانه بقي بعده ثلاثة أيام وذلك حيض تام فأما اذا طهرت
 ثلاثة وثلاثين فالآن لا يبدل لها من أول الاستمرار لانا لو أبدلنا لها عشرة بقي من زمان
 طهرها سبعة فلا يمكن ان يجر من الحيض الثاني اليه ما يتم به الطهر خمسة عشر لان ذلك
 ثمانية والباقي بعدها يومان ويومان لا يمكن ان يجعل حيضاً فلماذا لم يبدل لها ولكنه قال تصلى
 الى موضع حيضها الثاني والله أعلم بالصواب

فصل في بيان التاريخ

امرأة كان أيام حيضها عشرة وأيام طهرها عشرين ثم استمر بها الدم يوم الاحد لاربع
 عشرة ليلة خلت من جمادى الاولى سنة أربع وسبعين وأربعمائة ثم جنت وبقيت كذلك مدة
 طويلة ثم أفادت والدم مستمر كذلك جَاء اليوم وهو يوم الخميس السابع والعشرين من
 ذي القعدة سنة سبع وسبعين وأربعمائة الى قفيه تستغثيه انها حائض اليوم أم طاهر فان
 كانت حائضاً فهذا أول حيضها أو آخره وان كانت طاهرراً فكذلك فالسبيل لذلك الفقيه
 ان ينظر من تاريخ الاستمرار الى يوم السؤال فيأخذ السنين الكوامل والشهور الكوامل
 والايام التي لم تبلغ شهراً فيجعل السنين شهوراً والشهور أياماً ثم يطرح من الجملة العدد

الناقص من الشهور فنقول من تاريخ الاستمرار الى وقت السؤال ثلاث سنين وستة أشهر
وثلثة عشر يوماً فاجعل السنين شهوراً بأن تضرب ثلاثة في اثني عشر فيكون ستة
وثلاثين وتضم اليه ستة أشهر فيكون اثنين وأربعين يضرب ذلك في ثلاثين فيكون ألفاً
ومائتين وستين يضم اليه ثلاثة عشر يوماً فيكون ألفاً ومائتين وثلاثة وسبعين إلا أن في
الاشهر كوامل ونواقص فاجعل النصف كوامل والنصف نواقص واطرح بمعدد نصف
الشهور من الجملة وذلك احد وعشرون يوماً يبقى ألف ومائتان واثان وخمسون ثم انظر
الى ماله ثلث صحيح وعشر صحيح فاطرحه لان دورها في كل ثلاثين عشرة حيض
وعشرون طهر فالف ومائتان وثلاثون تطرح من هذه الجملة يبقى اثنان وعشرون وليس له
ثلث صحيح ولا عشر صحيح فعرفت ان عشرة من أول هذا الباني حيضها واثني عشر طهرها
فيقال لها قد بقي من مدة طهرك ثمانية فتصلي ثمانية إلا أنه يبقى فيه شبهة وهو أنه من الجائز
ان عدد الكوامل من الشهور كان أقل وعدد النواقص كان أكثر فان أردت ازالة هذه الشبهة
فاحسبه بالاسبوع لان كل أسبوع سبعة أيام من غير زيادة فان وافق العدد بالاسبوع ما كان
معك علمت أن النواقص والكوامل كانا سواء فان فضل يوم علمت أن النواقص كان أكثر
بشهر وان انتقص يوم علمت أن الكوامل أكثر بشهر فانظر الى ماله سبع صحيح فاطرحه من أصل
الحساب ولألف ومائة وتسعين سبع صحيح يبقى اثنان وستون وستة وخمسين سبع صحيح
فاطرحه من الباقي بقي معك ستة فابتداء الاستمرار كان يوم الاحد ومنه الى وقت السؤال
خمسة أيام لانها سألت يوم الخميس وقد فضل يوم فعلمت أن النواقص كان أكثر بشهر
فاطرح من الباقي معك وذلك اثنان وعشرون واحداً بقي احد وعشرون حيضها من ذلك
عشرة وطهرها احد عشر فيقال لها هذا يوم الحادي عشر من طهرك فصلي تسعة أيام تمام
طهرك ثم اركي عشرة وصلي عشرين وما كان من هذا الجنس تخرجه على هذا الوجه
والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ فصل ﴾ امرأة جاءت الى فقيه فأخبرته عن طهر خمسة عشر يوماً ولا تحفظ شيئاً سوى
ذلك فهذا لا يكفيها لنصب العادة ولا الاستئناف لتوهم الاستحاضة قبلها أو بعدها فيقال
لها تذكرى فان لم تذكر شيئاً فحكمها حكم الضالة على ما يأتي بيانه في بابها فان أخبرته
عن طهر صحيح ودم صحيح ولا تحفظ شيئاً آخر فهذا أيضاً لا يكفيها لنصب العادة لتوهم

الإستحاضة قبلها أو بعدها فإن قالت اعلم أنني لم أكن مستحاضة فعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يكفيها لنصب العادة لأنه يرى انتقال العادة بالمرة الواحدة وعلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لا يكفيها لنصب العادة لأن عندهما لا تنتقل العادة بالمرة الواحدة فإن أخبرت عن دميين صحيحين وطهرين صحيحين متفقين وعلمت أنها لم تكن مستحاضة قبلهما ولا بعدها فهذا يكفيها لنصب العادة ولا يكفيها للإستئناف لأن العادة تنتقل برؤية المخالف مرتين ولكن لا يكفيها للإستئناف لتوهم الطهر الطويل قبلهما أو بعدها فإن أخبرت عن دميين صحيحين مختلفين في العدد وعن طهرين صحيحين مختلفين في العدد فعلى قول من يقول بأقل المرتين هذا يكفيها لنصب العادة ولكن لا يكفيها للإستئناف لتوهم الطهر الطويل وعلى قول من يقول بأوسط الأعداد هذا لا يكفيها لنصب العادة فإن أخبرت عن ثلاثة أطهار ودماء مختلفة فإن لم تعلم أنها هل كانت مستحاضة قبلها أو بعدها فهذا لا يكفيها لنصب العادة على قول من يقول بأوسط الأعداد لأن الخالص من هذه الثلاثة دمان وطهران وإن علمت أنها لم تكن مستحاضة قبلها ولا بعدها فهذا يكفيها لنصب العادة بالبناء على أوسط الأعداد ولا يكفيها للإستئناف لتوهم الطهر الطويل وعلى هذا القياس يخرج ما كان من هذا الوجه والله أعلم

باب الاضلال

قال ﴿ واذا كانت امرأة تحيض في كل شهر حيضة فاستحيضت وطبقت بين الفريقين ونسبت عدد أيامها وموضعها فإنها تبي على أكبر رأيا لأن الطهارة شرط لصحة الصلاة كاستقبال القبلة فكما أن عند اشتباه أمر القبلة عليها تحرى فكذا اشتباه حالها في الحيض والطهر عليها تحرى فكل زمان يكون أكبر رأيا أنها حائض فيه تترك الصلاة وكل زمان أكثر رأيا على أنها فيه طاهرة تصلى فيه بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك وكل زمان لم يستقر رأيا فيه على شيء بل تردد بين الحيض والطهر والدخول في الحيض فإنها تصلى فيه بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك وكل زمان لم يستقر رأيا على شيء بل تردد رأيا فيه بين الحيض والطهر والخروج عن الحيض فإنها تصلى فيه بالتسلسل لكل صلاة بالشك والقياس فيما إذا لم يكن لها رأى أن تغتسل في كل ساعة لأنه ما من ساعة إلا ويتوهم أنه وقت خروجها من

الحيض ولكن لو أخذنا بهذا كان فيه حرج بين فأنها لا تفرغ عن الاغتسال لشغل آخر ديني
 أو دنيوي فأمرناها بالاغتسال لكل صلاة لهذا وكان أبو علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول
 هذا قياس أيضاً والاستحسان أنها تفتسل لوقت كل صلاة وزعم أن هذا هو قول محمد
 رحمه الله تعالى لأن في أمرنا إياها بالاغتسال لكل صلاة من الحرج ما لا يخفى فكما أن
 في المستحاضة التي تعرف أيامها بتمام الوقت مقام الصلاة حتى يكفيها في كل وقت وضوء
 واحد فكذلك في الاغتسال ولكن الأصح ما ذكر في الكتاب أنها تفتسل لكل صلاة
 لأن اعتبار الحرج فيما لا نص فيه بخلافه والآخر جاء هنا بالاغتسال لكل صلاة فإن حمنة
 بنت جحش رضي الله تعالى عنها لما استحيضت سبع سنين أمرها رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أن تفتسل لكل صلاة فإن كانت فيه قد نسيت أيامها فهو نص وإن كانت تحفظ
 أيامها فلما أمرنا بالاغتسال لكل صلاة من حفظت أيامها فلمن نسيت أولى وبه أمر حمنة
 بنت جحش وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه وبه أمر سلمة بنت
 سهيل وكانت تحت أبي حذيفة رضي الله تعالى عنه فشق عليها ذلك فأمرها أن تؤخر
 الصلاة إلى آخر الوقت ثم تصلي الظهر في آخر الوقت والمصر في أول الوقت بنسل واحد
 ثم تؤخر للمغرب إلى آخر الوقت فتغتسل وتصلى المغرب في آخر الوقت والعشاء في أول
 الوقت بنسل واحد ثم تفتسل للفجر وبه أخذ إبراهيم النخعي رحمه الله تعالى وتأويله عندنا
 أنها تذكرت أن خروجها من الحيض كان يكون في آخر هذه الاوقات . وقال سعيد
 ابن جبير رحمه الله تعالى رفع فتوى إلى ابن عباس رضي الله عنهما بعد ما كف بصره
 فدفعه إلى فقراءه عليه فإذا فيه أن امرأة من المسلمين ابتليت بالدم وقد سألت علياً رضي
 الله تعالى عنه فأمرني أن أغتسل لكل صلاة فقال وأنا أرى لها مثل ما رأيت علي رضي الله
 تعالى عنه فلهذه الآثار أمرناها بالاغتسال لكل صلاة وكان أبو سهل رحمه الله تعالى يقول
 تفتسل في وقت وتصلي ثم تفتسل في الوقت الثاني لأداء صلاة الوقت وتعيد ما وصلت
 قبل هذا الوقت لتتقين أداء أحدهما بصفة الطهارة لأن الاحتياط في باب العبادات واجب
 وإنما تصلى المكتوبات والسنن المشهورة لأنها تبع للمكتوبات شرعت لجبر النقصان
 المتمكن فيها وكذلك تصلى الوتر لأنها واجبة أو سنة مؤكدة ولا تصلى شيئاً من
 التطوعات سوى هذا لأن أداء التطوع في حالة الطهر مباح وفي حالة الحيض حرام

وما تردد بين المباح والبدعة لا يؤتى به فان التحرز عن البدعة واجب وفيما تصلى تقرأ
 في كل ركعة آية واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وثلاث آيات عندهما قدر ما يتم
 به فرض القراءة ومن مشايخنا رحمهم الله تعالى من يقول تقرأ الفاتحة في الاولين من
 المكتوبة وفي السنن في كل ركعة لان الفاتحة آمنت واجبة في حق العمل فلا تترك قراءتها
 ولا تقرأ السورة معها كالا تقرأ خارج الصلاة آية تامة من القرآن لان ما تردد بين السنة
 والبدعة لا يؤتى به وكذلك لا تمس المصحف ولا تدخل المسجد لانها في كل وقت على
 احتمال انها حائض وليس للحائض مس المصحف ولا دخول المسجد ولا قراءة آية تامة من
 القرآن فان سمعت سجدة فسجدت كما سمعت سقطت عنها لانها ان كانت طاهرة فقد
 أدت ما لزمها وان كانت حائضا فلا تجب السجدة على الحائض بالسمع وان سجدت بعد
 ذلك يلزمها ان تعيدها بعد عشرة أيام لجواز ان سماعها كان في حالة الطهر فلزمها السجدة
 ثم أدت في حالة الحيض فلا تسقط عنها فاذا اعادت بعد عشرة أيام تيقنت ان احدهما كانت
 في حالة الطهر وان حجت فلا تأتي بطواف التحية أصلا لانه سنة وما تردد بين السنة
 والبدعة لا يؤتى به فاما طواف الزيارة فركن الحج لا بد أن تأتي به ثم تعيده بعد عشرة أيام
 لتيقن أن احدهما حصل في حالة الطهر فتتحلل به بيقين وتأتي بطواف الصدر ثم لا تعيده
 لان طواف الصدر واجب على الطاهر دون الحائض فان كانت حائضا فليس عليها ذلك
 وان كانت طاهرة فقد أتت به ولا يطؤها زوجها لان الوطء لا يتحقق فيه الضرورة ولكنه
 انتضاء للشهوة وهو حرام في حالة الحيض . وقد قال بعض مشايخنا رحمه الله تعالى للزوج
 أن يتحري ويطأها بالتحري لانه حقه في حالة الطهر وزمان الطهر أكثر من زمان الحيض
 وعند غلبة الحلال يجوز التحري كالمسايخ اذا اختلطت والحلال غالب على الميتة ولكن
 هذا غير صحيح فان التحري في باب الفروج لا يجوز نص عليه في كتاب التحري في
 الجوارى وانما التحري فيما يحل تناوله بالاذن دون الملك ولا تظفر في شيء من شهر رمضان
 ثم بعد مضي شهر رمضان يلزمها قضاء أيام الحيض وأكثر ما كان حيضها في الشهر عشرة
 أيام سواء كان الشهر كاملا أو ناقصا لان باقى الشهر بعد أيام الحيض طهر فان انتقص الشهر
 فظهور ذلك النقصان في الطهر لاني الحيض ثم المسئلة على ثلاثة أوجه اما أن تعلم أن
 ابتداء حيضها كان يكون بالليل أو تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار أو لا تندكر

شيئاً من ذلك فإن علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها قضاء عشرين يوماً لأن
 أكثر ما فسد صومها فيه في الشهر عشرة وربما وافق ابتداء حيضها ابتداء القضاء فلا يجزئها
 صومها في عشرة أيام ثم يجزئها في عشرة أخرى فإذا صامت عشرين يوماً خرجت مما عليها من
 القضاء بيقين وإن علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم اثنين وعشرين
 يوماً احتياطاً لأن أكثر ما فسد صومها فيه في الشهر أحد عشر يوماً فإن ابتداء الحيض
 إذا كان من عند طلوع الشمس فتمام عشرة أيام في مثل هذا الوقت من اليوم الحادي عشر
 فيفسد صومها فيه ثم عليها قضاء ضعف ذلك لجواز أن ابتداء القضاء وافق أول يوم من
 حيضها فلا يجزئها الصوم في أحد عشر ثم يجزئها في أحد عشر أخرى وإن كانت لا تدري أن
 ابتداء حيضها كان يكون بالليل أو بالنهار فكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى يقولون يلزمها قضاء
 عشرين يوماً لأن الحيض لا يكون أكثر من عشرة وكان الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى
 يقول تقضى اثنين وعشرين يوماً لتوهم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار والاحتياط في
 باب العبادات واجب ويستوى أن قضت موصولاً بالشهر أو مفصلاً عنه وهذا كله إذا علمت
 أن دورها كان يكون في كل شهر وإن لم تعرف ذلك أيضاً فعليها ألا تأخذ بالاحتياط فلا تفطر
 في شيء من الشهر وعليها أن كانت تعرف أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل قضاء خمسة عشر يوماً
 لأن من الجائز أن حيضها كان عشرة وطهرها خمسة عشر يوماً فأنما فسد صومها في خمسة عشر
 يوماً إما عشرة من أول الشهر وخمسة من آخره أو خمسة من أول الشهر بقية حيضها وعشرة
 من آخر الشهر فإذا عرفنا أن عليها قضاء خمسة عشر يوماً فاما أن تقضي موصولاً بالشهر أو
 مفصلاً عنه فإن قضت موصولاً فعليها أن تقضى خمسة وعشرين يوماً لأنه إن كان فسد
 صومها من أول الشهر عشرة ومن آخر الشهر خمسة فيوم الفطر هو السادس من حيضها
 لا تصوم فيه ثم تصوم بعده تسعة عشر يوماً فلا يجزئها في أربعة أيام بقية حيضها ثم يجزئها
 في خمسة عشر وإن كان فسد من آخر الشهر عشرة فيوم الفطر أول يوم من طهرها
 لا تصوم فيه ثم يجزئها الصوم في أربعة عشر يوماً ثم لا يجزئها في عشرة ثم يجزئها في يوم آخر فن
 هذا الوجه عليها أن تصوم خمسة وعشرين يوماً ومن الوجه الأول تسعة عشر فتحتاط وتصوم
 خمسة وعشرين وكذلك إن قضت مفصلاً فاما تقضى خمسة وعشرين يوماً لتوهم أن ابتداء
 القضاء وافق أول يوم من حيضها فلا يجزئها الصوم في عشرة أيام ثم يجزئها في خمسة عشر

يوماً وان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فاكثر ما فسد من صومها في الشهر ستة عشر يوماً إما أحد عشر من أوله وخمسة من آخره أو خمسة من أول الشهر ببقية الحيض وأحد عشر من آخره واما أن تقضى ذلك موصولاً برمضان أو مفصلاً عنه فان قضت موصولاً فعليها أن تصوم اثنين وثلاثين يوماً لانه ان كان أول الشهر ابتداء حيضها فيوم الفطر هو السادس من حيضها لا تصوم فيه ثم لا يجزئها الصوم بعده في خمسة أيام ويجزئها في أربعة عشر يوماً ثم لا يجزئها في أحد عشر يوماً ثم يجزئها في يومين فتكون الجملة اثنين وثلاثين وان كان ابتداء شوال أول طهرها بأن كان ختم حيضها في آخر رمضان فلا تصوم في يوم العيد ثم يجزئها الصوم بعده في ثلاثة عشر يوماً ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في ثلاثة فتكون الجملة سبعة وعشرين فمن هذا الوجه عليها قضاء سبعة وعشرين يوماً ومن الوجه الاول عليها قضاء اثنين وثلاثين فتأخذ بالا احتياط وتصوم اثنين وثلاثين لتخرج مما عليها بيقين وان قضت مفصلاً فعليها قضاء ثمانية وثلاثين لانه يتوهم أن يوافق ابتداء القضاء أول يوم من حيضها فلا يجزئها الصوم في أحد عشر يوماً ثم يجزئها في أربعة عشر ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في يومين فتكون الجملة ثمانية وثلاثين يوماً فاذا صامت هذا المقدار تيقنت بجواز صومها في ستة عشر يوماً وذلك القدر كان واجباً عليها وان كانت لا تدري ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار أو بالليل فعلى قول عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى تصوم خمسة وعشرين يوماً وعلى قول الفقيه أبي جعفر رحمه الله تعالى تأخذ بأحوط الوجهين فان قضت موصولاً بالشهر صامت اثنين وثلاثين يوماً وان قضت مفصلاً عن الشهر صامت ثمانية وثلاثين يوماً وهذا كله اذا كان شهر رمضان كاملاً فان كان ناقصاً فالواجب عليها قضاء خمسة عشر يوماً لانا تيقنا بجواز صومها في أربعة عشر فيتعين للفساد خمسة عشر فاذا أرادت القضاء صامت سبعة وثلاثين يوماً لان من الجائز أن يوافق ابتداء صومها ابتداء حيضها فلا يجزئها في أحد عشر يوماً بأن كان حيضها بالنهار ويجزئها في أربعة عشر ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في يوم بجملة ذلك سبعة وثلاثون يوماً فلهذا صامت هذا القدر لتخرج مما عليها بيقين ولو وجب على هذه المرأة صوم شهرين متتابعين في كفارة القتل أو في كفارة الفطر بأن كانت أفطرت قبل هذه الحالة اذ في هذه الحالة لا تلزمها الكفارة لتمكن الشبهة في كل يوم بالتردد بين الحيض والطهر ثم هذا على وجهين اما ان كانت

تعلم أن حيضها كان يكون في كل شهر أولاً تعلم ذلك وكل وجه على وجهين أما ان كانت تعلم أن ابتداء حيضها بالليل أو بالنهار أو لا تعلم ذلك فأما الفصل الاول وهو ما اذا كان دورها في كل شهر فان علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم تسعين يوماً لان الواجب عليها صوم ستين يوماً متتابعة فمن كل ثلاثين يتقن بجواز صومها في عشرين فاذا صامت تسعين يوماً يتقن بجواز صومها في ستين يوماً فتسقط به الكفارة عنها وان علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم مائة يوماً وأربعة أيام لجواز أن يكون ابتداء صومها يوافق ابتداء حيضها فلا يجزئها في أحد عشر يوماً ثم يجزئها في تسعة عشر يوماً ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في تسعة عشر ثم في الشهر الثالث كذلك فيبلغ العدد تسعين يوماً وانما جاز صومها منه في سبعة وخمسين ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في ثلاثة تسعين يوماً فبلغ عدد الجملة مائة يوماً وأربعة أيام فلهذا صامت هذا المقدار وان كانت لا تدري أن حيضها كان يكون بالليل أو بالنهار فعلى قول أكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى تصوم تسعين يوماً وعلى ما ذكره الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى تأخذ بأحوط الوجهين فتصوم مائة وأربعة أيام وأما الفصل الثاني وهو ما اذا كانت لا تدري ان دورها في كم يكون فان علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم مائة يوماً لان من كل خمسة وعشرين يتقن بجواز صومها في خمسة عشر بأن كان حيضها عشرة وطرها خمسة عشر فاذا صامت مائة يوماً جاز صومها في ستين يوماً يتقن فتسقط عنها الكفارة به وان كانت تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم مائة وخمسة عشر يوماً لان من الجائز أن يوافق ابتداء الصوم ابتداء الحيض فلا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في أربعة عشر ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في أربعة عشر فعليها العدد مائة وانما جاز صومها في ستة وخمسين يوماً ثم لا يجزئها في أحد عشر يوماً ثم يجزئها في أربعة عشر يوماً ثم في ستين فبلغ مائة وخمسة وعشرين وانما جاز صومها فيه في ستين يوماً وان كانت لا تدري كيف كان ابتداء حيضها فهو على الاختلاف الذي بينا ولو وجب عليها صوم ثلاثة أيام في كفارة يمين فان كانت تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم خمسة عشر يوماً لانه ان وافق ابتداء صومها ابتداء الحيض لم يجزئها في عشرة ثم يجزئها في ثلاثة بعدها وذلك ثلاثة عشر فان كانت حين افتتحت الصوم بقي من طهرها يوم أو يومان جاز

صومها فيهما ثم لم يجز في عشرة وانقطع به التتابع فان صوم ثلاثة أيام في كفارة اليمين متتابعة وعذر الحيض فيه لا يكون عفواً لأنها تجرد ثلاثة أيام خالية عن الحيض بخلاف الشهرين وقد بينا هذا في كتاب الصوم فعليها أن تحتاط بصوم خمسة عشر يوماً حتى اذا كان الباقي من طهرها يومين حين افتتحت الصوم لم يجزها صومها فيهما عن الكفارة لانقطاع التتابع في العشرة بدمها لعذر الحيض وجاز صومها في ثلاثة بعدها فكانت الجملة خمسة عشر يوماً وان شاءت صامت ثلاثة أيام ثم بعد عشرة أيام تصوم ثلاثة أيام أخرى فتيقن ان إحدى الثلاثين وافقت زمان طهرها وجاز صومها فيها عن الكفارة وان كانت تعلم ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها ان تصوم ستة عشر يوماً لان من الجائز ان الباقي من طهرها حين افتتحت الصوم يوماً فلا يجزها الصوم فيهما عن الكفارة لانقطاع التتابع ثم لا يجزها في أحد عشر يوماً بسبب الحيض ثم يجزها في ثلاثة أيام فتكون الجملة ستة عشر يوماً صامت ثلاثة أيام ثم أفطرت أحد عشر ثم صامت ثلاثة أيام فتيقن ان إحدى الثلاثين في زمان طهرها فيجزها وعلى هذا قال في قضاء رمضان أيضاً اذا كان الواجب عليها قضاء عشرة أيام بان كان دورها في كل شهر فان شاءت صامت عشرين يوماً كما بينا وان شاءت صامت عشرة أيام في شهر ثم في شهر آخر عشرة أخرى سوى العشرة الأولى لتيقن ان إحدى العشرين موافق زمان طهرها وكذلك ان كانت تعلم ان ابتداء حيضها كان يكون في كل شهر ثلاثة أو أربعة فعليها بعد مضي رمضان قضاء ضعف عدد أيامها وان شاءت صامت عدد أيامها في عشر من شهر ثم في الشهر آخر صامت مثل ذلك في عشر آخر لتيقن ان احدهما موافق زمان طهرها فيجزها من القضاء الا ان لم نشغل بهذا في قضاء رمضان لانه ليس فيه تخفيف عليها بتقصان العدد وبنائه في صوم كفارة اليمين لان التخفيف فيه يتحقق ولو وجب عليها قضاء صلاة تركتها في زمان طهرها صلت تلك الصلاة بعد الاغتسال ثم اعادتها بعد عشرة أيام لتخرج مما عليها بيقين فان احد الوقتين زمان طهرها بيقين ولو أن هذه المرأة طلقها زوجها بعد الدخول بها فعلى قول أبي عصمة سعد بن معاذ رضي الله عنه لا تنقض عدتها في حكم الزوج بزوج آخر ابداً لما بينا أنه لا يقدر أكثر الطهر بشئ فان التقدير بالزأى لا يجوز وعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى اذا مضى من وقت الطلاق تسعة عشر شهراً وعشرة أيام غير أربع ساعات يجوز لها ان تزوج لانه يقدر أكثر مدة الطهر بستة أشهر غير ساعة كما بينا

ومن الجائز ان الطلاق كان بعد مضي ساعة من حيضها فلا تحسب هذه الحيضة من العدة وذلك عشرة أيام غير ساعة ثم بعد ثلاثة اطهار كل طهر ستة أشهر غير ساعة وثلاثة حيض كل حيضة عشرة أيام فاذا جمعت الكل بلغ تسعة عشر شهرا وعشرة أيام غير أربع ساعات فيحكم بانقضاء عدتها بهذه المدة ولها ان تزوج بعدها وعلى قول من يقدر مدة الطهر في حقها بتسعة وعشرين يوما كما بينا تزوج بعد أربعة أشهر ويوم واحد غير ساعة لان من الجائز ان الطلاق كان بعد مضي ساعة من حيضها فلا تحسب هذه الحيضة من العدة وهو عشرة أيام غير ساعة ثم بعد ثلاثة اطهار كل طهر سبعة وعشرين يوما وثلاث حيض كل حيضة عشرة فيبلغ عدد الجملة مائة واحد وعشرين يوما غير ساعة فهذا كان لها ان تزوج بعد هذه المدة فاما في حكم انقطاع الرجعة فاذا مضى تسعة وثلاثون يوما من وقت الطلاق انقطعت الرجعة لان بابها مبني على الاحتياط ومن الجائز ان حيضها كان ثلاثة وطهرها خمسة عشر وكان وقوع الطلاق في آخر جزء من أجزاء طهرها فتتقضى عدتها بتسع وثلاثين يوما فلماذا حكمنا بانقطاع الرجعة بهذا القدر احتياطاً وهو نظير ما قلنا في امرأة تحفظ أيامها طهرت من الحيضة الثالثة وأيامها دون العشرة فاغتسلت بسور الحمار انقطعت به الرجعة ولا نحل للازواج ما لم يتيم معه أو تصلى بعد التيمم ولو ان هذه المبتلاة كانت أمة فاشتراها انسان فدة استبرائها على قول أبي عصمة رحمه الله تعالى لا تقدر بشئ لما بينا وعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى تقدر بستة أشهر وعشرين يوماً غير ساعتين لجواز ان الشراء كان بعد ما مضى من حيضها ساعة فلا تحسب هذه الحيضة من الاستبراء وهو عشرة أيام الا ساعة ثم بعده طهر ستة أشهر الا ساعة ثم بعده الحيض عشرة أيام فتكون الجملة ستة أشهر وعشرين يوماً غير ساعتين يستبرئها بها وانما هذا كالبناء على قول من يجوز وطأها بالتجري لان المقصود من الاستبراء استباحة الوطء فاما على قول من لا يبيح وطأها أصلاً وهو الاصح فلا حاجة الى هذا التكلف وما كان من أحكامها فعلى هذا الوجه نخزيجه والله أعلم

فصل في اضلال عدد في عدد

فان سأل سائل عن امرأة أضلت أيامها فيما هو دونها من العدد فهذا محال بان قال أيامها

عشرة فاضلت ذلك في أسبوع لان العشرة لا توجد في الاسبوع فكيف تفضل فيه وكذلك لو قال أضلت في مثلها من العدد فهو محال أيضا بأن قال أيامها سبعة فأضلت ذلك في أيام الجمعة لانها واجدة عالمه بحالها وان قال أضلت أيامها فيما هو فوقها من العدد فالسؤال مستقيم ثم الاصل فيه ان كل زمان يتيقن فيه بالحيض ترك الصلاة والصوم ولا يأتيها زوجها فيه يقين وكل زمان يتيقن فيه بالطهر تصلى فيه بالوضوء لوقت كل صلاة يقين ولا يأتيها زوجها فيه وكل زمان تردد بين الحيض والطهر تصلى فيه بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها فيه وكل زمان تردد بين الحيض والطهر والخروج من الحيض تصلى فيه بالاعتسال لكل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها فيه وأصل آخر انها متى أضلت أيامها في ضعفها من العدد أو أكثر من الضعف فلا يتيقن بالحيض في شيء منه نحو ما اذا كانت أيامها ثلاثة فضلت ذلك في ستة أو ثمانية لانها لا يتيقن بالحيض في شيء من أوله وآخره ومتى أضلت أيامها فيما دون ضعفه يتيقن بالحيض في بعضه نحو ما اذا كانت أيامها ثلاث فضلت ذلك في خمسة فانها يتيقن بالحيض في اليوم الثالث فانه أول الحيض أو آخره أو الثاني منه يقين فتترك الصلاة فيه لهذا اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل فنقول ان كانت تعلم ان أيامها كانت ثلاثة في العشر الآخر من الشهر ولا تدري في أي موضع من العشر كانت ولا رأى لها في ذلك فهذه أضلت أيامها في أكثر من ضعفها فتصلى ثلاثة أيام من أول العشر بالوضوء لوقت كل صلاة لانه تردد حالها في هذه المسألة بين الحيض والطهر ثم بعد ذلك تغتسل لكل صلاة الى آخر العشر لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض الا انها ان كانت تذكر ان خروجها من الحيض في أي وقت من اليوم كان يكون تغتسل في كل يوم في ذلك الوقت مرة وان كانت لا تعرف ذلك تغتسل لكل صلاة فان كانت أيامها أربعة فأضلت ذلك في العشرة فانها تتوضأ أربعة أيام من أول العشرة لوقت كل صلاة لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم بعد ذلك تغتسل لكل صلاة الى آخر العشرة لانه تردد حالها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وان كانت أيامها خمسة فأضلت ذلك في عشرة فانها تصلى خمسة أيام من أول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تصلى الى آخر العشرة بالاعتسال لكل صلاة لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من

الحيض فان كانت أيامها ستة فأضلت ذلك في عشرة فانها تصلي من أول العشرة أربعة أيام
 بالوضوء لوقت كل صلاة ثم تدع يومين ثم تصلي في أربعة أيام بالاعتسال لكل صلاة لان
 الاربعة الاولى ترددت بين الحيض والطهر فأما اليوم الخامس والسادس فهو حيض يبقين
 لانه ان كانت أيامها من أول العشر فهذا آخر حيضها وان كانت من آخر العشر فهذا
 أول حيضها فلماذا تركت الصلاة فيهما يبقين ثم في الاربعة الأواخر تردد حالها بين
 الحيض والطهر والخروج من الحيض فتصلي فيه بالاعتسال لكل صلاة وان كانت أيامها
 سبعة فأضلت ذلك في عشرة فانها تصلي ثلاثة من أول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة
 لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع أربعة يبقين لان هذه الاربعة فيها يبقين الحيض
 فانها آخر الحيض ان كانت البداية من أول العشرة وأول الحيض ان كانت أيامها في آخر
 العشرة ثم تصلي ثلاثة أيام بالاعتسال لكل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر
 والخروج من الحيض وان كانت أيامها ثمانية فأضلت ذلك في عشرة فانها تصلي في يومين من
 أول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع الصلاة
 ستة لان فيها يبقين الحيض ثم تصلي في اليومين الآخرين بالاعتسال لكل صلاة لتردد حالها
 فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض فان كانت أيامها تسعة فأضلتها في عشرة فانها
 تصلي في يوم من أول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر
 ثم تدع الصلاة ثمانية أيام لان فيها يبقين الحيض ثم تصلي في اليوم الآخر بالاعتسال لكل صلاة
 لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض فان كانت أيامها عشرة فهي واجدة
 لأن اضلال العشرة في العشرة لا يتحقق فان كانت تذكر أنها كانت تطهر في آخر الشهر ولا
 تدري كم كانت أيامها توضأت الى تمام سبعة وعشرين يوما من الشهر ثم أمسكت عن الصلاة
 ثلاثة أيام ثم اغتسلت غسلاً واحداً وهذا الجواب صحيح لكن فيه بعض الابهام فانه لم يميز وقت
 التيقن بالطهر من وقت الشك وتمام الجواب في أن نين ذلك فنقول الى عشرين من الشهر
 لها يبقين الطهر فتوضأ فيها لوقت كل صلاة ويأتيها زوجها ثم في سبعة أيام بعد ذلك تردد
 حالها بين الحيض والطهر فان كان حيضها ثلاثة فهذه السبعة من جملة الطهر وان كان حيضها
 عشرة فهذه السبعة من جملة حيضها فتصلي فيها بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها
 زوجها ثم في ثلاثة أيام تتيقن بالحيض فتترك الصلاة فيها ووقت الخروج من الحيض معلوم

لها وهو عند انسلاخ الشهر فاغتسلت عند ذلك غسلا واحداً فان كانت تذكر أنها كانت ترى الدم اذا تجاوزت عشرين يوماً ولا تدري كم كانت أيامها فانها تدع بعد العشرين الصلاة ثلاثة أيام يتيقن لان الحيض لا يكون أقل منها ثم تغتسل لكل صلاة الى آخر الشهر لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وتعيد صوم هذا العشر في عشر آخر من شهر آخر لان فيها يتيقن الطهر وهذا الجواب مستقيم اذا كانت تعلم ان ابتداء رؤية الدم كان بعد مجاوزة العشرين فأما اذا كانت تعلم أنها كانت ترى الدم يوم الحادي والعشرين ولا تذكر سوى ذلك شيئاً فالجواب أنها تتيقن بالطهر الى الحادي والعشرين من الشهر فتصلي فيها بالوضوء لوقت كل صلاة يتيقن وبأيتها زوجها ثم تصلي في تسعة أيام بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر فمن الجائز أن اليوم الحادي والعشرين آخر حيضها وأيامها عشرة ولا يأتيها زوجها فيه لتردد حالها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وان كانت تتيقن أنها كانت ترى الدم بعد ماضى سبعة عشر من الشهر ولا تدري كم كانت أيامها فقد ذكر في بعض نسخ الحيض أنها تدع ثلاثة أيام بعد ستة عشر لان فيها يتيقن الحيض والطهر والخروج من الحيض ثم تصلي في سبعة أيام بالاغتسال لكل صلاة بالشك لان فيه تردد حالها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض ولكن تأويل هذا أنها كانت تذكر ان ابتداء حيضها كان يكون بعد سبعة عشر وفي عامة النسخ قال انها تصلي بالوضوء ثلاثة أيام ثم بالاغتسال سبعة أيام وهذا الذي ذكره الحاكم في المختصر وقال انما خالف بين الجواب في هذه الجواب في الاولى لأنها لا تعلم ان حيضها كان متصلاً بمضى سبعة عشر من الشهر وانما تعلم كونه في العشرة التي بعدها فاذا كان موضوع المسئلة هذا فهذه امرأة أضلت أيامها في العشرة بعد سبعة عشر من الشهر ولا تدري كم كانت أيامها فأقلها ثلاثة يتيقن وقد ينافي من أضلت ثلاثة في عشرة انها تتوضأ لوقت كل صلاة واذا كان على المستحاضة صلوات فائنة ولا تذكر شيئاً من أمرها فانها تقضى ما عليها في يوم ان قدرت عليه وان لم تقدر في يومين بالاغتسال لكل صلاة ثم تعيدها بعد مضي عشرة أيام في اليوم الحادي عشر والثاني عشر لتتيقن بالاداء في زمان الطهر في احدي المرتين فان كانت تذكر أنها ترى الدم يوم الحادي عشر في الشهر ولا تذكر اوله وآخره فانها تتوضأ الى الحادي عشر يتيقن الطهر وبأيتها زوجها فيه ثم تتوضأ لوقت كل

صلاة في تسعة أيام بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطمهر ثم تدع اليوم الحادى والعشرين ثم تغتسل في تسعة أيام لكل صلاة بالشك لا يأتها زوجها فيه لتردد حالها بين الحيض والطمهر والخروج من الحيض وان كانت تعلم أنها كانت تحيض في كل شهر مرة في أوله أو في آخره ولا تدري كم كان حيضها ولا تدخل شهر آفي شهر فأنها تتوضأ من أول الشهر ثلاثة أيام لوقت كل صلاة لتردد حالها في هذه الثلاثة بين الحيض والطمهر ولا يأتها زوجها ثم تغتسل سبعة أيام لكل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطمهر والخروج من الحيض ولا يأتها زوجها أيضاً ثم تتوضأ الى آخر الشهر ولم يميز في هذا الجواب الزمان الذى فيه يقين الطهر ولا بد من ذلك فنقول في العشر الاوسط تتوضأ لوقت كل صلاة لانها تتيقن بالطهر فيها ويأتها زوجها وفي العشر الأواخر تتوضأ لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتها زوجها لتردد حالها فيه بين الحيض والطمهر ولا يحتمل الخروج من الحيض في هذه العشرة انما تردد حالها بين الحيض والطمهر والدخول في الحيض لانه لو تصور الخروج من الحيض في هذه العشرة كان فيه ادخال شهر في شهر وقد نصت على انها كانت لا تدخل شهر آفي شهر فلهذا تتوضأ في العشرة لوقت كل صلاة ثم تغتسل مرة واحدة لاحتمال خروجها من الحيض لتمام الشهر ان كان حيضها في هذه العشرة الاخيرة فان كانت تعرف انها كانت ترى الدم عشرة أيام من الشهر ولا تدري أوله وآخره فأنها تتوضأ من أول الشهر الى تمام العشرة لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر ثم تغتسل مرة ثم تتوضأ وتصلي الى آخر الشهر ولكن في العشر الأوسط يقين الطهر فتتوضأ لوقت كل صلاة يقين ويأتها زوجها وفي العشر الآخر تتوضأ لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتها زوجها لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر ثم تغتسل مرة واحدة لاحتمال خروجها من الحيض عند تمام الشهر ان كان حيضها العشر الآخر فان كانت تعلم ان أيامها خمسة وانها كانت ترى الدم في اليوم العشرين من الشهر ولا تحفظ شيئاً سوى هذا فن أول الشهر الى تمام خمسة عشر تصلى بالوضوء لوقت كل صلاة باليقين ويأتها زوجها لانها تتيقن بالطهر فيها ثم في أربعة أيام تتوضأ لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتها زوجها لتردد حالها بين الحيض والطمهر وفي اليوم العشرين ترك يقين وتغتسل بعدها أربعة أيام بالشك لان كل ساعة من هذه الاربعة الايام فيها توهم خروجها من الحيض **قال** واذا كانت لها أيام معلومة من

كل شهر فانقطع عنها الدم أشهراً ثم عاودها واستمر بها وقد نسيت أيامها فانها تمسك عن صلاة ثلاثة أيام من أول الاستمرار لانها يتيقن فيها بالحَيْض فان عادتها في الموضع قد انتقلت بعدم الرؤية مرتين أو أكثر فاول عادتها من وقت الاستمرار وتيقن بالحَيْض في ثلاثة أيام فترك الصلاة فيها ثم تغتسل لكل صلاة في سبعة أيام لتردد حالها فيها بين الحَيْض والطهر والخروج من الحَيْض وتوضأ عشرين يوماً لوقت كل صلاة لانها يتيقن فيها بالطهر وبآتيها زوجها وذلك دأبها وتأويل هذه المسئلة اذا كانت تعلم ان دورها في كل شهر وانها كانت لا تدخل شهراً في شهر فان كانت لا تعرف ذلك فلم يتعرض لهذا الفصل في الكتاب ولا بد من بيانه فقول هو على ثلاثة أوجه اما ان كانت لا تدري كم كان حَيْضها وطهرها أو كانت تذكر مقدار طهرها ولا تذكر مقدار حَيْضها أو كانت تذكر مقدار حَيْضها ولا تذكر مقدار طهرها فاما الفصل الاول فنقول انها تدع الصلاة من أول الاستمرار ثلاثة أيام يتيقن ثم تصلى سبعة أيام بالاغتسال لكل صلاة بالشك لتردد حالها فيها بين الحَيْض والطهر والخروج من الحَيْض ولا يأتيها زوجها في هذه العشرة ثم تصلى ثمانية أيام بالوضوء لوقت كل صلاة يتيقن وبآتيها زوجها فيها لانها يتيقن الطهر في هذه الثمانية فانه ان كان حَيْضها ثلاثة أيام فهذا آخر طهرها وان كان حَيْضها عشرة فهذا أول طهرها ثم تصلى ثلاثة أيام بالوضوء بالشك لتردد حالها فيها بين الحَيْض والطهر ولا يأتيها زوجها فبلغ الحساب احداً وعشرين ثم تصلى بعد ذلك بالاغتسال لكل صلاة بالشك لانه لم يبق لها يقين بالطهر ولا بالحَيْض بعد هذا فما من ساعة بعد هذا الا ويتوهم انه وقت خروجها من الحَيْض اما بالزيادة في حَيْضها على الثلاثة أو في طهرها على خمسة عشر واما الفصل الثاني وهو اذا علمت ان طهرها خمسة عشر ولا تدري كم حَيْضها فانها تترك الصلاة من أول الاستمرار ثلاثة أيام ثم تغتسل سبعة أيام بالشك ثم تصلى ثمانية أيام بالوضوء يتيقن ثم تصلى ثلاثة أيام بالوضوء بالشك فبلغ الحساب احداً وعشرين ولو كان حَيْضها ثلاثة فابتداء طهرها بعد احد وعشرين وان كان حَيْضها عشرة فابتداء طهرها الثاني بعد خمسة وثلاثين ففي هذه الاربعة عشر تصلى بالاغتسال لكل صلاة بالشك لتردد حالها فيها بين الحَيْض والطهر والخروج من الحَيْض ثم تصلى يوماً واحداً بالوضوء لوقت كل صلاة يتيقن وذلك بعد ما تغتسل عند تمام خمسة وثلاثين يوماً لان في هذا اليوم يتيقن الطهر ثم تصلى ثلاثة أيام بالوضوء بالشك

لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر ثم تغتسل بعد ذلك لكل صلاة أبداً لأنه لم يبق لها
 يقين في شيء بعدها فما من ساعة الا ويتوهم أنه وقت خروجها من الحيض وأما الفصل
 الثالث وهو ما اذا كانت تعلم ان حيضها ثلاثة ولا تدري كم كان طهرها فانها تدع ثلاثة من
 أول الاستمرار بيقين ثم تصلي خمسة عشر يوماً بالوضوء، لوقت كل صلاة بيقين وبأيها
 زوجها ثم تصلي ثلاثة أيام بالوضوء، بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر فاذا بلغ
 الحساب احداً وعشرين فبعد ذلك تغتسل لكل صلاة أبداً لأنه لم يبق لها يقين في شيء
 وما من ساعة الا ويتوهم أنه وقت خروجها من الحيض فتغتسل لكل صلاة ولا بأيها زوجها
 وان كانت تذكر ان طهرها خمسة عشر وتردد رأيها في الحيض بين الثلاثة والاربعه فانها
 تترك من أول الاستمرار ثلاثة ثم تغتسل غسلاً واحداً ثم تصلي في اليوم الرابع بالوضوء،
 لوقت كل صلاة بالشك ثم تغتسل عند مضي اليوم الرابع مرة أخرى ثم تصلي بالوضوء،
 أربعة عشر يوماً باليقين فبلغ الحساب ثمانية عشر ثم تصلي في اليوم التاسع عشر بالوضوء،
 لوقت كل صلاة بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطمهر ثم تدع اليوم العشرين
 والحادي والعشرين بيقين ثم تغتسل وتصلي اليوم الثاني والعشرين بالوضوء، بالشك
 ولا تغتسل في اليوم الثالث والعشرين وتغتسل عند تمام الثالث والعشرين لانه ان كان حيضها
 ثلاثة فأوان خروجها من الحيضة الثانية عند تمام الحادي والعشرين وان كان حيضها
 أربعة فأوان خروجها من الحيضة الثانية عند تمام الثالث والعشرين فلها تغتسل عند ذلك
 ثم تصلي ثلاثة عشر يوماً بالوضوء، لوقت كل صلاة باليقين فبلغ الحساب ستة وثلاثين ثم
 تصلي في يومين بالوضوء، لوقت كل صلاة بالشك ثم تدع يوماً واحداً لان هذا اليوم آخر حيضها
 ان كان حيضها ثلاثة وأول حيضها ان كان حيضها أربعة فتتقن فيه بالحيض فبلغ الحساب
 تسعة وثلاثين ثم تغتسل لجواز أن هذا وقت خروجها من الحيض ثم تصلي ثلاثة أيام
 بالوضوء، بالشك لتردد حالها بين الحيض والطمهر فبلغ الحساب اثنى عشر وأربعين ثم تغتسل
 لان هذا أوان خروجها من الحيض اذا كانت أيامها أربعة ثم تصلي اثني عشر يوماً بالوضوء،
 لوقت كل صلاة باليقين لانها تتقن بالطمهر فيها فبلغ الحساب أربعة وخمسين ثم
 تصلي بعد ذلك ثلاثة أيام بالوضوء، لوقت كل صلاة بالشك ثم تغتسل مرة أخرى
 ولم يبق لها يقين الترك في شيء بعد أربعة وخمسين فنسوق المسئلة هكذا ونأمرها

بالاغتسال في كل وقت يتوهم أنه وقت خروجها من الحيض الا أن لا يبقى لها يقين الطهر
 في شيء أيضاً فينشد تغتسل لكل صلاة أبداً وعلى هذا النحو يخرج ما إذا علمت ان حيضها
 ثلاثة وتردد رأيا في الطهر بين خمسة عشر وستة عشر فن فهم الفصل الأول يسر عليه
 نخرج الثاني **قال** وإذا كانت المستحاضة لا تذكر أيامها غير أنها تيقن بالطهر يوم
 العاشر ويوم العشرين ويوم الثلاثين فإنها تنوضاً من أول الشهر ثلاثة أيام ثم تغتسل لكل
 صلاة ستة أيام لاحتمال خروجها من الحيض في كل ساعة منها ثم تصلي اليوم العاشر بالوضوء
 يقين الطهر ثم تصلي اليوم الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر بالوضوء لوقت كل
 صلاة بالشك ثم تغتسل ستة أيام الى تمام تسعة عشر ثم تنوضاً وتصلي يوم العشرين يقين
 ثم ثلاثة أيام بعده تصلي فيها بالوضوء بالشك ثم تغتسل ستة أيام الى تمام تسعة وعشرين
 يوماً لكل صلاة ثم تصلي اليوم الثلاثين بالوضوء يقين الطهر ولا يجزئها صومها في تسعة
 أيام من شهر رمضان فلتصم ضمناً ثمانية عشر يوماً ما بيننا قال الحاكم رحمه الله تعالى
 فان قضت الصوم في هذه الايام الثلاثة العاشر والعشرين والثلاثين كفاها تسعة أيام وهو
 صحيح لأنها تيقن بالطهر في هذه الايام فيصح صومها فيها عن القضاء والتتابع في صوم
 القضاء ليس بشرط وما قضت من الفوائت في غير هذه الايام الثلاثة اعادتها في هذه الايام
 الثلاثة ولا يقربها زوجها الا في هذه الايام لأنها تيقن فيها بالطهر وان كانت تعلم ان أيام
 حيضها كانت ثلاثاً في العشر الآخر من الشهر ولا تدري اذا مضى عشرون من الشهر أو اذا
 بقي ثلاثة من الشهر فإنها الى تمام العشرين تصلي بالوضوء يقين ثم ثلاثة أيام بالوضوء
 بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل غسلًا واحداً ثم تنوضاً الى آخر الشهر
 ولكن في أربعة أيام لها يقين الطهر فيأتيها زوجها فيها وفي الثلاثة تردد حالها بين الحيض
 والطهر فتوضاً فيها بالشك ولا يأتيها زوجها ثم تغتسل غسلًا واحداً وان كانت أيامها ثلاثة
 في وسط العشر الآخر ولا تدري غير ذلك فإنها تصلي بالوضوء الى تمام ثلاثة وعشرين يقين
 الطهر ثم تصلي في اليوم الرابع والعشرين بالوضوء بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر
 ثم تدع الصلاة يوم الخامس والعشرين والسادس والعشرين لأنها تيقن بالحيض وتغتسل
 يوم السابع والعشرين لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض فيه وفي الحقيقة هذه المرأة
 أضلت أيامها الثلاثة في أربعة أيام وقد بينا حكمها فيما سبق والله سبحانه وتعالى أعلم

باب حل الوطء بانقطاع الدم قبل وقته

قال رضي الله عنه اذا انقطع دم المرأة دون عادتها المعروفة في حيض أو نفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلاة وصلت ومجنبتها زوجها احتياطاً حتى تأتي على عادتها لان حيض المرأة لا يبقى على صفة واحدة في جميع عمرها بل يزداد تارة وينقص أخرى فالانقطاع قبل تمام عادتها طهر ظاهر على احتمال أن لا يكون طهرأ بأن يعاودها الدم فان الدم لا يسيل في زمان الحيض على الولاء فيذبح لها أن تأخذ بالاحتياط فتنتظر آخر الوقت لانها لا يفوتها بهذا القدر من التأخير شيء فاذا خافت فوت الوقت اغتسلت وصلت احتياطاً لان الانقطاع طهر ظاهراً ومضى الوقت على الطاهر يجعل الصلاة ديناً في ذمتها وذلك لا يكون الا بتفويت منها بترك الاداء في الوقت فعليها أن لا تفوت ولانه يفحش أن يمضي عليها وقت صلاة وليس فيها مانع من أداء الصلاة ظاهراً ولا تصلي فيه ومجنبتها زوجها احتياطاً لاحتمال أنها حائض بعد أن يعاودها الدم وتأثير هذا الاحتمال بعادتها المعروفة ولكن لا تزوج بزواج آخر ان كان هذا آخر عدتها احتياطاً توهم أنها حائض بعد وكذلك ان كانت مستبرأة لا يطؤها المولى حتى تمضي أيام عادتها احتياطاً وان كانت استكملت عادتها في الدم ثم انقطع اغتسلت في آخر الوقت وصلت وهذا أظهر من الاول لان الاعتبار بما سبق بدل على أن هذا الانقطاع طهر لانها تنتظر آخر الوقت اذا كانت أيامها دون العشرة لاحتمال أن يعاودها الدم وليس في هذا التأخير تفويت شيء وانما تؤخر الى آخر الوقت المستحب دون المكروه نص عليه محمد رحمه الله تعالى في آخر الكتاب فقال اذا انقطع الدم عنها في وقت العشاء فأنها تؤخر الصلاة الى وقت يمكنها أن تغتسل فيه وتصلي قبل انتصاف الليل ووقت العشاء يبقى الى طلوع الفجر ولكن التأخير الى ما بعد نصف الليل مكروه وكذلك لو انقطع عنها الدم في وقت العصر فأنها تؤخر الى وقت يمكنها أن تغتسل فيه وتصلي قبل تغير الشمس لان تأخير الصلاة الى ما بعد تغير الشمس مكروه وبالتوهم لا يحل لها ارتكاب المكروه ولا بأس لزوجها أن يطأها هنا لان انقطاع الدم طهر من حيث الظاهر والاستدلال بما قبله واحتمال توهم العود لم يتأيد بدليل هنا فلا يمنعه من الوطء وكذلك لها أن تزوج ان كان هذا آخر عدتها لانها قد طهرت ظاهراً والمعلوم الظاهر لا يترك العمل

به بالمحتمل وهذا اذا كانت أيامها دون العشرة فان كانت أيامها عشرة فكما تمت العشرة
 اغتسلت وصلت ولا تؤخر سواء انقطع عنها الدم أو لم ينقطع لانا يقينا بخروجها من الحيض
 فان الحيض لا يكون أكثر من عشرة وان لم يكن لها قبل ذلك عادة وكانت مبدأة
 وانقطع دمها على الخمس أو في النفاس وانقطع دمها على العشرين وسمها ان تمكن زوجها
 من نفسها وان تزوج لان في حق المبتدأة العادة تحصل بالمرّة الواحدة فالتحتمت
 بصاحبة العادة غير ان قوله وان تزوج ان لم يكن لها زوج كلام مخجل لانا ان لم تكن
 معتدة فقد كان لها ان تزوج في حالة الحيض والنفاس وان كانت معتدة فلا يتصور انقضاء
 عدتها بالحيضة الأولى لان الصغيرة اذا اعتدت شهرين ثم حاضت يلزمها استئناف العدة
 لقدرتها على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل فدل انه كلام مخجل ذكره بالقياس على ما
 سبق من غير تأمل فيه ولو كانت نصرانية تحت مسلم فانقطع عنها الدم فيها دون العشرة
 وسع الزوج ان يطأها وسمها ان تزوج لانه لا اغتسال عليها فانها لا تخاطب قبل الاسلام
 بأحكام الشرع وكذلك لو كانت مطلقة رجعية فانقطع عنها الدم قبل تمام العشرة في الحيضة
 الثالثة فانه لا اغتسال عليها فان أسلمت بعد انقطاع الدم فليس للزوج ان يراجعها أيضاً ولها
 ان تزوج لانا حكما بظاهرها بنفس انقطاع الدم فلا تعود فيه بالاسلام بخلاف ما اذا
 عاودها الدم فرؤية الدم مؤثر في إثبات الحيض به ابتداء فكذلك يكون مؤثراً في البقاء
 بخلاف الاسلام وان كانت أيامها عشرة فكما انقطع الدم عند تمام العشرة انقطعت الرجعة
 ولها ان تزوج لانا خرجت من الحيض بيقين ولكنها لا تقرأ القرآن ما لم تغتسل وهي
 بمنزلة الجنب في وجوب الاغتسال عليها والجنابة تأثير في المنع من قراءة القرآن دون بقاء
 العدة قال عجز كبيرة حكم بإياسها ثم رأت الدم بعد ذلك فقد ذكر الزعفراني رحمه الله
 تعالى في كتاب الحيض انها لا تكون حائضاً ولو كانت اعتدت بالشهور وتزوجت لم يبطل
 نكاحها لان الظاهر ان الدم في هذه الحالة من فساد الرحم او الغذاء فلا يبطل به ما تقدم من
 الحكم بإياسها وكان محمد بن ابراهيم الميداني رحمه الله تعالى يقول ان رأت حمرة وتمادي
 به الى مدة الحيض كان حيضاً استدلالاً بما ذكر محمد رحمه الله تعالى في نوادر أبي سليمان
 رحمه الله تعالى فانه قال بنت ثمانين أو تسعين اذا رأت الدم فهو حيض فان كانت كدرة لم
 يكن حيضاً لان الظاهر انه من فساد الرحم أو الغذاء ثم المعتبر في اللون في حقها عند رفع

الخرقة فان الرطوبة على الخرقة قد تتغير من الحمرة الى السكدرة أو من السكدرة الى الخضرة قبل الرفع أو بعد الرفع ولا معتبر بواحد من الحالين انما المعتبر عند الرفع لان الظهور عند ذلك يحصل وكذلك في حق الحائض اذا تغير اللون من الحمرة الى البياض أو من البياض الى الحمرة فالعبرة بحالة الرفع فان رأت البياض عند الرفع ثم تغير الى الحمرة بعد ذلك أو الى الخضرة أو الى الصفرة فهذا انقطاع وان كانت كدرة عند الرفع ثم تغيرت الى البياض فهي حائض بعد لان الخروج عند رفع الخرقة يكون فيعتبر اللون في تلك الحالة وان كان حيضها مرة ستاً ومرة خمساً فانقطع عنها الدم لتنام الخمسة فانها تغتسل وتصلي احتياطاً ولا يأتيها زوجها حتى يمضي اليوم السادس لتوهم معاودة الدم وقد تأيد هذا التوهم بدليل معتبر كان قبل هذا ولو كانت معتدة انقطعت الرجعة بمضي خمسة أيام من الحيضة الثالثة وليس لها ان تزوج حتى يمضي اليوم السادس وعند مضيه يلزمها ان تغتسل فتأخذ بالاحتياط في كل حكم وانما يتصور لزوم الاغتسال عند مضي اليوم السادس فلما اذا انقطع دمها لتنام الخمسة ولم يتل بالاستمرار فانها تغتسل لتنام الخمسة ولا يلزمها ان تغتسل لتنام الستة اذ لم يعاودها الدم هذا في حق من ليست لها عادة معروفة ولكنها ابتليت بالاستمرار وتردد رأيا في الحيض بين الخمس والست وقد بينا هذا فيما سبق والله أعلم بالصواب

باب النفاس

قال رضي الله عنه النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة قيل انه مشتق من نفس الرحم به وقيل هو من النفس الذي هو عبارة عن الدم وقيل هو من النفس التي هي الولد ونحوه لا ينفك عن دم يتعقبه وأكثر مدته أربعون يوماً عندنا وقد بينا اختلاف العلماء فيه واعتمادنا فيه على السنة فقد روى عن أم سلمة رضي الله عنها قالت كانت النفساء يتعدن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوماً وكنا نطلى وجوهنا بالورس من الكاف وفي حديث أبي الدرداء وأبي هريرة رضي الله عنهما قالوا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم للنفساء أربعين صباحاً الا أن ترى الطهر قبل ذلك ولا غاية لافته لمعوم قوله الا أن ترى الطهر قبل ذلك حتى اذا رأت الدم يوماً ثم طهرت فذلك اليوم نفاس لها بخلاف الحيض فان أقله مقدر لان دم الحيض والنفاس ما يكون من الرحم ولدم النفاس دليل

يستدل به على أنه من الرحم وهو تقدم خروج الولد فلا حاجة الى الاستدلال عليه بالامتداد بخلاف دم الحيض والذي ذكره أبو موسى رحمه الله تعالى في مختصره ان أقل النفاس عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى خمسة وعشرون يوماً وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى احد عشر يوماً ليس المراد به أنه اذا انقطع فيما دون ذلك لا يكون نفاساً ولكن المراد به اذا وقعت الحاجة الى نصب العادة لها في النفاس لا يتقص ذلك من خمسة وعشرين يوماً عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى اذا كانت عاداتها في الطهر خمسة عشر لانه لو نصب لها دون هذا القدر أدى الى نقض العادة فمن أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الدم اذا كان محيطاً بطرفي الاربعين فالطهر المتخلل لا يكون فاصلاً طال أو قصر فلو قدر نفاسها باقل من خمسة وعشرين يوماً فعاودها الدم قبل تمام الاربعين كان الكل نفاساً فهذا قدر بخمسة وعشرين وفي الاخبار بانقضاء العدة قدر مدة نفاسها بخمسة وعشرين على ما سئدته وكذلك أبو يوسف رحمه الله تعالى انما قدر باحد عشر يوماً في الاخبار بانقضاء العدة فأما اذا انقطع الدم دون ذلك فلا خلاف في أنه نفاس ثم أبو حنيفة رحمه الله تعالى مر على أصله فقال الاربعون للنفاس كالمشرة للحيض ثم الطهر المتخلل في المشرة عنده لا يكون فاصلاً واذا كان الدم محيطاً بطرفي المشرة يجعل الكل كالدم المتوالى فكذلك في النفاس اذا أحاط الدم بطرفي الاربعين وأبو يوسف رحمه الله تعالى مر على أصله ان الطهر المتخلل اذا كان أقل من خمسة عشر لا يصير فاصلاً ويجعل كالدم المتوالى فاذا بلغ خمسة عشر يوماً صار فاصلاً بين الدمين فهذا مثله ومحمد رحمه الله تعالى فرق بين النفاس وبين ما تقدم في الحيض فقال هناك اذا كانت الغلبة للطهر يصير فاصلاً بين الدمين وان كان دون الخمسة عشر وهنا لا يصير فاصلاً لانه لا يتصور هنا في مدة الاربعين طهر ما دون خمسة عشر وهو غالب على الدم انما يتصور ذلك في مدة الحيض ثم هناك الدم قد يتقدم وقد يتأخر فلو لم يعتبر غلبة احدهما على الآخر أدى الى القول بجعل زمان هو طهر كله حيضاً وذلك لا يجوز بخلاف النفاس وانما قال ان الطهر خمسة عشر هنا يصير فاصلاً بين الدمين لان طهر خمسة عشر صالح للفصل بين الحيضين فكذلك للفصل بين الحيض والنفاس فكان المتقدم نفاساً والمتأخر حيضاً وبيان هذا اذا رأت الدم يوماً بعد الولادة ثم طهرت ثمانية وثلاثين يوماً ثم رأت الدم يوماً فمئذ أبي حنيفة رحمه الله تعالى الاربعون كلها نفاس وعندهما النفاس هو اليوم الاول فقط ثم

يخرج على هذا الاصل المسائل الى ان يقول رأيت الدم خمسة بعد الولادة والطهر خمسة عشر يوما والدم خمسة والطهر خمسة عشر ثم استمر بها الدم فمئدها نفاسها الخمسة الأولى وعادتها في الطهر خمسة عشر لانها رأيت مرتين وحيضها الخمسة التي بعد العشرين وصار ذلك عادة لها بالمرّة الواحدة لانها مبتدأة وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى نفاسها خمسة وعشرون والطهر الاول غير معتبر لاحاطة الدم بطرفيه في مدة الاربعين فاما الطهر الثاني فهو صحيح معتبر لان به تم الاربعون فيصير ذلك عادة لها في الطهر بالمرّة الواحدة ولاعادة لها في الحيض فيجعل أول الاستمرار حيضها عشرة وطهرها خمسة وعندهما يجعل حيضها من أول الاستمرار خمسة وطهرها خمسة عشر وعادتها في النفاس عندهما تكون خمسة وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى خمسة وعشرون لان العادة في النفاس في حق المبتدأة ثبت بالمرّة الواحدة كالمادة في الحيض ويختلفون في أول وقت النفاس فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى وقت الولادة أول وقت النفاس وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى وقت فراغ رحمها أول وقت النفاس وانما يتبين ذلك فيما اذا ولدت ولداً وفي بطنها ولد آخر فعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى تصير نفساء وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لا تصير نفساء ما لم تضع الولد الثاني والا لانها حامل بعد والحامل كما لا تحيض فكذلك لا تصير نفساء لان النفاس أخو الحيض واستدل بحكم انقضاء المدة فانه لا يثبت الا بوضع آخر الولدين فكذلك حكم النفاس وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى قال النفاس هو الدم الخارج عقب الولادة وقد تحقق ذلك وانما لا يجعل لما تراه المرأة الحامل من الدم حكم الحيض لانه ليس من الرحم فان الله تعالى أجرى العادة ان المرأة اذا حبلت انسدت فم رحمها وهذا المعنى غير موجود هنا لان فم الرحم قد انفتح بوضع أحد الولدين فالدم المرئي من الرحم كان نفاساً وهذا بخلاف حكم انقضاء المدة لانه متعلق بفراغ الرحم ولا فراغ مع بقاء شيء من الشغل وهنا حكم النفاس للدم الخارج من الرحم بعد الولادة وقد تحقق ذلك فان كان بين الولدين عشرة أيام واستمر بها الدم وهي مبتدأة في النفاس فعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى تترك الصوم والصلاة بعد ولادة الولد الاول ونفاسها بعد وضع الولد الثاني ثلاثون يوماً وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لا تترك الصوم والصلاة ما لم تضع الولد الثاني ونفاسها بعد ذلك أربعون يوماً وحكى أن أبا يوسف قال لابي حنيفة رحمه الله تعالى رأيت لو كان بين الولدين

أربعون يوماً قال هذا لا يكون قال فان كان قال لانفاس لها من الولد الثاني وان رغب أنف
 أبي يوسف ولكنها تغسل كما تضع الولد الثاني وهذا صحيح لانه لا يتوالى نفاسان ليس
 بينهما طهر كما لا يتوالى حيضتان ليس بينهما طهر قال فان خرج بعض الولد ثم رأت
 الدم فروى خاف بن أيوب عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه ان
 خرج الاكثر منه فهي نساء لان بقاء الاقل لا يمنع خروج الدم من الرحم وكذلك لو انقطع
 الولد فيها فاذا خرج الاكثر كانت نساء لان للاكثر حكم الكمال فاما اذا أسقطت
 سقطاً فان كان قد استبان شئ من خلقه فهي نساء فيما ترى من الدم بعد ذلك وان لم يستبين
 شئ من خلقه فلا نفاس لها ولكن ان أمكن جعل المرثي من الدم حيضاً يحمل حيضاً
 وان لم يمكن بان لم يتقدمه طهر تام فهو استحاضة وقال الشافعي رحمه الله تعالى يمتحن السقط
 بالماء الحار فان ذاب فيه فليس بولد فلا نفاس لها وان لم يذب فهو ولد وتصير به نساء وهذا
 من باب الطب ليس من الفقه في شئ فلم نقل به لهذا ولكن حكمتنا السبا والعلامة فان ظهر
 فيه شئ من آثار النفوس فهو ولد والنفاس هو الدم الخارج بمقب خروج الولد وان لم يستبين
 فيه شئ من الآثار فهذه علقة أو مضغة فلم يكن للدم المرثي بمدتها حكم النفاس ثم المسألة على
 وجيزين اما ان ترى الدم قبل إسقاط السقط أو لا تراه فان رأت الدم قبل إسقاط السقط
 فان كان السقط مستبين الخلق لا تترك الصلاة والصوم بالدم المرثي قبله وان كانت تركت
 الصلاة فعلها قضاؤها لانه تين انها كانت حاملاً حين رأت الدم وليس لدم الحامل حكم
 الحيض وهي نساء فيما تراه بعد السقط وان لم يكن السقط مستبين الخلق فما رآه قبل
 السقط حيض ان أمكن ان يجعل حيضاً بان وافق أيام عادتها وكان مرثياً عقيب طهر
 صحيح لانه تين انها لم تكن حاملاً ان كان ما رأت قبل السقط مدة تامة فما رأت بعد
 السقط استحاضة وان لم تكن مدة تامة تكمل مدتها مما رأت بعد السقط ثم هي مستحاضة
 بعد ذلك فان كانت أيامها ثلاثة فرأت قبل السقط ثلاثة دما ثم استمر بها الدم بعد السقط
 حيضها الثلاثة التي رأتها قبل السقط وهي مستحاضة فيما رأت بعد السقط وان كان ما رأت
 قبل السقط يوماً أو يومين تكمل مدتها ثلاثة أيام مما تراه بعد السقط ثم هي مستحاضة
 بعد ذلك وان لم ترد ما قبل السقط ورأته بعده فان كان السقط مستبين الخلق فهي نساء
 وان لم يكن مستبين الخلق فان أمكن جعل ما تراه بعد السقط حيضاً يحمل حيضاً لها بعد

أيام عادتها وان لم يمكن جعله حيضاً فهي مستحاضة في ذلك فان أسقطت في بئر المخرج سقطاً
 لا تدري أنه كان مستبين الخلق أو لم يكن فهذا أيضاً على وجهين اما أن ترى الدم قبل السقط
 أولاً تراه الا بعد السقط فان لم تر الدم الا بعد السقط واياها في الحيض عشرة وفي الطهر
 عشرون فنقول اذا كان السقط مستبين الخلق فلها نفاس أربعين لانها مبتدأة في النفاس
 وقد استمر بها الدم فيكون نفاسها أكثر النفاس كالمبتدأة بالحيض اذا استمر بها الدم وان
 لم يكن السقط مستبين الخلق فيضها عشرة فنترك الصلاة عقب السقط عشرة أيام بيقين
 لأنها في هذه العشرة اما حائض واما نفساء ثم تغتسل وتصلي عشرين يوماً بالوضوء لوقت
 كل صلاة بالشك لانه تردد حالها فيها بين الطهر والنفاس ثم تترك عشرة بيقين لانها في
 هذه العشرة اما حائض أو نفساء ثم تغتسل لتمام مدة النفاس والحيض ثم بعده طهرها
 عشرون وحيضها عشرة وهكذا دأبها أن تغتسل في كل وقت توهم انه وقت خروجها من
 الحيض والنفاس فان كانت قد رأت قبل اسقاط السقط دماً فان كان ما رأت قبل الاسقاط
 مستقلاً لا تترك الصلاة بعد الاسقاط وان لم يكن مستقلاً تركت بعد الاسقاط قدر ما تم
 به مدة حيضها ولا تترك الصلاة فيما رأت قبل الاسقاط على كل حال ولو تركت فعلها
 قضاؤها لانه ان كان السقط مستبين الخلق لم يكن ما رأت قبله حيضاً وان لم يكن مستبين
 الخلق كان ذلك حيضاً فتردد حالها فيما رأت قبل السقط بين الحيض والطهر فلا تترك
 الصلاة بالشك ثم ان كان حيضها عشرة وطهرها عشرون فان رأت قبل الاسقاط عشرة
 ثم أسقطت اغتسلت وصات عشرين يوماً بعد السقط لانه تردد حالها فيه بين الطهر
 والنفاس ثم تترك عشرة بيقين لأنها فيه نفساء أو حائض ثم تغتسل وتصلي عشرين
 يوماً عشرة بالشك لأنه تردد حالها فيها بين النفاس والطهر ثم تغتسل وتصلي عشرة
 أخرى بيقين الطهر ثم تصلي عشرة بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل
 وهكذا دأبها وان كانت رأت قبل السقط خمسة أيام دماً ثم أسقطت كما بينا فانها تترك الصلاة
 خمسة أيام بعد السقط لأن السقط ان لم يكن مستبين الخلق فهذه الخمسة تمام مدة حيضها
 وان كان مستبين الخلق فهذا أول نفاسها فنترك الصلاة في هذه الخمسة بيقين ثم تغتسل
 وتصلي عشرين يوماً بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك لتردد حالها فيه بين النفاس والطهر
 ثم تترك عشرة بيقين لانها في هذه العشرة إما حائض أو نفساء فبلغ الحساب خمسة

وثلاثين ثم تغتسل وتصلى خمسة أيام بالوضوء بالشك ثم تغتسل لتقام الأربعين لانه وقت
 خروجها من النفاس ان كان السقط مستبين الخلق ثم تصلى خمسة عشر يوماً بالوضوء بيقين
 لانه طهرها فبلغ الحساب خمسة وخمسين ثم تصلى خمسة أيام بالوضوء بالشك لتردد حالها
 فيها بين أول الحيض ان لم يكن السقط مستبين الخلق وبين آخر الطهر ان كان السقط
 مستبين الخلق فبلغ الحساب ستين ثم ترك خمسة لانها تيقن بأن هذه الخمسة إما أول
 حيضها أو آخر حيضها ثم تغتسل وتصلى خمسة أيام بالوضوء بالشك ثم تغتسل مرة أخرى
 لان هذا آخر حيضها ان كان السقط مستبين الخلق ثم تصلى خمسة عشر يوماً بالوضوء
 بيقين وهكذا دائماً ان ترك في كل مرة الصلاة في كل خمسة فيها يقين الحيض وأن تغتسل
 في كل وقت توهم أنه وقت خروجها من الحيض . وان ولدت ولداً أو أسقطت سقطاً
 مستبين الخلق واستمر بها الدم وشكت في حيضها أو طهرها فهذه المسئلة على ثلاثة أوجه
 إما ان شككت في حيضها أنه خمسة أو عشرة وتيقنت بأن طهرها عشرون أو شككت في
 طهرها أنه خمسة عشر أو عشرون وعلمت أن حيضها عشرة أو شككت فيها جميعاً فان
 شككت في الحيض أنه خمسة أو عشرة ولم تشك في الطهر فانها بعد الأربعين التي هي
 نفاسها تغتسل وتصلى عشرين يوماً باليقين لانها عالمة بمدة طهرها ثم تدع خمسة بيقين
 لانها حائض فيها ثم تغتسل فبلغ الحساب خمسة وعشرين ولها حسابان الاقصر والاطول
 ففي الحساب الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي الحساب الاطول بقي من حيضها خمسة
 فتصلى خمسة أيام بالوضوء بالشك ثم تغتسل وتصلى خمسة عشر بالوضوء بيقين الطهر فبلغ
 الحساب خمسة وأربعين وفي الحساب الاقصر استقبلها الحيض خمسة وفي الاطول بقي من
 طهرها خمسة فتصلى خمسة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب خمسين ثم تغتسل وفي الحساب
 الاقصر استقبلها الطهر عشرون وفي الاطول الحيض عشرة فتصلى عشرة بالوضوء بالشك
 ثم تغتسل فبلغ الحساب ستين ثم في الحساب الاقصر بقي من طهرها عشرة وفي الاطول
 استقبلها طهر عشرين فتصلى عشرة بيقين فبلغ الحساب سبعين ثم في الحساب الاقصر
 استقبلها الحيض خمسة وفي الاطول بقي من طهرها عشرة فتصلى خمسة بالوضوء بالشك
 فبلغ الحساب خمسة وسبعين فتغتسل ثم في الحساب الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي
 الاطول بقي من طهرها خمسة فتصلى خمسة بالوضوء بيقين فبلغ الحساب ثمانين ثم في

الحساب الاقصر بقى من طهرها خمسة عشر وفي الاطول استقبلها الحيض عشرة فتصلى عشرة
 بالوضوء بالشك فبلغ الحساب تسعين فتغتسل ثم في الحساب الاقصر بقى من طهرها خمسة
 وفي الاطول استقبلها طهر عشرين فتصلى بالوضوء بيقين خمسة فبلغ خمسة وتسعين ثم في
 الاقصر استقبلها الحيض خمسة وفي الاطول بقى من طهرها خمسة عشر فتصلى خمسة بالوضوء
 بالشك ثم تغتسل فبلغ الحساب مائة ثم في الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي الاطول بقى
 من طهرها عشرة فتصلى عشرة بيقين فبلغ الحساب مائة وعشرة ثم في الاقصر بقى من
 طهرها عشرة وفي الاطول استقبلها الحيض عشرة فتصلى عشرة بالشك ثم تغتسل فبلغ
 الحساب مائة وعشرين ثم في الاقصر استقبلها الحيض خمسة وفي الاطول استقبلها طهر
 عشرين فتصلى خمسة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب مائة وخمسة وعشرين ثم في الاقصر
 استقبلها الطهر عشرين وفي الاطول بقى من طهرها خمسة عشر فتصلى خمسة عشر بالوضوء
 بيقين فبلغ الحساب مائة وأربعين ثم في الاقصر بقى من طهرها خمسة وفي الاطول استقبلها
 الحيض عشرة فتصلى خمسة بالوضوء بالشك بلغ الحساب مائة وخمسة وأربعين ثم في الاطول
 بقى من حيضها خمسة وفي الاقصر استقبلها الحيض خمسة فترك هذه الخمسة بيقين ثم تغتسل
 فبلغ الحساب مائة وخمسين واستقام دورها في ذلك وعلى هذا النحو يخرج ما اذا كان
 الشك في الطهر أنه خمسة عشر أو عشرون واستقام دورها فيه أيضاً في مائة وخمسين ثم
 يخرج على هذا النحو ما اذا شك في الحيض أنه خمسة أو عشرة وفي الطهر أنه
 خمسة عشر أو عشرون وإنما يستقيم دورها في هذا الفصل في ثلثمائة يوم **قال** امرأة
 ولدت وانقطع دمها بعد يوم أو يومين أو ثلاثة انتظرت الى آخر الوقت ثم اغتسلت وصلت
 فالانتظار لتوهم أن يعاودها الدم والاعتسال في آخر الوقت لانها طاهرة ظاهراً وقد بينا
 نظيره في الحيض فان كانت طمئت حين ولدت صدقت على انقضاء العدة في أربعة وخمسين
 يوماً وزيادة ما في قول محمد رحمه الله تعالى وفي قول أبي يوسف رحمه الله تعالى
 لا تصدق في أقل من خمسة وستين يوماً وفي قول أبي حنيفة في رواية محمد رحمه الله تعالى
 لا تصدق في أقل من خمسة وثمانين يوماً وفي رواية الحسن رحمه الله تعالى لا تصدق في
 أقل من مائة يوم وذكر أبو سهل الفرائضي رحمه الله تعالى في كتاب الحيض رواية عن أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى انها لا تصدق في أقل من مائة وخمسة عشر يوماً وهذه المسئلة تدبني

على فصلين أحدهما ما بيننا أن عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى إذا كان الدم محيطا بطرفي
 الاربعين فالطهر المتخلل لا يكون فاصلا وان طال والثاني أن المطلقة إذا كانت تمتد بالأقراء
 في كم تصدق إذا أخبرت بانقضاء العدة فقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا تصدق في أقل من
 ستين يوما . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى تصدق في تسعة وثلاثين يوما وتخرج
 قولها أنه يجعل كأنه طلقها في آخر جزء من أجزاء الحيض وحيضها أقل الحيض ثلاثة وطهرها
 أقل الطهر خمسة عشر فثلاث مرات ثلاثة يكون تسعة وطهران كل واحد منهما خمسة عشر
 يكون ثلاثين فلماذا صدقت في تسعة وثلاثين يوما لأنها أمانة فاذا أخبرت بما هو محتمل يجب
 قبول خبرها وقيل على قول أبي يوسف رحمه الله تعالى ينبغي أن تصدق في سبعة وثلاثين يوما
 ونصف وأربع ساعات لانا قد بينا أن أقل الحيض عنده يومان والاكثر من اليوم الثالث
 فيجعل كل حيضة يومان ونصف وساعة فذلك سبعة ونصف وثلاث ساعات وساعة الاخبار
 والاغتسال فتصدق في سبعة وثلاثين يوما ونصف وأربع ساعات للاحتمال فاما تخرج
 قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فعلى ما ذكره محمد رحمه الله تعالى يجعل كأنه طلقها من أول
 الطهر تحريزا عن ايقاع الطلاق في الطهر بعد الجماع وطهرها خمسة عشر لانه لا غاية
 لأكثر الطهر فيقدر بأقله وحيضها خمسة لان من النادر أن يكون حيضها أقل أو يمتد
 الى أكثر الحيض فيعتبر الوسط من ذلك وذلك خمسة فثلاثة أطهار كل طهر خمسة
 عشر يكون خمسة وأربعين وثلاث حيض كل حيضة خمسة يكون خمسة عشر فذلك
 ستون يوما وعلى ما رواه الحسن رحمه الله تعالى يجعل كأنه طلقها في آخر جزء من الطهر لان
 التحرز عن تطويل العدة واجب وايقاع الطلاق في آخر الطهر أقرب الى التحرز عن تطويل
 العدة ثم الحيض لها عشرة لانا لما قدرنا طهرها بأقل المدة نظرا اليها يقدر حيضها بأكثر
 الحيض نظرا للزوج فثلاث حيض كل حيضة عشرة يكون ثلاثين وطهران كل طهر خمسة
 عشر يوما يكون ثلاثين فذلك ستون قال ولا معنى لما قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
 لانه لا احتمال لتصديقها في تلك المدة الا بعد أمور كلها نادرة منها أن يكون الايقاع في آخر
 جزء من أجزاء الطهر ومنها أن يكون حيضها أقل مدة الحيض ومنها أن يكون طهرها أقل مدة
 الطهر ومنها أن لا تؤخر الاخبار عن ساعة الانقضاء والأمين اذا أخبر بما لا يمكن تصديقه فيه
 الا بأمره نادرة لا يصدق كالوصى اذا قال أنفقت على الصبي في يوم مائة درهم لا يصدق

وما قاله محتمل بأن يشتري له نفقة فتسرق ثم مثلها فتحرق ثم مثلها فتتلف فلا يصدق لكون هذه الامور نادرة فكذلك هنا فان كانت المطلقة أمة فعلي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى تصدق في احد وعشرين يوما لان حيضها ثلاثة وطهرها خمسة عشر فحيضتان تكون سنة وطهرها بينهما يكون خمسة عشر فذلك احد وعشرون يوما وعند أبي حنيفة في رواية محمد رحمهما الله تعالى تصدق في أربعين يوما ويجعل كأنه طلقها في أول الطهر فطهران كل واحد منهما خمسة عشر يكون ثلاثين وحيضتان كل واحدة منهما خمسة يكون عشرة فذلك أربعون وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى تصدق في خمسة وثلاثين يوما ويجعل كأنه طلقها في آخر الطهر فحيضتان كل واحدة منهما عشرة وطهرها خمسة عشر بينهما يكون خمسة وثلاثين يوما اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان مسألة الكتاب اذا قال لامرأته الحامل اذا ولدت فأنت طالق فاما تخريج قول أبي حنيفة على رواية محمد رحمهما الله تعالى أن يجعل نفاسها خمسة وعشرين يوما محرزا عن معاودة الدم بعد الطهر قبل كمال الأربعين وطهرها خمسة عشر فذلك أربعون ثم حيضها خمسة وطهرها خمسة عشر فثلاث حيض كل حيضة خمسة وطهران بينها كل واحد منهما خمسة عشر يكون خمسة وأربعين فاذا ضممته الى الأربعين يكون خمسة وثمانين فتصدق في هذا القدر وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى التخريج هكذا الا أن حيضها بعد الأربعين عشرة فثلاث حيض كل حيضة عشرة وطهران بينها يكون ستين يوما اذا ضممته الى الأربعين يكون مائة يوم وعلى رواية أبي سهل الفرائضي رحمه الله تعالى قال يجعل نفاسها أربعين يوما لان أكثر مدة النفاس معلوم كما كثر مدة الحيض وكما قدرنا حيضها بأكثر المدة كذلك قدرنا نفاسها بأكثر المدة ثم بعد النفاس طهر خمسة عشر فذلك خمسة وخمسون اذا ضممت اليه ستين يوما كما بينا كان مائة يوم وخمسة عشر يوما فلماذا لا تصدق فيما دون هذا القدر فاما على قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يجعل نفاسها احد عشر يوما لان أدنى مدة النفاس هذا وذلك لان العادة ان مدة النفاس تزيد على مدة الحيض والساعات لا يمكن ضبطها وكذلك الايام لا غاية لاكثرها فقدردنا الزيادة بيوم واحد فكان نفاسها احد عشر يوما وعابه محمد رحمه الله تعالى في ذلك فقال هو يقول اذا انقطع عن النفساء دمها في أقل من احد عشر يوما اغتسلت وصلت فهذا يتقضى قوله في المعتدة ولكن أبو يوسف رحمه الله تعالى في هذا الحرف اعتبر

العادة دون الاحتمال ثم طهرها خمسة عشر فذلك ستة وعشرون ثم بعده تسعة وثلاثون
 يوما لثلاث حيض كما بينا فذلك خمسة وستون يوما فلهذا صدقها في هذا القدر وعلى قول
 محمد رحمه الله تعالى تصدق في أربعة وخمسين يوما وزيادة لانه لا غاية لاقل النفاس فاذا
 قالت كان ساعة وجب تصديقها للاحتمال والطهر بعده خمسة عشر ثم تسعة وثلاثون يوما
 لثلاث حيض فذلك أربعة وخمسون يوما وساعة فصدقت في هذا المقدار للاحتمال فان كانت
 المرأة أمة والمسئلة بحالها فعلى تخرج محمد لقول أبي حنيفة رحمهما الله تعالى تصدق في خمسة
 وستين يوما نفاسها خمسة وعشرون وطهرها خمسة عشر وحيضها خمسة فحيضتان بعده
 الاربعين وطهر بينهما يكون خمسة وعشرين اذا ضمته الى الاربعين يكون خمسة
 وستين يوما وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى تصدق في خمسة وسبعين لانه يجعل
 حيضها عشرة فحيضتان بعد الاربعين وطهر بينهما يكون خمسة وثلاثين يوما اذا ضمتهما
 الى الاربعين يكون خمسة وسبعين وعلى رواية أبي سهيل الفرائضي رحمه الله تعالى تصدق
 في تسعين يوما نفاسها أربعون وحيضها عشرة فطهر ان وحيضتان يكون خمسين يوما اذا
 ضمته الى الاربعين يكون تسعين وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى تصدق في سبعة
 وأربعين يوما نفاسها احد عشر والطهر بعده خمسة عشر فذلك ستة وعشرون اذا ضمته
 الى احد وعشرين كما بينا يكون سبعة وأربعين وعلى قول محمد رحمه الله
 تعالى تصدق في ستة وثلاثين يوما وساعة لانه يجعل نفاسها ساعة
 وطهرها خمسة عشر ثم بعد ذلك احد وعشرون كما بينا من
 قوله فذلك ستة وثلاثون يوما وساعة تصدق
 في هذا المقدار اذا أخبرت بانقضاء
 العدة للاحتمال والله أعلم
 بالصواب

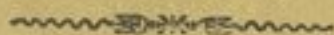
❦ تم الجزء الثالث من المبسوط ويليه الجزء الرابع ❦

❦ وأوله كتاب المناسك ❦

﴿ فهرس الجزء الثالث من كتاب المبسوط لشمس الدين السرخسي ﴾

صحيفه	صحيفه
وأجزاء النهار	٢ باب عشر الارضين
١٦١ باب نصب العادة للمبتدأة	١٧ باب ما يوضع فيه الخس
١٦٧ باب الاستمرار	٢٠ كتاب نوادر الزكاة
١٧٤ باب الانتقال	٤٥ باب زكاة الارضين والغنم والابل
١٧٨ باب الزيادة والتقصان في أيام الحيض	٥٤ كتاب الصوم
١٨٠ باب في تقديم الحيض وتأخيريه	١٠١ باب صدقة الفطر
١٨٤ فصل في بيان أصول مسائل انتقال العدد	١١٤ باب الاعتكاف
١٨٨ باب في التقدم والتأخر بالافراد والشفوع	١٢٨ كتاب نوادر الصوم
١٩١ فصل في بيان التاريخ	١٣٨ باب ما يجب فيه القضاء والكفارة وما
١٩٣ باب الاضلال	يجب فيه القضاء دون الكفارة وما يجوز
٢٠٠ فصل في اضلال عدد في عدد	من الشهادة على رؤية الهلال وما لا يجوز
٢٠٨ باب حل الوطء بانقطاع الدم قبل وقته	١٤٦ كتاب الحيض
٢١٠ باب النفاس	١٥٩ فصل في بيان الأوقات والساعات

﴿ تم الفهرس ﴾



الجزء الرابع من

كِتَابُ

الْمُبْتَسُوطِ لِشَيْخِ الْإِسْلَامِ

السَّيِّدِ الْخَيْرِيِّ

وكتب ظاهر الرواية أتت • ستاً وبالأصول أيضاً سميت
صنفها محمد الشيباني • حرر فيها المذهب النعماني
الجامع الصغير والكبير • والسير الكبير والصغير
ثم الزيادات مع المبسوط • تواترت بالسند المضبوط
ويجمع الست كتاب الكافي • للحاكم الشهيد فهو الكافي
أقوى شروحه الذي كالشمس • مبسوط شمس الامة السرخسي

(تبييه) قد باشر جمع من حضرات أفاضل العلماء تصحيح هذا الكتاب بمساعدة

جماعة من ذوى الدقة من أهل العلم وافة المستعان وعليه التكاليف

(أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل)

﴿ حقوق الطبع محفوظة للملزم ﴾

الحاج محمد أفندي نسائي المغربي النوشي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين
والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين

كتاب المناسك

قال الشيخ الامام الأجل الزاهد شمس الأئمة ونور الاسلام أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي رحمه الله تعالى اعلم ان الحج في اللغة القصد ومنه قول القائل وأشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب الزبيرقان المزعفرا
أى يقصدون له معظمين اياه وفي الشريعة عبارة عن زيارة البيت على وجه التعظيم لاداء ركن من أركان الدين عظيم ولا يتوصل الى ذلك الا بقصد وعزيمة وقطع مسافة بعيدة فالاسم شرعى فيه معنى اللغة والمناسك جمع النسك والنسك اسم لكل ما يتقرب به الى الله عز وجل ومنه سمي العابد ناسكا ولاكنه في لسان الشرع عبارة عن أركان الحج قال الله تعالى فاذا قضيتم مناسككم وفرضية الحج ثابتة بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وآكد ما يكون من ألقاظ الالزام كلمة على وأما السنة فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجد زادا وراحلة يبلغانه بيت الله تعالى ولم يحج حتى مات فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وفي رواية فليمت على أى ملة شاء سوى ملة الاسلام ونلا قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وسبب وجوب الحج ما أشار الله تعالى اليه في قوله حج البيت فالواجبات تضاف الى أسبابها ولهذا لايجب في العمر الا مرة واحدة لان سببه وهو البيت غير متكرر والاصل فيه حديث الاقرع بن حابس رضي الله تعالى عنه حيث قال يا رسول الله الحج في كل عام أم مرة فقال صلى الله عليه وسلم بل مرة فما زاد فتطوع والوقت فيه شرط الاداء وليس بسبب ولهذا لا يتكرر بتكرر الوقت الا أن أركان هذه العبادة متفرقة على الامكنة والازمنة

فلا يجوز الإبراعة الترتيب فيها ولهذا لا يتأدى طواف الزيارة قبل الوقوف كما لا يتأدى
السجود في فصل الصلاة قبل الركوع والمال شرط يتوصل به إلى الأداء ولهذا لا يتحقق
الأداء من فقير لا مال له فرضاً وأركان هذه العبادة الأفعال والمال ليس بسبب فيه ولكنه
معتبر ليتيسر به الوصول إلى مواضع أداء أركانه ثم بدأ الكتاب فقال إذا أردت أن تحرم
بالحج إن شاء الله اقتصد بكتاب الله تعالى في ذكر الاستثناء في قوله تعالى لتدخلن المسجد
الحرام إن شاء الله وقيل إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى خاطب أبا يوسف رحمه الله تعالى والواحد
يشك في حاله أنه يحج أو لا يحج فقيده بالاستثناء ونفّس فيه أنه يحج فما أخطأت فراسته
﴿قال﴾ فاعتسل أو توضأ والغسل فيه أفضل هكذا روى أن النبي صلى الله عليه وسلم تجرد
لأهلاله فاعتسل رواه خارجة بن زيد بن ثابت رضي الله عنه وهذا الاعتسال ليس بواجب
لما روى أن أبا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم إن أسماء قد نفست
قال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ومعلوم أن الاعتسال الواجب مع النفاس والحيض
لا يتأدى فعرفنا أن هذا الاعتسال لمعنى النظافة وما كان لهذا المقصود فالوضوء يقوم مقامه
كما في العيدين والجمعة ولكن الغسل أفضل لأن معنى النظافة فيه أكل ثم البس ثوبين أزاراً
ورداء جديدين أو غسيلين هكذا ذكر جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم
انزى وارتدى عند إحرامه ولأن المحرم ممنوع من لبس الخيط ولا بدله من ستر العورة
فتعين للستر الارتداء والارتداء الجديد والغسيل في هذا المقصود سواء غير أن الجديد أفضل
لقوله صلى الله عليه وسلم لا بئى ذر رضي الله عنه زين لعبادة ربك ﴿قال﴾ وادهن بأى دهن
شئت وهو الظاهر من المذهب عندنا أنه لا بأس بأن يتطيب ويدرهن قبل إحرامه بما شاء
وروى عن محمد رحمه الله تعالى قال كنت لأرى بذلك بأساً حتى رأيت أقواماً يحضرون طيباً
كثيراً ويصنعون شيئاً شنعاً فكرهت ذلك وهو قول مالك رحمه الله تعالى وقد نقل عن عمر
وعثمان رضي الله عنهما كراهة ذلك وحجة هذا القول حديث الأعرابي حيث جاء إلى رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعليه جبة متضمنة أى متلطنة بالخلوق فسأله عن العمرة فلم يجبه حتى
نزل عليه الوحي فلما سرى عنه قال ابن السائل عن العمرة فقال الأعرابي ها أنا ذا يا رسول الله
فقال صلى الله عليه وسلم أما جبتك فارتعها وأما الخلق فاعسله واصنع في عمرتك ما أنت صانع
في جبتك فقد أمره بإزالة الطيب عن نفسه عند الإحرام ولنا حديث عائشة رضي الله عنها

قالت كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحرامه قبل أن يحرم وحلله قبل أن
 يزور البيت وفي رواية كنت أرى ويص المسك في مفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بعد إحرامه فتطيبوا وعن عائشة رضي الله عنها قالت كنا نخرج مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم متضمخاً جباهنا بالمسك ثم نحرم فنعرق فيسيل على وجوهنا ورسول الله صلى
 الله عليه وسلم يرى ذلك ولا يكرهه وتأويل حديث الأعرابي أنه كره الخلق له لكونه
 بمنزلة الثوب المورس والمزعفر ومعنى كراهة محمد رحمه الله تعالى لاستعمال الطيب الكثير
 أنه بعد الإحرام ربما ينتقل على بدنه من موضع إلى موضع فيكون ذلك بمنزلة التطيب ابتداءً
 بعد الإحرام في الموضع الثاني ولكن هذا ليس بقوى فإنه لا تلزمه الكفارة بهذا ولو كان
 بهذه المنزلة لوجب عليه الكفارة واختلاف مشايخنا رحمهم الله تعالى فيما إذا تطيب بعد
 إحرامه وكفر ثم تحول الطيب مع عرفه من موضع إلى موضع فهم من يقول لا تلزمه كفارة
 جديدة لأن أصل فعله قد انقطع بالتكفير فلا معتبر بأثره كما لو فعله قبل الإحرام ومنهم
 من قال تلزمه كفارة أخرى هنا لأن أصل فعله كان محظوراً فتحوله من موضع إلى موضع
 يكون جناية أيضاً في حكم الكفارة بخلاف ما قبل الإحرام فإن أصل فعله لم يكن محظوراً ثم
 لا معتبر ببقاء الأثر بعد الإحرام إذا كان أصل فعله قبل الإحرام كالحلق ثم قال وصلى
 ركعتين لحديث عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أنا من ربي وأنا
 بالعقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لبيك بحجة وعمرة معاً وفيما ذكر
 جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بندي الخليفة ركعتين عند إحرامه ثم قال وقل
 اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني لأنه محتاج في أداء أركانه إلى تحمل المشقة ويبقى
 في ذلك أياماً فيطلب التيسير من الله تعالى إذ لا تيسر للعبد إلا ما يسره الله تعالى ويسأل
 القبول كما فعله الخليل وإسماعيل صلوات الله عليهما في قولهما ربنا تقبل منا إنك أنت السميع
 العليم ولم يأمر بمثل هذا الدعاء لمن يريد افتتاح الصلاة لأن أداءها يسير عادة ولا تطول في
 أدائها المدة فاما أركان الحج متفرقة على الامكنة والازمنة ولا يؤمن فيها اعتراض الموانع عادة
 فلهذا أمر بتقديم سؤال التيسير (قال) ثم لب في دبر صلواتك تلك فان شئت بعد ما يستوي بك
 بعيرك والكلام فيه في فصول أحدها في اشتقاق التلبية لغة فقيل هو مشتق من قولهم لب
 الرجل إذا أقام في مكان فعنى قول الفاعل لبيك أنا مقيم على ظاعتك وقيل هو مشتق من قولهم

دارى تلب دارك اى تواجهها فعنى قوله لبيك إتجاهى لك يارب وقيل هو مشتق من قولهم
 امرأة لبة أى محبة لزوجها فعناه محبتي لك يارب والثانى ان المختار عندنا ان يلبى من دبر صلواته
 وهذا قول ابن عباس رضى الله عنه وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقول يابى حين تستوى به
 راحلته وذكر جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لى حين علا البیداء الا ان ابن
 عمر رضى الله عنه رد هذا فقال ان بیداء كم هذه تكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وانما لى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استوت به راحلته وعن سعيد بن جبیر
 رضى الله عنه قال قلت لابن عباس رضى الله عنه كيف اختلف الناس فى وقت تلبية رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وما حج الامرة واحدة قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دبر صلواته
 فسمع ذلك قوم من أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين فنقلوه وكانوا القوم يأتونه أرسالا فلې
 حين استوت به راحلته فسمع تليته قوم فظنوا انه أول تليته فنقلوا ذلك ثم لى حين علا
 البیداء فسمع آخرون فظنوا انه أول تليته فنقلوا ذلك وايم الله ما أوجبها الا فى مصلاه
 والثالث انه لا خلاف ان التلبية جواب الدعاء والسكلام فى ان الداعى من هو قبيل الداعى
 هو الله تعالى كما قال تعالى فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقيل
 الداعى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال صلوات الله عليه ان سيدا بنى داراً واتخذ فيها
 مأدبة وبعث داعياً وأراد بالداعى نفسه والاظهر ان الداعى هو الخليل صلوات الله عليه على ما
 روى انه لما فرغ من بناء البيت أمر بأن يدعو الناس الى الحج فصعد بأبى قبيس وقال الا ان
 الله تعالى أمر ببناء بيت له وقد بنى الاخجوه فبلغ الله صوته للناس فى أصلاب آبائهم وأرحام
 أمهاتهم فمنهم من أجاب مرة ومنهم من أجاب مرتين وأكثر من ذلك وعلى حسب جوابهم
 يحجون وبيان هذا فى قوله تعالى وأذن فى الناس بالحج الآية فالتلبية اجابة لدعاء الخليل صلوات
 الله عليه وسلامه ثم صفة التلبية ان يقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة
 لك والملك لا شريك لك هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما فى صفة تلبية رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ومن أهل اللغة من اختار نصب الالف فى قوله ان الحمد ومعناه لان
 الحمد أوبان الحمد فأما المختار عندنا الكسر وهو المروى عن محمد رحمه الله تعالى ووافقته الفراء
 لان بكسر الالف يكون ابتداء الثناء ونصب الالف يكون وصفا لما تقدم وابتداء الثناء
 أولى ولا بأس عندنا فى الزيادة على هذه التلبية وبين العلماء اختلاف يأتى فى موضعه ان

شاء الله تعالى فظاهر المذهب عندنا ان غير هذا اللفظ من الثناء والتسبيح يقوم مقامه في حق
 من يحسن التلبية أو لا يحسن وكذلك لو أتى به بالفارسية فهو والعربية سواء اما على قول
 أبي حنيفة فظاهر لانا قد بينا مذهبه في التكبير عند افتتاح الصلوات أن المعتبر ذكر الله
 تعالى على سبيل التعظيم وان لفظ الفارسية والعربية فيه سواء فكذلك هنا ومحمد رحمه الله
 تعالى هناك يقول لا يتأدى بالفارسية ممن يحسن العربية وهنا يتأدى لان غير الذكر هنا
 يقوم مقام الذكر وهو تقليد الهدي فكذلك غير العربية يقوم مقام العربية بخلاف الصلوات
 وبهذا يفرق أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى بين التلبية والتكبير عند افتتاح
 الصلوات. وقد روى الحسن عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى أن غير التلبية من الاذكار
 لا يقوم مقام التلبية هنا كما في الصلوات على قوله ولا يصير محرما بمجرد النية ما لم يأت
 بالتلبية أو ما يقوم مقامها خلافا للشافعي رحمه الله تعالى وبيانه يأتي في موضعه ان شاء الله
 تعالى ﴿ قال ﴾ والمستحب رفع الصوت بالتلبية هكذا روى خلاد بن السائب أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قال أمرني جبريل عليه السلام أن آمرأتي أو من معي بأن يرفعوا أصواتهم
 بالتلبية وقال صلى الله عليه وسلم أفضل الحج المعج والثج فالعج رفع الصوت بالتلبية والثج اراحة
 الدم والمستحب عندنا في الاذكار والدعاء الخفية الا فيما تعلق باعلانه مقصود كالاذان للاعلام
 والخطبة للوعظ وتكبيرات الصلوات لا اعلام التحريم والانتقال والقراءة لاسماع المؤمن
 فالتلبية للشروع فيما هو من اعلام الدين فلهذا كان المستحب رفع الصوت به ﴿ قال ﴾ فاذا
 لبيت فقد أحرمت يعني اذا نويت وليت الا أنه لم يذكر النية لتقدم الاشارة اليها في قوله اللهم
 اني أريد الحج قال فأتى ما نهى الله عنه من قتل الصيد والرفث والفسوق والجدال أما قتل
 الصيد فالمحرم منهى عنه في قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم والصيد محرم عليه ما دام
 محرما لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وأما الرفث والفسوق والجدال فالنهى
 عنها في قوله تعالى فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهو نهى بصيغة النفي وهذا أكد
 ما يكون من النهى وفي تفسير الرفث قولان أحدهما الجماع بيانه في قوله تعالى أحل لكم ليلة
 الصيام الرفث والثاني الكلام الفاحش الا ان ابن عباس رضي الله عنه كان يقول انما يكون
 الكلام الفاحش رفثا بحضرة النساء حتى روى انه كان ينشد في احرامه

وهن بمشيت بنا هميسا ان تصدق الطير نك لميسا

(لميس اسم جاريتيه) فقيل له أترفت وأنت محرم فقال إنما الرفت بحضرة النساء وقال أبو هريرة رضي الله عنه كنا نشد الأشعار في حالة الاحرام فقيل له مثل ماذا فقال مثل قول القائل

قامت تريك رهبة ان تصر ما سافاً بحناه وكعباً أدرما

ذكر في كفاية المتحفظ وأما الفسوق فهو اسم للمعاصي وذلك منهي عنه في الاحرام وغير الاحرام الا ان الحظر في الاحرام أشد لحرمة العبادة وفي تفسير الجمدال قولان أحدهما ان يجادل رفيقه في الطريق والثاني ان المراد مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتأخيره وذلك هو النسبي الذي قال الله تعالى إنما النسيء زيادة في الكفر الآية وذلك مني بعد الاسلام ﴿ قال ﴾ ولا يشير الى صيد ولا يدل عليه لحديث أبي قتادة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه رضوان الله عليهم وكانوا محرمين هل أشرتم هل أعنتم هل دلائم فقالوا لا فقال إذن فكلوا ولان المحرم على المحرم التعرض للصيد بما يزيل الأمان عنه وذلك يحصل بالدلالة والاشارة وربما يتطرق به الى القتل وما يكون محرم العين فهو محرم بدواعيه كالزنا ﴿ قال ﴾ ولا تغط رأسك ولا وجهك وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا بأس للرجل بان يغطي وجهه ولا يغطي رأسه والمرأة تغطي رأسها لا وجهها واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها ﴿ ولنا ﴾ حديث الاعرابي حين وقفت به ناقته في أخافيق جردان وهو محرم فقال صلى الله عليه وسلم لا تخمروا رأسه ووجهه وفي هذا تنصيص على أن المحرم لا يغطي رأسه ووجهه ورخص رسول الله صلى الله عليه وسلم لعثمان رضي الله عنه حين اشتكت عينه في حال الاحرام أن يغطي وجهه فتخصيصه حالة الضرورة بالرخصة دليل على أن المحرم منهي عن تغطية الوجه ولان المرأة لا تغطي وجهها بالاجماع مع أنها عورة مستورة فان في كشف الوجه منها خوف الفتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه لأجل الاحرام أولى وتأويل الحديث بيان الفرق بين الرجل والمرأة في تغطية الرأس ﴿ قال ﴾ ولا تلبس قباء ولا قميصا ولا سراويل ولا فلنسوة لحديث ابن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا الفلنسوة ولا الخفين الا أن لا يجد نعلين فليقطعهما أسفل من الكعبين ولا تنتقب المرأة الحرام ﴿ قال ﴾ ولا تلبس ثوبا مصبوغا بالمصفر ولا بالزغفران ولا بالورس لما روى عن النبي

صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران أو ورس وان عمر بن الخطاب
 رضى الله عنه لما رأى على طلحة بن عبيد الله ثوبا مصبوغا بعد احرامه علاه باندرة فقال
 لا تعجل يا أمير المؤمنين فانما هو بمشق فقال نعم ولكن من ينظر اليك من بعد لا يعرف
 ذلك فيرجع الى قبيلته ويقول رأيت على طلحة في احرامه ثوبا مصبوغا فيعيرك الناس بذلك
 فان كان قد غسل حتى لا ينفض فلا بأس بلبسه لان المنهي نفس الطيب لا لونه وبعد
 الغسل بهذه الصفة لا يبقى من عين الطيب فيه شئ ﴿ قال ﴾ ولا تمس طيباً بعد احرامك
 ولا تدهن لقوله صلى الله عليه وسلم الحاج الشمت النفل واستعمال الدهن والطيب يزيل
 هذه الصفة فيكون محرماً بعد الاحرام ﴿ قال ﴾ واذا حككت رأسك فارتقت بحكك حتى
 لا يتأثر الشعر فان ازالة ما ينمو من البدن حرام على المحرم لان أوان قضاء التفث عند
 التحلل من الاحرام كما قال الله تعالى بعد ذبح الهدي ثم ليقضوا نفوسهم ﴿ قال ﴾ ولا تغسل
 رأسك ولحيتك بالخطمي لان الخطمي تقتل هوام الرأس وتزيل الشمت الذي جعله رسول
 الله صلى الله عليه وسلم صفة الحاج وهو من نوع قضاء التفث أيضاً ﴿ قال ﴾ ولا تقص
 أظفارك لانه ازالة ما ينمو من البدن فكان من نوع قضاء التفث ﴿ قال ﴾ وأكثر من
 التلبية في دبر كل صلاة وكلما لقيت ركبا وكلما علوت شرفا وكلما هبطت واديا وبلا سحار
 هكذا نقل ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا يلبون في هذه
 الاحوال ثم تلبية المحرم في أدبار الصلوات كتكبير غير المحرم في أيام الحج في أدبار الصلوات
 فكما يؤتى بالتكبير بعد السلام فكذلك بالتلبية وكما أن المصلي يكبر عند الانتقال من ركن
 الى ركن فكذلك المحرم يلبي عند الانتقال من حال الى حال . وروى الاعمش عن خثمة
 قال كانوا يستحبون التلبية عند ست في أدبار الصلوات واذا استعطف الرجل براجله واذا
 صعد شرفا واذا هبط واديا واذا لقي بعضهم بعضاً وبلا سحار ﴿ قال ﴾ واذا قدمت مكة
 فلا يضرك ليللا دخلتها أو نهاراً لان هذا دخول بلدة فيستوى فيه الليل والنهار كسائر
 البلدان والرواة اختلفوا في وقت دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة فروى جابر
 رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم صلى العشاء بذي طوي ثم هجع هجعة ثم دخل
 مكة فطاف ليللا وروى ابن عمر رضى الله عنه انه بات بذي طوي فلما أصبح دخل مكة
 نهاراً والذي روى عن عمر رضى الله عنه انه كان ينهى الناس عن دخول مكة ليللا كان

ذلك للاشفاق مخافة السرقة ليرى الانسان أين ينزل ويضع رحله وروى عن عمر رضى الله
 عنه انه حين قدم مكة معتمراً في رمضان وجد الناس يصلون التراويح فصلى معهم وعن
 عائشة والحسن والحسين رضوان الله عليهم انهم كانوا يدخلون مكة ليلاً ﴿ قال ﴾ فادخل
 المسجد لانه قصد زيارة البيت والبيت في المسجد وروى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى
 الله عليه وسلم لما دخل مكة دخل المسجد فلما وقع بصره على البيت قال اللهم زد بيتك
 تشریفاً وتعظيماً وتكريماً وبراً ومهابة ولم يذكر في الكتاب تعيين شيء من الادعية في
 مشاهد الحج لما قال محمد رحمه الله تعالى التوقيت في الدعاء يذهب رقة القلب فاستحبوا ان
 يدعو كل واحد بما يحضره ليكون اقرب الى الخشوع وان تبرك بما نقل عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فهو حسن وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقول اذا لقي البيت بسم الله والله
 اكبر وعن عطاء رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا لقي البيت يقول أعوذ
 برب البيت من الدين والفقر ومن ضيق الصدر وعذاب القبر ﴿ قال ﴾ ثم ابدأ بالحجر الأسود
 فاستلمه هكذا روى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بالحجر الأسود
 فاستلمه وعن عمر رضى الله عنه انه استلم الحجر الأسود وقال رأيت ابا القاسم بك حقيقاً
 وعن ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحجر ووضع شفنيه عليه
 وبكى طويلاً ثم نظر فاذا هو بعمر رضى الله عنه فقال يا عمر هنا تسكب العبرات وان عمر
 رضى الله عنه في خلافته لما أتى الحجر الأسود وقف فقال اما انى أعلم انك حجر لا تضروا ولا
 تنفع ولولا انى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك فبلغت مقاتله علياً
 رضى الله عنه فقال اما ان الحجر ينفع فقال له عمر رضى الله عنه وما منفعته يا ختن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى لما أخذ
 الذرية من ظهر آدم عليه السلام وقرهم بقوله ألت بربكم قلوا بلى أودع اقرارهم الحجر
 فمن يستلم الحجر فهو يجدد العهد بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيامة واستلام الحجر
 للطواف بمنزلة التكبير للصلوات فيبدأ به طوافه ﴿ قال ﴾ ان استطعت من غير ان تؤذى
 مسلماً لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر رضى الله عنه انك رجل ايد تؤذى
 الضعيف فلا تراحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت فرجة فاستلمه والا فاستقبله
 وكبر وهلل ولان استلام الحجر سنة والتحرز عن أذى المسلم واجب فلا ينبغي له ان يؤذى

مسلماً لاقامة السنة ولكن ان استطاع تقييله فعل والامس الحجر بيده وقبل يده وان لم
 يستطع ذلك أمس الحجر شيئاً من عرجون أو غيره ثم قبل ذلك الشيء جاء في الحديث
 ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف على راحلته واستلم الاركان بمحجنه وان لم يستطع شيئاً من
 ذلك استقبله وكبر وهال وحمد الله تعالى وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا استقبال
 مستحب غير واجب لان استقبال البيت عند الطواف لو كان واجباً كان في جميعه كاستقبال
 القبلة في الصلوات ولكنه مستحب لحديث ابن عباس رضى الله عنهما قال ان الحجر يبعث
 يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به فيشهد بالحق لمن استلمه أو استقبله **قال**
 ثم خذ عن يمينك على باب البيت فطف سبعة أشواط هكذا رواه جابر رضى الله عنه ان النبي
 صلى الله عليه وسلم أخذ على يمينه من باب الكعبة فطاف سبعة أشواط ومقادير العبادة تعرف
 بالتوقيف لا بالرأى **قال** يرمل في الثلاثة الأولى في كل شوط منها من الحجر الاسود
 الى الحجر الاسود فالحاصل ان كل طواف بعده سعى فالرمل في الثلاثة الا اول منها سنة
 وكل طواف ليس بعده سعى فلا رمل فيه والرمل هو الاضطباع وهز الكتفين وهو ان
 يدخل احد جانبي رداءه تحت إبطه ويلقيه على المنكب الاخر وهز الكتفين في مشيه كاللبارز
 الذي يتبختر بين الصفيين وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول لارمل في الطواف وانما فعله
 رسول الله صلى الله عليه وسلم اظهاراً للجلادة للمشركين على ما روى أن في عمرة القضاء لما
 أدخلوا له البيت ثلاثة أيام وصعدوا الجبل طاف رسول الله عليه وسلم مع أصحابه فسمع بعض
 المشركين يقول لبعض أصدانهم حتى يثرب فاضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم رداءه
 فرمل فقال لأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين رحم الله امرأ أرى من نفسه قوة وجلداً فاذا
 كان ذلك لاظهار الجلادة يومئذ وقد انعدم ذلك المعنى الآن فلامعنى للرملة والمذهب عندنا
 أن الرملة سنة لحديث جابر وابن عمر رضى الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف يوم
 النحر في حجة الوداع فرمل في الثلاثة الا اول ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع وروى
 أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما أراد الرملة في طوافه فقال علام أهرز كتفي وليس هنا أحد
 أراه ولكتفي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل فافعله أتباعه وأكثر ما فيه أن سببه
 ما ذكره ابن عباس رضى الله عنه ولكنه صار سنة بذلك السبب فيبقى بعد زواله كرمي
 الجمار سببه رمي الخليل صلوات الله عليه الشيطان ثم بقي بعد زوال ذلك السبب والرمل من

الحجر الاسود الى الحجر الاسود عندنا . وقال سعيد بن جبير رضى الله عنه لا رمل بين
الركن اليماني والحجر وانما الرمل من الحجر الى الركن اليماني وروى في بعض الآثار أن
النبي صلى الله عليه وسلم كان يرمل من الحجر الاسود الى الركن اليماني لان المشركين كانوا
يطلعون عليه فاذا تحول الى الجانب الآخر حال البيت بينه وبينهم فكان لا يرمل وبهذا أخذ
سعيد بن جبير وعطاء رحمهما الله تعالى ولكننا نأخذ بحديث جابر وابن عمر رضى الله عنهم
أن النبي صلى الله عليه وسلم رمل في الثلاثة الاول من الحجر الى الحجر **قال** وان زحمت
الناس في رملك فقم فاذا وجدت مسلكا فارمل لانه تعذر عليه اقامة السنة في الطواف للزحام
فليصبر حتى يتمكن من اقامة السنة كالمزحوم يوم الجمعة يصبر حتى يتمكن من السجود وتطوف
الاربعة الاشواط الاخر مشياً على هينتك على هذا اتفق رواية نسك رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكلا مررت بالحجر الاسود في طوافك هذا فاستلمه ان استطعت من غير أن تؤذى
مسالماً فان لم تستطع فاستقبله وكبر وهلل لان اشواط الطواف كركعات الصلوات فكما
تفتتح كل ركعة تقوم اليها بالتكبير فكذلك تفتتح كل شوط باستلام الحجر وان أفتحت به
الطواف وختمت به اجزأك كما في الصلوات فترك تكبيرات الانتقال لا يمنع الجواز فكذلك
لا بأس بترك استلام الحجر عند افتتاح كل شوط فاذا كان افتتاحه للطواف باستلام
الحجر وختمه بذلك ففيها بين ذلك يجعل كالمستلم حكماً **قال** وليكن طوافك في كل
شوط وراء الحطيم والحطيم اسم لموضع بينه وبين البيت فرجة يسمى ذلك الموضع حطيماً
وحجراً قسميته بالحجر على معنى أنه حجر من البيت أى منع منه وتسميته بالحطيم على معنى أنه
محطوم من البيت أى مكسور منه فعيل بمعنى مفعول كالفعل بمعنى مقتول وقيل بل فعيل
بمعنى فاعل أى حاطم كالمعلم بمعنى عالم وبيانه فيما جاء في الحديث من دعى على من ظلمه فيه
حطمه الله تعالى فينبغي لمن يطوف أن لا يدخل في تلك الفرجة في طوافه ولكنه يطوف
وراء الحطيم كما يطوف وراء البيت لان الحطيم من البيت وهكذا روى أن عائشة رضى الله
عنها نذرت ان فتح الله مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصلى في البيت ركعتين فأخذ
رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وأدخلها الحطيم وقال صلى الله عليه وسلم فان الحطيم من البيت
الا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت ولولا حدثان عهد قومك بالجاهلية
لنقضت بناء الكعبة وأظهرت قواعد الخليل صلوات الله عليه وأدخلت الحطيم في البيت

والصفت العتبة بالارض وجملت لها باين بابا شرقياً وبابا غربياً ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك فلم يمش صلى الله عليه وسلم ولم يتفرغ لذلك احد من الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم حتى كان زمن عبد الله بن الزبير رضى الله عنه وكان سمع الحديث فيها ففعل ذلك وأظهر قواعد الخليل صلوات الله عليه وبني البيت على قواعد الخليل صلوات الله عليه بمحضر من الناس وأدخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج ان يكون بناء البيت على ما فعله ابن الزبير فنقض بناء الكعبة واعاده على ما كان عليه في الجاهلية فاذا ثبت ان الحطيم من البيت فالطواف بالبيت كما قال الله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يذبحوا له ان يطوف من وراء الحطيم ولا يقال لو استقبل الحطيم في الصلاة لا تجوز صلاته ولو كان الحطيم من البيت لجازت لان كون الحطيم من البيت انما يثبت بخبر الواحد وفرضية استقبال القبلة بالنص فلا يتأدى بما ثبت بخبر الواحد والحاصل انه يحتاط في الطواف والصلاة جميعاً لان خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين ﴿ قال ﴾ ثم اتى المقام فصل عنده ركعتين أو حيناً يسر عليك من المسجد هكذا روى جابر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من طوافه أتى المقام وصلى ركعتين وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال يا رسول الله لو صليت في مقام ابراهيم فانزل الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عند المقام ركعتين وهاتان الركعتان عند الفراغ من الطواف واجب لقول النبي صلى الله عليه وسلم وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين والامر للوجوب ولان عمر رضى الله عنه نسي ركعتي الطواف حين خرج من مكة فلما كان بذى طوى صلاهما وقال ركعتان مكان ركعتين وقال أوجب يسر عليك من المسجد ومراده ان الزحام يكثر عند المقام فلا ينبغي أن يتحمل المشقة لذلك ولكن المسجد كله موضع الصلاة فيصلى حيث يسر عليه ﴿ قال ﴾ فاذا فرغت منها فعد الى الحجر فاستلمه فان لم تستطع فاستقبل وهلل وكبر والاصل ان كل طواف بعده سمي بعود الى استلام الحجر فيه بعد الفراغ من الصلاة وكل طواف ليس بعده سمي لا يعود الى استلام الحجر فيه بعد الصلاة لان الطواف الذي ليس بعده سمي عبادة قدمه فراغه منها حين فرغ من الركعتين فلا معنى لالعود الى ما به بدء الطواف فاما الطواف الذي بعده سمي فكما يفتح طوافه باستلام الحجر فكذلك السمي يفتح باستلام الحجر فهذا يعود الى الحجر فيستلمه ﴿ قال ﴾ ثم اخرج

الى الصفا فن أبي باب شاء خرج الا ان جابرا رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من باب بني مخزوم وليس ذلك بسنة بل انما فعله لانه كان أقرب الأبواب الى الصفا فهو الذي يسمى الآن باب الصفا فاذا خرج بدأ بالصفا لما روى ان الصحابة رضى الله عنهم قالوا يا رسول الله بأيهما بدأ فقال ابدا بما بدأ الله تعالى به يريد قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله **قال** ﴿ وطم عليها مستقبلا الكعبة فتحمد الله تعالى وتثني عليه وتكبر وتهل وتلبى وتصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وتدعو الله تعالى بحاجتك لما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبلا البيت يدعو وروى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صعد الصفا استقبل البيت وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم قرأ مقدار خمسة وعشرين آية من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة فلما انتصبت قدماء في بطن الوادى سمى حتى التوى ازاره بسائيه وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك أنت الاعز الاكرم حتى اذا خرج من بطن الوادى مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما سبعة أشواط ثم الصعود على الصفا ليصير البيت بمرأى العين منه فانما يصعد بقدر ما يحصل به هذا المقصود وهذا المقصود كان لاستقبال البيت فينبغي ان يستقبله فيأتي بالتحميد والثناء والتكبير والتهليل والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لان قصده ان يسأل حاجته من الله تعالى فيجمل الثناء مقدمة دعائه وبعد الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم كما يفعله الداعي عند ختم القرآن وغير ذلك ثم ذكر الدعاء هنا ولم يذكره عند استلام الحجر لان تلك الحالة حال ابتداء العبادة وهذا حال ختم العبادة فان ختم الطواف بالسمى يكون والدعاء عند الفراغ من العبادة لا عند ابتداءها كما في فصل الصلاة **قال** ﴿ ثم اهبط منها نحو المروة وامش على هينتك مشياً حتى تأتي بطن الوادى فاسع في بطن الوادى سعياً فاذا خرجت منه تمشى على هينتك مشياً حتى تأتي المروة فتصعد عليها وتقوم مستقبلا الكعبة فتحمد الله تعالى وتثني عليه وتهل وتكبر وتلبى وتصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تدعو الله تعالى بحاجتك وللناس في أصل السمي في بطن الوادى كلام فقد قيل بان أصله من فعل أم اسماعيل هاجر حين كانت في طلب الماء كلما صار الجبل حائلاً بينها وبين النظر الى ولدها كانت تسمى

حتى تنظر الى ولدها شفقة منها على الولد فصار ذلك سنة والاصح ان يقال فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسكه وأمر أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين ان يفعلوا ذلك فنفعه آتباعه ولا تشتغل بطلب المعنى فيه كما لا تشتغل بطلب المعنى في تقدير الطواف والسعي بسببه أشواط ﴿قال﴾ فظف بينهما هكذا سبعة أشواط تبدأ بالصفاء وتختتم بالمرورة وتسمى في بطن الوادي في كل شوط وظاهر ما قال في الكتاب ان ذهابه من الصفا الى المرورة شوط ورجوعه من المرورة الى الصفا شوط آخر واليه أشار في قوله يبدأ بالصفاء وتختتم بالمرورة وذكر الطحاوي رحمه الله تعالى انه يطوف بينهما سبعة أشواط من الصفا الى الصفا وهو لا يمتدبر رجوعه ولا يجعل ذلك شوطاً آخر والاصح ما ذكر في الكتاب لان رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على أنه طاف بينهما سبعة أشواط وعلى ما قاله الطحاوي رحمه الله تعالى يصير أربعة عشر شوطاً ﴿قال﴾ ثم تقيم بمكة حراماً لا تحل منه بشئ وهذا لانه أحرم بالحج فلا يتحل ما لم يأت بأفعال الحج ﴿قال﴾ وتطوف بالبيت كلما بذلك وتصلي لكل أسبوع ركعتين فان الطواف بالبيت مشبه بالصلوات قال صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا أن الله تعالى أحل فيه المنطق فن نطق فلا ينطق الا بخير والصلاة خير موضوع فن شاء استقل ومن شاء استكثر وكذلك الطواف ولكنه لا يسمى عقيب سائر الاطوفة في هذه المدة لان السمي الواحد من الواجبات للحج وقد أتى به فلو سمي بعد ذلك كان متفلاً به والتنفل بالسمي غير مشروع ﴿قال﴾ حتى تروح مع الناس الى منى يوم التروية فتبيت بها ليلة عرفة وتصلي بها الغداة يوم عرفة هكذا روى جابر وابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر يوم عرفة ثم راح الى عرفات ﴿قال﴾ ثم تمدوا الى عرفات لحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان جبرائيل صلوات الله عليه أتى ابراهيم يوم التروية فأمره فراح الى منى وبات بها ثم غدا به الى عرفات ﴿قال﴾ وتنزل بها مع الناس لانه من الناس فينزل حيث ينزلون ومراده أنه لا ينزل على الطريق كيلا يضيق على المارة ولا يتأذى هو بهم ﴿قال﴾ فان صليت الظهر والعصر مع الامام فحسن والحاصل أنه كما زالت الشمس يوم عرفة يصلي الامام بالناس الظهر والعصر بعرفات هكذا روى جابر رضي الله عنه في حديثه قال لما زالت الشمس صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

بالناس الظهر والعصر بأذان واقامتين وكتب عبد الملك بن مروان الى الحجاج أن لا يخالف
 ابن عمر رضي الله عنه في شيء من أمر المناسك فلما زالت الشمس أتى ابن عمر رضي الله عنه
 سرادقه فقال ابن هذا نخرج الحجاج فقال ان أردت السنة فالساعة فقال انتظرنى حتى اغتسل
 فانتظره فاغتسل وراح الى المصلى والاعتسال في هذا الوقت بعرفات سنة فان اكتفى
 بالوضوء أجزاءه وان اغتسل فهو أفضل كما عند الاحرام وكما في العيدين والجمعة ثم يخطب
 قبل الصلاة خطبتين بينهما جلسة كما في الجمعة والعيدين هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وهذا لان المقصود تعليم الناس المناسك والجمع بين الصلاتين من المناسك فيقدم
 الخطبة عليه لتعليم الناس ولانهم بعد الفراغ من الصلاة يتفرقون في الموقف ولا يجتمعون
 لاستماع الخطبة وفي ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر جلس أذن المؤذن كما في الجمعة
 وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه يؤذن قبل خروج الامام لان هذا الأذان لأداء الظهر
 كما في سائر الايام وهذا قوله الاول فاذا فرغ من الخطبة أقام المؤذن وصلى الامام بالناس
 الظهر ركعتين اذا كان مسافراً ثم يقوم المؤذن فيقوم ثانية فيصلي بهم العصر من غير أن
 يتنفل بين الصلاتين هكذا رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه في صفة نسك رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وهذا لان تقديم العصر على وقته ليتوصل الى الوقوف المقصود ولئلا
 ينقطع وقوفه فلأن لا يشتغل بالنافلة بين الصلاتين ليحصل هذا المقصود أولى وانما
 يعيد الاقامة للعصر لانه معجل على وقته المعهود فيعيد الاقامة له اعلاما للناس وان اشتغل
 بالتطوع بين الصلاتين اعاد الأذان للعصر الا في رواية ابن سماعة عن محمد رحمه الله تعالى
 انه قال ما دام في وقت الظهر لا يعيد الأذان للعصر فأما في ظاهر الرواية فاشتغاله بالتنفل
 أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأول فيعيد الاذان للعصر **قال** وان لم يدرك الجمع
 مع الامام وأراد أن يصلي وحده صلى كل صلاة لوقتها في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 وعلى قول أبي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تعالى يجمع بينهما كما يفعل مع الامام
 قال في الكتاب بلغنا ذلك عن عائشة وابن عمر رضي الله عنهم وعال فقال لان العصر انما
 قدمت لأجل الوقت ومعنى هذا الكلام أن الجمع بين الصلاتين انما جاز حاجته الى امتداد
 الوقوف فان الموقف هبوط وصمود لا يمكن تسوية الصفوف فيها فيحتاجون الى الخروج
 منها والاجتماع لصلاة العصر فينقطع وقوفهم وامتداد الوقوف الى غروب الشمس واجب

فالحاجة الى ذلك جوز له الجمع بين الصلاتين وفي هذا المنفرد والذي يصلى مع الامام سواء وقاس هذا الجمع بالجمع الثاني بالمزدلفة فان الامام فيه ليس بشرط بالاتفاق وهذا النسك معتبر بسائر المناسك في أنه لا يشترط فيه الامام وأبو حنيفة رحمه الله تعالى استدلل بقوله تعالى ن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً أي فرضاً مؤقتاً فالمحافظة على الوقت في الصلاة فرض ييقن فلا يجوز تركه الا ييقن وهو الموضوع الذي ورد النص به وانما ورد النص بجمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين والخلفاء من بعده فلا يجوز الجمع الا بتلك الصفة وكان المعنى فيه ان هذا الجمع مختص بمكان وزمان ومثله لا يجوز الا بالامام كقائمة الخطبة مقام ركعتين في الجمعة لما كان مختصاً بمكان وزمان كان الامام شرطاً فيه بخلاف الجمع الثاني فانه أداء المغرب في وقت العشاء وذلك غير مختص بمكان وزمان فاما هذا تعجيل العصر على وقته وذلك لا يجوز الا في هذا المكان وهذا الزمان ثم يسلم ان هذا الجمع لاجل الوقوف ولكن الحاجة الى الجمع للجماعة لا للمنفرد لان المنفرد يمكنه ان يصلى العصر في وقته في موضع وقوفه فان المصلي واقف فلا ينقطع وقوفه بالاشتغال بالصلاة وانما يحتاجون الى الخروج لتسوية الصفوف اذا أدوها بالجماعة ولانه يشق عليهم الاجتماع فانهم بعد الفراغ من الصلاة يتفرقون في الموقف فيختار كل واحد منهم موضعاً خالياً يناجى فيه ربه عز وجل وهذا المعنى ينعدم في حق المنفرد لانه يمكنه أداء العصر في وقته في موضع خلوته وحديث عائشة وابن عمر رضي الله تعالى عنهم محمول على الامام الاجل وهو الخليفة انه ليس بشرط ثم يعارضه قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه يصلى المنفرد كل صلاة لوقتها قال ولو فانه الظهر مع الامام وأدرك العصر معه عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لم يجمع بينهما أيضاً وعند زفر رحمه الله تعالى يجمع بينهما لان التغير انما وقع في العصر فانها مجلة على وقتها واشترط الامام لوقوع التغير فيقتصر على ما وقع فيه التغير وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان العصر في هذا اليوم كالتيقن للظهر لأنهما صلاتان أدبائ في وقت واحد والثانية منهما مرتبة على الاولى فكان بمنزلة العشاء مع الوتر فكما ان الوتر تبع للعشاء فكذلك العصر تبع للظهر هنا ولما جعل الامام شرطاً في التبع كان شرطاً في الأصل بطريق الاولى ودليل التبعية انه لا يجوز العصر في هذا اليوم الا بعد صحة أداء الظهر حتى لو تبين في يوم الغيم انهم صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بدمه لزمهم اعادة الصلاتين وكذلك لو جدد الوضوء بين

الصلاتين ثم تبين أنه صلى الظهر بغير وضوء لزمه إعادة الصلاتين بخلاف سائر الأيام وعلى
 هذا الاحرام بالحج شرط لأداء هاتين الصلاتين حتى ان الحلال اذا صلى الظهر مع الامام
 ثم أحرم بالحج فصلى العصر والمحرم بالعمرة صلى الظهر مع الامام ثم أحرم بالحج فصلى العصر
 معه لم يجزه العصر الا في وقتها وعند زفر رحمه الله تعالى يجزيه وفي احدى الروايتين يشترط
 لهذا الجمع ان يكون محرماً بالحج قبل زوال الشمس لان بزوال الشمس يدخل وقت الجمع
 ويختص بهذا الجمع المحرم بالحج فيشترط تقديم الاحرام بالحج على الزوال وفي الرواية الأخرى
 وان أحرم بالحج بعد الزوال فله ان يجمع بين الصلاتين لان اشتراط الاحرام بالحج لاجل
 الصلاة لا لأجل الوقت فاذا صلى العصر راح الى الموقف فوقف به ويحمد الله تعالى ويثني
 عليه ويهمل ويكبر ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويلبي ويدعو الله تعالى بحاجته والحاصل
 فيه انه يقف في أى موضع شاء من الموقف والأفضل ان يقف بالقرب من الامام لان
 الامام يعلم الناس ما يحتاجون اليه ويدعو فمن كان أقرب اليه كان أقرب الى الاستماع
 والتأمين على دعائه فيكون أفضل **قال** **﴿** وينبغي ان يقف مستقبل القبلة ان شاء راكباً
 وان شاء على قدميه وقد ذكر جابر رضى الله عنه في حديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم
 وقف على راحلته وجعل نحرها الى بطن المحراب فوقف عليها مستقبل القبلة يدعو وفي
 الحديث خير المواقف ما استقبلت به القبلة وان اختار بوقوفه موضعاً آخر بالبعد من الامام
 جاز لحديث عطاء رحمه الله تعالى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال عرفه كلها موقف وبجاف
 مكة كلها منحرف وفي حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنهم ان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال عرفه كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف
 وارتفعوا عن وادى محسر وفي وقوفه يدعو هكذا رواه علي رضى الله عنه ان النبي صلى
 الله عليه وسلم قال أفضل دعائي ودعاء الانبياء قبلي بمرفات لا اله الا الله وحده لا شريك
 له الى آخره اللهم اجعل لي في قلبي نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً اللهم اشرح لي
 صدري ويسر لي أمري حديث فيه طول وقد بينا أنه يختار من الدعاء ما يشاء واجتهد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدعاء في هذا الموقف لأتمه فاستجيب له الا في الدماء
 والمظالم **قال** **﴿** ويلبي في هذا الموقف عندنا وقال مالك رحمه الله تعالى الحاج يقطع التلبية
 كما يقف بعرفة لان اجابته باللسان الى أن يحضر وقد تم حضوره فان معظم أركان الحج الوقوف

بعرفة قال صلى الله عليه وسلم الحج عرفة ولكننا نستدل بحديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أنه لبي عشية عرفة فقال له رجل يا شيخ ليس هذا موضع التلبية فقال ابن مسعود رضى الله عنه أجهد الناس أم طال بهم العهد لبيك عدد التراب لبيك حججت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يلبى حتى رمى حمرة العقبة ولأن التلبية في هذه العبادة كالتكبير في الصلوات وكما يأتي بالتكبير إلى آخر الصلاة فكذلك يأتي بالتلبية هنا إلى وقت الخروج من الأحرام وذلك عند الرمي يكون ﴿قال﴾ وإذا غربت الشمس دفع على هينته على هذا اتفق رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وقف بعرفة حتى إذا غربت الشمس دفع منها وروى أنه خطب عشية عرفة فقال أيها الناس إن أهل الجاهلية والاونان يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس إذا تعممت بهارؤس الجبال كما ثم الرجال في وجوههم وإن هدينا ليس كهديهم فادفعوا بعد غروب الشمس فقد باشر ذلك وأمر به اظهاراً لمخالفة المشركين فليس لأحد أن يخالف ذلك إلا أنه ان خاف الزحام فتعجل قبل الامام فلا بأس به إذا لم يخرج من حدود عرفة قبل غروب الشمس وكذلك ان مكث قليلاً بعد غروب الشمس وذهب الامام مع الناس لخوف الزحام فلا بأس به بعد أن لا يطوله لحديث عائشة رضى الله تعالى عنها أنها بعد افاضة الامام دعت بشراب فأفطرت ثم أفاضت ﴿قال﴾ ويمشى على هينته في الطريق هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيها الناس ليس البري في الجفاف الخليل ولا في ابيضاع الابل عليكم بالسكينة والوقار . وروى جابر رضى الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشى على راحلته في الطريق على هينته حتى اذا كان في بطن الوادى أوضع راحلته وجعل يقول

اليك تعدو قلقاً وضيقاً مفارقاً دين النصارى دينها

• معترضاً في بطنها جنيها •

فزعم بعض الناس أن الايضاع في هذا الموضع سنة ولسنا نقول به وتأويله ان راحلته كالت في هذا الموضع فبعثها فانبعثت كما هو عادة الدواب لأن يكون قصده الايضاع ﴿قال﴾ ولا يصلى المغرب في الطريق حتى يأتي المزدلفة لما روى أن أسامة بن زيد رضى الله تعالى عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق من المزدلفة فقال الصلاة يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام الصلاة أمامك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت أو المكان ولم

يصل حتى انتهى الى المزدلفة فكان ذلك دليلاً ظاهراً على أنه لا يشتغل بالصلاة قبل الايمان
الى المزدلفة فاذا أتى المزدلفة نزل بهامع الناس وانما ينزل عن يمين الطريق أو عن يساره ويحترز
عن النزول على الطريق كيلا يضيق على المارة ولا يتأذى هو بهم فيصلى المغرب والعشاء
بأذان واقامة واحدة وقال زفر رحمه الله تعالى بأذان واقامتين هكذا رواه ابن عمر رضى
الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جابر رضى الله عنه يروى أنه جمع بينهما
بأذان واقامة واحدة والمراد بحديث ابن عمر رضى الله عنهما هذا أيضاً الا أنه سمي الاذان
اقامة وكل واحد منهما يسمى باسم صاحبه قال صلى الله عليه وسلم بين كل أذنين
صلاة لمن شاء يريد بين الاذان والاقامة ثم العشاء هنا مؤداة في وقتها المعبود فلا تقع
الحاجة الى افراد الاقامة لها بخلاف العصر بعرفات فانها معجلة على وقتها وان صحح أن النبي
صلى الله عليه وسلم افرد الاقامة فتأويله أنه اشتغل بين الصلاتين بنفل أو شغل آخر
وعندنا في مثل هذا الموضوع تفرد الاقامة للعشاء وقد ذكر في بعض روايات ابن عمر رضى
الله عنه أنه تعشى بعد المغرب ثم أفرد الاقامة للعشاء ﴿ قال ﴾ ثم بيت بها فاذا انشق
الفجر صلى الفجر بغلس هكذا رواه جابر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما
صلى العشاء بالمزدلفة بسط له شئ فبات عليه فلما طلع الفجر صلى الفجر . وقال ابن
مسعود رضى الله عنه ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة قبل ميقاتها
الا صلاة الفجر صبيحة الجمع فانه صلاها يومئذ بغلس ولان الاسفار بالفجر وان كان أفضل
في سائر المواضع ففي هذا الموضوع التغليس أفضل لحاجته الى الوقوف بعده وفي الاسفار
بعض التأخير في الوقوف فاذا كان يجوز تمجيل العصر على وقتها للحاجة الى الوقوف بعدها
فلأن يجوز التغليس بالفجر كان أولى ﴿ قال ﴾ ثم يقف بالمشعر الحرام مع الناس بحمد الله
تعالى ويثنى عليه ويهليل ويكبر ويلبي ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو الله تعالى
بحاجته وهذا الوقوف منصوص عليه في القرآن والوقوف بعرفات مشار اليه في قوله تعالى
فاذا أفضتم من عرفات الآية وقد وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الموضوع
يدعو حتى قال ابن عباس رضى الله عنه رأيت يديه عند نحره بالمشعر الحرام وهو يدعو
كالمستطعم المسكين وانما تم مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الموقف فانه
دعا لأمته فاستجيب له في الدماء والمظالم أيضاً والناس في الجاهلية كانوا متفقين على هذا

الموقف مختلفين في الوقوف بعرفة فان الحس كانوا لا يقفون بعرفة ويقولون لا بعظم غير الحرم حتى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما وقف بعرفة جعل الناس يتعجبون ويقولون فيما بينهم هذا من الحس فما باله خرج من الحرم فعرفنا انه ينبغي ان لا يترك الوقوف بالمشرع الحرام حتى اذا أسفر جداً دفع قبل ان تطلع الشمس هكذا رواه جابر وابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف بالمشرع الحرام حتى اذا كادت الشمس ان تطلع دفع الى منى وان أهل الجاهلية كانوا لا يدفعون من هذا الموقف حتى تطلع الشمس فاذا طلعت وصارت كالعائم على رؤس الجبال دفعوا وكانوا يقولون أشرق نبي كما تغير نخالفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ودفع قبل طلوع الشمس فيجب الأخذ بفعله لما فيه من اظهار مخالفة المشركين كما في الدفع من عرفات فاذا أتى منى يأتي جرة العقبة ويرميها من بطن الوادي بسبع حصيات مثل حصي الخذف لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما أتى منى يوم النحر لم يرمج على شيء حتى رمى جرة العقبة وقال أول نسكنا هنا بنى ان رمى ثم نذبح ثم نحلج ويرميها من بطن الوادي لما روى ان ابن مسعود رضي الله عنه وقف في بطن الوادي فرمى سبع حصيات فقبل له ان ناساً يرمونها من فوقها فقال أجهل الناس أم نسوا هذا والله الذي لا اله غيره مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة وهكذا نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما انه رمى جرة العقبة من بطن الوادي وقال هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما يرمى مثل حصي الخذف لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر ابن عباس رضي الله عنهما ان يناوله سبع حصيات فأخذهن بيده وجعل يقول للناس بمثل هذا فارموا وفي رواية عليكم بحصي الخذف لا يؤذي بمرضكم بعضاً والمقصود اتباع سنة الخليل عليه السلام وبهذا التقدير يحصل المقصود فلو رمى باكبر من حصي الخذف ربما يصيب انساناً فيؤذيه ويكبر مع كل حصاة ويقطع التلبية عند أول حصاة يرمى بها جرة العقبة اما قطع التلبية عند الرمي فقد رواه ابن مسعود رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا رواه جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند أول حصاة رمى بها جرة العقبة وأما التكبير عند كل حصاة فقد رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن سالم بن عبد الله انه لما أراد الرمي وقف في بطن الوادي وجعل يقول عند رمي كل حصاة بسم الله والله أكبر اللهم اجعله حجاً مبروراً وذنباً مغفوراً وسعيّاً مشكوراً ثم قال هكذا حدثني أبي عن رسول الله صلى الله عليه

وسلم انه قال عند كل حصاة مثل ما قلت **قال** **﴿** وابتداء وقت الرمي عندنا من وقت طلوع
الفجر من يوم النحر وعلى قول سفیان الثوري رحمه الله تعالى من وقت طلوع الشمس وعند
الشافعي رحمه الله تعالى يجوز الرمي بعد النصف الاول من ليلة النحر واستدل الثوري رحمه
الله تعالى بحديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله من
المزدلفة وجعل يلطخ انفاذهم ويقول أغيلة بن عبد المطلب لا ترموا جرة العقبة حتى تطلع
الشمس وحجتنا في ذلك ما روى أنه لما قدم ضعفة أهله قال أي بني لا ترموا جرة العقبة
الا مصبحين فعمل بالحديثين جميعا فنقول بعد الصبح يجوز وتأخيره الى ما بعد طلوع
الشمس أولى واستدل الشافعي رحمه الله تعالى بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص
للرعاة أن يرموا ليلا وتأويل ذلك عندنا في الليلة الثانية والثالثة دون الأولى والمعنى فيه أن
دخول وقت الرمي بخروج وقت الوقوف اذ لا يجتمع الرمي والوقوف في وقت واحد
ووقت الوقوف يمتد الى طلوع الفجر فوقت الرمي يكون بعده أو وقت الرمي هو وقت
التضحية وإنما يدخل وقت التضحية بطلوع الفجر الثاني فكذلك وقت الرمي **قال** **﴿** ولا
يرمي يومئذ من الجمار غيرها لحديث جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم في
اليوم الأول الا جرة العقبة **قال** **﴿** ولا يقوم عندها لانه قد بقي عليه أعمال يحتاج الى
أدائها في هذا اليوم ولان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم عند جرة العقبة ولكنه يأتي منزله
فيحلق أو يقصر والحلق أفضل لانه جاء أو ان التحلل عن الاحرام والتحلل بالحلق أو بالتقصير
كما أشار الله عز وجل اليه في قوله ثم ليقضوا نفهم وقضاء التفث بالحلق يكون وروى أن
النبي صلى الله عليه وسلم لما ذبح هداياه دعى بالحلاق فأهوى اليه الشق الايمن من رأسه
خلفه وقسم شعره على أصحابه رضي الله تعالى عنهم ثم حلق الشق الايسر وأعطى شعره أم
سليم رضي الله تعالى عنها ولم يذكر الذبح هنا لانه من حكم المفرد بالحج وليس عليه هدي
وهو مسافر أيضا لا تلزمه التضحية ولكنه لو تطوع بذبح الهدى فهو حسن بذبحه بعد
الرمي قبل الحلق لما روينا أن أول نسكنا أن نرمي ثم نذبح ثم نحلق والحلق أفضل من التقصير
لأن الله تعالى بدأ به في كتابه في قوله محلقين رؤسكم ومقصرين وقال ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدى محله فهذا بيان أنه ينبغي أن يتحلل بالحلق وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
رحم الله المحلقين فقيل والمقصرين فقال رحم الله المحلقين حتى قال في الرابعة والمقصرين فقد

ظاهر في هذا الدعاء ثلاث مرات للمحلقين فدل أنه أفضل (قال) ثم قد حل له كل شيء
 الا النساء فالحاصل أن في الحج احلالين أحدهما بالحلقة والثاني بالطواف فبالحلقة يحل له كل
 شيء كان حراماً على المحرم الا النساء وقال مالك رحمه الله تعالى الا النساء والطيب . وقال
 الليث رحمه الله تعالى الا النساء وقتل الصيد لانهما محرمان بنص القرآن فلا ترتفع حرمتها
 الا بتمام الاحلال ولكننا نقول قتل الصيد ليس نظير الجماع الا يري أن الاحرام يفسد
 بالجماع وقتل الصيد لا يفسده فكان هو نظير سائر المحظورات يرتفع بالحلقة ومالك رحمه
 الله تعالى يقول استعمال الطيب من دواعي الجماع فلا يحل الا بالطواف كنفس الجماع وحجتنا
 حديث عائشة رضي الله عنها كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لآحرامه قبل
 أن يحرم وحله قبل أن يطوف بالبيت واستعمال الطيب لا يفسد الاحرام بحال بخلاف
 النساء فكان قياس سائر المحظورات ولهذا الاصل قال الشافعي رحمه الله تعالى حرمة الجماع
 فيما دون الفرج ترتفع بالحلقة أيضاً لانه لا يفسد الاحرام بحال ولكننا نقول ما يقصد منه
 قضاء الشهوة بالنساء فله مؤخر الى تمام الاحلال بالطواف شرعاً وفي ذلك الجماع في الفرج
 وفيما دون الفرج سواء ﴿ قال ﴾ ثم يزور من يومه ذلك البيت إن استطاع أو من الغد
 أو من بعد الغد ولا يؤخره الى ما بعد ذلك فيطوف به أسبوعاً ويصلي ركعتين لما روي أن
 النبي صلى الله عليه وسلم لما حلقت أفاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر
 بمنى وفي بعض الروايات أنه أتى بمكة ليلا فطاف ووجه التوفيق أنه في أيام منى كان يأتي
 مكة بالليل مستتراً فيطوف فمن رأي ذلك منه ظن ان طوافه ذلك للزيارة فنقل كما وقع
 عنده وانما طاف للزيارة قبل الظهر وطواف الزيارة ركن الحج وهو الحج الاكبر في تأويل
 قوله تعالى واذن من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ووقته أيام النحر فلا ينبغي
 أن يؤخره عن أيام النحر والافضل اداؤه في أول أيام النحر كالتضحية لقوله صلى الله عليه
 وسلم أيام النحر ثلاثة أفضلها أو لها ثم لم يذكر السمي عقيب هذا الطواف لانه قد سمي
 عقيب طواف التحية وليس عليه في الحج الاسمي واحد فان قيل السمي واجب أو ركن
 وطواف التحية سنة فكيف يترتب ما هو واجب على ما هو سنة قلنا نعم لكن الشرع جوز
 له اداء هذا الواجب عقيب طواف هو سنة للتيسير فان الطواف الذي هو ركن
 لا يجوز قبل يوم النحر وفي يوم النحر على الحاج أعمال كثيرة ولو وجب عليه أداء السمي

في هذا اليوم لحفته المشقة فلتيسير جواز له أداء السعي عقيب طواف التحية فلا يعيده يوم
 النحر وكذلك لا يرمل في طوافه يوم النحر لان الرمل سنة أول طواف يأتي به في الحج
 فقد أتى به في طواف التحية فلا يعيده في طواف الزيارة لكنه يصلي ركعتين عقيب الطواف
 لان ختم كل طواف يكون بركعتين واجبا كان الطواف أو نفلا ثم قد حل له النساء لانه تم
 احلاله ثم يرجع الى منى فاذا كان الغد من يوم النحر رمي الجمار الثلاث بمد زوال الشمس
 يبدأ بالتى تلى المسجد فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم يأتي المقام الذي يقوم فيه
 الناس فيقوم فيه فيحمد الله جلت قدرته ويثني عليه ويهلل ويكبر ويصلي على النبي صلى الله
 عليه وسلم ويدعو بحاجته ثم يأتي الجرة الوسطى فيرميها بسبع حصيات كذلك ثم يقوم حيث
 يقوم الناس فيصنع في قيامه كما صنع في الأول ثم يأتي جرة العقبة فيرميها من بطن الوادي
 بسبع حصيات ويكبر مع كل حصاة ولا يقيم عندها هكذا رواه جابر رضی الله عنه مفسراً
 فيما نقل من نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم والحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال لا ترفع الأيدي الا في سبعة مواطن عند افتتاح الصلاة وعند القنوت في الوتر وفي
 العيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبمرقات وبجمع عند المقامين عند الجمرتين
 وهذا دليل على انه انما يقيم عند الجمرتين الاولى والوسطى ولا يقيم عند جرة العقبة والمراد
 من رفع اليدين الرفع للدعاء دل على أن الدعاء عند المقامين ويثني للحاج أن يستغفر
 للمؤمنين والمؤمنات في دعائه في هذا الموقف قال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اغفر للحاج
 ولمن استغفر له الحاج والحاصل أن كل رمى بعده رمي فخال الفراغ منه حال وسطاً العبادة
 فيأتي بالدعاء فيه وكل رمى ليس بعده رمى فبالفراغ منه قد فرغ من العبادة فلا يقيم بعده
 للدعاء ولم يذكر في الكتاب ان الرمي ماشياً أفضل أم راكباً وحكي عن ابراهيم الجراح
 قال دخلت على أبي يوسف رحمه الله تعالى في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي
 راكباً أفضل أم ماشياً فقلت ماشياً فقال أخطأت فقلت راكباً فقال أخطأت ثم قال كل
 رمي كان بعده وقوف فالرمي فيه ماشياً أفضل وما ليس بعده وقوف فالرمي راكباً أفضل
 فقامت من عنده فما انتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ لموته فتمعجت من حرصه
 على العلم في مثل تلك الحالة والذي رواه جابر رضی الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم
 رمى الجمار كلها راكباً انما فعله ليكون أشهر للناس حتى يقتدوا به فيما يشاهدون منه الا ترى

أنه قال خذوا عني مناسككم فلا أدري لعل لا أحج بعد هذا العام فإذا كان من الغد رمى
 الجمار الثلاث حين تزول الشمس كذلك ثم ينفر إن أحب من يومه فإن أقام إلى الغد وهو
 آخر أيام التشريق فعل كما فعل بالأمس لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن
 تأخر فلا إثم عليه ﴿ قال ﴾ وقد كان يكره له أن ينفر قبل أن يقدم ثقله لما روى عن عمر
 رضی الله عنه أنه كان يمنع الناس منه ويؤدب عليه ولأنه شغل قلبه بهم إذ قدمهم قبله وربما
 يمنعه شغل القلب من اتتمام سنة الرمي ولا يأمن أن يضع شيئاً من أمتعتهم فلماذا كره له
 أن يقدم ثقله ﴿ قال ﴾ ثم يأتي الأبطح فينزل به ساعة وهذا اسم موضع قد نزله رسول الله
 صلى الله عليه وسلم حين انصرف من منى إلى مكة يسمى المحصب والأبطح وكان ابن
 عباس رضی الله عنها يقول ليس النزول فيه بسنة ولكنه موضع نزله رسول الله صلى الله
 عليه وسلم اتفاقاً والاصح عندنا أنه سنة وإنما نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم قصداً
 على ما روى أنه قال لأصحابه رضی الله عنهم بنى أنا نازلون غداً بأخيف خيف بنى كنانة
 حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم يريد به الإشارة إلى عهد المشركين في ذلك الموضع
 على هجران بنى هاشم فعرفنا أنه نزوله إراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به فيكون
 النزول فيه سنة بمنزلة الرمل في الطواف ﴿ قال ﴾ ثم يطوف طواف الصدر ويصلي ركعتين
 لقوله صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص
 للنساء الحيض ويسمى هذا الطواف طواف الوداع وطواف الصدر لأنه يودع به البيت
 ويصدر به عن البيت ﴿ قال ﴾ ثم يرجع إلى أهله وقد قال شيخنا الإمام رحمه الله تعالى
 يستحب له أن يأتي الباب ويقبل العتبة ويأتي الملتزم فيلتزمه ساعة يبكي ويتشبث باستار
 الكعبة ويطبق جسده بالجدار أن تمكن ثم يأتي زمزم فيشرب من مائه ثم يصب منه على
 بدنه ثم ينصرف وهو يمشي ورائه ووجهه إلى البيت متباكياً متحسراً على فوات البيت
 حتى يخرج من المسجد فهذا بيان تمام الحج الذي أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله
 من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وقال العمرة إلى
 العمرة كغفارة لما بينهما والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة ﴿ قال ﴾ وإن كان الذي أتى
 مكة لطواف الزيارة بات بها فنام متعمداً أو في الطريق فقد أساء وليس عليه شيء إلا الأساءة
 لما روى أن عمر رضی الله عنه كان يؤدب الناس على ترك المقام بنى في ليالي الرمي ولكن

ليس عليه شيء عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان ترك البيتوتة ليلة فعليه مدوان ترك
 ليلتين فعليه مدان وان ترك ثلاث ليال فعليه دم وقاس ترك البيتوتة في وجوب الجزاء به
 بترك الرمي ولكننا نستدل بحديث المباس رضى الله عنه انه استأذن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم في البيتوتة بمكة في ليالي الرمي لاجل السقاية فأذن له في ذلك ولو كان ذلك واجباً
 ما رخص له في تركه لاجل السقاية ولان هذه البيتوتة غير مقصودة بل هي تبع للرمي في
 هذه الايام فتركها لا يوجب الا الاساءة كالبيتوتة بمزدلفة ليلة يوم النحر والله أعلم

باب القرآن

قال رضي الله عنه ومن أراد القران فعل مثل ذلك (والكلام هنا في فصول) أحدها
 في تفسير القران والتمتع والافراد فالقران هو الجمع بين الحج والعمرة بأن يحرم بهما أو يحرم
 بالحج بعد احرام العمرة قبل أداء الاعمال من قولهم قرن الشيء الى الشيء اذا جمع بينهما
 والتمتع هو الترفق بأداء النسكين في سفر واحد من غير ان يلم بينهما باهله المما صحیحاً
 والافراد بالحج ان يحج أولاً ثم يعتمر بعد الفراغ من الحج أو يؤدي كل نسك في سفر
 على حدة أو يكون أداء العمرة في غير أشهر الحج (والفصل الثاني) في بيان الأفضل
 فعندنا الأفضل هو القران ثم بعده التمتع وعلى رواية ابن شجاع عن أبي حنيفة رحمهما الله
 تعالى الافراد أفضل من التمتع وعن محمد رحمه الله تعالى قال حجة كوفية وعمرة كوفية
 أفضل عندى من القران وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى الافراد أفضل من القران وعلى
 قول مالك رحمه الله تعالى التمتع أفضل من القران فالشافعي استدل بحديث جابر رضى الله
 عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مفرداً بالحج وأنا ممن كنت أفرد وهكذا روت عائشة
 رضى الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مفرداً بالحج وانما حج رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بعد الهجرة مرة فما كان يترك ما هو الأفضل فيما يؤديه مرة واحدة ولان القران
 رخصة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضى الله عنها انما أجرك على قدر
 تعبك ونصيبك وانما القران رخصة والافراد عزيمة والتمسك بالعزيمة خير من التمسك
 بالرخصة ولان في الافراد زيادة الاحرام والسعي والحلق فان القارن يؤدي النسكين
 بسفر واحد ويأتي لهما تلبية واحدة ويحلق لهما حلقاً واحداً ولاجل هذا النقصان يجب عليه

الدم جبراً والمفرد يؤدي كل نسك بصفة الكمال وأداء النسك بصفة الكمال يكون أفضل من ادخال النقصان والجبر فيها ومالك رحمه الله تعالى استدلل بحديث عثمان رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم تمتع بالعمرة الى الحج وعلماؤنا رحمهم الله تعالى استدلوا بحديث علي وابن مسعود وعمران بن الحصين رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قرن بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسمى سعيين . وعن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال كنت آخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقصع بجرتها ولعابها يسيل على كتفي وهو يقول لبيك بحجة وعمرة معاً وأهل الحديث جمعوا رواية نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا ثلاثين نفرًا عشرة منهم تروى أنه كان قارنا وعشرة انه كان مفرداً وعشرة انه كان متمتعاً فنوفق بين هذه الروايات فنقول لبي رسول الله صلى الله عليه وسلم أولاً بالعمرة فسمعه بعض الناس ثم رأوه بعد ذلك حج فظنوا أنه كان متمتعاً فنقلوا كما وقع عندهم ثم لبي بعد ذلك بالحج فسمعه قوم آخرون فظنوا أنه كان مفرداً بالحج ثم لبي بهما فسمعه قوم آخرون فعلموا أنه كان قارنا وكل نقل ما وقع عنده وهو نظير ما روينا من توفيق ابن عباس رضي الله عنه في اختلاف الروايات في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لما وقع الاختلاف في فعله نصير الى قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم أناني آت من ربي وأنا بالعقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لبيك بحجة وعمرة معاً وقال صلى الله عليه وسلم يا آل محمد أهلوا بحجة وعمرة معاً ولان في القران معنى الوصل والتتابع في العبادة ومعنى الجمع بين العبادتين وهو أفضل من إفراد كل واحد منهما كالجمع بين الصوم والاعتكاف والجمع بين الحراسة في سبيل الله تعالى مع صلوات الليل ولان في القران زيادة نسك وهو اراقه دم الهدى وقد قال صلى الله عليه وسلم أفضل الحج الميج والثج والثج اراقه الدم والكلام في الحقيقة ينبنى على هذا الحرف فان دم القران عنده دم جبر حتى لا يباح تناول منه وعندنا هو دم نسك يباح تناول منه والدليل على أنه دم نسك أنه يتوقت بايام النحر كالأضحية ودم الجبر لا يتوقت به وان سببه مباح محض ودم الجبر يستدعى سبباً محظوراً لان النقصان انما يتمكن بارتكاب ما لا يحل وقد تناول رسول الله صلى الله عليه وسلم من هداياه على ما روى انه ساق مائة بدنة فنحرنيفا وستين بنفسه وولى الباقي علياً رضي الله عنه ثم امر ان يؤخذ

من كل واحدة قطعة فتطبخ له فاكل من لحمها وحسا من مرقها وقد صح عندنا أنه صلى الله عليه وسلم كان قارناً فدل ان دم القران يباح التناول منه واذا ثبت أنه دم نسك فما يكون فيه زيادة نسك فهو أفضل ولهذا جعل التمتع أفضل من الافراد في ظاهر الرواية لان فيه زيادة نسك الا ان القران أفضل منه لما فيه من زيادة التعجيل بالأحرام بالحج واستدامة احرامهما من الميقات الى أن يفرغ منهما وفي حق التمتع العمرة ميقائية والحج مكبة وعلى رواية ابن شجاع رحمه الله تعالى الافراد أفضل من التمتع لهذا المعنى ان حجة التمتع مكبة يحرم بها من الحرم والمفرد يحرم بكل واحد منهما من الحل ولهذا جعل محمد رحمه الله تعالى الافراد بكل واحد منهما من الكوفة أفضل لانه ينشئ سفراً مقصوداً لكل واحد منهما وقد صح ان عمر رضى الله عنه نهى الناس عن المتعة فقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا أنهى الناس عنهما متعة النساء ومتعة الحج وتأويله أنه كره أن يخلو البيت عن الزوار في غير أشهر الحج فأمرهم أن يعتمروا بسفر مقصود في غير أشهر الحج كيلاً يخلو البيت من الزوار في شيء من الاوقات لأن يكون التمتع مكروها عنده بدليل حديث الصبي بن معبد قال كنت امرأ نصرانياً فاسلمت فوجدت الحج والعمرة واجبتين على فقرنت بينهما فلقيت نقرأ من الصحابة فيهم زيد بن صوحان وسلمان ابن ربيعة رضى الله عنهما فقال احدهما لصاحبه هو أفضل من بعيره فلقيت عمر بن الخطاب رضى الله عنه فاخبرته بذلك فقال ما قال ليس بشيء هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم اذا عرفنا هذا فنقول من اراد القران فتأهبه للأحرام كتأهب المفرد على ما بينا الا أنه في دعائه بعد الفراغ من الركعتين يقول اللهم انى أريد العمرة والحج وكذلك يلبي بهما ويقول لبيك بعمرة وحجة معا وانما يقدم ذكر العمرة لان الله تعالى قدمها في قوله تعالى فن تمتع بالعمرة الى الحج ولانه في اداء الافعال يبدأ بالعمرة فكذلك في الاحرام يبدأ في التلبية بذكر العمرة وان اكتفي بالتلبية ولم يذكرها في التلبية اجزاء على قياس الصلاة اذا نوى بقلبه الصلاة وكبر ﴿ قال ﴾ ثم يبدأ اذا دخل مكة بطواف العمرة بالبيت وسمى بين الصفا والمروة على نحو ما وصفنا في الحج ثم يطوف للحج بالبيت ويسمى له بين الصفا والمروة وهذا عندنا ان القارن يطوف طوافين ويسمى سبعين وعند الشافعى رحمه الله تعالى يطوف طوافاً واحداً ويسمى سعيًا واحداً واحتج بحديث عائشة رضى الله عنها أن النبي

صلى الله عليه وسلم طاف لحجته وعمرته طوافاً واحداً وسمى سعيّاً واحداً هكذا رواه الشافعي
 وهو منه تناقض بين فانه روى عن عائشة رضى الله عنها في المسئلة الاولى أن النبي صلى
 الله عليه وسلم كان مفرداً ثم روى في هذه المسئلة أنه كان قارناً وطاف لهما طوافاً واحداً
 وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى الله عنها طوافك بالبيت يكفيك
 لحجك وعمرتك وقال صلى الله عليه وسلم دخلت العمرة في الحجة الى يوم القيامة والمعنى
 فيه أن مبنى القران على التداخل ألا ترى أنه يكتفي لهما بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق
 واحد فكذلك يثبت التداخل في الاركان ولان العمرة تبع للحج فهي من الحج بمنزلة
 الوضوء مع الاغتسال فكما يدخل الوضوء في الاغتسال فكذلك العمرة في الحج وحجتنا
 حديث علي رضى الله عنه وابن مسعود وعمران بن الحصين رضى الله عنهم أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قرن وطاف لهما طوافين وسمى سعيين وحديث الصبي بن معبد أنه قرن
 وطاف طوافين وسمى سعيين فقال له عمر رضى الله عنه هديت لسنة نبيك صلى الله عليه
 وسلم وفي الكتاب ذكر عن علي رضى الله عنه أنه قال بطوف القارن طوافين ويسمى سعيين
 والمعنى فيه أن القران ضم الشيء الى الشيء وإنما يتحقق ذلك لأداء عمل كل نسك بكامله
 ولان كل واحد منهما عبادة محضة ولا تداخل في اعمال العبادات إنما التداخل فيما يندرج
 بالشبهات ألا ترى أنه لا يتداخل أشواط طواف واحد وسمى واحد ومعنى الدخول
 المذكور في الحديث الوقت أى دخل وقت العمرة في وقت الحج على معنى أنه يؤديهما
 في وقت واحد والسفر والتلبية والحلق غير مقصودة إنما السفر للتوصل الى أداء النسك
 والتلبية للتحرم والحلق للتحلل فلا تكون مقصودة وإنما المقصود أركان العبادة ألا ترى
 أن أداء شفعين من التطوع بتكبيرة واحدة وتسليمة واحدة يجوز ولا يدخل أحد الشفعين
 فى الآخر والوضوء مع الاغتسال غير مقصود بل المقصود تطهير البدن ليقوم الى المناجاة
 طاهراً وقد حصل ذلك بالاغتسال وهنا كل نسك مقصود فيلزمه أداء اعمال كل واحد منهما
 والحديث الذى رواه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى الله تعالى عنها طوافك
 بالبيت يكفيك لحجك وعمرتك لا يكاد يصح فإنها قد رفضت العمرة بأمر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم حين حاضت بسرف على ما بينه من بعد ان شاء الله تعالى ﴿ قال ﴾ ثم
 يأتي بالاعمال حتى اذا رمى جمرة العقبة يوم النحر ذبح هدى القران وتجزئه الشاة لقوله تعالى

فما استيسر من الهدى قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ما استيسر من الهدى شاة . وفي
 حديث جابر رضي الله تعالى عنه قال اشتركتنا حين كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في البقرة سبعة وفي البدنة سبعة وفي الشاة واحد والبقرة أفضل من الشاة والجزور
 أفضل من البقرة لقوله تعالى ومن يعظم شعائر الله فما كان أقرب في التعظيم فذلك أفضل
 وقد نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم مائة بدنة في حجة الوداع ولو كان ساق هداياه مع
 نفسه كان أفضل من ذلك كله لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ساق الهدايا مع نفسه
 وقلدها هكذا قالت عائشة رضي الله تعالى عنها كنت أقفل فلان هدى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقلدها بيده وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما انى قلت هديي ولبدت رأسي
 فلا أحل حتى أحل منهما جميعاً . وفي رواية فلا أحل حتى أنحر ولهذا الرواية قال الشافعي
 رحمه الله تعالى تحلل القارن بالذبيح لا بالخلق ولكننا نقول التحلل يحصل بالخلق كما في حق
 المفرد وتأويل الحديث حتى أنحر ثم أحلق بدمه على ما روينا أنه حلق رأسه بعد ذبح الهدايا
 ولان التحلل من العبادة بما لا يحل في أثناءها كالسلام في الصلاة وذلك بالخلق أو التخصيص
 دون الذبيح ﴿ قال ﴾ واذا طاف الرجل بدم طواف الزيارة طوافاً ينوي به التطوع أو
 طواف الصدر وذلك بعد ما حل الثفر فهو طواف الصدر لانه أتى به في وقته فيكون عنه
 وان نوى غيره كمن نوى بطواف الزيارة يوم النحر التطوع يكون للزيارة بل أولى لان
 ذلك ركن وهذا واجب ﴿ قال ﴾ ولا بأس بان يقبم بمد ذلك ماشاء ثم يخرج ولكن الأفضل
 ان يكون طوافه . بن يخرج وعن أبي يوسف والحسن رحمهما الله تعالى قال اذا اشتغل
 بعمل مكة بعد طواف الصدر يمد طواف الصدر لانه كاسمه يكون للصدر فانما يحتسب
 به اذا أداه حين يصدر وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم وليكن آخر عهده الطواف بالبيت
 يشهد لهذا ولكننا نقول ما قدم مكة الا لأداء النسك فعند ما تم فراغه منها جاء أو ان الصدر
 يظوفه بعد ذلك يكون للصدر وتأويل الحديث ان آخر نسكه طواف الصدر لا آخر عمله
 بمكة وأما العمرة المفردة اذا أرادها يتأهب لها مثل ما وصفناه في الحج اذا أراد الاحرام بها
 عند الميقات وكذلك ان كان بمكة وأراد ان يمتد خرج من الحرم الى الحل من أى جانب
 شاء وأقرب الجوانب التنعيم وعنده مسجد عائشة رضي الله عنها وسبب ذلك انها قالت
 يا رسول الله أو كل نساءك ينصرفن بنسكين وأنا بنسك واحد فامر أخاها عبد الرحمن ان

يعمرها من التمتع مكان عمرتها بمعنى مكان العمرة التي رفضتها على ما بينه ان شاء الله تعالى
فمن ذلك الوقت عرف الناس موضع احرام العمرة فيخرجون اليه اذا ارادوا الاحرام بالعمرة
وهو من جملة ما قيل ما نزل بعائشة رضي الله عنها امر تكراهه الا كان للمسلمين فيه فرج
ثم بعد احرامه يتق ما يتقيه في احرام الحج على ما ذكرنا حتى يقدم مكة ويدخل المسجد فيبدأ
بالحجر فيستلمه ويطوف بالبيت ويسمى بين الصفا والمروة ثم يحلق أو يقصر وقد فرغ من
عمرته وحل له كل شيء هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء حين اعتمر
من الجمرات والاختلاف في فصول أحدها ان عندنا يقطع التلبية في العمرة حين يستلم الحجر
الاسود عند أول شوط من الطواف بالبيت وعند مالك رحمه الله تعالى كما وقع بصره على
البيت يقطع التلبية لان العمرة زيارة البيت وقد تم حضوره بوقوع بصره على البيت ولان
هذا الطواف هو الركن في العمرة بمنزلة طواف الزيارة في الحج فكما يقدم قطع التلبية هناك
على الاشتغال بالطواف فهنا يقدم قطع التلبية على الاشتغال بالطواف ولكننا نستدل بحديث ابن
مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم
الحجر الاسود والمعنى فيه ان قطع التلبية هنا عند الطواف بالاتفاق لان ما لكارحمة الله
تعالى اعتبر وقوع بصره على البيت ورؤية البيت غير مقصودة انما المقصود الطواف فينبغي
أن يكون الفطع مع افتتاح الطواف وذلك عند استلام الحجر كما قلنا في الحج ان قطع
التلبية عند الرمي وذلك مع أول حصاة يرمي بها (والثاني) أن في العمرة بعد الطواف
والسعي يحلق عندنا وعلى قول مالك رحمه الله تعالى لا حلق عليه انما العمرة الطواف والسعي
فقط وحببتنا قوله تعالى محلقين رؤسكم ومقصرين وهو بشرى لهم بما عينوه في عمرة القضاء
وقد صحح أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرهم بالحلق وحلق رأسه في عمرة القضاء ولان
التحريم للاحرام بالتلبية والتحلل بالحلق فكما سوى بين احرام العمرة واحرام الحج في التحريم
فكذلك في التحلل ألا ترى أن في باب الصلاة سوى بين المكتوبة والتافلة في التحريم
بالتكبير والتحلل بالتسليم فكذلك هذا **قال** ﴿ وكذا ان أراد التمتع ولم يسق هدياً ويقم
بمكة بعد الفراغ من العمرة حلالاً وقد بينا صورة التمتع وهو أن يعتمر في أشهر الحج ويحج
من عامه ذلك من غير أن يلم بأهله بين النسكين المأما صحيحاً وكان مالك رحمه الله تعالى
يقول ان أتى بالعمرة قبل أشهر الحج ولم يتحلل من احرام العمرة حتى دخلت أشهر الحج

فهو متمتع . وقال الشافعي رحمه الله اذا أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج لم يكن متمتعاً وان كان أداء أعمال العمرة في أشهر الحج فمتمتعاً بالمعتمر وقت الاحرام وعند مالك رحمه الله تعالى وقت التحلل من الاحرام ونحن نقول ان كان أداء الاعمال قبل أشهر الحج لم يكن متمتعاً لأن احرامه في غير أشهر الحج صار بحيث لا يفسد بالجماع فهو بمنزلة مالو لم يحل منه وان لم يأت بالاعمال حتى دخلت أشهر الحج فاحرامه للعمرة في أشهر الحج بحيث يفسد بالجماع فهو كما لو أحرم بها في أشهر الحج لانه مترفق بأداء النسكين في أشهر الحج ثم هو على ثلاثة أوجه اما أن يصبر بمكة بعد الفراغ من العمرة حتى يؤدي الحج فيكون متمتعاً بالانفاق واما أن يعود الى أهله بعد ما حل من عمرته ثم حج من عامه ذلك فلا يكون متمتعاً بالجماع بين أصحابنا وفي أحد قول الشافعي رحمه الله تعالى يكون متمتعاً ويقول لا أعرف ذلك الا لما ماذا يكون فهو بناء على أصله في أن المسكى له المنعة والقران ويأتي بيان هذا في موضعه ان شاء الله تعالى واعتمادنا فيه على حديث ابن عباس رضي الله عنه قال اذا لم بأهله بين النسكين المما صحيحاً فهو متمتع وهكذا روى عن عمر وابن عمر رضي الله عنهما وكان المعنى فيه وهو أنه انشأ لكل نسك سفرًا من أهله والمتمتع من يترفق بأداء النسكين في سفر واحد فاما اذا جاوز الميقات بعد الفراغ من العمرة فأتى بلدة أخرى غير بلدته بان يكون كوفياً فأتى البصرة ثم عاد وحج من عامه ذلك كان متمتعاً قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولم يكن متمتعاً في قولها ذكره الطحاوي رحمه الله تعالى في كتابه وجه قولها ان صورة التمتع ان تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية وهذا حجته وعمرته ميقاتية لانه بعد ما جاوز الميقات حلالا اذا عاد يلزمه الاحرام من الميقات فهو والذي لم بأهله سواء أو أبو حنيفة رحمه الله تعالى استدلل بحديث ابن عباس رضي الله عنه فان قوما سألوه فقالوا اعتمرنا في أشهر الحج ثم زرنا القبر ثم حججنا فقال انتم متمتعون ولانه مترفق بأداء النسكين في سفر واحد لانه ماض على سفره ما لم يعد الى أهله فهو بمنزلة مالو لم يخرج من الميقات حتى حج وعاد فيكون متمتعاً **قال** واذا كان يوم التروية وهو بمكة فاراد الراح الى منى لبس الازار والرداء ولبي بالحج ان شاء من المسجد أو من الابطح أو من أى موضع من الحرم شاء لان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه الذين فسخوا احرام الحج بالعمرة أن يحرموا بالحج يوم التروية من المسجد الحرام وفي حديث جابر رضي الله عنه قال فخرجنا من مكة فلما جعلناها بظهر احرامنا بالحج

والحاصل ان من بمكة حلال اذا أراد الاحرام بالحج يحرم من الحرم واذا أراد الاحرام
 بالعمرة يحرم من الحل لان موضع أداء الافعال غير موضع الاحرام وركن العمرة
 الطواف وهو مؤدى في الحرم فالاحرام بها يكون في الحل ومعظم الركن في الحج الوقوف
 وهو في الحل فالاحرام به يكون في الحرم (قال) وان شاء احرم بالحج قبل يوم التروية
 وما قدم احرامه بالحج فهو أفضل لان فيه اظهار المسارعة والرغبة في العبادة ولانه أشق
 على البدن وقال صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها انما أجرك على قدر نصيبك ولما
 سئل عن أفضل الاعمال قال أحمرها (قال) ويروح مع الناس الى منى فيبيت بها ليلة عرفة
 ويعمل على ما وصفناه في الحج في حق المفرد غير أن عليه دم المتعة يوم النحر بعد رمي
 جرة العقبة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ثم يحلق بعد الذبح
 ويזור البيت فيطوف به أسبوعا يرمل في الثلاثة الأول ويمشي في الأربعة الاخر على هيئته
 ويصلي ركعتين ويسمي بين الصفا والمروة نبي قياس ما بيناه في الحج لان هذا أول طواف
 يأتي به في الحج وقد بينا أن الرمل في أول طواف الحج سنة والسعي عقيب أول طواف
 في الحج وهذا بخلاف المفرد لانه طاف للقدوم في الحج هناك وسمى بعده فهذا لا يرمل
 في طواف يوم النحر ولا يسمى بعده ولو كان هذا المتمتع بعد ما أحرم بالحج طاف وسمى
 قبل أن يروح الى منى لم يرمل في طواف الزيارة يوم النحر ولم يطف بين الصفا والمروة
 أيضاً لانه قد أتى بذلك في الحج مرة وان كان حين اعتمر في أشهر الحج ساق هدياً للمتعة
 فيذبحه له أن يقلد هديه لقوله تعالى لا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا القلائد ولكن السنة
 أن يقلد الهدى بعدما يحرم بالعمرة لانه لو قلده الهدى قبل الاحرام وساقه بنية الاحرام صار
 محرماً هكذا روى عن ابن عباس رضي الله عنهما وفي سياق الآية ما يدل عليه لانه بعد ذكر
 القلائد قال واذا حلتم فاصطادوا فدل أنه بالتقليد بصير محرماً والأولى أن يحرم بالتلبية فهذا
 كان الأفضل أن يلبي أولاً ثم يقلد هديه فاذا طاف للعمرة وسمى أقام حرماً لان سوق
 هدى المتعة بمنه من التحلل بين النسكين على ما قال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من
 أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وجمعتها عمرة وتحملت منها وقال في حديث آخر ما إنى
 قلت هدي ولبدت رأسي فلا أحل حتى أنحر فاذا كانت عشية التروية أحرم بالحج وان
 أحب أن يقدم الاحرام ويطوف بالبيت والصفا والمروة لحجته فعل كما بينا في المتمتع الذي

لم يسق الهدى الا أنه ان لم يطف بعد الاحرام بالحج رمل في طواف يوم النحر وان كان طاف بعد الاحرام بالحج وسمى لم يرمل في طواف يوم النحر ولم يطف بين الصفا والمروة **قال** ولا يدع الحلق في جميع ذلك ملبداً أو مضفراً أو عاقصاً والتلييد أن يجمع شعر رأسه على هامته ويشده بصمغ أو غيره حتى يصير كاللبد والتضفير أن يجعل شعره صفاً والمقص هو الاحكام وهو أن يشد شعره حول رأسه وقد بينا أن الحلق أفضل ولا يدع ما هو الأفضل بشئ من هذه الاسباب وقد لبد رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه كما روينا من قوله ولبدت رأسي ومع ذلك حلق **قال** والمرأة بمنزلة الرجل في جميع ما وصفناه لانها مخاطبة كالرجل ألا ترى ان أم سلمة رضيت الله عنها لما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاغتسل من الجنابة وصف لها حال نفسه في الاغتسال فدل أن حال الرجل والمرأة سواء غير أنها تلبس ما بدا لها من الدروع والقمصان والخمار والخف والفضزين لانها عورة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المرأة عورة مستورة وفي لبس الازار والرداء ينكشف بعض البدن عادة وهي مأمورة بأداء العبادة على استر الوجوه كما بينا في الصلاة فهذا تلبس الخيط والخفين وتنظي رأسها ولا تنظي وجهها لان الرأس منها عورة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها ففرقنا أنها لا تنظي وجهها الا أن لها أن تسدل على وجهها اذا أرادت ذلك على وجه تجافي عن وجهها هكذا روى عن عائشة رضي الله عنها قالت كنا في الاحرام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نكشف وجوهنا فاذا استقبلنا قوم اسدلنا من غير أن نصيب وجوهنا ولا تلبس المصبوغ بورس ولا زعفران ولا عصفر الا أن يكون قد غسل لان ما حل في حقها من اللبس كان للضرورة ولا ضرورة في لبس المصبوغ وهي في ذلك بمنزلة الرجل ولان هذا تزين وهي من دواعي الجماع وهي ممنوعة من ذلك في الاحرام كالرجل ولا حلق عليها انما عليها التقصير هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى النساء عن الحلق وأمرهن بالتقصير عند الخروج من الاحرام ولان الحلق في حقها مثلة والمثلة حرام وشعر الرأس زينة لها كاللحية للرجل فكما لا يحلق الرجل لحيته عند الخروج من الاحرام لا يحلق هي رأسها ولا رمل عليها في الطواف بالبيت ولا بين الصفا والمروة لان الرمل لاظهار التجلد والقوة والمرأة ليست من أهل القتال لتظهر الجلادة من نفسها ولا يؤمن ان يبدو شئ

من عورتها في رملها وسميها أو تسقط لضعف بنيتها فلماذا تمنع من ذلك وتؤمر بأن تمشي مشياً فهذا القدر ذكره في الكتاب في الفرق وقد قال مشايخنا أنها لا ترفع صوتها بالتلبية أيضاً لما في رفع صوتها من الفتنة وكذلك لا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع لأنها ممنوعة عن مماسة الرجال والزحمة معهم فلا تستلم الحجر إلا إذا وجدت ذلك الموضع خالياً عن الرجال والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ باب الطواف ﴾

اعلم بان الطواف أربعة ثلاثة في الحج وواحد في العمرة أما أحد الاطوفة في الحج فهو طواف التحية ويسمى طواف القدوم وطواف اللقاء وذلك عند ابتداء وصوله الى البيت وهو سنة عندنا وقال مالك رحمه الله تعالى هو واجب لان النبي صلى الله عليه وسلم أتى به ثم قال لأصحابه رضي الله عنهم خذوا عني مناسككم فهذا أمر والأمر على الوجوب ولان المقصود زيارة البيت للتعظيم فالنسك الذي يكون عند ابتداء الزيارة يكون واجبا بمنزلة الذكر عند افتتاح الصلاة وهو التكبير وحجتنا في ذلك ان الله عز وجل أمر بالطواف والأمر المطلق لا يقتضي التكرار وبالإجماع طواف يوم النحر واجب فعرفنا ان ما تقدم ليس بواجب ولانه ثبت بالإجماع ان الطواف الذي هو ركن في الحج مؤتمت بيوم النحر حتى لا يجوز قبله فإي يوثق به قبل يوم النحر لا يكون واجبا لانه يوثق به في الاحرام ولا يتكرر ركن واحد في الاحرام واجبا كالوقوف بعرفة فجعلناه سنة لهذا بخلاف طواف الصدر فانه يوثق به بعد تمام التحلل فلو جعلناه واجبا لا يؤدي الى تكرار الطواف واجبا في الاحرام والطواف في الحج بمنزلة ثناء الافتتاح في الصلاة لان التلبية عند الاحرام هنا كالتكبير هناك وكما ان ثناء الافتتاح الذي يوثق به عقيب التكبير سنة فكذلك الطواف الذي يوثق به عقيب الاحرام سنة ومما يحتاج به مالك رحمه الله تعالى ان السمي الذي بعده هذا الطواف واجب ولا يكون الواجب بناء على ما ليس بواجب وقد بينا العذر عن هذا فيما مضى والطواف الثاني طواف الزيارة وهو ركن الحج ثبت بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وبقوله تعالى يوم الحج الأكبر والمراد به طواف الزيارة والطواف الثالث طواف الصدر وهو واجب عندنا سنة عند الشافعي رحمه الله تعالى قال لانه بمنزلة طواف القدوم الا ترى ان كل واحد منهما

يأتي به الآفاق دون المسكي وما يكون من واجبات الحج فالآفاق والمسكي فيه سواء ﴿ولنا﴾
في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت
الطواف ورخص للنساء الحيض والأمر دليل الوجوب وتخصيص الحائض برخصة الترك
دليل على الوجوب أيضا وكما ان طواف الزيارة لتمام التحلل عن احرام الحج فطواف الصدر
لانتهاه المقام بمكة فيكون واجبا على من ينهى مقامه بها وهو الآفاق أيضا الذي يرجع الى
أهله دون المسكي الذي لا يرجع الى موضع آخر ويسمى هذا طواف الوداع فانما يجب على من
يودع البيت دون من لا يودعه فاما الطواف الرابع فهو طواف العمرة وهو الركن في العمرة
وليس في العمرة طواف الصدر ولا طواف القدوم أما طواف القدوم فلانه كما وصل الى
البيت يتمكن من أداء الطواف الذي هو ركن في هذا النسك فلا يشتغل بغيره بخلاف
الحج فانه عند القدوم لا يتمكن من الطواف الذي هو ركن الحج فيأتي بالطواف المسنون الى
ان يجي وقت الطواف الذي هو ركن وأما طواف الصدر فقد قال الحسن رحمه الله تعالى في
العمرة طواف الصدر أيضا في حق من قدم معتمرا إذا أراد الرجوع الى أهله كما في الحج
ولكننا نقول ان معظم الركن في العمرة الطواف وما هو معظم الركن في النسك لا يتكرر
عند الصدر كالوقوف في الحج لان الشيء الواحد لا يجوز أن يكون معظم الركن في نسك
وهو بعينه غير ركن في ذلك النسك ولان ما هو معظم الركن مقصود وطواف الصدر تبع
يجب لقصد توديع البيت والشيء الواحد لا يكون مقصودا وتبعاً ﴿قال﴾ وإذا قدم القارن
مكة فلم يطف حتى وقف بعرفات كان رافضاً لعمرة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يكون
رافضاً لعمرة وهو بناء على ما سبق فان عنده طواف العمرة يدخل في طواف الحج فلا يلزمه
طواف مقصود للعمرة وعندنا لا يدخل طواف العمرة في طواف الحج بل عليه ان يأتي بطواف
كل واحد منهما ويقدم العمرة في الاداء على الحج وهذا يفوته بالوقوف لان معظم أركان
الحج الوقوف وبصير به مؤديا للحج على وجه يأمن الفوت فلو بقيت عمرته لكان يأتي
بأعمالها فيصير بانها أعمال العمرة على الحج وهذا ليس بصفة القران فجعلناه رافضاً للعمرة لهذا
والاصل فيه حديث عائشة رضی الله عنها فان النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها بسرف
وهي تبكي قال ما يبكيك لعنك نفسك فقالت نعم فقال هذا شيء كتبه الله تعالى على بنات آدم
فدعى عنك العمرة أو قال ارضى عمرتك وانقضى رأسك وامتشطى واصنعى جميع ما يصنع

الحاج غير أن لا تطوف بالبيت فقد أمرها برفض العمرة لما تعذر عليها الطواف فلو أنها
 بالوقوف تصير رافضة لعمرتها لما أمرها برفض العمرة فان توجه الى عرفات بعد ما دخل
 وقت الوقوف فمن أبي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان في ذلك في الكتاب يقول لا يصير
 رافضاً حتى اذا عاد من الطريق الى مكة وطاف للعمرة فهو قارن والحسن يروي عن أبي
 حنيفة رحمهما الله تعالى انه يصير رافضاً للعمرة بالتوجه الى عرفات وهذا هو القياس على
 مذهبه كما جعل التوجه الى الجمعة قبيل فراغ الامام بمنزلة الشروع في الجمعة في ارتفاع
 الظهر والذي ذكره في الكتاب استحسان والفرق بينه وبين تلك المسئلة انه هناك مأمور
 بالسمي الى الجمعة فيتقوى السمي بمشيه وهنا هو منهى عن التوجه الى عرفات قبل طواف
 العمرة ولان الموجب هنا للارتفاع صيرورة ركن الحج مؤدي حتى يكون ما بعده بناء
 العمرة على الحج وهذا بنفس التوجه لا يحصل وهناك الموجب لرفض الظهر المناقاة بينه
 وبين الجمعة والسمي من خصائص الجمعة فاقم مقام الشروع في ارتفاع الظهر به فلو طاف
 للعمرة ثلاثة أشواط ثم ذهب فوقف بعرفات فهو رافض للعمرة أيضاً لان ركن العمرة
 الطواف فاذا بقي أكثره غير مؤدي جعل كأنه لم يؤد منه شيئاً ولو كان طاف أربعة أشواط
 ثم وقف بعرفات لم يكن رافضاً للعمرة لانه قد أدى أكثر الطواف فيكون ذلك كاداء الكل
 ولهذا قلنا ان بعد اداء أربعة أشواط من طواف العمرة يأمن فسادها بالجماع وبعد اداء ثلاثة
 أشواط لا يأمن من ذلك وهذا لان المؤدى اذا كان أكثر فالأقل في مقابلته كالمقدم فكان
 جانب الاداء راجحاً فاذا ترجح جانب الاداء فهو بالوقوف بعد ذلك وان صار مؤدياً للحج
 فانما يصير مؤدياً بعد اداء العمرة واذا كان طاف ثلاثة أشواط فلم يصير رافضاً بالوقوف كان
 مؤدياً للعمرة بأداء الأشواط الأربعة بعد الوقوف فيكون بانياً للعمرة على الحج وكما يأمن
 الفساد في العمرة بطواف أربعة أشواط يأمن ارتفاعها بالوقوف وبعد ما طاف ثلاثة أشواط
 لا يأمن فسادها بالجماع فلا يأمن ارتفاعها بالوقوف وفي الموضع الذي صار رافضاً لها عليه
 دم لرفضها لانه خرج منها بعد صحة الشروع قبل أداء الاعمال فيلزمه ذم اعتباراً بالمحصر
 وعليه قضاء العمرة لخروجه منها بعد صحة الشروع فيها والأصل فيه حديث عائشة رضی
 الله تعالى عنها حين أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أخاها عبد الرحمن أن يعمرها من
 التعميم مكان عمرتها التي فاتتها ويسقط عنه دم القران لانه وجب بالجمع بين النسكين في

الاداء وقد انعدم وفي الموضع الذي لم يصر رافضاً للعمرة يتم بقية طوافها وسعيها يوم النحر
وعليه دم القران لانه تحقق الجمع بينهما اداء وان لم يطف لعمرة حين قدم مكة ولكنه
طاف وسعى لحجته ثم وقف بعرفة لم يكن رافضاً لعمرة وكان طوافه وسعيه للعمرة دون
الحج لان المستحق عليه البداية بطواف العمرة فلا تعتبر نيته بخلاف ذلك لان الاصل ان
كل طواف مستحق عليه في وقت بجهة فادائه يقع عن تلك الجهة وان نوى جهة أخرى
كطواف الزيارة يوم النحر وهذا لا اعتبار الطواف بالوقوف فانه لو وجد منه الوقوف في
وقته ونوى شيئاً آخر سوى الوقوف للحج يتأدى به ركن الحج ولا تعتبر نيته بخلاف
ذلك فكذلك في الطواف الا أن في الطواف أصل النية شرط حتى لو عدا خلف غريم له
حول البيت لا يتأدى به طوافه بخلاف الوقوف فانه يتأدى بغير النية لأن الوقوف ركن
عبادة وليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل تلك العبادة يغني عن
اشتراط النية في ركنها والطواف عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط النية
فيه ويسقط اعتبار نية الجهة لتعيينه كما قلنا في صوم رمضان ولان الوقوف يؤدي في احرام
مطلق فأما طواف الزيارة فانه يؤدي بعد التحلل من الاحرام بالخلق فوجود النية في الاحرام
لا يغني عن النية في الطواف ولكن هذا الفرق الثاني يتأني في طواف الزيارة دون طواف
العمرة والفرق الاول يتم الفصلين فاذا ثبت أن طوافه وسعيه للعمرة فهذا رجل لم يطف
لحجته وترك طواف التحية لا يضره فعليه أن يرسل في طواف يوم النحر ويسعى بين
الصفاء والمروة وان كان طاف للحج وسعى اولاً ثم طاف للعمرة وسعى فليس عليه شيء
وطوافه الاول للعمرة كما هو المستحق عليه ونيته بخلاف ذلك لغو فلا يلزمه به شيء وان
طاف طوافين لهما ثم سعى سعيين فقد أساء بتقديمه طواف التحية على سعي العمرة ولا شيء
عليه أما عندهما فظاهر لان من أصل أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أنه لا يجب
بتقديم النسك وتأخير شيء سوى الاساءة وعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى تقديم نسك
على نسك يوجب الدم عليه على ما نبينه ان شاء الله تعالى ولكن في هذا الموضع لا يلزمه دم
لان تقديم طواف التحية على سعي العمرة لا يكون أعلى من طواف التحية أصلاً واشتغاله
بطواف التحية قبل سعي العمرة لا يكون أكثر تأثيراً من اشتغاله بأكل أو نوم ولو أنه بين
طواف العمرة وسعيها اشتغل بنوم أو أكل لم يلزمه دم فكذا اذا اشتغل بطواف التحية قال

وان طاف لعمرة علي غير وضوء وللتحية كذلك ثم سمي يوم النحر فعليه دم من أجل طواف العمرة من غير وضوء والحاصل أنه يبني المسائل بعد هذا على أصل وهو أن طواف المحدث معتد به عندنا ولكن الأفضل أن يعيده وان لم يعده فعليه دم . وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد بطواف المحدث أصلاً لان الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة من حيث أنها عبادة متعلقة بالبيت ولان النبي صلى الله عليه وسلم شبه الطواف بالصلاة فقال الطواف بالبيت صلاة فاقولوا فيه الكلام ثم الطهارة في الصلاة شرط الاعتداد به فكذلك الطهارة في الطواف وحجتنا في ذلك ان المأمور به بالنص هو الطواف قال الله تعالى وليطوفوا وهو اسم للدوران حول البيت وذلك يتحقق من المحدث والظاهر فاشترط الطهارة فيه يكون زيادة على النص ومثل هذه الزيادة لا تثبت بخبر الواحد ولا بالقياس لان الركنية لا تثبت الا بالنص فاما الوجوب يثبت بخبر الواحد لانه يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين والركنية انما تثبت بما يوجب علم اليقين فاصل الطواف ركن ثابت بالنص والطهارة فيه تثبت بخبر الواحد فيكون موجب العمل دون العلم فلم تصر الطهارة ركناً ولكنها واجبة والدم يقوم مقام الواجبات في باب الحج وهو الصحيح من المذهب ان الطهارة في الطواف واجبة وكان ابن شجاع رحمه الله تعالى يقول انه سنة وفي ايجاب الدم عند تركه دليل على وجوبه ثم المراد تشبيه الطواف بالصلاة في حق الثواب دون الحكم ألا ترى أن الكلام الذي هو مفسد للصلاة غير مؤثر في الطواف وان الطواف يتأدى بالمشي والمشي مفسد للصلاة ولان الطواف من حيث أنه ركن الحج لا يستدعي الطهارة كسائر الاركان ومن حيث أنه متعلق بالبيت يستدعي الطهارة كالصلاة وما يتردد بين أصليين فيوفر حظه عليهما فله شبهة بالصلاة تكون الطهارة فيه واجبة ولكونه ركناً من أركان الحج يعتد به اذا حصل بغير طهارة والأفضل فيه الاعادة ليحصل الجبر بما هو من جنسه وان لم يعد فعليه دم للنقصان المتمكن فيه بترك الواجب فان نقائص الحج تجبر بالدم وعلى هذا لو طاف للزيارة جنباً يعتد بهذا الطواف في حكم التحلل عن الاحرام وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد به ثم عليه الاعادة عندنا وان لم يعد حتى يرجع الى أهله فعليه بدنة لان النقصان بسبب الجنابة أعظم من النقصان بسبب الحدث . ألا ترى أن المحدث لا يمنع من قراءة القرآن والجنب يمنع من ذلك ولان المنع من الجنابة من وجهين من حيث الطواف ومن حيث دخول المسجد

ومنع المحدث من وجه واحد فلتفاحش النقصان هنا فلنا يلزمه الجبر بالبدنة وهو مروى
 عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال البدنة في الحج تجب في شيتين على من طاف جنباً
 وعلى من جامع بعد الوقوف وان أعاد طوافه سقطت عنه البدنة واختلف مشايخنا رحمهم
 الله تعالى أن المعتبر طوافه الثاني أم الاول وكان الكرخي رحمه الله تعالى يقول المعتبر هو الاول
 والثاني جبر للاول وكان يستدل على هذا بما قال في الكتاب أنه لو طاف لعمرته جنباً في
 رمضان ثم أعاد طوافه في أشهر الحج وحج من عامه ذلك لا يكون متمماً فلو كان المعتبر
 هو الطواف الثاني كان متمماً ووجه هذا القول ان المعتد به ما يتحل به من الاحرام والتحلل
 حصل بالطواف الاول فهو المعتد به والثاني جبر للنقصان المتمكن فيه كالبدنة وكما لو كان
 محدثاً في الطواف الاول كان هو المعتد به والثاني جبراً للنقصان والأصح ان المعتد به هو
 الثاني وان الاول يفسخ بالثاني الا ترى أنه قال في الكتاب لو طاف للزيارة جنباً في أيام النحر
 ثم أعاد طوافه بعد أيام التشريق فعليه الدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لتأخير طواف
 الزيارة عن وقته ولو كان المعتد به هو الاول لم يلزمه دم التأخير لان الاول مؤدى في وقته
 وأما مسألة التمتع فلائه بما أدى من الطواف في رمضان وقع له الامن عن فساد العمرة فاذا
 أمن فساده قبل دخول وقت الحج لا يكون بها متمماً وهذا لان الاول كان حكمه مراعى
 لتفاحش النقصان فان أعاده انفسخ الاول وصار المعتد به هو الثاني وان لم يعد كان معتداً
 به في التحلل كمن قام في صلاته ولم يقرأ حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعى على سبيل
 التوقف فان عاد فقرأ ثم ركع انفسخ الاول حتى ان من أدرك معه الركوع الثاني كان مدركا
 للركعة وان لم يعد وقرأ في الركعتين الأخيرين كان الاول معتداً به وهذا بخلاف المحدث
 لان النقصان هناك يسير فلا يتوقف به حكم الطواف الاول بل بقي معتداً به على الاطلاق فكان
 الثاني جابراً للنقصان المتمكن فيه وعلى هذا لو طافت المرأة للزيارة حائضاً فهذا والطواف
 جنباً سواء ولو طاف للزيارة وفي ثوبه نجاسة كان مسيئاً ولا يلزمه شيء لان حكم النجاسة في
 الثوب أخف الا ترى ان الصلاة مع قليل النجاسة في الثوب تجوز وكذلك مع النجاسة
 الكثيرة في حالة الضرورة فلا يتمكن بنجاسة الثوب نقصان في طوافه وهذا بخلاف
 ما اذا طاف عربياً فانه يؤمر بالاعادة وان لم يعد فعليه الدم لان ستر العورة من واجبات
 الطواف والكشف محرم لأجل الطواف على ما قال صلى الله عليه وسلم ألا لا يطوفن

بالبيت بعد العام مشرك ولا عريان فبسبب الكشف يتمكن نقصان في الطواف فأما
 اشتراط طهارة الثوب ليس لأجل الطواف على الخصوص فلا يتمكن بتركه نقصان في
 الطواف ولو كان طاف للعمرة جنباً ففي القياس عليه بدنة أيضاً كما في طواف الزيارة لأن
 كل واحد منهما ركن ولكنه ترك القياس هنا وقال عليه الدم فقط لأنه لا مدخل للبدنة
 في العمرة ألا ترى أن بالجماع لا يجب البدنة في احرام العمرة بخلاف الحج ولأن الدم يقوم
 مقام العمرة فان فات الحج تحلل بأفعال العمرة ثم الدم في حق المحصر يقوم مقام أفعال
 العمرة لتحلل فلأن يقوم الدم مقام النقصان المتمكن في طواف العمرة بسبب الجنابة كان
 أولى فأما الدم لا يقوم مقام طواف الزيارة والبدنة قد تقوم مقامه حتى اذا مات بعد الوقوف
 وأوصى بالانمام عنه يجب بدنة لطواف الزيارة فكذلك البدنة تقوم مقام النقصان المتمكن
 بسبب الجنابة في طواف الزيارة اذا عرفنا هذا فنقول القارن اذا طاف حين قدم مكة طوافين
 محدثاً ثم وقف بمرفات فعليه دم للنقصان المتمكن بسبب الحدث في طواف العمرة ولا شيء
 عليه بطواف التحية مع الحدث لأن ذلك لا يكون أعلى من ترك طواف التحية أصلاً
 ولكنه يرمل في طواف الحج في يوم النحر ويسمى بين الصفا والمروة استحساناً وان لم
 يفعل لم يضره ولا شيء عليه لأن طوافه الاول للتحية معتد به مع الحدث فالسعي بعده معتد
 به أيضاً والطهارة في السعي ليست بشرط ولكن المستحب اعادة ذلك الطواف فكذلك يستحب
 اعادة ذلك الرمل والسعي يوم النحر وان لم يفعل لم يضره ولا شيء عليه **قال** وقال محمد
 رحمه الله تعالى ليس عليه أن يعيد طواف العمرة وان أعاد فهو أفضل والدم عليه على كل
 حال لأنه لا يمكن أن يجعل المعتد به الطواف الثاني لأنه حصل بعد الوقوف ولا يجوز
 طواف العمرة بعد الوقوف على ما بيننا فالاعتد به الاول لا محالة وهو ناقص فعليه دم ولم
 يذكر قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وقيل على قولهما ينبغي أن يسقط عنه
 الدم بالاعادة لأن رفع النقصان عن طواف العمرة بعد الوقوف صحيح كما لو طاف للعمرة
 قبل الوقوف أربعة أشواط ثم أتم طوافه يوم النحر كان صحيحاً فكذا هذا واذا ارتفع النقصان
 بالاعادة لا يلزمه الدم وان طافها جنباً فعليه دم لطواف العمرة ويعيد السعي للحج لأنه أداء
 عقيب طواف التحية جنباً فعليه اعادة بعد طواف الزيارة قال فان لم يعد فعليه دم وهذا
 دليل على ان طواف الجنب للتحية غير معتبر أصلاً فانه جملة من ترك السعي حين أوجب

عليه الدم فدل ان الصحيح ان الجنب اذا أعاد الطواف كان المعتد به الثاني دون الأول
 مفرد أو قارن طاف للزيارة محدثاً ولم يطف للصدر حتى رجع الى أهله فعليه دمان أحدهما
 للحدث في طواف الزيارة والآخ لترك طواف الصدر وان كان طاف للصدر فعليه دم
 واحد لترك الطهارة في طواف الزيارة ولا يجعل طوافه للصدر اعادة منه لطواف الزيارة
 لان اقامة هذا الطواف مقام طواف الزيارة غير مفيد في حقه فانه اذا جعل هذا اعادة
 لطواف الزيارة صار تاركاً لطواف الصدر فيلزمه الدم لاجله واذا لم يكن مفيداً لا يشتغل
 به وان كان طاف للزيارة جنباً ولم يطف للصدر حتى رجع الى أهله فانه يعود الى مكة ليطوف
 طواف الزيارة واذا عاد فعليه احرام جديد لان طوافه الأول معتد به في حق التحلل
 وليس له ان يدخل مكة بغير احرام فيلزمه احرام جديد لدخول مكة ثم يلزمه دم لتأخيره طواف
 الزيارة عن وقته وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى بمنزلة ما لو آخر الطواف حتى مضت
 أيام التشريق وسنين هذا الفصل ان شاء الله تعالى وهذه المسألة تدل على ان المعتد هو
 الطواف الثاني وان لم يرجع الى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وشاة لترك طواف الصدر
 وعلى الحائض مثل ذلك للزيارة وليس عليها ترك طواف الصدر شي لان للحائض رخصة
 في ترك طواف الصدر والأصل فيه حديث صفيية رضي الله عنها فانه أخبر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في أيام النحر انها حاضت فقال صلى الله عليه وسلم عقرى حاتي
 احابستنا هي فقيل انها قد طافت قال فلتنفر اذن فهذا دليل على ان الحائض ممنوعة عن
 طواف الزيارة وانه ليس عليها طواف الصدر لانه لما أخبر انها طافت للزيارة أمرها بان
 تنفر معهم وان طاف للزيارة جنباً وطاف للصدر طاهراً في آخر أيام التشريق كان طواف
 الصدر مكان طواف الزيارة لان الاعادة مستحقة عليه فيقع عما هو المستحق وان نواه عن
 غيره وفي اقامة هذا الطواف مقام طواف الزيارة فائدة وهي اسقاط البدنة عنه ثم يجب
 عليه دمان أحدهما لترك طواف الصدر عندهم جميعاً والآخ لتأخير طواف الزيارة الى
 آخر أيام والتشريق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وكذلك الجواب في الحائض اذا طافت
 للزيارة ثم طهرت فطافت للصدر في آخر أيام التشريق والحاصل ان طواف الزيارة مؤقت
 بإيام النحر فتأخيره عن أيام النحر يوجب الدم في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا يوجب
 الدم في قولهما وعلى هذا من قدم نسكا على نسك كأن حلق قبل الرمي أو نحر القارن قبل

الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما لا يلزمه الدم
 بالتقديم والتأخير وحجتهم في ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنه أن رجلا قال لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم يوم النحر حلقت قبل أن أرمي فقال أرم ولا حرج وقال آخر حلقت قبل
 أن أذبح فقال اذبح ولا حرج وما سئل عن شيء يومئذ قدم أو أخر إلا قال افعل ولا حرج
 فدل أن التقديم والتأخير لا يوجب شيئا ولا أبي حنيفة رحمه الله تعالى حديث ابن مسعود
 رضي الله عنه قال من قدم نسكا علي نسك فعليه دم وتأويل الحديث المرفوع أن النبي
 صلى الله عليه وسلم عذرهم في ذلك الوقت لقرب عهدهم بتعلم الترتيب وما يلحقهم من
 المشقة في مراعاة ذلك ومعنى قوله افعل ولا حرج أي لا حرج فيما أتى به وبه يقول وإنما
 الدم عليه بما قدمه على وقته والمعنى فيه أن وقت النسك بزمان كتوقته بالمكان لأنه لا يتأدى
 النسك إلا بمكان وزمان ثم ما كان مؤقتا بالمكان إذا أخره عن ذلك المكان يلزمه الدم
 كالأحرام المؤقت بالميقات إذا أخره عنه بأن جاوز الميقات حلالا ثم أحرم فكذلك ما
 كان مؤقتا بالزمان وهو طواف الزيارة الذي هو مؤقت بأيام النحر بالنص إذا أخره قلنا
 يلزمه الدم وهذا لأن مراعاة الوقت في الأركان واجب كمرعاة المكان لا ترى أن الوقوف
 لا يجوز في غير وقته كما لا يجوز في غير مكانه فبتأخر الطواف عن وقته يصير تاركا لما هو
 واجب وترك الواجب في الحج يوجب الجبر بالدم ثم الأصل بعد هذا أن أكثر أشواط
 الطواف بمنزلة السكك في حكم التحلل به عن الأحرام عندنا وكذلك في حكم الطهارة وغيرها
 من الأحكام وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يقوم إلا أكثر مقام الكمال بناء على أصله في
 اعتبار الطواف بالصلاة فكما أن أكثر عدد ركعات الصلاة لا يقوم مقام الكمال فكذلك
 أشواط الطواف لا تقوم مقام الكمال وهذا لأن تقدير الطواف بسبعة أشواط ثابت بالنصوص
 المتواترة فكان كالمخصوص عليه في القرآن وما يقدر شرعا بقدر لا يكون لما دون ذلك
 القدر حكم ذلك القدر كما في الحدود وغيرها ولنا أن المخصوص عليه في القرآن الطواف بالبيت
 وهو عبارة عن الدوران حوله ولا يقضى ظاهره التكرار إلا أنه ثبت عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلاً تقدير كمال الطواف بسبعة أشواط فيحتمل أن يكون
 ذلك التقدير للإتمام ويحتمل أن يكون للاعتداد به فيثبت منه القدر المتيقن وهو أن يجعل
 ذلك شرط الإتمام ولئن كان شرط الاعتداد يقام الأكثر فيه مقام الكمال لترجح جانب

الوجود على جانب العدم اذا أتى بالأكثر منه ومثله صحيح في الشرع كمن أدرك الامام في
 الركوع يجعل اقتداؤه في أكثر الركعة كالاقتداء في جميع الركعة في الاعتداد به والمنطوع
 بالصوم اذ نوي قبل الزوال يجعل وجود النية في أكثر اليوم كوجودها في جميع اليوم وكذلك
 في صوم رمضان عندنا ومن أصحابنا من يقول الطواف من أسباب التحلل وفي أسباب التحلل
 يقام البعض مقام الكل كما في الحلق الا أنا اعتبرنا هنا الاكثر ليرجع جانب الوجود فان
 الطواف عبادة مقصودة والحلق ليس بعبادة مقصودة في مقام الربع مقام الكل هناك اذا عرفنا
 هذا فنقول اذا طاف للزيارة أربعة أشواط يتحلل به من الاحرام عندنا حتى لو جامع بعد ذلك
 لا يلزمه شيء بخلاف ما لو طاف ثلاثة أشواط وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يتحلل
 ما بقي عليه خطوة من شوط ولو طاف ثلاثة أشواط للزيارة ولم يطف للصدر ورجع الى أهله
 فعليه ان يعود بالاحرام الاول ويقضى بقية طواف الزيارة لان الاكثر باق عليه فكان احرامه
 في حق النساء باقياً ولا يحتاج هذا الى احرام جديد عند العود ولا يقوم الدم مقام ما بقي عليه
 ولكن يلزمه العود الى مكة بقية الطواف عليه ثم يريق دماً لتأخيره عند أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى لان تأخير أكثر الاشواط عن أيام النحر كنا خير الكل ويطوف للصدر وان
 كان طاف أربعة أشواط أجزاء ان لا يعود ولكن يبعث بشاتين أحدهما لما بقي عليه من
 أشواط الطواف لانه ما بقي أقل وشرط الطواف الكمال فيقوم الدم مقامه والدم الآخر
 لطواف الصدر وان اختار العود الى مكة يلزمه احرام جديد لان التحلل قد حصل له من
 الاحرام الاول فاذا عاد باحرام جديد وأعاد ما بقي من طواف الزيارة وطاف للصدر أجزاء
 وكان عليه لتأخير كل شوط من أشواط طواف الزيارة صدقة لان تأخير الكل لما كان
 يوجب الدم عنه فتأخير الأقل لا يوجب الدم ولكن يوجب الصدقة وفي كل موضع يقول
 تلزمه صدقة فالمراد طعام مسكينين من حنطة الا أن يبلغ قيمة ذلك قيمة شاة فحينئذ
 ينقص منه ما أحب ﴿ قال ﴾ وان طاف الأقل من طواف الزيارة وطاف للصدر في آخر
 أيام التشريق يكمل طواف الزيارة من طواف الصدر لان استحقاق الزيارة عليه أقوى فما
 أتى به مصروف الى اكمال وان نواه عن غيره وعليه لتأخير ذلك دم عند أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى ثم قد بقي من طوافه للصدر ثلاثة أشواط فصار تاركاً للاكثر من طواف الصدر
 وذلك ينزل منزلة ترك الكل فعليه دم لذلك وان كان المتروك من طواف الزيارة ثلاثة

أشواط أكمل ذلك من طواف الصدر كما بينا وعليه لكل شوط منه صدقة بسبب التأخير
 عن وقته لانه لا يجب في تأخير الأقل ما يجب في تأخير الكل ثم قد بقي من طواف الصدر
 أربعة أشواط فانما ترك الأقل منها فيكفيه لكل شوط صدقة لأن الدم يقوم مقام جميع طواف
 الصدر فلا يجب في ترك أقله ما يجب في ترك كله ولو طاف للصدر جنبا فعليه دم لتفاحش
 النقصان بسبب الجنابة ويكون هو كالتارك لطواف الصدر أصلا ولو طاف للصدر وهو
 محدث فعليه صدقة لقلّة النقصان بسبب الحدث . وفي رواية أبي حفص رحمه الله تعالى
 سوى بين الحدث والجنابة في ذلك لان طواف الجنب معتد به ألا ترى أن التحلل من
 الاحرام يحصل به في طواف الزيارة فلا يجب بسبب هذا النقصان ما يجب بتركه أصلا
 ﴿ قال ﴾ ولو طاف بالبيت منكوسا بأن استلم الحجر ثم أخذ على يسار الكعبة وطاف
 كذلك سبعة أشواط عندنا يعتد بطوافه في حكم التحلل وعليه الاعادة مادام بمكة فان
 رجع الى أهله قبل الاعادة فعليه دم وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد بطوافه بناء على
 أصله ان الطواف بمنزلة الصلاة فكما أنه لو صلى منكوسا بأن بدأ بالتشهد لا يجزبه فكذلك الطواف
 ولنا الأصل الذي قلنا أن الثابت بالنص الدوران حول البيت وذلك حاصل من أي جانب
 أخذ ولكن بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أخذ على يمينه على باب الكعبة تين
 ان الواجب هذا فكانت هذه صفة واجبة في هذا الركن بمنزلة شرط الطهارة عندنا فتركه
 لا يمنع الاعتداد به ولو لم يكن يمكن فيه نقصانا يجبر بالدم وهذا لان المعنى فيه معقول وهو تعظيم
 البقعة وذلك حاصل من أي جانب أخذ فمرقنا ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في
 البداية بالجانب الايمن لبيان صفة الاتمام لا لبيان صفة الركنية بخلاف أركان الصلاة واستدل
 الشافعي رحمه الله تعالى علينا بما لو بدأ بالمروة في السعي حيث لا يعتد به لما أنه اداء منكوسا
 فن أصحابنا رحمهم الله تعالى من قال يعتد به ولكن يكون مكروها والاصح أنه لا يعتد
 بالشوط الاول لالكونه منكوسا ولكن لان الواجب هناك صعود الصفا أربع مرات
 والمروة ثلاث مرات فاذا بدأ بالمروة فانما صعد الصفا ثلاث مرات فعليه ان يصعد الصفا مرة
 أخرى ولا يمكن أن يأمر بذلك الا باعادة شوط واحد من الطواف بين الصفا والمروة فاما
 هنا ما ترك شيئا من أصل الواجب عليه فقد دار حول البيت سبع مرات فلهذا كان
 طوافه معتدا به ﴿ قال ﴾ وان طاف راكباً أو محمولا فان كان لعذر من مرض أو كبر لم يلزمه

شيء وان كان لغير عذر أعاده مادام بمكة فان رجع الى أهله فعليه الدم عندنا وعلى قول
 الشافعي رضي الله عنه لا شيء عليه لانه صح في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف
 للزيارة يوم النحر على ناقته واستلم الأركان بمحجنه ولكننا نقول التوارث من لدن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا الطواف ماشياً وعلى هذا على قول من يجعله كالصلاة الدم
 لان أداء المكتوبة راكبا من غير عذر لا يجوز فكان ينبغي أن لا يعتد بطواف الراكب من
 غير عذر ولكننا نقول المشي شرط الكمال فيه فتركه من غير عذر يوجب الدم لما بينا فأما
 تأويل الحديث فقد ذكر أبو الطفيل رحمه الله تعالى أنه طاف راكبا لوجع أصابه وهو أنه
 وثبت رجله فهذا طاف راكبا وذكر ابن الزبير عن جابر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله
 عليه وسلم إنما طاف راكبا ليشاهده الناس فيسألوه عن حوادثهم وقيل إنما طاف راكبا
 لكبر سنه وعندنا اذا كان لعذر فلا بأس به وكذلك اذا طاف بين الصفا والمروة
 محمولا أو راكبا وكذلك لو طاف الأكثر راكبا أو محمولا فالأكثر يقوم مقام الكل
 على ما بينا **قال** وإذا طاف المتمر أربعة أشواط من طواف العمرة في أشهر الحج بأن
 كان أحرم للعمرة في رمضان فطاف ثلاثة أشواط ثم دخل شوال فأتى طوافه وحج من
 عامه ذلك كان متمماً وان كان طاف لا أكثر في رمضان لم يكن متمماً لما بينا أن الاكثر
 يقوم مقام الكل وعلى هذا لو جامع المتمر بعد ما طاف لعمرة أربعة أشواط لم تفسد عمرته
 وبمضي فيها وعليه دم وان جامع بعد ما طاف لها ثلاثة أشواط فسدت عمرته فيمضي في
 الفاسد حتى يتمها وعليه دم للجباة وعمرة مكانها لما ذكرنا أن الاكثر يقوم مقام الكمال
 وجماعه بعد اكمال طواف العمرة غير مفسد لانها صارت مؤداة بأداء ركنها فكذلك بعد
 أداء الاكثر من الطواف **قال** وان طاف للعمرة في رمضان جنباً أو على غير وضوء
 لم يكن متمماً ان أعاده في شوال أو لم يعده وبهذه المسئلة استدل الكرخي رحمه الله تعالى
 وقد بينا العذر فيه انه إنما لا يكون متمماً لوقوع الامن له من الفساد بما أداه في رمضان
 ولو كان ذلك موقوفاً لبطل بالاعادة في شوال **قال** كوفي اعتمر في أشهر الحج فطاف
 لعمرة ثلاثة أشواط ورجع الى الكوفة ثم ذكر بعد ذلك فرجع الى مكة فقصي ما بقى عليه
 من عمرته من الطواف والسعي وحج من عامه ذلك كان متمماً لانه لما أتى بأكثر الأشواط بعد
 ما رجع نائياً فكانه أتى بالكل بعد رجوعه ولو كان طاف أولاً أربعة أشواط لم يكن متمماً

كما لو أكمل الطواف وهذا لوجود الالمام بأهله بين النسكين وأنشائه السفر لأداء كل
 نسك من بيته **قال** وترك الرمل في طواف الحج والعمرة والسعي في بطن الوادي
 بين الصفا والمروة لا يوجب عليه شيئاً غير أنه مسمى إذا كان لغير عذر وكذلك ترك
 استلام الحجر فالرمل واستلام الحجر وهذه الخلال من آداب الطواف أو من السنن وترك
 ما هو سنة أو أدب لا يوجب شيئاً إلا الإساءة إذا تعمد **قال** وإذا طاف الطواف الواجب
 في الحج والعمرة في جوف الحطيم قضى ما ترك منه إن كان بمكة وإن كان رجوعاً إلى أهله
 فعليه دم لأن المتروك هو الأقل فإنه إنما ترك الطواف على الحطيم فقط وقد بينا أنه لو ترك
 الأقل من أشواط الطواف فعليه إعادة المتروك وإن لم يعد فعليه الدم عندنا فهذا مثله ثم
 الأفضل عندنا أن يعيد الطواف من الأصل ليكون مراعيًا للترتيب المسنون وإن أعاده على
 الحطيم فقط أجزاءه لأنه أتى بما هو المتروك وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه إعادة
 الطواف من الأصل بناء على أصله في إن مراعاة الترتيب في الطواف واجب كما هو في
 الصلاة فإذا ترك لم يكن طوافه معتدلاً به وعندنا الواجب هو الدوران حول البيت وذلك
 يتم بإعادة المتروك فقط ولكن الترتيب سنة وإعادة من الأصل أفضل ويلزمون علينا بما
 لو ابتداء الطواف من غير موضع الحجر لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهي إلى الحجر ولو لم يكن
 الترتيب واجباً لكان ذلك القدر معتدلاً به ومن أصحابنا من يقول بأنه معتد به عندنا ولكنه
 مكروه ولكن ذكر محمد رحمه الله تعالى في الرقيات أنه لا يعتبر طوافه إلى الحجر لا ترك
 الترتيب ولكن لأن مفتاح الطواف من الحجر الأسود على ما روى أن إبراهيم صلوات
 الله وسلامه عليه قال لاسماعيل عليه السلام أنتي بحجر أجمعه علامة افتتاح الطواف فأباه
 بحجر فألقاه ثم بالثاني ثم بالثالث فناداه قد أتاني بالحجر من أغناني عن حجرك ووجد
 الحجر الأسود في موضعه فرفنا أن افتتاح الطواف منه فما أداه قبل الافتتاح لا يكون
 معتدلاً به **قال** فإن طاف لعمرة ثلاثه أشواط وسمى بين الصفا والمروة ثم طاف لحجته
 كذلك ثم وقف بعرفة فلاشواط التي طافها للحج محسوبة عن طواف العمرة لأنه هو
 المستحق عليه قبل طواف التحية فإذا جعلنا ذلك من طواف العمرة كان الباقي عليه شوطاً
 واحداً حين وقف بعرفة فيكون قارئاً ويعيد طواف الصفا والمروة لعمرة ولحجته لأن
 ما أدى من السعي بين الصفا والمروة لعمرة كان عقيب أقل الأشواط فلا يكون معتدلاً به

يجب أن يعيده مع السعي لليج ومع الشوط الواحد عن طواف العمرة ^{وان رجع الي}
 الكوفة قبل أن يفعل ذلك فعليه دم لترك ذلك الشوط ودم لترك سعي الحج ولا يبر ^{الزومه}
 سعي العمرة لانه قد سعي لعمرته عقيب ستة أشواط لان موضوع المسئلة فيما اذا كان
 سعي للحج وذلك يقع عن سعي العمرة وان لم يكن سعي أصلا فعليه دم لترك السعي في كل
 نك قال الخاكم رحمه الله تعالى قوله يعيد الطواف لعمرته غير سديد الا أن يريد به
 الاستيجاب يريد به بيان ان موضوع المسئلة فيما اذا كان سعي بعد طواف التحية ثلاثة أشواط
 فكان ذلك سعيًا معتدًا به للعمرة فلا يلزمه اعادته وان كان يستحب له اعادته ذلك بعدما أكل
 طواف العمرة بالشوط المتروك **قال** ويكره أن يجمع بين أسبوعين من الطواف
 لئلا أن يصلي في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى . وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى
 لا بأس بذلك اذا انصرف على وتر ثلاثة أسابيع أو خمسة أسابيع لحديث عائشة رضي الله
 عنها انها طافت ثلاثة أسابيع ثم صلت لكل أسبوع ركعتين ولان مبنى الطواف على
 وتر في عدد الاشواط فاذا انصرف على وتر لم يخالف انصرافه مبنى الطواف واشتغاله
 أسبوع آخر قبل الصلاة كاشتغاله بأكل أو نوم وذلك لا يوجب الكراهة فكذا هنا اذا
 انصرف على ماهو مبنى الطواف بخلاف ما اذا انصرف على شفع لان الكراهة هناك
 لانصرافه على ماهو خلاف مبنى الطواف لا لتأخير الصلاة وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله
 تعالى قالوا تمام كل أسبوع من الطواف بركتين فيكره له الاشتغال بالاسبوع الثاني قبل اكمال
 الأول كما ان اكمال كل شفع من التطوع لما كان بالتشهد يكره له الاشتغال بالشفع الثاني
 قبل اكمال الأول **قال** واذا طاف قبل طلوع الشمس لم يصل حتى تطلع الشمس وقد
 جازى في كتاب الصلاة ان ركعتي الطواف سنة أو واجب بسبب من جهته كالمندور وذلك
 لا يؤدي عندنا بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس ولا بعد العصر قبل غروب الشمس وقد
 روي ان عمر رضي الله عنه طاف قبل طلوع الشمس ثم خرج من مكة حتى اذا كان بذي
 طوى وارتفعت الشمس صلى ركعتين ثم قال ركعتان مكان ركعتين وكذلك بعد غروب
 الشمس يبدأ بالمغرب لان أداء ما ليس بمكتوبة قبل صلاة المغرب مكروه ولا تجزئه المكتوبة
 عن ركعتي الطواف لانه واجب كالمندور أو سنة كسنة الصلاة فالمكتوبة لا تنوب عنه
قال ويكره له ان ينشد الشعر في طوافه أو يتحدث أو يبيع أو يشتري فان فعله لم يفسد

عليه طوافه لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى أباح فيه
 المنطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير وقد بينا ان المراد تشبيه الطواف بالصلاة في الثواب
 لا في الاحكام فلا يكون الكلام فيه مفسدا للطواف ﴿ قال ﴾ ويكره له ان يرفع صوته بقراءة
 القرآن فيه لان الناس يشتغلون فيه بالذكر والثناء فقل ما يستمعون لقراءته وترك الاستماع عند
 رفع الصوت بالقراءة من الجفاء فلا يرفع صوته بذلك صيانة للناس عن هذا الجفاء ولا بأس
 بقراءته في نفسه هكذا روى عن عمر رضى الله عنه انه كان في طوافه يقرأ القرآن في نفسه
 ولان المستحب له الاشتغال بالذكر في الطواف وأشرف الاذكار قراءة القرآن ﴿ قال ﴾
 وان طافت المرأة مع الرجل لم تفسد عليه طوافه يريد به بسبب المحاذاة لان الطواف في
 الاحكام ليس كالصلاة ومحاذاة المرأة الرجل انما يوجب فساد الصلاة اذا كانا يشتركان في
 الصلاة فاما اذا لم يشتركا في الصلاة فلا وهنا لا شركة بينهما في الطواف ﴿ قال ﴾ واذا خرج
 الطائف من طوافه لصلاة مكتوبة أو جنازة أو تجديد وضوء ثم عاد بني على طوافه لما بينا
 انه ليس كالصلاة في الاحكام فلا اشتغال في خلاله بعمل لا يمنع البناء عليه وروى عن ابن
 عباس رضى الله عنه انه خرج لجنازة ثم عاد فبني على الطواف ﴿ قال ﴾ وان أخر الطائف ركعتين
 حتى خرج من مكة لم يضره لما روينا من حديث عمر رضى الله عنه ﴿ قال ﴾ والصلاة لاهل مكة
 أحب الى وللغرباء الطواف فان التطوع من الصلاة عبادة بجميع البدن تشتمل على أركان
 مختلفة فلا اشتغال بهذا أفضل من الاشتغال بطواف التطوع الا ان في حق الغرباء الطواف
 يفوته والصلاة لا يفوته لانه يتمكن من الصلاة اذا رجع الى أهله ولا يتمكن من الطواف
 الا في هذا المكان والاشتغال في هذا المكان بما يفوته أولى كالا اشتغال بالحراسة في سبيل
 الله أولى من صلاة الليل اذا تعذر عليه الجمع بينهما فاما المسكى لا يفوته الطواف ولا الصلاة
 فكان الاشتغال بالصلاة في حقه أولى لما بينا ﴿ قال ﴾ رجل طاف أسبوعاً وشوطاً أو
 شوطين من أسبوع آخر ثم ذكر له انه لا ينبغي ان يجمع بين أسبوعين قال يتم الاسبوع
 الذي دخل فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان لانه صار شارعاً في الاسبوع الثاني مؤكداً له بشوط
 أو شوطين فعليه ان يتمه كمن قام الى الركعة الثالثة قبل التشهد وقيد الركعة بالسجدة كان عليه
 اتمام الشفع الثاني ثم كل أسبوع سبب التزام ركعتين بمنزلة النذر فعليه لكل أسبوع ركعتان
 ﴿ قال ﴾ ولا بأس بان يطوف وعليه خفاه أو نعله اذا كانا طاهرين وانما أورد هذا رداً على

المتشفعة فانهم يقولون لا يطوف الاحافيا واذا كان يجوز الصلاة مع الخفين أو النعلين اذا
 كانا طاهرين فالطواف أولى ﴿ قال ﴾ واستلام الركن اليماني حسن وتركه لا يضره وروى
 عن محمد رحمه الله تعالى أنه يستلمه ولا يتركه وقال الشافعي رحمه الله تعالى يستلمه ويقبل
 يده ولا يقبل الركن هكذا روى أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليماني ولم يقبله وابن
 عباس رضي الله عنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليماني ووضع خده عليه
 وابن عمر رضي الله عنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركنين يعني الحجر
 الاسود واليماني فهو دليل لمحمد رحمه الله تعالى ووجه ظاهر الرواية أن كل ركن يكون
 استلامه مسنونا فتقبله كذلك مسنون كالحجر الاسود وبالاتفاق هنا التقبيل ليس بمسنون
 فكذا الاستلام ﴿ قال ﴾ ولا يستلم الركنين الآخرين الا على قول معاوية رضي الله عنه
 فانه استلم الاركان الاربعة فقال له ابن عباس رضي الله عنهما لا تستلم الركنين فقال ليس
 شيء منه بمجور ولكننا نقول القياس ينفي استلام الركن لان ذلك ليس من تعظيم البقعة كسائر
 المواضع من البيت ولكننا تركنا القياس في الحجر بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فبقي
 ما سواه على أصل القياس ثم الركنان الآخران ليسا من أركان البيت لأن أهل الجاهلية قصروا
 البيت عن قواعد الخليل صلوات الله عليه على ما بيننا فلا يستلمهما ﴿ قال ﴾ وان رمل في
 طوافه كله لم يكن عليه شيء لان المشي على هينته في الاشواط الاربعة من الآداب وبترك
 الآداب لا يلزمه شيء ﴿ قال ﴾ وان مشي في الثلاثة الأول أو في بعضها لم يذكر ذلك لم
 يرمل فيما بقي لان الرمل في الأشواط الثلاثة سنة فاذا فاتت من موضعها لا تقضى والمشي على
 هينته في الاربعة الاخر من آداب الطواف أو من السنن فان ترك في الثلاثة الأول ما هو
 سنتها لا يترك في الاربعة الاخر ما هو سنتها ﴿ قال ﴾ وان جعل لله عليه أن يطوف زحفا
 فعليه أن يطوف ماشيا لانه انما يلتزم بالنذر ما يتفل به أو ما يكون قربة في نفسه وأصل
 الطواف قربة فأما الزحف من أفعال أهل الجاهلية وليس بقربة في شريعتنا فلا تلزمه هذه
 الصفة بالنذر وان طاف كذلك زحفا فعليه الاعداء ما دام بمكة وان رجع الى أهله فعليه دم
 بمنزلة ما لو طاف محمولا أو راكبا على ما بيننا ﴿ قال ﴾ وان طاف بالبيت من وراء زمزم أو
 قريبا من ظلة المسجد أجزاء عن ذلك لانه اذا كان في المسجد فطوافه يكون بالبيت فيصير
 به ممثلا للأمر فأما اذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه

لانه طاف بالمسجد لا بالبيت والواجب عليه الطواف بالبيت أرايت لو طاف بمكة كان يجزئه
وان كان البيت في مكة أرايت لو طاف في الدنيا أ كان يجزئه من الطواف بالبيت لا يجزئه
شيء من ذلك فهذا مثله والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب السمي بين الصفا والمروة

﴿ قال ﴾ رضي الله عنه واذا سمي بين الصفا والمروة ورمل في سعيه كله من الصفا الى
المروة ومن المروة الى الصفا فقد أساء ولا شيء عليه وكذلك ان مشى في جميع ذلك لان
الواجب عليه الطواف بينهما قال الله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما فأما السمي في بطن
الوادي والمشى فيما سوى ذلك أدب أو سنة فتركه لا يوجب الا الاساءة كترك الرمل في
الطواف ﴿ قال ﴾ وان بدأ بالمروة وختم بالصفا حتى فرغ أعاد شوطاً واحداً لان الذي بدأ
بالمروة فيه ثم أقبل منها الى الصفا لا يعتد به ومعنى هذا أن افتتاح هذا الطواف مشروع من
الصفا على ما روينا أنه لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأيهما بدأ فقال ابدؤا بما بدأ الله
تعالى به واذا افتتح من غير موضع الافتتاح لا يعتد بطوافه حتى يصل الى موضع الافتتاح
ثم المعتد به يبقى بعد ذلك فعليه إتمامه بشوط آخر كالم افتتاح الطواف من غير الحجر ﴿ قال ﴾
وان ترك السمي فيما بين الصفا والمروة رأساً في حجة أو عمرة فعليه دم عندنا وهذا لان
السمي واجب وليس بركن عندنا الحج والعمرة في ذلك سواء وترك الواجب يوجب الدم وعند
الشافعي رحمه الله تعالى السمي ركن لا يتم لاحد حج ولا عمرة الا به واحتج في ذلك بما
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سمي بين الصفا والمروة وقال لاصحابه رضي الله
عنهم ان الله تعالى كتب عليكم السمي فاسعوا والمسكتوب ركن وقال صلى الله عليه وسلم ما أتم
الله تعالى لامرئ حججة ولا عمرة لا يطوف لها بين الصفا والمروة وحجتنا في ذلك قوله تعالى
فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثل هذا اللفظ للإباحة لا للإيجاب
فيقتضى ظاهر الآية ان لا يكون واجبا ولكننا تركنا هذا الظاهر في حكم الإيجاب بدليل
الاجماع فبق ما وراءه على ظاهره وانما ذكر هذا اللفظ والله أعلم لاصحابه لانهم كانوا
يخرزون عن الطواف بهما لمكان الصنمين عليهما في الجاهلية إساف وناثلة فانزل الله تعالى
هذه الآية ثم بين في الآية ان المقصود حج البيت بقوله تعالى فمن حج البيت أو اعتمر فلا

جناح عليه فكان ذلك دليلا على ان مالا يتصل بالبيت من الطواف يكون تبعا لما هو متصل
 بالبيت ولا يبلغ درجة التبع درجة الاصل فنبت فيه صفة الوجوب لا الركنية فكان السعي مع
 الطواف بالبيت نظير الوقوف بالمشرع الحرام مع الوقوف بعرفة وذلك واجب لا ركن فهذا
 مثله وهو نظير رمي الجمار من حيث انه مقدر بعد السبع غير مختص بالبيت ولا يصح استدلاله
 بظاهر الحديث الذي رواه لان في ظاهره ما يدل على ان السعي مكتوب وبالاتفاق عين السعي
 غير مكتوب فانه لو مشى في طوافه بينهما أجزاء وفي الحديث الآخر ما يدل على الوجوب
 دون الركنية لانه علق التمام بالسعي وأداء أصل العبادة يكون بأركانها فصفا التمام بالواجب
 فيها وكذلك لو ترك منها أربعة أشواط فهو كترك الكل في أنه يجب عليه الدم به لان
 الاكثر يقوم مقام الكمال وان ترك ثلاثة أشواط أطم لكل شوط مسكينا الا أن يبلغ
 ذلك دما فينقذ بنقص منه ما شاء وهو نظير طواف الصدر في ذلك وكذلك ان فعله
 راكبا فان كان لعذر فلا شيء عليه وان كان لعذر فعليه الدم في الاكثر والصدقة في
 الاقل لما بينا **قال** ويجوز سمي الجنب والحائض لانه غير مختص بالبيت فلا تكون
 الطهارة شرطا فيه كالوقوف وغيره من المناسك وانما اشتراط الطهارة في الطواف خاصة
 لاختصاصه بالبيت **قال** ولا يجوز السعي قبل الطواف لانه انما عرف قربة بفعل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وانما سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الطواف وهكذا
 توارثه الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وهو في المعنى متم
 للطواف فلا يكون معتادا به قبله كالسجود في الصلاة أو شرط الاعتداد به تقدم الطواف
 فاذا انعدم هذا الشرط لا يعتد به كالسجود لما كان شرط الاعتداد به تقدم الركوع فاذا
 سبق الركوع لا يعتد به **قال** ويجوز السعي بعد ان يطوف الاكثر من الطواف لان
 الاكثر يقوم مقام الكل **قال** ويكرهه ترك الصمود على الصفا والمروة فان النبي صلى الله
 عليه وسلم صعد عليهما وأمرنا بالاعتداء به بقوله خذوا عني مناسككم وكذلك الصحابة
 رضي الله عنهم أجمعين ومن بعدهم توارثوا الصمود على الصفا والمروة بقدر ما يصير البيت
 بمرأى العين منهم فهو سنة متبعة يكره تركها وروى أن عمر رضي الله عنه في نزوله من الصفا
 كان يقول اللهم استمعاني بسنة نبيك صلى الله عليه وسلم وتوفني على ملته وأعدني من
 معضلات الفتن أو من معضلات يوم القيامة ولا يلزمه بترك الصمود شيء لان الواجب

عليه الطواف بينهما وقد أتى بذلك ﴿ قال ﴾ وان طاف لحجته وواقع النساء ثم سمي بعد ذلك أجزاءه لان تمام التحلل بالطواف بالبيت يحصل على ما جاء في الحديث فاذا طاف بالبيت حل له النساء فاشتغاله بالجماع بعد الطواف قبل السمي كاشتغاله بعمل آخر من نوم أو أكل فلا يمنع صحة أداء السمي بعده وان أخر السمي حتى يرجع الى أهله فعليه دم لتركه كما بينا وان أراد ان يرجع الى مكة ليأتي بالسمي يرجع باحرام جديد لان تحلله بالطواف قد تم وليس له ان يدخل مكة الا باحرام ﴿ قال ﴾ والدم أحب الى من الرجوع لانه اذا رجع كان مؤديا السمي في احرام آخر غير الاحرام الذي أدى به الحج وان أراق دما انجبر به نقصان الواقع في الحج ولان في اراقة الدم توفير منفعة اللحم على المساكين فهو أولى من الرجوع للسمي وان رجع وسمى أو كان بمكة وسمى بعد أيام النحر فليس عليه شيء لان السمي غير مؤقت بإيام النحر انما التوقيت في الطواف بالنص فلا يلزمه بتأخير السمي شيء ﴿ قال ﴾ ولا ينبغي له في العمرة ان يحل حتى يسمي بين الصفا والمروة لان الأثر جاء فيها انه اذا طاف وسمى وحلق أو قصر حل وانما أراد به الفرق بين سمي العمرة وسمى الحج فان أداء سمي الحج بعد تمام التحلل بالطواف صحيح ولا يؤدي سمي العمرة الا في حال بقاء الاحرام لان الأثر في كل واحد منهما ورد بهذه الصفة وفي مثله علينا الاتباع اذ لا يعقل فيه معنى ثم من واجبات الحج ما هو مؤدي بعد تمام التحلل كالرمي فيجوز السمي أيضا بعد تمام التحلل وليس من أعمال العمرة ما يكون مؤدي بعد تمام التحلل والسمي من أعمال العمرة فعليه ان يأتي به قبل التحلل بالهلق والله سبحانه وتعالى أعلم

❦ باب الخروج الى منى ❦

﴿ قال ﴾ ويستحب للحاج ان يصلي الظهر يوم التروية بمنى ويقيم بها الى صبيحة عرفة هكذا علم جبرائيل عليه السلام ابراهيم صلوات الله عليه حين وقفه على المناسك فانه خرج به يوم التروية الى منى فيصلي الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر من يوم عرفة بمنى وانما سمي يوم التروية لان الحاج يروون فيه بمنى أو لانهم يروون ظهورهم فيه بمنى ففي هذه التسمية ما يدل على انه ينبغي لهم ان يكونوا بمنى يوم التروية وان صلى الظهر بمكة ثم راح الى منى لم يضره لانه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم نسك مقصود فلا يضره تأخير إتيانه وان بات بمكة ليلة عرفة

وصلى بها الفجر ثم غدا منها الى عرفات ومر بمنى أجزاء لما بيننا وقد أساء في تركه الاقتداء
 برسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه أقام بمنى يوم التروية كما رواه جابر رضي الله عنه مفسراً
 ﴿ قال ﴾ ثم ينزل حيث أحب من عرفات ويصعد الامام المنبر بعد الزوال ويؤذن المؤذن
 وهو عليه فاذا فرغ قام الامام يخطب فحمد الله وأتى عليه وولي وهلل وكبر وصلى على النبي
 صلى الله عليه وسلم ووعظ الناس وأمرهم ونهاهم ودعى الله تعالى بحاجته وقد بينا هذا
 فيما سبق والحاصل ان في الحج عندنا ثلاث خطب أحداها قبل التروية بيوم والثانية يوم
 عرفة بعرفات والثالثة في الغد من يوم النحر بمنى فيخطب بمكة قبل التروية بيوم يعلمهم كيف
 يحرمون بالحج وكيف يخرجون منها الى منى وكيف يتوجهون الى عرفات وكيف ينزلون
 بها ثم يعلمهم يوم التروية حتى يعملوا بما علمهم ثم يخطب يوم عرفة خطبة يعلمهم فيها ما
 يحتاجون اليه في هذا اليوم وفي يوم النحر ثم يعلمهم يوم النحر ليعملوا بما علمهم ثم يخطب
 في اليوم الثاني من أيام النحر خطبة يعلمهم فيها بقية ما يحتاجون اليه من أمور المناسك وعن زفر
 رحمه الله تعالى قال يخطب يوم التروية بمنى ويوم عرفة بعرفات ويوم النحر بمنى لانه يوم
 التروية يحرم بالحج ويوم عرفة يقف ويوم النحر يطوف بالبيت وأركان الحج هذه الاشياء
 الثلاثة فيخطب في كل يوم يأتي فيه بذلك الركن ثم بين في الكتاب كيفية الجمع بين
 الصلاتين بعرفة واشترط الامام فيها عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقد تقدم بيان هذا
 الفصل بتمامه ﴿ قال ﴾ ومن أدرك مع الامام شيئاً من كل صلاة فهو كادرك جميع الصلاة
 في انه يجوز له الجمع بينهما على قياس الجمعة اذا أدرك الامام في التشهد منها كان مدركا
 الجمعة ﴿ قال ﴾ وان كان الامام سبقه الحدث في الظهر فاستخلف رجلاً فانه يصلي
 بهم الظهر والعصر لان الامام أقامه مقام نفسه فيما كان عليه أداءه وكان عليه أداء الصلاتين
 فيقوم خليفته مقامه في ذلك ﴿ قال ﴾ فان رجع الامام فأدرك معه جزء من صلاة العصر
 جمع بين الصلاتين لانه مدرك لأول الظهر ومدرك لآخر العصر وان لم يرجع حتى فرغ
 خليفته من العصر فان الامام لا يصلي العصر ما لم يدخل وقتها في قول أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى وهذه المسئلة تدل على أن من أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الجماعة شرط في الجمع
 بين الصلاتين هنا كالامام وانه بمنزلة الجمعة في هذا وقد ذكر بعد هذا انه اذا نفر الناس
 عنه فصلى وحده الصلاتين أجزاء فهو دليل على أن الجماعة فيه ليس بشرط وقيل ما ذكر

بعد هذا قولها لانه أطلق الجواب وهنا نص على قول أبي حنيفة وقيل بل فيه روايتان عن
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى في احدي الروايتين جعلها كالجمعة في اشتراط الجماعة فيها وفي
 الرواية الاخرى فرق بينهما فقال اشتراط الجماعة هناك لتسمية تلك الصلاة جمعة وفي
 هذا الموضع انما سمي هاتين الصلاتين الظهر والعصر وليس في هذا الاسم ما يدل على
 اشتراط الجماعة ومعنى الجمع هنا منصرف الى الصلاتين لا الى المؤدين لها فلا تشترط الجماعة
 فيهما **قال** **﴿** وليس في هاتين الصلاتين القراءة جهراً الا على قول مالك رحمه الله تعالى
 فانه يقول يجهر بالقراءة فيها لانها صلاة مؤداة بجمع عظيم فيجهر فيها بالقراءة كالجمعة
 والعيدين ولكننا نقول ان رواية ناسك رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتقوا انه جهر في
 هاتين الصلاتين بالقراءة وهما يؤديان في هذا المكان كما يؤديان في غيره من الامكنة وفي غير
 هذا اليوم فلا يجهر بالقراءة فيهما عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجماء أي ليس
 فيها قراءة مسموعة **قال** **﴿** وان خطب قبل الزوال أو ترك الخطبة وصلى الصلاتين معاً أجزاء
 وقد أساء في تركه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فان الخطبة ليس من شرائط هذا الجمع
 بخلاف الجمعة وقد بينا ذلك فهذه خطبة وعظ وتذكير وتعليم لبعض ما يحتاج اليه في الوقت فتركها
 لا يوجب الا الاساءة كترك الخطبة في العيدين **قال** **﴿** وان كان يوم غيم فاستبان انه صلى
 الظهر قبل الزوال والعصر بعده فالقياس انه يعيد الظهر وحدها لان العصر مؤداة في وقتها
 وحين أدى العصر ما كان ذا كرا للظهر فيكون في معنى الناسي والترتيب يسقط بالنسيان
 ولكن استحسن ان يعيد الخطبة والصلاتين جميعاً لان شرط صحة العصر في هذا اليوم
 تقديم الظهر عليه على وجه الصحة فان العصر معجل على وقته وهذا التعجيل للجمع فانما
 يحصل الجمع بأداء العصر اذا تقدم أداء الظهر بصفة الصحة فاذا تبين ان الظهر لم يكن
 صحيحاً كان عليه إعادة الصلاتين جميعاً **قال** **﴿** وان أحدث الامام بعد الخطبة قبل ان يدخل
 في الصلاة فامر رجلاً قد شهد الخطبة أو لم يشهد ان يصلي بهم أجزاءهم لان الخطبة ليست
 من شرائط هذا الجمع **قال** **﴿** وان تقدم رجل من الناس بغير أمر الامام فصلى بهم
 الصلاتين جميعاً لم يجزهم في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان هذا الامام شرط هذا الجمع
 عنده **قال** **﴿** وان مات الامام فصلى بهم خليفته أو ذو سلطان أجزاءهم لان خليفته قائم
 مقامه فهو بمنزلة ما لو صلى الامام بنفسه وان لم يكن فيهم ذو سلطان صلى كل صلاة لوقتها

بمنزلة الجمعة ﴿ قال ﴾ ولا جمعة بعرفة يعنى اذا كان الناس يوم الجمعة بعرفات لا يصلون الجمعة بها لان المصر من شرائط الجمعة وعرفات ليس في حكم المصر اذ ليس لها ابنية انما هي فضاء وليست من فناء مكة لانها من الحل بخلاف منى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى و ابي يوسف لانها من فناء مكة ولانها بمنزلة المصر في هذه الايام لما فيها من الابنية والاسواق المركبة وقد بينا هذا في الصلاة ﴿ قال ﴾ ومن وقف بعرفة قبل الزوال لم يجزه ومن وقف بعد زوال الشمس أو ليلة النحر قبل انشقاق الفجر أو مر بها مجتازاً وهو يعرفها أو لا يعرفها أجزاءه فالخاصل ان ابتداء وقت الوقوف بعد الزوال عندنا وقال مالك رحمه الله تعالى من طلوع الشمس لان هذا اليوم مسمي بأنه يوم عرفة فانما يصير اليوم مطلقاً من وقت طلوع الفجر فتبين ان وقت الوقوف من ذلك الوقت واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه والنهار اسم للوقت من طلوع الشمس سمي نهاراً لجرى ان الشمس فيه كالنهر يسمى نهاراً لجرى ان الماء فيه وحجتنا في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم انما وقف بعد الزوال فكان ميئناً وقت الوقوف بفعله فدل ان ابتداء الوقوف بعد الزوال والدليل عليه ما روينا من حديث ابن عمر رضى الله عنه انه قال للحجاج بعد الزوال ان أردت السنة فالساعة ولا يبعد ان يسمي اليوم بهذا الاسم وان كان وقت الوقوف بعد الزوال كيوم الجمعة صار وقتاً لاداء الجمعة بعد الزوال مع ان اليوم مسمي بهذا الاسم ثم الاصل فيما قلنا حديث عروة بن مضر بن لام الطائي رحمه الله تعالى انه جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة الجمع وهو بالمشعر الحرام فقال أكلت راحلتى وأجهدت نفسى وما مررت بجبل من الجبال الا وقفت عليه فهل لى من حج فقال صلى الله عليه وسلم من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلاة وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه ﴿ قال ﴾ ومن وقف بعرفة بعد الزوال ثم أفاض من ساعته أو أفاض قبل غروب الشمس أو صلى بها الصلاتين ولم يقف وأفاض أجزاءه عندنا وعلى قول مالك رحمه الله تعالى لا يجزئه الا أن يقف في اليوم وجزء من الليل وذلك بأن تكون افاضته بعد غروب الشمس واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج ولسكننا نقول هذه الزيادة غير مشهورة وانما المشهور ما رواه في الكتاب ومن فاته عرفة فقد فاته الحج وفيما روينا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ساعة من ليل أو

نهار دليل على أن بنفس الوقوف في وقته يصير مدركا للحج وان لم يستدم الوقوف الى
 وقت غروب الشمس ثم يجب عليه الدم اذا أفاض قبل غروب الشمس لان نفس الوقوف
 ركن واستدامته الى غروب الشمس واجبة لما فيها من اظهار مخالفة المشركين فعليه رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وأمر به وترك الواجب يوجب الجبر بالدم فان رجع ووقف بها بعد
 ما غابت الشمس لم يسقط الدم الا في رواية ابن شجاع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فانه
 يقول يسقط عنه الدم قال لانه استدرك ما فاته وأتى بما عليه لان الواجب عليه الافاضة
 بعد غروب الشمس وقد أتى به فيسقط عنه الدم كمن جاوز الميقات حلالا ثم عاد الى الميقات
 وأحرم وفي ظاهرها الرواية لا يسقط عنه الدم لان الواجب على من وصل الى عرفات بعد
 الزوال استدامة الوقوف الى غروب الشمس ولم يتدارك ذلك بالانصراف بعد الشمس فلا
 يسقط عنه الدم وان عاد قبل غروب الشمس حتى أفاض مع الامام فذكر الكرخي في
 مختصره أن الدم يسقط عنه لان الواجب عليه الافاضة مع الامام بعد غروب الشمس وقد
 تدارك ذلك في وقته ومن أصحابنا من يقول لا يسقط الدم هنا أيضا لان استدامة الوقوف
 قد انقطعت بذهابه فبرجوعه لا يصير وقوفه مستداما بل ما فات منه لا يمكنه تداركه فلا
 يسقط عنه الدم **قال** واذا أغشى على الحرم فوقف به أصحابه بعرفات أجزاء ذلك لانه تأدى
 الوقوف بحصوله في الموقف في وقت الوقوف. ألا ترى أنه لو مر بعرفات مار وهو لا يعلم
 بها في وقت الوقوف أجزاء ولا يبعد أن يتأدى ركن العبادة من المعنى عليه كما يتأدى ركن
 الصوم وهو الامساك بعد النية من المعنى عليه **قال** ووقوف الجنب والحائض ومن صلى
 صلاتين ومن لم يصل جائز لان الوقوف غير مختص بالبيت فلا تكون الطهارة شرطا فيه
 وفرضية الصلاة عليه غير متصل بالوقوف فتاركها لا يؤثر في الوقوف كما لا يؤثر في الصوم
قال وان وقف القارن بعرفة قبل أن يطوف للعمرة فهو رافض لها ان نوى الرضا وان لم
 ينولان للمعنى المعتبر تمدد أداء العمرة بعد الوقوف وهذا متحقق نوى الرضا أولم ينو ولم
 يذكر في الكتاب ما اذا اشتبه يوم عرفة على الناس بأن لم يروا هلال ذى الحجة وهو
 مروى عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا نحرروا ووقفوا بعرفة في يوم فان تبين أنهم وقفوا
 في يوم التروية لا يميزهم وان تبين أنهم وقفوا يوم النحر أجزاءهم استحسانا وفي القياس
 لا يميزهم لان الوقوف مؤقت بوقت مخصوص فلا يجوز بعد ذلك الوقت كصلاة الجمعة

ولكنه استحسن لقوله صلى الله عليه وسلم عرفتكم يوم ترفون وفي رواية حجكم يوم
تحتجون والحاصل أنهم بعد ما وقفوا بيوم اذا جاء الشهود يشهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك
لا ينبغي للقاضي أن يستمع الى هذه الشهادة ولكنه يقول قد تم للناس حجهم ولا مقصود
في شهادتهم سوى ابتغاء الفتنه فان جاؤا فشهدوا عشية عرفة فان كان بحيث يتمكن فيه
الناس من الخروج الى عرفات قبل طلوع الفجر قبل شهادتهم وأمر الناس بالخروج ليقفوا
في وقت الوقوف وان كان بحيث لا يتمكن من ذلك لا يستمع الى شهادتهم ويقف الناس
في اليوم الثاني ويجزئهم قال وان جامع القارن بعرفة قبل زوال الشمس وقد طاف
لممرته فعليه دمان ويفرغ من حجته وعمرته وعليه قضاء الحج وهنا فصول (أحدها) في المفرد
بالحج اذا جامع قبل الوقوف يفسد حجه لقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في
الحج فهو دليل على المنافاة بين الحج والجماع فاذا وجد الجماع فسد الحج وعليه المضي في
الفاسد والقضاء من قابل على هذا اتفق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه من شرع
في الاحرام لا يصير خارجا عنه الا بأداء الاعمال فاسداً كان أو صحيحاً وعليه دم عندنا وعند
الشافعي رحمه الله تعالى عليه بدنة بمنزلة ما لو جامع بعد الوقوف ولكننا نقول هذا الدم لتجيب
هذا الاحلال والشاة تكفي فيه كما في المحصر وجزاء فعله هنا وجوب القضاء عليه لانه
أهم ما يجب في الحج فلا يجب معه كفارة أخرى فأما اذا جامع بعد الوقوف بعرفة لا يفسد
حجه عندنا ولكن لزمه بدنة ويتم حجه وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى اذا جامع قبل
الرمي يفسد حجه لان احرامه قبل الرمي مطلق الأري أنه لا يحل له شيء مما هو حرام على
المحرم والجماع في الاحرام المطلق مفسد للنسك كما قبل الوقوف بعرفة بخلاف ما بعد الرمي
فقد جاء أوان التحلل وحل له الحلق الذي كان حراما قبل على المحرم والحجة لنا في ذلك
حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال اذا جامع قبل الوقوف فسد نسكه وعليه بدنة
واذا جامع بعد الوقوف فحجته تامة وعليه دم . وقال صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن
وقف بعرفة فقد تم حجه وبالاتفاق لم يرد التمام من حيث أداء الافعال فقد بقي عليه بمض
الاركان وانما أراد به الاتمام من حيث أنه يأمن الفساد بعده وهو المعنى الفقهي أن بالوقوف
تأكد حجه الأري أنه يأمن القوات بعد الوقوف فكما ثبت حكم التأكد في الأيمن من
القوات فكذلك في الأيمن من الفساد فأما قبل الوقوف حجه غير متأكد الأري أنه

يفوته بمضى وقت الوقوف فكذلك يفسد بالجماع وهذا لان الجماع محظور كسائر المحظورات
 وارتكاب محظورات الحج غير مفسد له فكان ينبغي أن لا يكون الجماع مفسداً تركنا
 هذا الاصل فيما اذا حصل الجماع قبل تأكد الاحرام بدليل الاجماع وما بعد التأكد ليس
 في معنى ما قبله فيبقى على أصل القياس وهذا على أصله أظهر فانه يقول اذا بلغ الصبي قبل
 الوقوف جاز حجه عن الفرض بخلاف ما بعد الوقوف نوضيحه أن عنده لو جامع قبل الرمي
 يفسد الحج^١ واذا جامع بعده لا يفسد والجماع قبل الرمي لا يكون أكثر تأثيراً من ترك
 الرمي وترك الرمي غير مفسد للحج فكيف يكون الجماع قبله مفسداً (والفصل الثاني) المفرد
 بالعمرة اذا جامع قبل أن يطوف أكثر الاشواط فسدت عمرته وعليه دم وان جامع بعد ما
 طاف أكثر الاشواط لا تفسد عمرته لان ركن العمرة هو الطواف فبتأكد احرامه بأداء
 أكثر الاشواط كما يتأكد احرام الحج بالوقوف ولكن عليه دم عندنا وعلى قول الشافعي
 رحمه الله تعالى في الوجهين جميعاً تفسد عمرته وعليه بدنة لان الجماع محظور كل واحد من
 النسكين فكما أن في الحج تجب البدنة بالجماع فكذلك بالعمرة وعندنا لا مدخل للبدنة في
 العمرة بخلاف الحج على ما بينا في طواف الحج في الحقيقة انما ينبغي هذا على الخلاف المعروف
 بيننا وبينهم في العمرة عندنا العمرة سنة وعلى قوله فريضة كفرية بالحج واحتج بقوله تعالى
 وأتموا الحج والعمرة لله فقد قرن بينهما في الأمر بالانتماء فدل على فرضيتهما وفي حديث
 ابن ثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال العمرة فريضة الحج وقال صبي بن معبد
 فوجدت الحج والعمرة واجبين على وقال صلى الله عليه وسلم للاشعمية حجى عن أبيك
 واعتمرى وحقيقة الامر للوجوب ﴿ ولنا ﴾ حديث أم سلمة رضي الله عنها أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع وسأل رجل رسول الله صلى الله عليه
 وسلم عن العمرة أو اجبة هي فقال لا وإن تمنت خير لك ولان العمرة لا تتوقت بوقت
 معلوم في السنة وانما باين النفل الفرض بهذا فان الفرض يتوقت بوقت والنفل لا يتوقت
 ولانه يتأدى بنية غيره فان عنده المحرم بالحج قبل أشهر الحج يكون محرماً بالعمرة وبالاجماع
 فأت الحج يتحلل باعمال العمرة والفرض انما باين النفل بهذا فان النفل يتأدى بنية الفرض
 والفرض الذي هو غير معين لا يتأدى بنية النفل فاما الآية فقد قرئت بالنصب وبالرفع
 والعمرة لله فالقراءة بالرفع ابتداء خبر العمرة لله والنوافل لله تعالى كالقرائض ثم هذا أمر

بالانتماء بعد الشروع ولا خلاف فيه وما عرفنا ابتداء فرضية الحج بهذه الآية بل عرفناه
 بقوله تعالى والله على الناس حج البيت وبهذا تبين ان المقصود زيارة البيت وهذا المقصود
 حاصل بفرضية نسك واحد فلا تثبت صفة الفرضية في عدد منه ولهذا لا يتكرر فرضية
 الحج ومعنى قوله فريضة أى مقدره باعمال كالحج فان الفرض هو التقدير وبه نقول انها
 مقدره فأكثر ما في الباب أن الآثار قد اشتبهت فيه ولكن صفة الفرضية مع اشتباه الأدلة
 لا تثبت فإذا ثبت عندنا أن أصله ليس بفرض بل هو تبع للحج لا يكون وجوب البدنة بالجماع
 في الحج دليلاً على وجوبها في العمرة وعنده لما كان فرضاً وجب بالجماع فيه ما يجب في
 الحج (والفصل الثالث) الفارن إذا جامع قبل الزوال وقد طاف لعمرة فأنما جامع بعد تأكد
 احرام العمرة فلا تفسد عمرته بهذا الجماع وعليه دم لاجله وجامع قبل تأكد احرام الحج
 فيفسد حجه وعليه دم لتعجيل الاحلال وقضاء الحج وقد سقط عنه دم القران بفساد
 أحد النسكين وان جامع بعد الوقوف فإليه للعمرة دم وللحج جزور وعليه دم القران لانه
 لم يفسد واحد من النسكين بهذا الجماع ﴿ قال ﴾ وكذلك لو جامع بعد الحلق قبل أن
 يطوف بالبيت يريد به في وجوب الجزور عليه لان احرامه للحج في حق النساء باق حتى
 يطوف بالبيت ولكن لا يلزمه دم العمرة هنا لان تحمله للعمرة قد تم بالحلق ﴿ قال ﴾ ومن
 جامع ليلة عرفة قبل أن يأتي عرفة فسد حجه وعليه شاة لأن احرامه لا يتأكد بدخول
 وقت الوقوف وانما يتأكد بفعل الوقوف . ألا ترى أن الامن من الفوات لا يحصل
 بدخول وقته وانما يحصل بالوقوف فكان هذا وما لو جامع قبل دخول وقت الوقوف
 سواء ﴿ قال ﴾ واذا وقف الفارن بعرفة قبل طواف العمرة ثم جامع فقد بينا أن احرامه للعمرة
 قد ارتفع بالوقوف ولزمه دم لرفض العمرة وعليه جزور للجماع لان جماعه صادف احرام
 الحج بعد ما تأكد فبين حجه وعليه قضاء العمرة بعد أيام التشريق ﴿ قال ﴾ ومن دخل
 مكة بغير احرام تخاف الفوت إن رجع الى الميقات فأحرم ووقف أجزاءه وعليه دم لترك
 الوقت هكذا نقل عن عبد الله بن مسعود وغيره من الصحابة رضى الله تعالى عنهم أنهم قالوا
 اذا جاوز الميقات بغير احرام فعليه دم لترك الوقت وكان المعنى فيه ان الشرع عين الميقات
 للاحرام فبتأخير الاحرام عن الميقات يتمكن فيه النقصان ونقصان الحج تجبر بالدم ولما ابتلى
 بلبتين يختار أهونهما والتزام الدم أهون من الرجوع الى الميقات لتفويت الحج ﴿ قال ﴾ واذا

وقف الحاج بعرفة ثم أهل وهو واقف بحجة أخرى فإنه يرفضها وعليه دم لرفضها وحجة وعمرة
 مكانها ويمضي في التي هو فيها وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى فلما عند
 محمد فأحرماه باطل بمنزلة اختلافهم فيمن أحرم بحجتين علي ما نبينه وإنما يرفضها لأنه لو لم
 يرفضها ووقف لها لبقاء وقت الوقوف يصير مؤديا حجتين في سنة واحدة ولا يجوز أن يؤدي
 في سنة أكثر من حجة واحدة وإذا رفضها فعليه الدم لرفضها لأنه خرج من الاحرام بعد صحة
 الشروع قبل أداء الاعمال فلزمه الدم كالمحصر وعليه قضاء حجة وعمرة مكانها بمنزلة المحصر
 بالحج إذا تحلل وهذا لأنه في معنى فائت الحج وفائت الحج يتحلل بانفعال العمرة وهذا لم يأت
 باعمال العمرة فكان عليه قضاؤها مع قضاء الحج ﴿ قال ﴾ وكذلك ان أهل بعمره أيضاً
 يرفضها لان وقوفه لو طرأ على عمرة صحيحة أوجب رفضها علي ما بينا في القارن اذا وقف قبل ان
 يطوف لعمرة فكذلك اذا اقترن بوقوفه احرام العمرة وهذا لأنه لو لم يرفضها أدى أفعالها
 فيكون بانياً أعمال العمرة على أعمال الحج فلهذا يرفضها وعليه دم وقضاؤها لخروجه منها بعد
 صحة الشروع ﴿ قال ﴾ وكذلك لو كان أهل بالحج ليلة المزدلفة بالمزدلفة فهو رافض ساعة
 أهل لأنه لو لم يرفضها عاد الى عرفات فوقف فيصير مؤديا حجتين في سنة واحدة وهذا
 بخلاف ما إذا أهل بحجتين فان هناك اذا عمل في عمل أحدهما لا يصير رافضاً للاخر وهما هو
 مشغول بعمل أحدهما بل هو مؤد له فلهذا يرتفض الآخر في الحال فكذلك أن أهل بعمره
 ليلة المزدلفة فهو رافض لها وفي الكتاب أضاف هذا القول الى أبي يوسف ومحمد رحمهما
 الله تعالى وأبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يخالفهما في هذا لما قلنا أنه لو لم يصير رافضاً كان بانياً أعمال
 العمرة على أعمال الحج فاما اذا أهل بحجة أخرى بعد طلوع الفجر من يوم النحر لم يرفضها
 لان وقت الوقوف قد فات فلو بقي احرامه هذا لا يكون مؤديا حجتين في سنة واحدة
 ولكنه يتم أعمال الحجة الأولى ويكت حراما الى أن يحج في السنة الثانية الا أنه إن حلق
 للحجة الأولى يلزمه دم لجنايته على الاحرام الثاني بذلك الحلق وان لم يحلق فعليه الدم عند
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً لآخر الحلق في الحجة الأولى عن وقته وعندهما بهذا التأخير
 لا يلزمه دم واصل المسئلة ان من أحرم بالحج قبل أشهر الحج يكون محرماً بالحج عندنا وعندنا
 الشافعي رحمه الله تعالى يكون محرماً بالعمرة وهكذا روى الحسن بن أبي مالك عن أبي
 يوسف رحمه الله تعالى وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة عندنا وقال

مالك رحمه الله تعالى جميع ذي الحجة استدلالاً بقوله تعالى الحج أشهر معلومات وأقل الجمع المتفق عليه ثلاثة ولكننا نستدل بقول ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم أن أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة فأقاموا أكثر الثلاثة مقام الكمال في معنى الآية لمعنى وهو أن بالانفاق بفوت الحج بطلوع الفجر من يوم النحر وفوات العبادة يكون بمضى وقتها فاما مع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله تعالى أن من ذي الحجة عشر ليال وتسعة أيام فاما اليوم العاشر ليس بوقت الحج لأن الفوات يتحقق بطلوع الفجر من اليوم العاشر وهو يوم النحر وفي ظاهر المذهب اليوم العاشر من وقت الحج لأن الصحابة رضي الله عنهم قالوا وعشر من ذي الحجة وذكر أحد المدددين من الأيام والليالي بعبارة الجمع يقتضى دخول ما بازائه من المدد الآخر ولأن الله تعالى سمي هذا اليوم يوم الحج الأكبر قال الله تعالى وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر والمراد يوم النحر لا وقت الحج لأداء الطواف فيه دون الوقوف فهذا يتحقق الفوات بطلوع الفجر منه لفوات ركن الوقوف (فأما) الشافعي رحمه الله تعالى احتج بقوله صلى الله عليه وسلم المهل بالحج في غير أشهر الحج مهل بالعمرة ولأن الأحرام بالحج كالتكبير للصلاة فكما لا يجوز الشروع في الفريضة قبل دخول وقت الصلاة في الصلاة فكذلك في الحج والأحرام أحد أركان الحج فلا يتأدى في غير وقت الحج كسائر الأركان وإذا لم يصح إحرامه بالحج كان محرماً بالعمرة لأن الوقت وقت العمرة ألا ترى أنه لو فات حجه بمضى الوقت ببقى إحرامه للعمرة فكذلك إذا حصل ابتداء إحرامه في غير أشهر الحج ﴿ولنا﴾ أن الأحرام للحج بمنزلة الطهارة للصلاة فإنه من الشرائط لا من الأركان حتى يكون مستداماً إلى الفراغ منه وهذا حيد شرط العبادة لأحد ركن العبادة ولأنه لا يتصل به أداء الأفعال فلا حرام يكون عند الميقات وأداء الأفعال بمكة ولو أحرم في أول يوم من أشهر الحج يصح أداء الأفعال بعد ذلك بزمان فمرقناً أنه بمنزلة الشرط فلا يستدعى صحة الوقت بخلاف الصلاة فإن أداء الأركان هناك يتصل بالتكبير فإذا حصل قبل دخول الوقت لا يتصل أداء الأركان به والحديث في الباب شاذ جداً فلا يعتمد على مثله وإنما يكره له أن يحرم بالحج قبل أشهر الحج من أصحابنا رحمه الله تعالى من يقول الكراهة لمعنى أن الأحرام من وجه بمنزلة الأركان ولهذا لو حصل

قبل العتق لا يتأدى به فرض الحج بعد العتق وما تردد بين أصليين يوفر حظه عليهما فلتشبهه
 بالشرائط يجوز قبل الوقت ولشبهه بالاركان يكون مكروها وقيل بل الكراهة لانه لا يأمن
 من موافقة المحظور اذا طال مكثه في الاحرام **قال** ويجمع الامام بين صلاة المغرب
 والعشاء بمزدلفة باذان واقامة فان تطوع بينهما اقام للعشاء واقامة اخرى وقال زفر رحمه
 الله تعالى اذا تطوع بينهما اذن واقامة لان الفصل بينهما قد تحقق بالاشتغال بالتطوع
 فهو بمنزلة من يؤدي كل صلاة في وقتها فعليه الاذان والاقامة لكل صلاة ولكننا نقول
 الجمع بينهما لا ينقطع بهذا الفصل كما لا ينقطع اذا اشتغل بالكل ولكنه يحتاج الى
 اعلام الناس انه يصلي العشاء وبالاقامة يتم هذا الاعلام والأصل فيه حديث ابن عمر
 رضى الله عنه فانه صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الاقامة للعشاء فان صلى المغرب
 بعرفات بعد غروب الشمس أو صلاحها في طريق المزدلفة قبل غيبوبة الشفق أو بعده
 فعليه ان يمدها بمزدلفة في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه
 الله تعالى يكره ما صنع ولا يلزمه الاعداء لانه أدى الفرض في وقته فان ما بعد غروب
 الشمس وقت المغرب بالنصوص الظاهرة وأداء الصلاة في وقتها صحيح الا ترى انه لو لم
 يعد حتى طلع الفجر لم يلزمه الاعداء ولو لم يقع ما أدى موقع الجواز لما سقطت عنه الاعداء
 بطلوع الفجر ولكننا نستدل بحديث أسامة بن زيد رضي الله عنه فانه كان رديف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في طريق المزدلفة فلما غربت الشمس قال الصلاة يا رسول الله فقال صلى
 الله عليه وسلم الصلاة امامك ولم يرد بهذا فعل الصلاة لان فعل الصلاة حركات المصلي وهو
 معه فاما ان أراد به الوقت أو المكان فان كان المراد به المكان فقد بين بهذا النص اختصاص
 أداء الصلاة بمكان وهو المزدلفة فلا يجوز في غيرها وان كان المراد به الوقت فقد بين ان
 وقت المغرب في حق الحاج لا يدخل بغروب الشمس وأداء الصلاة قبل الوقت لا يجوز
 والدليل عليه انه مأمور بالتأخير لان في الاشتغال بالصلاة انقطاع سيره فان أداء الصلاة في
 وقتها فريضة فلا يسقط بهذا العذر ولكن الأمر بالتأخير للجمع بينهما بالمزدلفة وهذا المعنى
 يفوت باداء المغرب في طريق المزدلفة فعليه الاعداء بعد الوصول الى المزدلفة ليصير جمعا
 بين الصلاتين كما هو المشروع نسكا ولهذا سقطت عنه الاعداء بطلوع الفجر لان وجوب
 الاعداء لمكان ادراك فضيلة الجمع بينهما وهذا يفوت بفوات وقت العشاء ولهذا قلنا اذا بقي

في الطريق حتى صار بحيث يعلم انه لا يصل الى المزدلفة قبل طلوع الفجر يصلي المغرب ولا
 يؤخرها بعد ذلك ﴿ قال ﴾ ويناس بصلاة الفجر بالمزدلفة حين ينشق له الفجر الثاني
 لحديث ابن مسعود رضى الله عنه كما بينا ثم يعني حتى اذا أسفر دفع قبل طلوع الشمس
 وهذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن حتى اذا تركه لغير علة يلزمه دم وحججه تام وعلى
 قول الليث بن سعد رحمه الله تعالى هذا الوقوف ركن لا يتم الحج الا به لانه مأمور به في
 كتاب الله تعالى قال الله تعالى فاذا كروا الله عند المشعر الحرام وقال صلى الله عليه وسلم
 في حديث عروة بن مضرس رحمه الله تعالى من وقف معنا هذا الموقف فقد تم حجه
 علق تمام حجه بهذا الوقوف فعرفنا انه لا يتم الا به ﴿ ولنا ﴾ قوله صلى الله عليه
 وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه ولانه يجوز ترك هذا الوقوف بعذر فان
 ضباغة عمرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنها كانت شاكية فاستأذنت رسول الله صلى
 الله عليه وسلم في المصير الى منى ليلة المزدلفة فأذن لها وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قدم ضعفة أهله من المزدلفة بليل ولو كان ركنًا لم يجوز تركه لعذر وبهذا تبين أن هذا
 الوقوف مع الوقوف بعرفة بمنزلة طواف الزيارة مع طواف الصدر ثم طواف الصدر واجب
 وليس بركن ويجوز تركه بعذر الحيض فكذا هذا والمزدلفة كلها موقف الاحسر وعرفة كلها
 موقف الابطن عرنة وقد بينا الأثر المروى في هذا الباب فيما سبق ﴿ قال ﴾ وأحب الى
 أن يكون وقوفه بمزدلفة عند الجبل الذي يقال له قرح من وراء الامام لان النبي صلى الله
 عليه وسلم اختار لو قوفه ذلك الموضع وقد بينا في الوقوف بعرفة أن الافضل أن يقف من
 وراء الامام قريبا منه ليؤمن على دعائه فكذلك في الوقوف بمزدلفة فان تعجل من المزدلفة
 بليل فان كان لعذر من مرض أو امرأة خافت الزجام فلا شئ عليه لما روينا وان كان لغير
 عذر فعليه دم لتركه واجبا من واجبات الحج فان أفاض منها بعد طلوع الفجر قبل أن يصلي
 مع الناس فلا شئ عليه لانه أتى بأصل الوقوف في وقته ولكنه مسي فيما صنع لتركه امتداد
 الوقوف ﴿ قال ﴾ فان مر بالمشعر الحرام مرآ بعد طلوع الفجر فلا شئ عليه لان وقوفه
 تأدى بهذا المقدار وكذا ان كان مر بها نائما أو مغني عليه فلم يقف مع الناس حتى أفاضوا لان
 حصوله في موضع الوقوف في وقته يكون بمنزلة وقوفه وقد بينا هذا في الوقوف بعرفة فكذلك
 في الوقوف بالمشعر الحرام وان لم يبت بالمزدلفة ليلة النحر بأن نام في الطريق فلا شئ عليه

لان البيوتة بالمزدلفة ليست بنسك مقصود ولكن المقصود الوقوف بالمشعر الحرام بعد طلوع الفجر وقد أتى بما هو المقصود فلا يلزمه بترك ما ليس بمقصود شيء كما بينا في ترك البيوتة بها في ليالي الرمي والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب رمي الجمار

وقال رضي الله تعالى عنه ويبدأ اذا وافى منى برمي جرة العقبة ثم بالذبح ان كان قارنا أو متمماً ثم بالحلقة لحديث عائشة رضي الله تعالى عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اول نسكنا في هذا اليوم ان نرمي ثم نذبح ثم نحلق ولان الذبح والحلق من أسباب التحلل الا ترى ان تحلل المحصر بالذبح فيقدم الرمي عليهما ثم الذبح في معنى التحلل دون الحلق فان الحلق محظور الاحرام والذبح لا فكان الذبح مفدماً على الحلق وقد بينا اختلاف العلماء في وقت ابتداء الرمي في هذا اليوم وكذلك يختلفون في آخر وقته ففي ظاهر المذهب وقته الى غروب الشمس ولكنه لو رمي بالليل لا يلزمه شيء وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى وقته الى زوال الشمس وما بعد الزوال يكون قضاءً وللشافعي رحمه الله تعالى فيه قولان في أحد الفواوين انما يرمي ذلك الى غروب الشمس فاذا غربت تبين عليه الفدية بفوات الوقت في هذا الرمي وما عرف الرمي قربة الا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الوقت فيتحقق فوائده بفوات الوقت كالوقوف بعرفة وفي القول الآخر يقول يمتد وقته الى آخر أيام التشريق حتى يأتي بما ترك من الرمي في آخر أيام التشريق ولا شيء عليه لان الرمي كله في حكم نسك واحد وان اختلف مكانه وزمانه فلا يتحقق الفوات فيه الا بفوات وقته وذلك بمضي آخر أيام التشريق وقاس بالتكبيرات فان من ترك شيئاً من الصلوات في هذه الايام يقضيها بالتكبيرات الى آخر أيام التشريق وحجتنا في ذلك أن وقت رمي جرة العقبة يوم النحر بالنسك قال صلى الله عليه وسلم ان اول نسكنا في هذا اليوم وذهاب تمام اليوم بغروب الشمس الا أن ابا يوسف رحمه الله تعالى يقيس الرمي في هذا اليوم بالرمي في اليوم الثاني فيقول كما ان في اليوم الثاني وقت الرمي نصف اليوم وهو ما بعد الزوال فكذا في هذا اليوم وقت الرمي نصف اليوم وذلك الى زوال الشمس إلا أنه اذا رمى بالليل لم يفرم شيئاً لان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاة ان يرموا ليلاً ولان اليوم لما كان وقتاً للرمي فالليل يتبمه في

ذلك كليلة النحر تجمل تبعاً ليوم عرفة في حكم الوقوف فإن لم يرمها حتى يصبح من الغد رماها لبقاء وقت جنس الرمي ولكن عليه دم للتأخير في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولادم عليه عندهما وهو نظير ما بينا في تأخير طواف الزيارة عن أيام النحر فابو حنيفة رحمه الله تعالى هنا جعل تأخير الرمي عن وقته بمنزلة تركه ورمى جرة العقبة يوم النحر نسك تام فكما أن تركه يوجب الدم فكذلك تأخيره عن وقته وكذلك إن ترك الأكثر منها لأن الأكثر بمنزلة الكل وإن ترك منها حصاة أو حصاتين أو ثلاثاً إلى الغد رماها وتصدق لكل حصاة بنصف صاع من حنطة على مسكين إلا أن يبلغ دماً فينذر ينقص منه ماشاء لأن المتروك أقل فتكفيه الصدقة وقد بينا نظيره في تأخير طواف الزيارة وإن ترك رمي إحدى الجمار في اليوم الثاني فعليه صدقة لأن رمي الجمار الثلاث في اليوم الثاني نسك واحد فإذا ترك أحدها كان المتروك أقل فتكفيه الصدقة إلا أن المتروك أكثر من النصف فينذر يلزمه الدم وجعل ترك الأكثر كترك الكل قال هو قال هو وإن ترك الرمي كله في سائر الأيام إلى آخر أيام الرمي رماها على التأليف لأن وقت الرمي باق فعليه أن يتدارك المتروك ما بقي وقته كالأضحية إذا أخرها إلى آخر أيام النحر وعليه دم للتأخير في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولادم عليه في قولها فإن تركها حتى غابت الشمس من آخر أيام الرمي سقط عنه الرمي بفوات الوقت لأن معنى القربة في الرمي غير معقول وإنما عرفناه قربة بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو إنما رمي في هذه الأيام فلا يكون الرمي قربة بعد مضي وقتها كما لا يكون اراقه الدم قربة بعد مضي أيام النحر وإذا لم يكن قربة كان عبثاً فلا يشتمل به وعليه دم واحد عندهم جميعاً لأن الرمي كله نسك واحد وهو واجب فتركه يوجب الجبر بالدم كما هو مذهبننا في ترك السمي بين الصفا والمروة ولا يبعد أن يكون ترك البعض موجبا للدم ثم لا يجب بترك الكل إلا دم واحد كما أن حلق ربيع الرأس في غير أوانه يوجب الدم ثم حلق جميع الرأس لا يوجب إلا دمياً واحداً وقص أظافر يد واحدة يوجب الدم ثم قص الأظافر كلها لا يوجب إلا دمياً واحداً هو قال هو وإن بدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي المسجد ثم ذكر ذلك في يومه قال يعيد على الجمرة الوسطى وجمرة العقبة لأنه نسك شرع مرتباً في هذا اليوم فما سبق أوانه لا يعتد به فكان رمي الجمرة الأولى بمنزلة الافتتاح للجمرة الوسطى والوسطى بمنزلة الافتتاح لجمرة العقبة فأدى قبل وجود مفتاحه لا يكون معتداً به

مكن سجد قبل الركوع أوسى قبل الطواف بالبيت فالمعتد من رميه هنا الجرة الاولى فلهذا
 يعيد على الوسطى وعلى جرة العقبة ﴿قال﴾ وان رمى من كل جرة ثلاث حصيات ثم ذكر
 بعد ذلك فانه يبدأ من الاولى بأربع حصيات ليتها ثم يعيد على الوسطى بسبع حصيات
 وكذلك على جرة العقبة ولا يعتمد بما رمى من الوسطى وجره العقبة لان ذلك سبق أو انه فانه
 حصل قبل أن يأتي بأكثر الرمي عند الجرة الاولى فسكانه لم يرم منها شيئاً ﴿قال﴾ وان
 رمى من كل واحدة بأربع أربع فانه يرمى لكل واحدة بثلاث حصيات لأن رمى أكثر الجرة
 الأولى بمنزلة كماله في الاعتداد برمي الجرة الوسطى كما أن أكثر اشواط الطواف كماله
 في الاعتداد بالسعي بعده واذا كان ما رمى من كل جرة معتداً به فعليه اكمال رمى كل جرة
 بثلاث حصيات فان استقبل رميها فهو أفضل لانه أقرب الى موافقة فعل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فانه ما اشتغل بالثانية الا بعد اكمال الاولى ﴿قال﴾ وان رمى جرة
 العقبة من فوق العقبة أجزاء وقد بينا أن الافضل أن يرميها من بطن الوادي ولكن
 ما حول ذلك الموضع كله موضع الرمي فاذا رماها من فوق العقبة فقد أقام النسك في
 موضعه فجاز ﴿قال﴾ وكذلك لو لم يكبر مع كل حصة أو جعل مكان التكبيرات
 تسبيحاً أجزاء لان المقصود ذكر الله تعالى عند كل حصة وذلك يحصل بالتسبيح كما
 يحصل بالتكبير ثم هو من آداب الرمي فتركه لا يوجب شيئاً ﴿قال﴾ وان رماها بحجارة
 أو بطين يابس جاز عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الا بالحجر أتباعاً لما ورد
 به الاثر فان فيما لا يعقل المعنى فيه انما يحصل الامتثال بعين المنصوص ولكننا نقول المنصوص
 عليه فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر والاصل فيه فعل الخليل صلوات الله
 عليه ولم يكن له في الحجر بعينه مقصود انما مقصوده فعل الرمي اما لاعادة الكعبش أو
 لطرده الشيطان على حسب ما اختلف فيه الرواة فقلنا بأي شيء حصل فعل الرمي أجزاء
 بمنزلة أحجار الاستنجاء فكما يحصل الاستنجاء بالحجر يحصل الاستنجاء بالطين وغيره
 وبعض المتشغمة يقولون ان رمى بالبرمة أجزاء وان رمى بالفضة أو الذهب أو اللؤلؤ
 والجواهر لا يجوز لان المقصود اهانة الشيطان وذلك يحصل بالبر دون الذهب والفضة
 والجواهر ولسنا نقول بهذا ولكن نقول الرمي بالفضة والذهب يسمى في الناس نثاراً
 لارميا والواجب عليه الرمي فعليه أن يرمي بكل ما يسمى به رامياً ﴿قال﴾ فان رمى أحدى

الجمار بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لان المنصوص عليه تفرق الاعمال لا عين الحصيات
 فاذا أتى بفعل واحد لا يكون الا عن حصاة واحدة كما لو أطم كفارة اليمين مسكيناً
 واحداً مكان اطعام عشرة مساكين جملة لم يجزه الا عن اطعام مسكين واحد ﴿ قال ﴾
 وان رماها بأكثر من سبع حصيات لم تضره تلك الزيادة لانه أتى بما هو الواجب عليه
 فلا يضره الزيادة عليه بعد ذلك ﴿ قال ﴾ وان نقص حصاة لا يدري من ايهن نقصها اعاد
 على كل واحدة منهن حصاة واحدة أخذاً بالاحتياط في باب العبادة كما لو ترك سجدة من
 صلاة من الصلوات الخمس ولا يدري من ايها ترك فعليه قضاء الصلوات الخمس ﴿ قال ﴾
 وان قام عند الجرة ووضع الحصاة عندها وضماً لم يجزه لان الواجب عليه فعل الرمي
 والواضع غير رام وان طرحها طرحاً اجزأه وقد أساء لان الطارح رام الا أن الرمي تارة
 يكون امامه وتارة يكون عند قدميه بالطرح ولكنه مسيء لمخالفة فعل رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وصفاً ﴿ قال ﴾ فان رماها من بعيد فلم تقع الحصاة عند الجرة فان وقعت قريباً
 منها اجزأه لان هذا القدر مما لا يتأتى التحرز عنه خصوصاً عند كثرة الزحام وان وقعت
 بعيداً منها لم يجزه لان الرمي قربة في مكان مخصوص ففي غير ذلك المكان لا يكون قربة
 ﴿ قال ﴾ وان رماها بحصاة أخذها من عند الجرة اجزأه وقد أساء لان ما عند الجرة من الحصى
 مردود فيتشام به ولا يتبرك به وبيانه في حديث سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس
 رضی الله عنه ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل صلاة الله عليه ولم تصر هضاباً تسد الافق
 فقال اما علمت ان من يقبل حجه رفع حصاه ومن لم يقبل حجه ترك حصاه حتى قال مجاهد
 لما سمعت هذا من ابن عباس رضی الله عنه جمعت على حصياتي علامة ثم توسطت الجرة
 فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجده بتلك العلامة شيئاً من الحصاة هذا معنى قولنا ان
 ما بقي في موضع الرمي مردود ولكن مع هذا يجزئه لوجود فعل الرمي ومالك رحمه الله
 تعالى يقول لا يجزئه وهذا عجب من مذهبه فانه يجوز التوضؤ بالماء المستعمل ولا يجوز الرمي
 بما قد رمي به من الاحجار ومعلوم ان فعل الرمي لا يغير صفة الحجارة ﴿ قال ﴾ فان لم يقم
 عند الجرتين اللتين يقوم الناس عندهما لم يلزمه شيء لان القيام عند الجرتين سنة فتركه لا
 يوجب الا الاساءة ﴿ قال ﴾ وان كان أقام أيام منى بمكة غير انه يأتي منى في كل يوم فيرمي
 الجمار فقد أساء ولا شيء عليه لانه ما ترك الا السنة وهي البيتوتة بمنى في ليالي الرمي وقد

بيننا ان العباس رضى الله عنه استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك لاجل السقاية
فأذن له فدل انه ليس بواجب ﴿ قال ﴾ فان رمى جمرة العقبة يوم النحر بعد طلوع الفجر
قبل طلوع الشمس أجزاءه قال بلغنا ذلك عن عطاء رحمه الله تعالى والمروي عنه انه قال يجمل
منى عن يمينه والكمبة عن يساره ويرمى جمرة العقبة بسبع حصيات والأفضل ان يرميها
بعد طلوع الشمس وان رماها قبل طلوع الشمس أجزاءه وان رماها في اليوم الثاني من أيام
النحر قبل الزوال لم يجزه لان وقت الرمي في هذا اليوم بعد الزوال عرف بفعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلا يجزئه قبله وذكر الحاكم الشهيد رحمه الله تعالى في المنتقى ان ما قبل
الزوال يوم النحر وقت الرمي حتى لو رمى أجزاءه ﴿ قال ﴾ وكذلك في اليوم الثالث من
يوم النحر وهو اليوم الثاني من أيام التشريق وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان
كان من قصده ان يتعجل النفر الأول فلا بأس بان يرمى في اليوم الثالث قبل الزوال وان
رمى بعد الزوال فهو أفضل وان لم يكن ذلك من قصده لا يجزئه الرمي الا بعد الزوال لانه اذا كان
من قصده التعميل فربما يلحقه بعض الحرج في تأخير الرمي الى ما بعد الزوال بان لا يصل
الى مكة الا بالليل فهو محتاج الى ان يرمى قبل الزوال ليصل الى مكة بالنهار فيرى موضع
نزوله فيرخص له في ذلك والأفضل ما هو العزيمة وهو الرمي بعد الزوال وفي ظاهر الرواية
يقول هذا اليوم نظير اليوم الثاني فان النبي صلى الله عليه وسلم رمى فيه بعد الزوال فلا يجزئه
الرمي فيه قبل الزوال ﴿ قال ﴾ فان رمى في اليوم الثالث بخير بين النفر وبين المقام الى
ان يرمى في اليوم الرابع لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه
وخياره هذا يمتد الى طلوع الفجر من اليوم الرابع عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى الى
غروب الشمس من اليوم الثالث لان المنصوص عليه الخيار في اليوم وامتداد اليوم الى
غروب الشمس ولكننا نقول الليل ليس بوقت لرمي اليوم الرابع فيكون خياره في النفر
باقياً قبل غروب الشمس من اليوم الثالث بخلاف ما بعد طلوع الفجر من اليوم الرابع فانه
وقت الرمي على ما بينه ان شاء الله تعالى فلا يبقى خياره بعد ذلك وقد بينا ان الليالي هنا
نابغة للأيام الماضية فكما كان خياره ثابتاً في اليوم الثالث فكذلك في الليلة التي بعده ﴿ قال ﴾
وان صبر الى اليوم الرابع جاز له ان يرمى الجمار فيه قبل الزوال استحساناً في قول أبي
حنيفة رحمه الله تعالى وعلى قولها لا يجزئه بمنزلة اليوم الثاني والثالث لانه يوم ترمي فيه الجمار

الثلاث فلا يجوز الا بعد الزوال بخلاف يوم النحر وأبو حنيفة احتج بحديث ابن عباس
رضي الله تعالى عنه اذا انتفح النهار في آخر أيام التشريق فارموا يقال انتفح النهار اذا علا واعتبر
آخر الايام بأول الأيام فكما يجوز الرمي في اليوم الأول قبل زوال الشمس فكذا في اليوم
الآخر وهذا لأن الرمي في اليوم الرابع يجوز تركه أصلاً فمن هذا الوجه يشبه النوافل والتوقيت
في النفل لا يكون عزيمة فهذا جواز الرمي فيه قبل الزوال ليصل الى مكة قبل الليل ﴿ قال ﴾
وأحب الى أن يرمي الجمار مثل حصاة الخذف هكذا علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه
فانه جعل طرف احدى سبابته عند الاخرى فرمى بمثل حصي الخذف وقال هكذا فارموا
وان رمى بأكبر من ذلك أجزاءه ولكن لا ينبغي أن يرمي الكبار من الاحجار لانه ربما يصيب
أحدًا فيتأذى به وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بحصي الخذف واياكم والغلو في الدين فانما
هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين ﴿ قال ﴾ وليس في القيام عند الجمرتين دعاء مؤقت لما بيننا
ان التوقيت في الدعاء يذهب بركة القلب ويرفع يديه عندهما حذاء منكبيه للحديث لا ترفع
الايدي الا في سبع مواطن وفي المقامين عند الجمرتين ﴿ قال ﴾ والرجل والمرأة في رمي
الجمار سواء كما في سائر المناسك وان رماها راكباً أجزاءه لحديث جابر رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمار راكباً وقد بينا ماهو المختار عند كل جرة ﴿ قال ﴾
وقد بينا ماهو المختار عند كل جرة ﴿ قال ﴾ والمريض الذي لا يستطيع رمي الجمار يوضع
الحصى في كفه حتى يرمي به لانه فيما يعجز عنه يستعين بغيره وان رمى عنه أجزاءه بمنزلة
المغنى عليه فان النيابة تجرى في النسك كما في الذبح ﴿ قال ﴾ والصبي الذي يحج به أبوه يقضى
المناسك ويرمي الجمار لانه يأتي به للتخلق حتى يتيسر له بعد البلوغ فيؤمر به بمثل ما يؤمر به
البالغ وان ترك الرمي لم يكن عليه شيء وكذلك المجنون يحرم عنه أبوه لان فعلهما للتخلق
فلا يكون واجبا اذ ليس للاب عليهما ولاية الايجاب فيما لا منفعة لهما فيه عاجلاً ولهذا
لا يجب الدم بترك الرمي عليهما وهو معتبر بالكفارات لا يجب شيء منها على الصبي
والمجنون عندنا والأصل في جواز الرمي هكذا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
امرأة رفعت صبياً من هودجها اليه فقالت أهذا جح فقال نعم ولك أجره فدل ذلك على انه
يجوز للأب ان يحرم عن ولده الصغير والمجنون بمنزلة الصغير والله أعلم بالصواب

باب الحلق

قال رضي الله عنه الحلق أفضل من التقصير لما روينا من الآثار فيه ولأن الأمور به بعد
 الذبح قضاء التفت قال الله تعالى ثم ليقضوا تقصيرهم وهو في الحلق أتم والتقصير فيه بمض الحلق
 فلهذا كان الحلق أفضل والتقصير يجزى وهو ان يأخذ شيئاً من أطراف شعره ورواه في
 الكتاب عن ابن عمر رضي الله عنه انه سئل كم تقصر المرأة فقال مثل هذه يعني مثل
 الأئمة وهذا لانه لو لم يكن على رأسه من الشعر إلا ذلك القدر كان يتم تحلله بأخذه فكذلك
 اذا كان على رأسه من الشعر أكثر من ذلك يتم تحلله بأخذ ذلك المقدار والتقصير قائم
 مقام الحلق في حكم التحلل فاذا فعل ذلك في أحد جانبي رأسه أجزاء بمنزلة ما لو حلق نصف
 رأسه وكذلك ان فعله في أقل من النصف وكان بقدر الثلث أو الربع فكذلك يجزئه لان كل
 حكم تعلق بالرأس فالربع منه ينزل منزلة الكمال كالمسح بالرأس ولكنه مسي في الاكتفاء
 بهذا المقدار لان النبي صلى الله عليه وسلم حلق جميع رأسه وأمرنا بالافتداء به فما كان أقرب
 الى موافقة فعله فهو أفضل ولانه انما يفعل هذا ضنة منه بشعره وفيما هو نسك تكره الضنة
 فيه بالمسح والنفس فكيف بالشعر قال وإذا جاء يوم النحر وليس على رأسه شعر
 أجرى موسى على رأسه تشبهاً بمن يخلق لانه وسع مثله والتسكيف بحسب الوسع الا ترى
 ان الأخرس يؤمر بتجريبك الشفتين عند التكبير والقراءة في الصلاة فينزل ذلك منه
 منزلة قراءة التناطق فهذا مثله قال وان حلق رأسه بالنورة أجزاء لان قضاء التفت فيه
 يحصل والموسى أحب الى لانه أقرب الى موافقة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال وأكره له ان يؤخر الحلق حتى تذهب أيام النحر والحاصل ان عند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى الحلق للتحلل في الحج مؤقت بالزمان وهو أيام النحر وبالمكان وهو الحرم
 وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لا يتوقت بالزمان ولا بالمكان وعند محمد رحمه الله تعالى
 يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر رحمه الله تعالى يتوقت بالزمان دون المكان فزفر
 رحمه الله تعالى يقول التحلل عن الاحرام معتبر بائتمام الاحرام وابتداء الاحرام مؤقت
 بالزمان غير مؤقت بالمكان حتى يكره له ان يحرم بالحج في غير أشهر الحج ولا يكره له
 ان يحرم بالحج في أي مكان شاء قبل ان يصل الى الميقات فكذلك التحلل عنه بالحلق

يتوقت من حيث الزمان دون المكان حتى اذا اخره عن أيام النحر يلزمه الدم واذا خرج من الحرم ثم حلق لا يلزمه شيء وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ما كان للتحلل في الحج يتوقت بالزمان والمكان جميعاً كالطواف الذي يتم به التحلل لا يكون الا في المسجد ويتوقت بأيام النحر فكما انه لو اخر الطواف عن وقته يلزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فكذلك اذا اخر الحلق عن وقته وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعتد بحلقه خارج الحرم كما لا يعتد بطوافه ولكن جعلناه معتداً به لان محل فعله الرأس دون الحرم فيحصل به التحلل ولكنه جان بتأخيره عن مكانه فيلزمه دم بالتأخير عن المكان كما يلزمه بتأخيره عن وقته وهذا لان الحلق لا يعقل فيه معنى القربة وانما عرفناه قربه بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما حلق للحج الا في الحرم يوم النحر فما وجد بهذه الصفة يكون قربة وما خالف هذا لا يتحقق فيه معنى القربة فيلزمه الجبر فيه بالدم وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى الحلق الذي هو نسك في أوامه بمنزلة الحلق الذي هو جنابة قبل أوامه فكما ان ذلك لا يختص بزمان ولا مكان فكذلك هذا لا يختص بزمان ولا مكان لانه لو اختص بزمان ومكان لم يكن معتداً به في غير ذلك المكان ولا في غير ذلك الزمان كالوقوف بعرفة فسواء اخره عن أيام النحر أو خرج من الحرم حلق لا يلزمه شيء ومحمد رحمه الله تعالى يقول تعلق المناسك بالمكان أكد من تعلقها بالزمان الا ترى ان الطواف المختص بمكان لا يعتد به في غير ذلك المكان والموقت من الطواف بزمان يكون معتداً به في غير ذلك الزمان فعرفنا ان تعلقه بالمكان أشد فالحلق الذي هو مختص بالحرم بفعل النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتى به خارج الحرم يتمكن فيه النقصان فيلزمه الجبر بالدم وتأخيره عن أيام النحر لا يتمكن فيه كثير نقصان فلا يلزمه الجبر بالدم فأما في العمرة فلا يتوقت الحلق بزمان حتى لو اخر الحلق فيه شهراً لا يلزمه شيء لان أصل العمرة لا يتوقت بالزمان وما هو الركن وهو الطواف فيه أيضاً لا يتوقت من حيث الزمان فكذلك الحلق فيه لا يتوقت بخلاف الحج ولكنه يتوقت بالحرم حتى لو حلق للعمرة خارج الحرم فعليه دم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى كما في الحج وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى لا شيء عليه **قال** وليس على المحصر حلق اذا حل وان حلق أو قصر فحسن وهذا قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى أرى عليه الحلق وان لم يفعل فلا شيء عليه واحتج أبو يوسف رحمه الله تعالى بالحديث فان النبي صلى الله عليه وسلم

أحصر بالحديبية مع أصحابه فأمرهم بالهلق بعد بلوغ الهدايا محلها وكره لهم تأخير ذلك حتى ذكر ذلك لأمر سلمة رضي الله عنها فقالت ابدأ بنفسك يا رسول الله فانهم يظنون أن في نفسك رجاء الوصول الى البيت للحال فخلق رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه فلما رأوا ذلك منه بادروا الى الهلق ولانه لو لم يحصر لكان يتحل بالهلق عند أداء الأفعال فكذلك بعد الاحصار ينبغي أن يتحل بالهلق لقدرته على أن يأتي به وان عجز عن سائر الافعال وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا الهلق إنما يكون نسكاً بعد أداء الافعال فأما قبل أداء الافعال فهو جنابة فاذا تحقق عجزه عن ترتيب الهلق على سائر الافعال لا يلزمه أن يأتي به وانما تحلله بالهدى هنا والدليل عليه أن الله تعالى نهى المحصر عن الهلق حتى يبلغ الهدى محله بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فذلك دليل الاباحة بعد بلوغ الهدى محله لا دليل الوجوب فأما خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية فقد ذكر أبو بكر الرازي ان عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى انما لا يحلق المحصر اذا أحصر في الحل أما اذا أحصر في الحرم يحلق لأن الهلق عندهما مؤقت بالحرم ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما كان محصراً بالحديبية وبعض الحديبية من الحرم على ما روى ان مضارب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت في الحل ومصلاه في الحرم فانما خلق في الحرم وبه نقول على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما أمرهم بالهلق ليحقق به عزمهم على الانصراف ويأمن المشركون من جانبهم ولا يشتغلون بمكيدة أخرى بعد الصلح ﴿ قال ﴾ وليس على الحاج اذا قصر أن يأخذ شيئاً من لحيته أو شاربه أو أظفاره أو يتنور لأن التقصير قائم مقام الهلق ولو أراد الهلق لم يكن عليه ذلك في لحيته ولا في شاربه فكذلك التقصير وان فعل لم يضره لانه جاء أوان التحلل وهذا كله مما يحصل به التحلل لانه من جملة قضاء التفث ﴿ قال ﴾ وان خلق الحرم رأس حلال تصدق بشئ عندنا . وقال الشافعي رضي الله عنه لا شئ عليه لان الحرم ممنوع عن ازالة ما ينمو من البدن عن نفسه لما فيه من معنى الراحة والزينة له ولا يحصل شئ من ذلك بخلق رأس الحلال فلا يلزمه به شئ إلا ترى أن الحلال لو خلق بنفسه لم يلزمه شئ ولكننا نقول ان ازالة ما ينمو من بدن الآدمي من محظورات الاحرام فيكون المحرم ممنوعاً عن مباشرة ذلك من بدن غيره كما يكون ممنوعاً من مباشرته في نفسه بمنزلة قتل الصيد فانه جان في قتل صيد غيره كما يكون جانياً

في قتل صبيد نفسه الا أن كمال جنائيه بانضمام معنى الراحة والزينة الى فعله فاذا فعل ذلك
 في نفسه تكاملت جنائيه فلزمه الدم واذا فعله بغيره لا تكامل جنائيه فتكفيه الصدقة ﴿ قال ﴾
 واذا حلق المحرم رأس محرم آخر فان فعله بأمره فعلى المخلوق دم لان فعل الغير بأمره
 كفعله بنفسه ومعنى الراحة والزينة له متحقق فيلزمه دم وعلى الخالق رأسه صدقة لما بينا
 أنه جان في أصل فعله وان حلق بغير أمره بأن كان المحرم نائماً نجاء وحلق رأسه أو أكرهه
 على ذلك فعلى المخلوق رأسه دم عندنا ولا شيء عليه عند الشافعي رحمه الله تعالى بناء على أصله
 ان الاكراه يخرج المكره من أن يكون مؤاخذاً بحكم الفعل والنوم ابلغ من الاكراه لان
 الاكراه يفسد قصده وبالنوم ينعدم القصد أصلاً وعندنا بسبب الاكراه والنوم يفتني عنه
 الاثم ولكن لا يفتني حكم الفعل اذا تقرر سببه والسبب هنا مانال من الراحة والزينة بازالة
 النفث عن بدنه وذلك حصل له فيلزمه الدم ولا يتخير هنا بين أجناس الكفارات الثلاث
 بخلاف المضطر لان هناك العذر سماوي وجد ممن له الحق وهنا العذر كان بسبب وجد من
 جهة العباد فيؤثر في اسقاط الذنب ولا يخرج به الدم من أن يكون متعينا عليه ثم لا يرجع
 المخلوق رأسه بهذا الدم على الخالق وقال بعض العلماء يرجع به لانه هو الذي أوقعه في هذه
 المهدة والزوم هذا الغرم ولكننا نقول انما لزمه ذلك لمعنى الراحة والزينة وهو حاصل له فلا
 يرجع به على غيره كما لا يرجع الممرور بالمقر لانه بمقابلة اللذة الحاصلة له بالوطء والجواب
 في نص الاظفار هنا كالجواب في الخلق ﴿ قال ﴾ واذا أخذ المحرم من شاربه أو من رأسه شيئاً
 أو مس من لحيته فانتثر منها شعر فعليه في ذلك كله صدقة لوجود أصل الجنابة بما أزاله من
 بدنه ولكن لم تتم جنائيه حين فعله لانه لم يكن مقصوداً لتحصيل الراحة والزينة فتكفيه
 الصدقة ﴿ قال ﴾ وان أخذ ثلث رأسه أو ثلث لحيته فعليه دم ولم يذكر الربع في الكتاب
 والجواب في الربع كذلك لما بينا ان ما يتعلق بالرأس فالربع فيه بمنزلة الكمال كما في الخلق
 عند التحلل وهذا لان حلق بعض الرأس لمعنى الراحة والزينة معتاد فان الأتراك يخلقون
 أوساط رؤسهم وبعض الملوية يخلقون نواصبهم لا يتفاء الراحة والزينة فتكامل الجنابة بهذا
 المقدار والجنابة المتكاملة توجب الجبر بالدم ثم الاصل بمس هذا أنه متى حلق عضواً
 مقصوداً بالخلق من بدنه قبل أو ان التحلل فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود فعليه الصدقة
 ومما ليس بمقصود حلق شعر الصدر أو الساق ومما هو مقصود حلق الرأس أو الابطين

فان حلق أحدهما أو نتف أو طلى بنورة فعليه الدم أيضاً لان كل واحد منهما مقصود بالحلق
لمعنى الراحة وفيما ذكر اشارة الى أن السنة في الابطين النتف دون الحلق فانه قال نتف
ابطيه أو أحدهما ولم يذكر الحلق فان حلق موضع المحاجم فعليه دم في قول أبي حنيفة
رحمه الله تعالى وفي قولهما عليه صدقة لان ذلك الموضع غير مقصود بالحلق وإنما يحلق
للممكن من الحجامة فهو بمنزلة حلق شعر الصدر والساق وصح في الحديث أن النبي صلى الله
عليه وسلم احتجم وهو محرم وما كان يرتكب في احرامه الجنابة المتكاملة وأبو حنيفة رحمه
الله تعالى يقول انه حلق مقصود لانه لا يتوصل الى المقصود الا به وما لا يتوصل الى المقصود
إلا به يكون مقصوداً فتكامل الجنابة ولم ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم حلق موضع
المحاجم إنما نقل عنه الحجامة وليس من ضرورته الحلق فان الحجامة اذا كان حاذقاً يشرط
طولا فلا يحتاج الى الحلق وكذلك اذا لم يكن المحجوم أشعر البدن ولم ينقل في صفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أشعر البدن والدليل عليه أنه كان يتحرز عن الجنابة الموجبة
للصدقة كما كان يتحرز عن الجنابة الموجبة للدم وعندهما هذه جنابة موجبة للصدقة ﴿ قال ﴾
فان حلق الرقبة كلها فعليه دم لانه حلق مقصود للراحة والزينة فان العلوية يفعلون ذلك ولم
يذكر في الكتاب ما اذا حلق شاربه إنما ذكر اذا أخذ من شاربه فعليه الصدقة فمن أصحابنا
من يقول اذا حلق شاربه يلزمه الدم لانه مقصود بالحلق بفعله الصوفية وغيرهم والأصح
أنه لا يلزمه الدم لانه طرف من أطراف اللحية وهو مع اللحية كعضو واحد وان كانت
السنة فص الشارب واعفاء اللحي واذا كان الكل عضواً واحداً لا يجب بما دون الربع منه
الدم والشارب دون الربع من اللحية فتكفيه الصدقة في حلقه ﴿ قال ﴾ وعلى القارن في
ذلك كله كفارتان لانه محرم باحرامين ففعله جنابة على كل واحد منهما فيلزمه جزآن
عندنا على ما بينه في باب جزاء الصيد ان شاء الله تعالى ﴿ قال ﴾ وان أصاب المحرم أذى
في رأسه حلق قبل يوم النحر فعليه أي الكفارات الثلاث شاء والاصل فيه حديث كعب
ابن عجرة رضي الله عنه قال مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتهاقت على وجهي
وأنا أوقد تحت قدر لي فقال اتؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فانزل الله عز وجل قوله فقديت
من صيام أو صدقة أو نسك فقلت ما الصيام يا رسول الله فقال ثلاثة أيام فقلت وما الصدقة
قال ثلاثة أصع من حنطة على ستة مساكين فقلت وما النسك قال شاة وفي الآية دليل

على أنه يتخير بين هذه الاشياء الثلاثة لانها ذكرت بحرف أو وذلك يوجب التخيير كما في
 كفارة اليمين ولو لم يرد النص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بتقدير الصوم بثلاثة أيام لكننا
 نقدره بستة أيام لانه لما تقدر الطعام بطعام ستة مساكين وصوم يوم بمنزلة طعام مسكين فينبني
 أن يلزمه صوم ستة أيام ولكن ثبت ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الصوم ثلاثة أيام
 فسقط اعتبار كل قياس بمقابلته وكذلك الجواب في كل ما اضطر اليه مما لو فعله غير مضطر
 لزمه الدم فاذا فعله المضطر فعليه أى الكفارات الثلاث شاء لانه في معنى المنصوص عليه من
 كل وجه فيكون ملحقا به فان اختار الصيام يصوم في أى موضع شاء من الحرم أو غير الحرم
 لان الصوم عبادة في كل مكان وان اختار الطعام يجزئه ذلك أيضاً في الحرم وغير الحرم عندنا
 وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجزئه ذلك الا في الحرم لان المقصود به رفق فقراء الحرم
 ووصول المنفعة اليهم ولكننا نقول التصديق بالطعام قربة في أى مكان كان فهو بمنزلة الصيام وان
 اختار النسك كان مختصاً بالحرم بالاتفاق لان اراقة الدم لا تكون قربة الا في وقت مخصوص
 وهو أيام النحر أو مكان مخصوص وهو الحرم وهذا الدم غير مؤقت بالزمان فيكون مختصاً
 بالمكان وهو الحرم ليتحقق معنى القربة فيه فيكون كفارة لفعله قال الله تعالى ان الحسنات
 يذهبن السيئات ولان الله تعالى قال في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وذلك واجب بطريق
 الكفارة فصار أصلاً في كل هدى واجب بطريق الكفارة في اختصاصه بالحرم ولانه بعد ذكر
 الهدايا قال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد به الحرم ومعلوم أنه ليس المراد من الاختصاص
 بالحرم عين اراقة الدم لان فيه تلويث الحرم انما المقصود التصديق باللحم بعد الذبح فعليه أن
 يتصدق بلحمه وكذلك كل دم وجب عليه بطريق الكفارة في شئ من أمر الحج أو العمرة
 فانه لا يجزئه ذبحه الا في الحرم وعليه التصديق بلحمه بعد الذبح على فقراء الحرم وان
 تصدق على غيرهم من الفقراء أجزاء عندنا لان الصدقة على كل فقير قربة **قال** وان سرق
 المذبوح لم يكن عليه شئ لان بالذبح قد بلغ محله ووجوب التصديق كان متعلقاً بالعين فيسقط
 بهلاك العين كما اذا هلك مال الزكاة سقطت عنه الزكاة **قال** وان سرق قبل الذبح فعليه بدله
 لانه ما بلغ محله بعد وهو نظير الأضحية الواجبة اذا سرقت قبل الذبح فعلى صاحبها مثلها
 ولا خلاف أن دماء الكفارات لا يختص بيوم النحر وان دم المئمة والقران يختص بيوم
 النحر لانه نسك يباح تناول منه كالأضحية وهو من أسباب التحلل في أوانه كالحلق فاما

دم الاحصار لا يتوقت بيوم النحر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعلى قولها يختص بيوم النحر لانه مشروع للتحلل فكان بمنزلة دم المتعة والقران وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول انه في معنى دماء الكفارات بدليل انه لا يباح التناول منه الا للفقراء بخلاف دم المتعة والقران فانه يباح التناول منه للأغنياء ثم وجوب هذا الدم للتحلل قبل أوانه فان أوان التحلل ما بعد أداء الافعال والمحصر يحل قبل أداء الافعال فكان في فعله معنى الجنابة وان أبيع له ذلك للمذنب فالدم الواجب عليه يكون كفارة لا يتوقت بيوم النحر كالدم في حق من كان برأسه أذى فاما التطوعات من الدماء يجوز ذبحها قبل يوم النحر وذبحها في يوم النحر أفضل لان التطوعات هدايا والواجب في الهدايا تليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك يجوز ذبحها في غير أيام النحر وفي أيام النحر أفضل لان معنى القرية في اراقة الدم في هذه الايام أظهر **قال** ويباح التناول من هدى المتعة والقران والتطوع بمنزلة الاضحية والجواب في الاضحية معلوم وهو ان الواجب يتأدى باراقة الدم فانه يباح التناول منه للمضحي ولمن شاء المضحي من غنى أو فقير فان أكل المضحي كلها لم يكن عليه شيء والافضل له ان يتصدق بالثالث ويأكل الثلثين فكذلك فيما هو في معنى الاضحية من الهدايا الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم تناول من هداياه حتى أمر ان يؤخذ من كل بدنة قطعة فتطبخ له ولو كان الواجب التصديق بها على الفقراء لما أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم منها شيئاً فكما يباح له تناول لحوم هذه الهدايا يباح له الانتفاع بجلودها أيضاً ولا ينتفع بجلود غيرها من دماء الكفارات بل يتصدق بذلك كله كما يتصدق باحدها هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لناجية حين يمث بالهدايا على يديه وقال تصدق بجلودها وخطمها فذلك دليل على وجوب التصديق بجلودها بطريق الاولى **قال** ولا يعطى أجرة الجزار منها ولا من غيرها شيئاً لان ما يأخذه الجزار انما يأخذه عوضاً عن عمله فيكون ذلك بمنزلة البيع **قال** ولا ينبغي له ان يبيع شيئاً من لحوم الهدايا بثمن لانها صارت لله تعالى خالصاً فلا ينبغي له ان يشتغل بالتجارة فيها ولولا الاذن من قبل من له الحق لما أبيع له تناول بعضها وليس من ضرورة الاذن في التناول الاذن في التجارة والمنصوص عليه الاذن في التناول بقوله تعالى فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير **قال** واذا باع شيئاً من لحمها بثمن أو أعطى الجزار أجرة عمله من اللحم فليده ان يتصدق بقيمة ذلك لانه من حق الفقراء في ذلك التقدر بصرفه الى

قضاء ما هو مستحق عليه أو بتحصيل عوضه لنفسه وهو الثمن فيلزمه التصديق بقيمته
 كمن قضى بنصاب الزكاة ديناً عليه ﴿ قال ﴾ وإذا لم يبق على المحرم غير التقصير فبدأ بقص
 أظفاره فعليه كفارة ذلك لأن احرامه باق ما لم يحلق أو يقصر ففعله في قص الاظفار
 يكون جنابة على الاحرام وعلى قول الشافعي لا يلزمه شيء بناء على مذهبه أن تحلل الحاج
 يكون بالرمي فقص الاظفار بعد الرمي لا يكون جنابة منه والله سبحانه وتعالى أعلم
 بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ باب كفارة قص الاظفار ﴾

﴿ قال ﴾ رضي الله عنه وإذا قص المحرم اظفار يديه ورجليه فعليه دم عندنا وقال عطاء رضي
 الله عنه لا شيء عليه لان قص الاظفار من الفطرة ولم يصح حديث في النهي عنه بسبب
 الاحرام فكان نظير الختان ولا بأس بالختان في الاحرام فكذلك قص الاظفار ومذهبنا
 مروى عن ابن عباس رضي الله عنه ولان قص الاظفار من قضاء النفث فانه ازالة ما ينمو
 من البدن لمعنى الزينة والراحة لحلق الرأس فيكون مؤخرآ الى ما بعد التحلل ومباشرة
 قبل ذلك جنابة على الاحرام فيوجب الجبر بالدم وان قص ظفراً واحداً أو ظفرين فعليه لكل
 ظفر صدقة الا ان يبلغ دماً فينقص عنه ما شاء وعن محمد رحمه الله تعالى قال في كل ظفر خمس
 الدم لانه لما وجب الدم في قص خمسة أظفار في كل ظفر بحسب ذلك ولكننا نقول ان جنابته
 لم تتكامل لان معنى الراحة والزينة لا يحصل بقص ظفر أو ظفرين والجنابة الناقصة في
 الاحرام توجب الجبر بالصدقة ﴿ قال ﴾ وان قص ثلاثة أظفار فعليه دم في قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى الأول استحساناً وهو قول زفر رحمه الله تعالى وفي قوله الآخر وهو قول
 أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عليه لكل ظفر صدقة وجه قوله الأول ان قص أظافر يد
 واحدة يوجب الدم بالاتفاق والاكثر منها ينزل منزلة الكمال فالثلاث أكثر الاظفار من
 اليد الواحدة ولكنه رجع عن هذا فقال الدم في الاصل انما يجب بقص أظافر اليدين
 والرجلين واليد الواحدة ربع ذلك فتجعل بمنزلة الكمال كربع الرأس في الحلق فكان هذا أدنى
 ما يتعلق به الدم فلا يمكنه ان يقام الاكثر فيه مقام الكمال اذ لو فمل أدى الى ما لا يتناهى فيقال
 اذا قص الظفرين فقد قص أكثر الثلاثة ثم اذا قص ظفراً ونصفاً فقد قص أكثر الظفرين

ولكن يقال ما كان أدنى المقدار شرعا لا يتعلق بما دونه الحكم المتعلق به ﴿ قال ﴾ ولو قص
خمس أظافر متفرقة من اليدين والرجلين يلزمه لكل ظفر صدقة في قول أبي حنيفة وأبي
يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد رحمه الله تعالى يلزمه الدم لان المقصود خمس أظافر فلا
فرق بين ان يكون من عضو واحد أو عضوين أو من أعضاء متفرقة كما في الحلق لانه
لا فرق بين ان يحلق ربع الرأس من جانب واحد أو من جوانب متفرقة في إيجاب الدم
وكما في حكم الارش لا فرق في إيجاب دية اليدين بين قطع خمسة أصابع من يد واحدة أو من
يدين فهذا مثله وهما يقولان جنائيه لم تكامل لان معنى الزينة والراحة لا يحصل بقص
بعض الاظفار من كل عضو لانه لا يحسن في النظر ان يكون بعض الاظافر مقصوفاً دون
البعض فيزداد به شغل قلبه لأن ينال به الراحة فاذا لم تكامل الجنابة كان عليه لكل ظفر
صدقة حتى قالوا لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو أربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين الا
ان يبلغ ذلك مما حينئذ ينقص منه ما شاء بخلاف الحلق فان تقريق الحلق من جوانب الرأس
عادة فيتم به معنى الراحة ﴿ قال ﴾ واذا انكسر ظفر المحرم فانقطع منه شظية فقله لم يكن
عليه شيء لان ذلك المنكسر لا ينمو من البدن فقله لا يكون جنابة بمنزلة ما لو تكسر من
شجر الحرم ويس اذا أخذه انسان لا يجب فيه شيء لانعدام معنى النمو ﴿ قال ﴾ وان قص
الاظافر كلها في مجالس متفرقة فان كان حين قص اظافر يد واحدة كفر ثم قص اظافر يد
أخرى فعليه كفارة أخرى لان الجنابة الأولى قد ارتفعت بالتكفير ففعله الثاني يكون جنابة
مبتدأة فيوجب كفارة أخرى وان لم يكفر حتى قص الاظافر كلها فعليه دم واحد في قول
محمد رحمه الله تعالى بمنزلة ما لو قص الاظافر كلها في مجلس واحد لان هذه الجنابات تستند
الى سبب واحد فلا توجب الا كفارة واحدة كما في حلق جميع الرأس لا فرق بين ان يكون
في مجالس متفرقة أو في مجلس واحد وهذا لان مبنى الواجب على التداخل وفيما يبنى على
التداخل المجلس الواحد والمجالس المتفرقة فيه سواء كما في كفارة الفطر وكما في الحدود وفي
قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى عليه أربعة دماء باعتبار كل عضو في مجلس دم
لان هذه الافعال في محال مختلفة وكل واحد منها جنابة متكاملة فتوجب الدم وكان بمنزلة ما لو
حلق في مجلس وقص الاظافر في مجلس آخر وهذا لان كفارات الاحرام يغلب فيها معنى
العبادة ولا يجري التداخل في العبادة الا أنه إذا كان في مجلس واحد فالمقصود واحد والمحال

مختلفة فرجعنا جانب اتحاد المقصود بسبب اتحاد المجلس وأما إذا اختلفت المجالس يترجع جانب اختلاف المحال فيوجب بكل فعل دماً بمنزلة من تلا آية السجدة مراراً فإن كان في مجلس واحد فعليه سجدة واحدة وإن كان في مجالس متفرقة فعليه بكل تلاوة سجدة وبه فارق الخلق فإن محل الفعل هناك واحد والمقصود واحد وعلى هذا الاختلاف لو جامع مرة بعد أخرى امرأة واحدة أو نسوة إلا أن مشايخنا رحمهم الله تعالى قالوا في الجماع بعد الوقوف في المرة الأولى عليه بدنة وفي المرة الثانية عليه شاة لأنه قد دخل فيه نقصان بالجناية الأولى فالجناية الثانية صادفت احراماً ناقصاً فيجب الدم ويكون قياس الجماع في احرام العمرة وإن أصابه أذى في أظفاره حتى قصها فعليه أي الكفارات الثلاث شاء للأصل الذي تقدم بيانه إن ما يكون موجباً للدم إذا فعله لعذر تخير فيه المعذور بين الكفارات الثلاث والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

❦ باب جزاء الصيد ❦

❦ قال رضي الله عنه محرم دل محرماً أو حلالاً على صيد فقتله المدلول فعلى الدال الجزاء عندنا استحساناً وفي القياس لا جزاء على الدال وبه أخذ الشافعي رحمه الله تعالى قال لأن الجزاء واجب بقتل الصيد بالنص قال الله تعالى ومن قتله منكم متعمداً الآية والدلالة ليست في معنى القتل لأن القتل فعل متصل من القاتل بالمقتول فاما الدلالة والاشارة غير متصل بالحل وهو الصيد والحكم الثابت بالنص لا يجوز إثباته فيما ليس في معنى المنصوص والدليل عليه جزاء صيد الحرم يجب على القاتل الحلال ولا يجب على الدال إذا كان حلالاً بالاتفاق للمعنى الذي قلنا والدليل عليه أن حرمة الصيد في حق الحرم لا تكون أقوى من حرمة مال المسلم ونفسه ولا يضمن الدال على مال المسلم ولا على نفسه شيئاً بسبب الدلالة فكذلك هنا إلا أنا تركنا القياس باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فإن رجلاً سأل عمر رضي الله عنه فقال اني أشرت الى ظبي وأنا محرم فقتله صاحبي فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ماذا ترى عليه فقال أرى عليه شاة فقال عمر رضي الله عنه وأنا أرى عليه ذلك وإن علياً وابن عباس رضي الله عنهما سئلا عن محرم دل على بيض نمامة فأخذه المدلول عليه فشواه فقالا على الدال جزاؤه والقياس يترك بقول الفقهاء من الصحابة رضي الله عنهم وما

نقل عنهم في هذا الباب كالمقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لا يظن بهم انهم قالوا
 جزافاً والقياس لا يشهد لقولهم حتى يقول قالوا ذلك قياساً فلم يبق الا السماع ثم ثبت باتفاقهم
 ان الدلالة على الصيد من محظورات الاحرام وذلك ثابت بالنص ايضاً فان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال لاصحاب أبي قتادة رضی الله عنهم في صيد أخذه أبو قتادة وكانوا محرمين
 هل أعنتم هل أشرتم هل دلتهم فجعل الاشارة كالاعانة فعرفنا انه من محظورات الاحرام
 وذلك يوجب الجزاء وبه فارق صيد الحرم فان الموجب للحظر هناك معنى في الحل وهو
 أمن الصيد بسبب الحرم فلا بد من ان يكون فعله متصلاً بالمحل حتى يكون جنابة في ازالة
 الأمن عن الحل وهنا الحظر بسبب معنى في الفاعل وهو انه محرم فكان فعله محظوراً الاحرام
 وان لم يتصل بالمحل ولهذا كان معنى الجزاء هنا راجحاً ومعنى غرامة المحل هناك راجح على
 ما بينه ان شاء الله تعالى ثم الاحرام عقد خاص وقد ضمن له ترك التعرض بمقده فاذا تعرض
 له بالدلالة فقد باشر بخلاف ما التزمه فكان قياس المودع يدل سارقاً على سرقة الوديع بخلاف
 الدلالة على مال المسلم ونفسه فانه ما التزم ترك التعرض لذلك بمقده خاص ثم الواجب هناك
 ضمان الحيوان فيكون بمقابلة المحل فيجب على من اتصل فعله بالمحل والدلالة المتعبرة
 لا يجاب الجزاء ان لا يكون المدلول عالماً بمكان الصيد فاما اذا كان المدلول عالماً به فلا جزاء على
 الدال لان المدلول ما تمكن من قتله بدلالته وعلى هذا لو أعار الحرم سكيناً من غيره ليقتل
 صيداً فان لم يكن مع ذلك الغير ما يقتل به الصيد فعلى المير الجزاء وان كان معه ما يقتل به الصيد
 فلا شيء على المير لان تمكنه من قتله لم يكن باعارة السكين وانما يجب على الدال الجزاء اذا
 صدقه المدلول في دلالته فاما اذا كذبه ولم يتبع الصيد بدلالته حتى دله عليه آخر فصدقه وقتل
 الصيد فالجزاء على الدال الثاني اذا كان محرماً دون الأول وكذلك لو أمر الحرم انساناً بأخذ
 الصيد فأمر المأمور به انساناً آخر فالجزاء على الأمر الثاني دون الأول لان المأمور الأول لم
 يمثل الأمر فانه أمره بالأخذ دون الأمر وانما يجب الجزاء على الدال الاول اذا أخذ
 المدلول الصيد والدال محرم فاما اذا حل الدال عن احرامه قبل أن يأخذ المدلول الصيد فلا
 جزاء على الدال لان فعله انما يتم جنابة عند زوال معنى النفرة بأبواب يد الأخذ عليه فاذا
 كان الدال عند ذلك حلالاً لم يكن أخذ الغير في حقه أكثر تأثيراً من أخذه بنفسه ولو أخذه
 بنفسه لم يلزمه شيء فكذا اذا أخذه غيره بدلالته ﴿ قال ﴾ واذا اشترك رهط محرمون في

قتل صيد فعلي كل واحد منهم جزاء كامل عندنا وقال الشافعي عليهم جزاء واحد لان من أصله
 ان المعتبر هو المحل ولهذا قال الدال الذي لم يتصل فعله بالمحل لا يلزمه شيء والمحل هنا واحد
 فلا يلزمهم الاجزاء واحد وقاس بصيد الحرم فان جماعة من الحلالين اذا اشتركوا في
 قتل صيد الحرم لا يلزمهم الاجزاء واحد وقاس بحقوق العباد أيضاً فان الصيد اذا كان
 مملوكا لا يجب على الذين قتلوه الا قيمة واحدة لصاحبه كذلك فيما يجب لحق الله تعالى
 وحجتنا ما بينا ان الواجب على المحرم جزاء فعله وفعل كل واحد من الفاعلين كامل جنى به
 على احرام كامل فيجعل في حق كل واحد منهم كانه ليس معه غيره كما في كفارة القتل
 وكما في القصاص الواجب بطريق جزاء الفعل يجعل كل قاتل كالمفرد به وبه فارق
 صيد الحرم لان وجوب الضمان هناك باعتبار المحل ويسلك بضمان الصيد مسلك الغرامات
 ولهذا لا مدخل للصوم فيه وفي اباحة الدم روايتان أيضاً فالغرامات تكون واجبة بدلا
 عن المتلف فاذا كان المتلف واحداً لا يجب الا بدله واحد كالدية فانها لا تعدد بتعدد
 القاتلين فاما هذه كفارة تجب بطريق جزاء الفعل والفعل يتعدد بتعدد الفاعلين يوضح
 الفرق ان المعتبر هنا حرمة الاحرام واحرام زيد غير احرام عمرو وهناك المعتبر حرمة الحرم
 وهي متحدة في حق الفاعلين فاما ضمان حقوق العباد فوجوبه بطريق الجبران وذلك
 يتم بايجاب بدل واحد وما يجب لحق الله تعالى لا يكون بطريق الجبران لان الله تعالى
 يتعالى عن أن يلحقه نقصان ليكون ما يجب له جبرانا وعلى هذا الاصل القارن اذا قتل
 صيداً فعلياً جزاءً عندنا وعنده جزاء واحد لان المعتبر عنده اتحاد المحل وعندنا هو الجناية
 على الاحرام والقارن جان على احرامين وحقيقة المسئلة تنبني على الاصل الذي اشرنا اليه
 فان عنده يدخل احرام العمرة في احرام الحج ولهذا قال يطوف القارن طوافاً واحداً
 فيدخل أحدهما في الآخر وعندنا لا يدخل أحدهما في الآخر فان القران ينبي عن الضم
 والجمع دون التداخل فصار القارن بقتل الصيد جانياً على احرامين فيلزمه جزاءً ثم قال
 الشافعي رحمه الله تعالى احرام العمرة في حكم التبع لاحرام الحج ولهذا يتحقق الجمع بين
 النسكين اداء فان الاصلين لا يجتمعان اداء كالحجبتين والعمرتين واذا كان تبعاً لا يظهر مع
 الاصل كحرمة الحرم مع حرمة الاحرام فان المحرم اذا قتل صيداً في الحرم لا يلزمه الاجزاء
 واحد وقيل ان حرمة الحرم تبع لحرمة الاحرام فلا يظهر تأثيره مع الاحرام ولكننا نقول

كل واحد من الاحرامين أصل مثل صاحبه لان كل واحد منهما يم البقاع كلها فلا يكون أحدهما تبعاً للآخر بل يعتبر كل واحد منهما في ايجاب موجه كأنه ليس معه صاحبه كما أن حرمة الجماع بسبب حرمة الصوم وعدم الملك اذا اجتمعا بأن زنى الصائم في رمضان يجب عليه الحد والكفارة جميعاً وكذلك حرمة الخمر نابتة لعينها فيثبت باليمين اذا حلف لا يشربها حرمة أخرى ثم عند الشرب يلزمه الحد والكفارة جميعاً وهذا بخلاف حرمة الحرم فانها دون حرمة الاحرام. ألا ترى أنه لا يم البقاع كلها وأنه لا بد من اعتباره في حق المحرم فان المحرم لا يستغنى عن دخول الحرم واذا كان في حكم التبع لم يعتبر في حق المحرم ولأنه لا مقصود هناك سوى وجوب ترك التعرض للصيد وذلك حاصل في حق المحرم باحرامه فلا يزداد بالحرم في حقه فأما هنا العمرة بمقد مقصود يحوى ترك التعرض للصيد فوجب اعتباره في حق المحرم بالحج كما يجب اعتباره في حق غير المحرم بالحج ﴿قال﴾ فان قتل حلالاً صيداً في الحرم بضربة واحدة فملى كل واحد منهما نصف جزاء كامل بخلاف ما اذا ضربه كل واحد منهما بضربة فإنه يجب على كل واحد منهما ما تقتضيه ضربته ثم يجب على كل واحد منهما نصف قيمته مضروباً بضربتين لان عند اتحاد فعلهما جميع الصيد صار متلفاً بفعلهما فيضمن كل واحد منهما نصف الجزاء وعند اختلاف محل الفعل الجزء الذي تلف بضربة كل واحد منهما كان هو المختص بالتلافه فعليه جزاؤه والباقي متلفاً بفعلهما فضمانه عليهما وقد قررنا هذا الفرق فيما أملىناه من شرح الجامع ﴿قال﴾ واذا قتل المحرم صيداً فعليه قيمة الصيد في الموضع الذي قتل فيه ان كان الصيد يباع ويشترى في ذلك الموضع والا في أقرب المواضع من ذلك الموضع مما يباع ذلك الصيد ويشترى في ذلك الموضع مما له نظير من النعم أولاً نظير له في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد والشافعي رحمهما الله تعالى فيما له نظير ينظر الى نظيره من النعم الذي يشبهه في المنظر لا الى القيمة حتى يجب في النعامة بدنة وفي حمار الوحش بقرة وفي الظبي شاة وفي الارنب عناق وفي البربوع جفرة . وقال الشافعي رحمه الله تعالى في الحمامة شاة وهو قول ابن أبي ليلى وزعم أن بينهما مشابهة من حيث ان كل واحد منهما يباع ويهدر وفيما لا نظير له تعتبر القيمة واحتجوا في ذلك بقوله تعالى بجزاء مثل ما قتل من النعم وحقيقة المثل ما يماثل الشيء صورة ومعنى ولا يجوز المدول عن الحقيقة الى المجاز الا عند تعذر العمل بالحقيقة والنظير مثل صورة ومعنى

والقيمة مثل معنى لا صورة وفي قوله من النعم تنصيب على ان المعتبر هو المثل صورة
وعلى هذا اتفقت الصحابة رضي الله تعالى عنهم نقل ذلك عن علي وعمر وعبد الله بن مسعود
رضي الله تعالى عنهم أنهم أوجبوا ماسميناً من النظائر وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله
تعالى أخذوا بقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه فإنه فسر المثل بالقيمة والمعنى الفقهي يشهد له
فإن الحيوان لا مثل له من جنسه ألا ترى أن في حق حقوق العباد يكون الحيوان مضموناً
بالقيمة دون المثل فكذلك في حقوق الله تعالى وكما أن المثل منصوص عليه هنا فكذلك في
حقوق العباد في قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بوضوحه ان المماثلة بين
الشيئين عند اتحاد الجنس أبلغ منه عند اختلاف الجنس فإذا لم تكن النعمة مثلاً للنعامة
كيف تكون البدنة مثلاً للنعامة والمثل من الاسماء المشتركة فمن ضرورة كون الشيء مثلاً
لغيره أن يكون ذلك الغير مثلاً ثم لا تكون النعمة مثلاً للبدنة عند الاتلاف
فكذلك لا تكون البدنة مثلاً للنعامة وإذا تعذر اعتبار المماثلة صورة وجب اعتبارها بالمعنى
وهو القيمة فاما قوله من النعم فقد قيل فيه تقديم وتأخير ومعناه جزاء مثل ما قتل يحكم به ذوا
عدل منكم من النعم هدياً بالغ الكعبة ثم ذكر الاصمعي وأبو عبيدة ان اسم النعم يتناول الاهلي
والوحشي جميعاً ومعناه جزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشي وحمله على هذا أولى لان قوله
جزاء مصدر وما ذكر بعده وصف فائماً يكون وصفاً للمذكور وذلك اذا حمل على ما بيننا
واجاب الصحابة رضي الله عنهم لهذه النظائر لا باعتبار أعيانها بل باعتبار القيمة الا أنهم كانوا
أرباب المواشي فكان ذلك أيسر عليهم من التقود وهو نظير ما قال علي رضي الله عنه في
ولد المغرور يفتك الغلام بالغلام والجارية بالجارية المراد القيمة والاختلاف في هذه المسئلة في
فصول أحدها ما بيننا والثاني ان الذي أتى الحكمين يقوم الصيد فاذا ظهرت قيمته فاختيار
الى الحرم بين التكفير بالهدى والاطعام والصيام في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما
الله تعالى وعند محمد رحمه الله تعالى الخيار الى الحكمين فاذا عينا نوعاً عليه يلزمه التكفير به
بمعينه فاما اعتبار الحكمين بالنص وهو قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وعلى طريقة القياس
يكفي الواحد للتقويم وان كان المثني أحوط ولكن يعتبر المثني بالنص وبيانه في حديث عمر
رضي الله عنه فان رجلين آياه فقال أحدهما ان صاحبي هذا كان محرماً وأنه رمى الى ظبي
وأصاب أحشاه فماذا يجب عليه فسار عمر عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما بشيء

ثم قال عليه شاة فقاما من عنده وجعل السائل يقول لصاحبه ان فتوى أمير المؤمنين لا تغني عنك شيئا الا ترى انه لم يعرفه حتى سأل غيره فأرى ان تحر راحلتك هذه وتعظم شعائر الله فسمع ذلك عمر رضی الله عنه فدعاه وعلاه بالدرة فقال يا أمير المؤمنين أنى لا أحل لك من نفسى شيئا حرم الله عليك فانظر لنفسك فقال عمر رضی الله عنه أراك حسن اللهجة والبيان أما سمعت الله يقول يحكم به ذوا عدل منكم فأننا ذو عدل وعبد الرحمن ذو عدل ومن يعمل بكتاب الله تعالى يسمي جاهلا فيكم فتاب الرجل عن مقالته ثم احتج محمد رحمه الله تعالى بظاهر الآية فانه قال يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة فذكر الهدى منصوبا على انه تفسير لقوله يحكم أو مفعول حكم الحكم فهو تخصيص على ان التعيين الى الحاكم وفي تسمية الله تعالى فعلهما حكما دليل ظاهر على ان الالزام اليهما وليس اليهما الزام أصل الواجب فعرفنا ان اليهما التعيين وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى قالا الحاجة الى الحكمين لاظهار قيمة الصيد فبعد ما ظهرت القيمة فهي كفارة واجبة على المحرم فاليه التعيين لما يؤدي به الواجب كما في كفارة اليمين وكما في ضمان قيم المتلفات فان تعيين ما يؤدي به الضمان اليه دون المقومين فكذا في هذا الموضوع فان اختار التكفير بالهدى فعليه الذبح في الحرم والتصدق بلحمه على الفقراء لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة فالهدى اسم لما يهدى الى موضع معين وان اختار الاطعام اشترى بالقيمة طعاما يطعم المساكين كل مسكين نصف صاع من خنطة وان اختار الصيام يصوم مكان طعام كل مسكين يوما وان كان الواجب دون طعام مسكين فاما أن يطعم قدر الواجب واما أن يصوم يوما كاملا فالصوم لا يكون أقل من يوم وعندنا يجوز له أن يختار الصوم مع القدرة على الهدى والاطعام لقوله تعالى أو عدل ذلك صياما ليندوق وبال أمره وحرف أو للتخيير وعلى قول زفر رحمه الله تعالى لا يجوز له الصيام مع القدرة على التكفير بالمال وقاس بكفارة اليمين وهدى المتعة والقران وقال حرف أو لا ينفي الترتيب في الواجب كما في حق قطاع الطريق في قوله تعالى أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف الآية ولكن هذا خلاف الحقيقة والتمسك بالحقيقة واجب حتى يقوم دليل المجاز وقياس المنصوص على المنصوص باطل واذا اختار الطعام فالمتبر قيمة الصيد يشتري به الطعام عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى المتبر قيمة النظير وهو قول محمد رحمه الله تعالى بناء على أصلهما أن الواجب هو النظير فانما يحوله الى الطعام باختياره

فتعتبر قيمة الواجب وهو النظير كمن أتلف شيئاً من ذوات الأمثال فانقطع المثل من أيدي
 الناس فإنه يجب قيمة المثل وعندنا الواجب قيمة الصيد والاصل كما بينا فإذا اختار أداء الواجب
 بالطعام تعتبر قيمة الصيد لأنه هو الواجب الأصلي وان اختار الصيام صام مكان كل نصف
 صاع يوماً عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يصوم مكان كل مد يوماً وهذا بناء على
 الاختلاف في طعام الكفارة لكل مسكين عندنا يتقدر بنصف صاع وعنده بمد ومذهبه في
 هذا مروى عن ابن عباس رضي الله عنه **﴿قال﴾** فإن أخرج الحلال صيد الحرم ولم يقتله فعليه
 جزاء استحساناً وان أرسله في الحل ما لم يعلم عوده إلى الحرم لأنه بالحرم كان آمناً وقد زال هذا
 الأمن باخراجه فيكون كالماتف له إلا أن يعلم عوده إلى الحرم فينبذ يعود إليه الأمن على
 ما كان وهو كالحرم يأخذ صيداً فيموت في يده لزمه جزاؤه لأنه متلف معنى الصيدية فإن
 معنى الصيدية في نفره وبعدة عن الأيدي **﴿قال﴾** وإذا رمى الحلال صيداً من الحل في الحرم
 أو من الحرم في الحل فعليه جزاؤه هكذا روى عن جابر وابن عمر رضي الله عنهما وهذا
 لأنه إذا كان الصيد في الحرم فهو آمن بالحرم وان كان الرامي في الحرم فهو منهي عن الرمي
 إلى الصيد من الحرم قال الله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم يقال أحرم إذا عقد عقد
 الأحرام وأحرم إذا دخل الحرم كما يقال اشأم إذا دخل الشأم فكان في الوجهين مرتكباً
 للنهي فيلزمه الجزاء إلا أن يكون الصيد والرامي في الحل فرماه ثم دخل الصيد الحرم
 فيصيبه فيه فينبذ لا يلزمه الجزاء لأنه في الرمي غير مرتكب للنهي ولكن لا يحل تناول
 ذلك الصيد وهذه هي المسئلة المستثناة من أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى فإن عنده المعتبر
 حالة الرمي إلا في هذه المسئلة خاصة فإنه اعتبر في حل تناول حالة الإصابة احتياطاً لأن
 الحل بالكافة يحصل وإنما يكون ذلك عند الإصابة فإن كان عند الإصابة الصيد صيداً بالحرم
 لم يحل تناوله وعلى هذا إرسال الكاب **﴿قال﴾** ولا يحل تناول ماذبحة الحرم لأحد من
 الناس وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يحل للمحرم القاتل تناوله ويحل لغيره من الناس
 وحجته في ذلك أن معنى الذكاة في تسبيل الدم النجس من الحيوان وشرط الحل التسمية ندباً
 أو واجباً على اختلاف الأصولين وذلك يتحقق من المحرم كما يتحقق من الحلال إلا أن الشرع
 حرم تناول على المحرم القاتل بطريق العقوبة ليكون زجره وهذا لا يدل على حرمة تناول
 في حق غيره كما يجعل المقتول ظلماً حياً في حق القاتل حتى لا يرثه وهو ميت في حق غيره

وحجبتنا في ذلك قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم والفعل الموجب للحل مسمي باسم الذكاة
 شرعاً فلما سماه قتلها عرفنا أن هذا الفعل غير موجب للحل أصلاً والدليل عليه أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قال لا صحاب أبي قتادة رضى الله تعالى عنهم هل أعنتم هل أشرتم هل دلتهم فقالوا
 لا فقال صلى الله عليه وسلم اذن فكلوا فاذا ثبت بالأثر أن الاعانة من المحرم توجب الحرمة
 فباشرة القتل هنا أولى فان قيل كيف يصح هذا الاستدلال وعندكم الصيد لا يحرم تناوله
 بإشارة المحرم ودلالته قلنا فيه روايتان وقد بينا هما في الزيادات ومن ضرورة حرمة تناول
 عند الاشارة حرمة تناول عند مباشرة القتل فان قام هذا الدليل على انتساح هذا الحكم عند
 الاشارة فذلك لا يدل على انتساحه عند المباشرة والمعنى فيه ان هذا الاصطباد محرم لمعنى الدين
 ولهذا حرم تناول عليه فيكون نظير اصطباد الجوسى وذلك موجب للحرمة في حق الكل
 فهذا مثله **قال** فان أدى المحرم جزاءه ثم أكل فعليه قيمة ما أكل في قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى وان كان قتله غيره لم يكن عليه شيء فيها أكل وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله
 تعالى لا يلزمه شيء آخر سوى الاستغفار وحجتهما أن صيد المحرم كالميتة أو كذبيحة الجوسى
 وتناول الميتة لا يوجب الا الاستغفار . ألا ترى أنه اذا أكل منه حلال أو محرم آخر لم
 يلزمه الا الاستغفار فكذا اذا أكل هو منه . والدليل عليه ان الحلال اذا ذبح صيداً
 في الحرم فادى جزاءه ثم أكل منه لا يلزمه شيء آخر وكذلك المحرم اذا كسر بيض صيد فأدى
 جزاءه ثم شواه فأكله لا يلزمه شيء آخر كذا هذا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه
 تناول محظور احرامه فيلزمه الجزاء كسائر المحظورات ويبانه ان قتل هذا الصيد من
 محظورات احرامه والقتل غير مقصود لعينه بل للتناول منه فاذا كان ما ليس بمقصود
 محظور احرامه حتى يلزمه الجزاء به فما هو المقصود بذلك أولى بخلاف محرم آخر فان هذا
 تناول ليس من محظورات احرامه وبخلاف الحلال في الحرم لان وجوب الجزاء هناك
 باعتبار الأمن الثابت بسبب الحرم وذلك للصيد لا للحم وكذلك البيض وجوب الجزاء
 فيه باعتبار انه أصل الصيد وبعد الكسر انعدم هذا المعنى يقرره ان المقتول بغير حق في
 حق القاتل كالحى من وجهه حتى لا يرث وكالميت من وجهه حتى تمتق أم الولد اذا قتلت
 مولها ففيما ينبنى أمره على الاحتياط جعلناه كالحى في حق القاتل وهو جزاء الاحرام فيلزمه
 بالتناول جزاء آخر وأما جزاء صيد المحرم غير مبنى على الاحتياط في الايجاب فلذلك اعتبرنا معنى

اللحمية فلا يوجب فيه الجزاء ﴿ قال ﴾ وإذا أصاب الحلال صيداً في الحل فذبحه فلا بأس
 بأن يأكل المحرم منه وهو قول عثمان وابن عباس رضي الله عنهما وكان ابن عمر رضي الله عنه
 يكره ذلك حتى روى ان عثمان رضي الله عنه دعاه الى طعام وكان محرماً فرأى اليعاقيب في
 القصعة فقام فقيل لعثمان رضي الله عنه انما قام كراهة لطعامك فبلغ ذلك ابن عمر رضي الله عنه
 فقال ما كرهت طعامه ولكن كنت محرماً فمن أخذ بقوله استدلل بما روي ان رجلاً أهدي
 الى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل حمار وحش فرده فرأى الكراهة في وجهه فقال
 صلى الله عليه وسلم ما بنارد لهديتك ولكننا حرم ﴿ ولنا ﴾ في ذلك حديث طلحة رضي
 الله عنه قال تذاكرنا لحم الصيد في حق المحرم فارتفعت أصواتنا وزسول الله صلى الله عليه
 وسلم نائم في حجرته فخرج الينا فقال فيم كنتم فذكرنا ذلك له فقال صلى الله عليه وسلم
 لا بأس به وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بالروحاء مع أصحابه رضوان الله
 عليهم أجمعين وهم محرمون فرأى حمار وحش عقيراً وفيه سهم ثابت فأراد أصحابه رضي الله
 عنهم أخذه فقال صلى الله عليه وسلم دعوه حتى يأتي صاحبه بخاء رجل من بهز فقال يا رسول
 الله هذه رميتي فهي لك فأمر أبا بكر رضي الله عنه أن يقسمها بين الرفاق والحديث الذي
 روى أنه رده تصحيف وقع من الراوي والصحيح أنه أهدي اليه حمار وحش واثن صبح
 فليس المراد بالرجل القطعة من اللحم بل هو العدد من حمار الوحش كما يقال رجل جراد
 للجماعة منه وكان مالك رحمه الله تعالى يقول ان اصطاد الحلال لأجل المحرم فليس للمحرم
 أن يتناول منه لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للمحرمين صيد البر حلال لكم الا
 ما اصطدتموه أو صيد لكم ولكننا نقول هذه اللام لام التملك فانما يتناول ما كان مملوكاً
 للمحرم صيداً وسواء اصطاد الحلال لنفسه أو لمحرم فهو لم يصير مملوكاً للمحرم صيداً وانما
 يصير مملوكاً للمحرم حين يهديه اليه بعد الذبح وهو عند ذلك لحم لا صيد فيه فلماذا حل
 تناوله ﴿ قال ﴾ محرم كسر بيض صيد فعليه قيمته وقال ابن أبي ليلى رضي الله عنه عليه
 درهم ومذهبنا مروى عن علي وابن عباس رضي الله عنهم والمعنى فيه وهو ان البيض أصل
 الصيد فانه معد ليكون صيداً ما لم يفسد فيعطى له حكم الصيد في ايجاب الجزاء على المحرم
 بافساده كما ان الماء في الرحم جعل بمنزلة الولد في حكم العتق والوصية ولانه منع حدوث
 معنى الصيدية فيه فيجعل كالمثلف بعد الحدوث بمنزلة المغرور يضمن قيمة الولد لانه منع

حدوث الرق فيه فان كان فيه فرخ ميت فعليه قيمة الفرخ حياً وهذا استحسان وفي القياس لا يعرف الاقيمة البيضة لانه لم تعلم حياة الفرخ قبل كسره ولكنه استحسن فقال البيض مالم يفسد فهو معد ليخرج منه فرخ حي والتمسك بهذا الاصل واجب حتى يظهر خلافه ولان كسر البيضة سبب لموت الفرخ اذا حصل قبل اوانه فاذا ظهر الموت عقيب هذا السبب يحال به عليه وكذلك لو ضرب بطن ظبية فطرحت جنينا ميتاً ثم ماتت فعليه جزاؤهما جميعاً اخذاً فيه بالثقة لان الضرب سبب صالح لموتهما وقد ظهر الموت عقيبه وانما اراد بقوله اخذاً بالثقة الاشارة الى الفرق بين هذا وبين الضمان الواجب لحق العباد فان من ضرب بطن جارية فالقت جنينا ميتاً وماتت لما وجب هناك ضمان الاصل لم يجب ضمان الجنين لان الجنين في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه والضمان الواجب لحق العباد غير مبني على الاحتياط فلا يجب في موضع الشك فاما جزاء الصيد مبني على الاحتياط فالهنا رجح شبه النفس في الجنين فارجب عليه جزاءهما (قال) واذا عطب الصيد بفسطاط المحرم أو بحفيرة حفرها للماء فلا شيء عليه بخلاف ما اذا نصب شبكة أو حفر حفيرة لاخذ الصيد لانه متسبب في الموضعين الا أن التسبب اذا كان تعدياً يكون موجبا للضمان كحفر البئر على الطريق واذا لم يكن تعدياً لا يكون موجبا للضمان كحفر البئر في ملك نفسه ونصب الشبكة من المحرم تعد لانه قصد به الاصطياد فاما ضرب الفسطاط ليس بتعد اذ لم يقصد به الاصطياد الا ترى ان الحلال لو نصب شبكة فتعقل بها صيد ملكه حتى لو اخذه غيره كان له ان يسترده منه بخلاف ما اذا ضرب فسطاطاً وعلى هذا اذا فزع منه الصيد فاشتد فانكسر لم يلزمه شيء بخلاف ما اذا فزعه هو أو حركه فانه وجد بسبب هو فيه متعد فيكون هو ضامناً (قال) محرم اصطاد صيداً فأرسله محرم آخر من يده فلا شيء عليه لان الصيد محرم العين على المحرم بالنص قال الله تعالى وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرماً فلم يملكه بالآخذ ممن اشترى خمرأ لا يملكها لانها محرمة العين فاذا لم يملكه لم يكن المرسل من يده متلفاً عليه شيئاً ولانه فعل عين ما يحق عليه فعله شرعاً فهو كمن أراق الخمر على المسلم (قال) ولو قتل في يده فملى كل واحد منهما جزاؤه اما القاتل فلانه جنى على احرامه بقتل الصيد واما الآخذ فلانه كان متلفاً لمعنى الصيدية فيه حكماً بأبواب يده ثم يرجع الآخذ بما ضمن من الجزاء على القاتل عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى لا يرجع عليه بشيء لان الآخذ لم يملك الصيد ولا كانت له

فيه يد محترمة ووجوب الضمان له على القاتل باعتبار أحد هذين المعنيين ولأنه بالقتل لزمته كفارة يفتى بها ويخرج بالصوم منها فلورجع عليه إنما يرجع بضمان المألوية ويطلب به ويحبس به ولا يجوز له ان يرجع عليه بأكثر مما لزمه وحجتنا في ذلك ان اليد على هذا الصيد كانت يداً معتبرة لحق الآخذ لانه يتمكن به من الارسال واسقاط الجزء به عن نفسه والقاتل يصير مفوتاً عليه هذه اليد فيكون ضامناً له وان لم يملكه الآخذ كغاصب المدبر اذا قتله انسان في يده يدل عليه انه قرر عليه ما كان على شرف السقوط وذلك سبب مثبت للرجوع عليه كشهود الطلاق اذا رجعوا قبل الدخول والذي قال يفتى به ويخرج عنه بالصوم فذلك ليس لمعنى راجع الى نفس الحق بل لمعنى ممن له الحق فان حقوق الله تعالى على عباده بطريق الفتوى والخروج عنه بالصوم لأن الله تعالى غني عن مال عباده إنما يطلب منهم التعظيم لأمره ومثل هذا التفاوت لا يمنع الرجوع كالآب اذا غصب مدبر ابنه فغصبه منه آخر ثم ان الابن ضمن اياه رجع الاب على الغاصب منه وان كان هو لا يحبس فيما لزمه لابنه ويكون له أن يحبس الغاصب منه فيما يطالبه به ﴿ قال ﴾ ولو أحرم وفي يده ظبي فعليه أن يرسله لأن استدامة اليد عليه بعد الاحرام بمنزلة الانشاء فان اليد مستدامة وكما ان انشاء اليد متلف معنى الصيدية فيه فالاستدامة كذلك ﴿ قال ﴾ فان أرسله انسان من يده فعلى المرسل قيمته في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لذي اليد وهو القياس وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لاشئ عليه استحساناً وهو نظير اختلافهم فيمن أتلف على غيره شيئاً من المعازف فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا فعليه أمر بالمعروف ونهى عن المنكر لانه مأمور شرعاً بإرساله فاذا كان ذلك مما يلزمه شرعاً ففعل ذلك غيره لا يكون مستوجباً للضمان لمن أراق خمر مسلم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الصيد قبل الاحرام كان ملكاً له متقوماً ولم يبطل ذلك بالاحرام . ألا ترى أن الصيد لو كان في بيته بقى مملوكاً متقوماً على حاله فالذي أرسله من يده أتلف عليه ملكاً متقوماً فيضمن له بخلاف اراقه الخمر على المسلم ثم الواجب عليه رفع يده ولو رفع بنفسه يرفعه على وجه لا يفوت ملكه بعد ما يحل من احرامه فاذا فوت هذا المرسل ملكه فقد زاد على ما يحق عليه فعليه فيكون ضامناً له وهذا طريقه أيضاً في اتلاف المعازف وفرق بين هذا وبين ما اذا أخذ الصيد وهو محرم فقال هناك لم يملكه بالآخذ فالمرسل لا يكون

مفوتاً عليه ملكاً متقوماً وهنا بالاحرام لم يبطل ملكه على ما قررنا والدليل على الفرق أن
 المحرم إذا أخذ صيداً ثم أرسله فأخذه غيره ثم وجدته المحرم في يده بعد ما حل فليس له
 أن يسترده منه ولو أحرم وفي يده صيد فأرسله ثم وجدته بعد ما حل في يد غيره كان له أن
 يسترده منه فدل على الفرق بين الفصلين ﴿ قال ﴾ محرم قتل سبعاً فإن كان السبع هو الذي
 ابتدأه فإذا فلا شيء عليه والحاصل أن نقول ما استثناه رسول الله صلى الله عليه وسلم من
 المؤذيات بقوله خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم وفي حديث آخر يقتل المحرم الحية
 والفأرة والمقرب والحدأة والكلب العقور فلا شيء على المحرم ولا على الحلال في الحرم بقتل
 هذه الخمس لأن قتل هذه الأشياء مباح مطلقاً وهذا البيان من رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كالمحقق بنص القرآن فلا يكون موجباً للجزاء والمراد من الكلب العقور الذئب
 فأما ما سوى الخمس من السباع التي لا يؤكل لحمها إذا قتل المحرم منها شيئاً ابتداء فعليه جزاؤه
 عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا شيء عليه لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما استثنى
 الخمس لأن من طبعها الأذى فكل ما يكون من طبعه الأذى فهو بمنزلة الخمس مستثنى من
 نص التحريم فصار كان الله تعالى قال لا تقتلوا من الصيد غير المؤذى ولو كان النص بهذه
 الصفة لم يتناول إلا ما هو مأكول اللحم غير المؤذى ولأن النبي صلى الله عليه وسلم استثنى
 الكلب العقور وهذا يتناول الأسد الأذى أنه حين دعا على عتبة بن أبي لهب قال اللهم سلط
 عليه كلباً من كلابك فافتترسه أسد بدعائه صلى الله عليه وسلم ولأن الثابت بالنص حرمة
 ممتدة إلى غاية وهو الخروج من الأحرام لأن الله تعالى قال وحرم عليكم صيد البر ما دمتم
 حرماً وهذا يتناول ما كول اللحم فإما غير ما كول اللحم محرم تناول على الإطلاق فلا
 يتناوله هذا النص وحجتنا في ذلك قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم واسم الصيد يعم
 الكل لأنه يسمى به لتفرد واستيحاشه وبعده عن أيدي الناس وذلك موجود فيما لا يؤكل
 لحمه والدليل عليه أن لفظة الاصطياد بهذا المعنى تطلق على أخذ الرجال قال الفائل

صيد الملوك ثعالب وأرانب واذا ركبت فصيدي الأبطال

ثم النبي صلى الله عليه وسلم نص على أن المستثنى من النص خمس فهو دليل على أن ما سوى
 الخمس فختم النص فيه ثابت والدليل عليه وهو أنما جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الإيذاء
 خرج المستثنى من أن يكون محصوراً بعدد الخمس فكان هذا تعليلاً مبطلاً للنص ثم ما سوى

الخمس في معنى الاذى دون الخمس لان الخمس من طبعها البداءة بالاذى وما سواها لا يؤذى
 الا ان يؤذى فلم يكن في معنى المنصوص ليلحق به والذي قال الحرمة نابتة بالنص الى غاية
 حرمة الاصطياد هكذا لان النص يثبت حرمة الاصطياد لحرمة تناول وحرمة الاصطياد
 بهذه الصفة ثبتت في غير ما كول اللحم كما ثبتت في ما كول اللحم ثم لا اختلاف بيننا وبين
 الشافعي رحمه الله تعالى ان الجزاء يجب بقتل الضبع على المحرم لان عنده الضبع ما كول اللحم
 وعندنا هو من السباع التي لم يتناولها الاستثناء وفيه حديث جابر رضى الله عنه حين سئل عن
 الضبع أصيد هو فقال نعم فقيل أعلى المحرم الجزاء فيه قال نعم فقيل له اسمعته من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال نعم ولكن السبع ان كان هو الذي ابتداء المحرم فلا شيء عليه في قتله
 عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى عليه الجزاء لان فعل الصيد هدر قال صلى الله عليه وسلم العجاء
 جبار من غير ذكر الجرح اى جرح العجاء جبار فوجوده كدمه فيما يجب من الجزاء بقتله
 على المحرم . ألا ترى أن في الضمان الواجب لحق العباد اذا كان السبع مملوكا لا فرق
 بين أن تكون البداءة منه أو من السبع فكذلك فيما يجب لحق الله تعالى وحجتنا في ذلك
 حديث عمر رضى الله تعالى عنه فانه قتل ضبعا في الاحرام فأهدى كبشاً وقال انا ابتدأناه
 ففي هذه التعليل بيان ان البداءة اذا كانت من السبع لا يوجب شيئاً ولان صاحب الشرع
 جعل الخمس مستثناة لتوهم الأذى منها غالباً وتحقق الأذى يكون أبلغ من توهمه فتبين بالنص
 أن الشرع حرم عليه قتل الصيد وما أئزمه بحمل الأذى من الصيد فاذا جاء الأذى من
 الصيد صار مأذوناً في دفع أذاه مطلقاً فلا يكون فوله موجبا للضمان عليه وبهذا فارق ضمان
 العباد فان الضمان يجب لحق العباد ولم يوجد الاذن ممن له الحق في اتلافه مطلقاً حتى
 يسقط به الضمان بخلاف ما نحن فيه ولا يدخل على ما ذكرنا قتل المحرم القمل فانه يوجب الجزاء
 عليه وان كان يؤذيه لان المحرم اذا قتل قملة وجدها على الطريق لم يضمن شيئاً لانها مؤذية
 ولكن اذا قتل القمل على نفسه انما يضمن لمعنى قضاء التفت بازالة ما ينمو من بدنه عن نفسه
 وهذا بخلاف المحرم اذا كان مضطراً فقتل صيداً لأن الاذن ممن له الحق هناك مقيد وليس
 بمطلق فان الاذن في حق المضطر في قوله تعالى فن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه
 الآية والاذن عند الأذى ثابت بالنص مطلقاً في حق الصيد فلا يكون موجبا للضمان عليه
 فاما اذا كان هو الذي ابتداء السبع يلزمه قيمته بقتله لا يجاوز قيمته شاة عندنا وعلى قول زفر

رحمه الله تعالى يجب قيمته بالغة ما بلغت على قياس ما يؤكل لحمه من الصيد هكذا ذكر أصحابنا
 هذا الخلاف وذكر ابن شجاع رحمه الله تعالى في شرح اختلاف زفر ويعقوب رحمه الله
 تعالى ان عند زفر فيها هو ما كول اللحم لا يجاوز بقيمته شاة والحاصل ان زفر رحمه الله تعالى
 يقول بان الضمان الواجب لحق الله تعالى معتبر بالواجب لحق العباد وهناك لافرق بين
 ما كول اللحم وبين غير ما كول اللحم فهنا لافرق بينهما أيضا فاما ان يقال يجب القيمة
 بالغة ما بلغت في الموضوعين جميعا أولا يجاوز بالقيمة شاة في الموضوعين جميعا وحجتنا في ذلك
 ان فيما لا يؤكل لحمه وجوب الجزاء باعتبار معني الصيدية فقط لا باعتبار عينه فانه غير ما كول
 وباعتبار معني الصيدية يكون مرتكبها محظور احرامه فلا يلزمه أكثر من شاة كسائر
 محظورات الاحرام فاما في ما كول اللحم وجوب الجزاء باعتبار عينه لانه مفسد للحمة بفعله
 فتجب قيمته بالغة ما بلغت وكذلك في حقوق العباد وجوب الضمان باعتبار ملك العين فيقدر
 بقيمة العين وهذا لان زيادة القيمة في الفهد والنمر والأسد لمعني نفاخر الملوك به لا لمعني الصيدية
 وذلك غير معتبر في حق المحرم فلماذا لا يلزمه أكثر من شاة ان كان مفردا بالحج أو العمرة
 وان كان قارنا لا يجاوز بما يجب عليه شاتين لانه محرم باحرامين **قال** وكل ذى ناب من
 السباع وكل ذى مخالب من الطير في هذا الحكم سواء على ما بينا. وذكر في بعض الروايات
 في الحديث المستثنى مكان الحدأة الغراب والمراد به الأبقع الذي يأكل الجيف ويخلط
 فانه يتدى بالأذى فأما المعقق يجب الجزاء بقتله على المحرم لأنه لا يتدى بالأذى غالباً
 والخنزير والفرد يجب الجزاء بقتلهما على المحرم في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال
 زفر رضي الله تعالى عنه لا يجب لان الخنزير بمنزلة الكلب العقور مؤذ بطبعه وقد ندب الشرع
 الى قتله قال النبي صلى الله عليه وسلم بثت لكسر الصليب وقتل الخنزير ولكن أبو يوسف
 رحمه الله تعالى يقول بأنه متوحش لا يتدى بالأذى غالباً فيكون نص التحريم متناولاً له
 وكذلك السمور والدلق يجب الجزاء بقتلهما على المحرم والفيصل كذلك اذا كان وحشياً فأما
 الفأرة مستثناة في الحديث وحشياً وأهلها سواء والسنور كذلك في رواية الحسن عن
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب الجزاء بقتله أهلها كان أو وحشياً. وفي رواية هشام عن
 محمد رحمه الله تعالى ما كان منه بريافه متوحش كالصيد يجب الجزاء بقتله على المحرم فأما
 الضب فليس في معني الخمسة المستثناة لأنه لا يتدى بالأذى فيجب الجزاء على المحرم

بقتله وكذلك الأرنب واليربوع يجب بقتلهما القيمة على المحرم فأما ما كان من هوام
 الارض فلا شيء على المحرم في قتله غير أن في القنفذ روايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى
 في احدي الروايتين قال هو نوع من الفأرة وفي رواية جعله كاليربوع فاذا بلغت قيمة شيء من
 هذه الحيوانات حملاً أو عناقاً لم يجزه الحبل ولا العناق من الهدى في قول أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى وأدنى ما يجزي في ذلك الجذع العظيم من الضأن أو الثني من غيرها فان كان الواجب
 دون ذلك كفر بالا طعام أو الصيام وجعل هذا قياس الاضحية فكما لا يجزي هناك التقرب
 بآفة دم الحبل والعناق مقصوداً فكذلك هنا ولان الواجب بالنص هنا الهدى قال الله تعالى
 هدياً بالغ الكعبة فهو بمنزلة هدى المئمة والقران فكما لا يجزي الحبل والعناق في هدى
 المئمة والقران لا يجزي هنا وأبو يوسف ومحمد وابن أبي ليلى رحمهم الله تعالى جوزوا ذلك
 في جزاء الصيد استحساناً بالأثار التي جاءت به فان الصحابة رضوا الله عنهم قالوا في الأرنب
 عناق وفي اليربوع جفرة ولان الرجل قد يسمى الدراهم والثوب هدياً ألا ترى أن الرجل لو
 قال لله علي أن أهدي هذه الدراهم يلزمه أن يفعل ذلك فالحبل والعناق أولى في ذلك ولا يستقيم
 قياسه على هدى المئمة لانه قياس المنصوص بالمنصوص ولان الهدى قد يكون عناقاً وفضيلاً
 وجدياً ألا ترى أنه لو أهدي ناقة فتجت كان ولدها هدياً معها ينحر ولو كان غير هدى
 لكان يتصدق به كذلك قبل النحر ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول أجوزه هدياً
 تبعاً لا مقصوداً كما يجوز به التضحية بما لا مقصوداً اذا تجت الاضحية **قال** وفي بيض النمامة
 على المحرم القيمة وفي الكباب رواه عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما أوجبا في
 بيض النمامة القيمة **قال** ولو أن المحرم رمى صيداً فخرجه ثم كفر عنه ثم رآه بعد ذلك فقتله
 فعليه كفارة أخرى لانه صيد على حاله بعد الجرح الاول وقد انتهى حكم ذلك الجرح
 بالتكفير فقتله الآن جنابة أخرى مبتدأة فيلزمه به كفارة أخرى وان لم يكفر عنه في الاولى
 لم يضره ولم يكن عليه في ذلك شيء اذا كفر في هذه الأخيرة الا ما نقصه الجرح الاول
 يريد به اذا كفر بقيمة صيد مجروح فلما اذا كفر بقيمة صيد صحيح فليس عليه شيء آخر
 لان الفعلين منه جنابة في احرام واحد على محل واحد فيكون بمنزلة فعل واحد فلماذا لا يجب
 عليه الا كفارة واحدة وهذا لان حكم الفعل الاول قبل التكفير باق فيجمل الثاني تماماً
 له فلما بعد التكفير قد انتهى حكم الفعل الأول فيكون الفعل الثاني جنابة مبتدأة **قال**

محرم جرح صيداً ثم كفر عنه قبل ان يموت ثم مات أجزائه الكفارة التي أداها لان
 سبب الوجوب عليه جنائته على الاحرام بمجرد الصيد فانما أدى الواجب بعد ما تقرر سبب
 الوجوب فاذا تم الوجوب بذلك السبب جاز المؤدى كما لو جرح مسلماً ثم كفر ثم مات
 المجرور **قال** **﴿** واذا أحرم الرجل وله في منزله صيد لم يكن عليه ارساله عندنا **وقال**
 الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه ارساله لانه متعرض للصيد بما سأكه في ملكه وذلك حرام
 عليه بسبب الاحرام فيلزمه ارساله كما لو كان الصيد في يده بحضرة ولكننا نستدل عليه
 بالمادة الظاهرة لان الناس يحرمون ولحم في بيوتهم بروج الحمامات وغيرها ولم يتكاف
 أحد لارسال ذلك قبل الاحرام ولا أمر بذلك وهذا لان المستحق عليه ترك التعرض
 للصيد لا إزالة الصيد عن ملكه وتعرضه انما يتحقق اذا كان الصيد في يده بحضرة فاما اذا
 كان الصيد غائباً عنه في بيته لا يكون هو متعرضاً له فلا يلزمه ارساله الا ترى انه كما يحرم عليه التعرض
 للصيد يحرم عليه التطيب ولبس المخيط ولا يلزمه اخراج شيء من ذلك من ملكه **قال**
 وللمحرم ان يذبح الشاة والدجاجة لان هذا ليس من الصيد فان الصيد اسم لما يكون ممتنعاً
 متوحشاً فما لا يكون جنسه ممتنعاً متوحشاً لا يكون صيداً **قال** **﴿** وكذلك البط الذي
 يكون عند الناس والمراد منه الكسكري الذي يكون في الحياض هو كالدجاج مستأنس
 بجنسه فاما البط الذي يطير فهو صيد يجب الجزاء فيه على المحرم والحمام أصله صيد يجب على
 المحرم الجزاء في كل نوع منه وقال مالك رحمه الله تعالى ليس في المسرول من الحمام شيء على
 المحرم لانه مستأنس لا يفر من الناس ولكننا نقول الحمام بجنسه ممتنع متوحش فكان صيداً
 وان كان بعضه قد استأنس كالنعامه وحمار الوحش وغيرهما **قال** **﴿** والذي يرخص للمحرم
 من صيد البحر هو السمك خاصة فاما طير البحر لا يرخص فيه للمحرم ويجب الجزاء
 بقتله وهذا لان الله تعالى أباح صيد البحر مطلقاً بقوله عز وجل أحل لكم صيد البحر الآية
 فالمحرم والحلال فيه سواء ولان المحرم بالنص قتل الصيد على المحرم والقتل في صيد البحر لا يتحقق
 ولان صيد البحر ما يكون بحرى الاصل والمعاش كالسمك فاما الطير فهو برى الاصل
 بحرى المعاش لان توالده يكون في البر دون الماء فيكون من صيد البر الا ترى ان ما يكون
 مائياً الاصل وان كان قد يعيش في البر كالضفدع جمل مائياً باعتبار أصله حتى لا يجب على
 المحرم بقتله شيء فكذلك ما يكون برى الاصل لا يرخص للمحرم فيه **قال** **﴿** محرم اصطاد

ظبية فولدت عنده قبل أن يحل أو يمد ما حل ثم ذبحها وولدها في الحل أو في الحرم فعليه
 جزاؤهما جميعا لأنه حين أخذ الظبية وجب عليه ارسالها لازالة جنائته وذلك حق مستحق
 عليه في الحل شرعا فيسرى الى الولد ويجب عليه ارسال ولدها معها وما كان من الحق
 المستحق عليه في العين أو في المعنى لا يرتفع بخروجه عن الاحرام فاذا ذبحهما فقد فوت
 الحق المستحق فيهما شرعا فلماذا وجب عليه جزاؤهما جميعا الا ترى أنه لو كان الصيد مملوكا
 لغيره لكان الرد فيهما مستحقا عليه لحق المالك فبذبحهما يلزمه قيمتهما فهذا مثله أو أولى
 ﴿ قال ﴾ وأكره للمحرم أن يشتري الصيد وأنهاه عنه لأن الصيد في حقه محرم العين فلا
 يكون مالا متقوما كالخمر فهذا لا يجوز شراؤه أصلا وان اشتراه من محرم أو حلال فعليه
 أن يخلي سبيله بمنزلة ما لو أخذه فان عطب في يده فعليه جزاؤه لجنائته على الصيد بأبواب
 يده عليه وانه اتلاف لمعنى الصيدية فيه ويجب على البائع جزاؤه أيضا ان كان محرما لانه
 جان على الصيد بتسليمه الى المشتري مفوت لما كان مستحقا عليه من تخلية سبيله فكان
 ضامنا للجزاء ﴿ قال ﴾ وان اصطاد المحرم صيدا فخسه عنده حتى مات فعليه جزاؤه وان لم يقتله
 لأنه متلف معنى الصيدية فيه معنى بأبواب يده عليه والاتلاف الحكمي بمنزلة الاتلاف
 الحقيقي في ايجاب الضمان عليه كما لو قطع إحدى قوائم الظبي ﴿ قال ﴾ محرم أو حلال أخرج
 صيدا من الحرم فانه يؤمر برده على الحرم لانه كان بالحرم أمّا صيدا وقد أزال ذلك الأمن
 عنه باخراجه فعليه إعادة أمنه بأن يردّه الى الحرم فيرسله فيه وهذا لان كل فعل هو متعد
 في فعله فعليه نسخ ذلك الفعل قال صلى الله عليه وسلم علي اليد ما أخذت حتى ترد ونسخ
 فعله بأن يميده كما كان ﴿ قال ﴾ فان أرسله في الحل فعليه جزاؤه لأنه ما أعاده آمنا كما كان
 فان الامن كان نابتا بسبب الحرم فإلم يصل الى الحرم لا يعود اليه ذلك الأمن ولا يخرج الجاني
 عن عهدة فعله بمنزلة الغاصب اذا رده على غير المقصوب منه الا أن يحيط العلم بأنه وصل الى
 الحرم سالما فحينئذ يبرأ عن جزائه كما اذا وصل المقصوب الى يد المقصوب منه ﴿ قال ﴾ وكل
 شيء صنعه المحرم بالصيد مما يتلفه أو يعرضه للتلف فعليه جزاؤه الا أن يحيط علمه بأنه سلم
 منه فحينئذ يتم انتساخ حكم فعله وذلك بأن يجرحه فتندمل الجراحة بحيث لا يبقى لها أثر
 أو ينف ريشه فينبت مكانه آخر أو يقطع سنه فينبت مكانه آخر فحينئذ لا يلزمه شيء
 في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقاسا هذا بالضمان الواجب في حق العباد فان

ذلك يسقط اذا لم يبق للفعل أثر في المحل فكذا هنا وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى يلزمه صدقة باعتبار ما أوصل من الالم الى الصيد لان باندمال الجراحة لم يقين أن الالم لم يصل اليه وقد روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى اعتبار الالم أيضاً في الجنابة على حقوق العباد حتى أوجب على الجاني ثمن الدواء وأجرة الطبيب الى أن تدمل الجراحة ﴿قال﴾ ولا ينبغي للحلال أن يعين المحرم على قتل الصيد لان فعل المحرم معصية والاعانة على المعصية معصية فقد سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم المعين شريكاً ولان لو اوجب عليه أن يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر لاصطيد بالاعانة فقد أتى بضد ما هو واجب عليه فكان عاصياً فيه ولكن ليس عليه شيء سوى الاستغفار لان الاصطياد ليس بحرام عليه انما المحرم عليه الاعانة على المعصية وذلك موجب للتوبة ﴿قال﴾ وكذلك لا ينبغي له أن يشتريه منه لان يمه حرام على المحرم ولان في امتناعه عن الشراء زجر للمحرم عن اصطياده فانه تقل رغبته في الاصطياد اذا علم أنه لا يشتري منه الصيد وسواء أصاب المحرم الصيد عمداً أو خطأ فعليه الجزاء عندنا وهو قول عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم وقال ابن عباس رضي الله عنهما ليس على المحرم في قتل الصيد خطأ جزاء لظاهر قوله تعالى ومن قتله منكم متعمداً جزاء مثل ما قتل من النعم الآية فالتقييد بالعمدية لا يجزى الجزاء يمنع وجوبه على المخطئ ولكننا نقول هذا ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف فيستوى فيه العمد والخاطئ كغرامات الاموال وهذه كفارة يجب جزاء للفعل فيكون واجبا على المخطئ كالكفارة بقتل المسلم وهذا لان الله تعالى حرم على المحرم قتل الصيد مطلقا وارتكاب ما هو محرم بسبب الاحرام موجب للجزاء عمداً كان أو خطأ انما تقييده بالعمد في الآية نفيس لاجل الجزاء بل لاجل الوعيد المذكور في آخر الآية بقوله عز وجل ليدوق وبال امره الى قوله ومن عاد فينتقم الله منه وهذا الوعيد على العمد دون المخطئ ثم ذكر العمد هنا للتنبيه لان الدلالة قد قامت على أن صفة العمدية في القتل مانعة من وجوب الكفارة لتمحض الخطية فذكره الله هنا حتى يعلم أنه لما وجبت الكفارة هنا اذا كان الفعل عمداً وجب إذا كان خطأ بطريق الأولى وكذلك ان كان هذا القتل أول ما أصاب أو أصاب قبله شيئاً فليجزيه الجزاء في الوجهين جميعاً وكأن ابن عباس رضي الله عنه يقول يجب الجزاء على المبتدى بقتل الصيد فأما العائد اليه لا يلزمه الجزاء ولكن يقال له اذهب فينتقم الله منك لظاهر

قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ولكننا نقول بأن الاتلاف لا يختلف بين الابتداء والعود اليه وجزاء الجنابة يجب عند العود اليها بطريق الأولى لان جنابة العائد أظهر من جنابة المبتدى بالفعل مرة فاما الآية فالمراد من عاد بعد العلم بالحرمة كما في قوله تعالى في آية الربا ومن عاد فأولئك أصحاب النار يعني من عاد الى المباشرة بعد العلم بالحرمة لأن يكون المراد العود الى القتل بعد القتل ﴿ قال ﴾ واذا قتل الحلال الصيد في الحرم فعليه قيمته الا على قول أصحاب الظواهر وهذا قول غير معتد به لكونه مخالفاً للكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم يقال في اللغة احرم اذا دخل في الحرم كما يقال أشقى اذا دخل في الشتاء وقال صلى الله عليه وسلم ان مكة حرام حرما الله تعالى يوم خلق السموات والارض لا يختل خلاها ولا يعضد شوكها ولا ينفر صيدها فاذا ثبت أمن صيد الحرم بهذه النصوص كان القاتل جانياً باتلافه محلاً محترماً متقوماً فيلزمه جزاؤه والجزاء قيمة الصيد كما في حق الحرم الا أن المذهب عندنا ان جزاء صيد الحرم يتأدى باطعام المساكين ولا يتأدى بالصوم وفي التأدي بالهدى روايتان وعلى قول زفر رحمه الله تعالى يتأدى بالصوم أيضاً والمذهب عنده ان الواجب هنا الكفارة كالواجب على المحرم لان الوجوب لمحض حق الله تعالى فيكون الواجب جزاء الفعل بطريق الكفارة بمنزلة ما يجب على المحرم فكما ان ذلك يتأدى بالصوم اذا لم يجد المال عنده فكذلك هنا والمذهب عند الشافعي رحمه الله تعالى ان معنى الغرامة والمقابلة بالمحل يغلب في الفصلين جميعاً لان الواجب مثل المتلف بالنص اما من حيث الصورة أو من حيث القيمة ومثل الشيء انما يجب في الاصل ليقوم مقامه فكان جانب المحل هو المراعى في الفصلين جميعاً وقد ثبت في حق المحرم ان الواجب يتأدى بالصوم بالنص فكذلك في صيد الحرم واما عندنا الواجب على المحرم بطريق الكفارة فالمعتبر فيه معنى جزاء الفعل لانه لاحرمة في المحل انما المحرم في المباشر وهو احرامه الا ترى أنه بعد ما حل من احرامه يجوز له الاصطياد وان لم يتبدل وصف المحل وجزاء الفعل يجب بطريق الكفارة تماماً في صيد الحرم وجوب الجزاء باعتبار وصف ثابت في المحل وهو وصفة الأمن الثابت للصيد بسبب الحرم الا ترى أنه انما يتغير هذا الحكم بتغير وصف المحل بخروجه من الحرم الى الحل الا ترى أنه كما يجب ضمان الصيد بسبب الحرم يجب ضمان النامي من الاشجار النامية في الحرم لما فيها من حياة مثلها وثبوت الأمن

لها بسبب الحرم ولا شك أن ما يجب بقطع الأشجار يكون غرم المحل فكذلك ما يجب
بقتل صيد الحرم يكون غرم المحل فكان هذا بنرامات المالية أشبه فكما لا مدخل للصوم في
غرامات الأموال وإن كان وجوبها لحق الله تعالى كاتلاف مال الزكاة والعشر فكذلك
لا مدخل للصوم في جزاء صيد الحرم يقرره وهو أنه لما أزال الأمن عن محل أمن لحق الله
تعالى فيلزمه بمقابله إثبات صفة الأمن عن الجوع للمسكين حقا لله تعالى وذلك بالأطعام
يحصل دون الصيام فاما في صيد الاحرام لما كان الواجب لارتكابه فعلا محرماً حقا لله
تعالى يتأدى ذلك بفعل ما هو مأمور به حقا لله تعالى وهو الصيام وفي الهدى روايتان
هنا في احدي الروايتين يقول لا يتأدى الواجب بإراقة الدم بل بالتصدق باللحم حتى يشترط
ان تكون قيمة اللحم بعد الذبيح مثل قيمة الصيد فان كان دون ذلك لا يتأدى الواجب
به وكذلك ان سرق المذبوح لانه لا مدخل لإراقة الدم في الغرامات وإنما المعتبر فيه التملك
من المحتاج وذلك يحصل في اللحم وفي الرواية الأخرى يقول يتأدى الواجب بإراقة الدم
حتى اذا سرق المذبوح لا يلزمه شيء ويشترط ان تكون قيمته قبل الذبيح مثل قيمة الصيد
لان الهدى مال يجب لله تعالى وإراقة الدم طريق صالح لجعل المال خالصاً لله تعالى بمنزلة
التصدق الأتري أن المضحي يحمل الاضحية خالصاً لله تعالى بإراقة دمها فكذلك هنا **قال**
ومن دخل الحرم بصيد فعليه ان يرسله عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس عليه إرساله
لان الأمن بسبب الحرم يثبت لحق الشرع فانما يثبت في المباح دون المملوك كالاشجار فان
ما يثبت الناس في الحرم لا يثبت فيه حرمة الحرم وقاس هذا بالاسترقاق فان الاسلام يمنع
الاسترقاق لحق الشرع ثم لا يزال الرق الثابت قبله فكذا هذا ولكننا نقول حرمة الحرم في
حق الصيد كحرمة الاحرام فكما ان الحرمة بسبب الاحرام تثبت في حق الصيد المملوك
حتى يجب إرساله فكذلك الحرمة بسبب الحرم وليس هذا نظير الاشجار لان ما يثبت الناس
ليس بمحل لحرمة الحرم أصلاً بمنزلة الاهلي من الحيوانات كالابل والبقر والنعمة فاما الصيد
مملوكاً كان أو غير مملوك فهو محل لثبوت الأمن له بسبب الحرم فان باع الصيد بعدما أدخله
الحرم كان البيع فاسداً يرد ان كان الصيد قائماً وان كان فاسداً فعليه جزاؤه لان حرمة الحرم
في الصيد مانعة من بيعه كحرمة الاحرام **قال** رجل أدخل الحرم بازياً أو صقراً فعليه
إرساله لانه صيد ممتنع فيثبت فيه الأمن بسبب الحرم فعليه إرساله كما لو أخذه في الحرم

فان أرسله فجعل يقتل حمامات الحرم لم يكن عليه في ذلك شيء لانه بالارسال ما قصد الا صطياد
وانما قصد مباشرة ما هو مستحق عليه وهو رفع اليد عن الصيد الآمن فلا يكون عليه عهدة
ما يفعله الصيد بعد ذلك كمن أعتق عبداً عن كفارته فجعل العبد يرتكب الكبائر لا يكون
على المعتق شيء من ذلك فهذا مثله ﴿ قال ﴾ ولا خير فيما يرخص فيه أهل مكة من الحجج
واليعاقيب ولا يدخل الحرم شيئاً منها الحديث ابن عمر رضي الله عنه ان عبد الله بن عامر
رضي الله عنه أهدى اليه بمكة بيض نعام وظبيين حيين فلم يقبلهما وقال أهديتهما الي آمنين
ما كانا أي ماداما يريد به أنهما صارا آمنين بادخالهما في الحرم حيين والحجل واليعاقب من
الصيد فبادخال الحرم اياهما حيين ثبت الأمن فيهما فلا يحل تناول شيء منهما وذلك مروى
عن عائشة والحسين بن علي رضي الله تعالى عنه وعادة أهل مكة في هذا الترخيص بخلاف
النص فيكون ساقط الاعتبار فان ذبحهما قبل أن يدخلهما الحرم فلا بأس بتناولهما في الحرم
لانه انما أدخل اللحم في الحرم واللحم ليس بصيد ﴿ قال ﴾ وان رمي صيداً بعض قوائمه في
الحل وبعضها في الحرم فعليه جزاؤه لان جزاء صيد الحرم مبنى على الاحتياط ولانه اذا اجتمع
المعنى الموجب للحظر والموجب للإباحة في شيء واحد يغلب الموجب للحظر لقوله صلى الله
عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام في شيء الا غلب الحرام الحلال فلا يحل تناول هذا الصيد
لهذا المعنى أيضاً ﴿ قال ﴾ وان كان الرامي في الحرم والصيد في الحل فقد بينا أن الاصطياد محرم
على من كان في الحرم كما هو محرم على الحرم فهذا وما لو كان الصيد في الحرم سواء وان
كان الرامي في الحل والصيد في الحل الا أن بينهما قطعة من الحرم فر فيها السهم فلا شيء عليه
ولا بأس بأكله لانا ان اعتبرنا الرامي فهو حلال في الحل وان اعتبرنا جانب الصيد فهو
صيد الحل وبمرور السهم في هوا الحرم لا تثبت حرمة الحرم في حق الصيد ولا في حق
الرامي والسهم ليس بمحل حرمة الحرم فلماذا لا يجب على الرامي شيء ولا بأس بأكله ﴿ قال ﴾
وان جرح صيداً في الحل وهو حلال فدخل الحرم ثم مات فيه لم يكن عليه جزاؤه لان فعله
في وقت الجرح كان مباحاً والسراية أثر الفعل فاذا لم يكن أصل فعله موجباً للجزاء لا يكون
أثره موجباً كمن جرح مرتداً فأسلم ثم مات وفي القياس لا بأس بأكل هذا الصيد لان
فعله كان مذكياً له موجباً للحل حتى لو مات منه في الحل حل تناوله ولكنه كره أكله
استحساناً لما بينا أن حل التناول حكم يثبت عند زهوق الروح عنه وعند ذلك هو صيد

الحرم فاعتبار هذا الجانب يحرم تناول واعتبار جانب الجرح يبيح تناوله فيترجح الموجب
 للحرمة على الموجب للحل **﴿ قال ﴾** وإذا ذبح الهدى في جزاء الصيد بالكوفة وتصدق به لم
 يجزه من الهدى لأن اراقه الدم لا يكون قربة الا في وقت مخصوص أو مكان مخصوص
 وهو الحرم كيف وقد نص الله تعالى على التبليغ الى الحرم هنا بقوله عز وجل هديا بالغ
 الكعبة ولكن ان كانت قيمة اللحم بمد الذبح مثل قيمة الصيد أجزاءه من الطعام اذا اصاب
 كل مسكين قيمة نصف صاع على قياس كفارة اليمين اذا كسى عشرة مساكين ثوبا واحدا
 أجزاءه من الطعام دون الكسوة ان كانت قيمة ما اصاب كل مسكين قيمة نصف صاع من
 حنطة أو أكثر **﴿ قال ﴾** واذا أراد الصوم بالكوفة فذلك جائز في حق المحرم لان الصوم
 قربة في أي موضع كان فأما صيد الحرم في حق الحلال فقد بينا أنه لا مدخل للصوم فيه
 الا أن يكون محرما اصاب الصيد في الحرم فحينئذ تتأدى كفارته بالصوم لان في حق
 المحرم لا يظهر حرمة الحرم فالواجب عليه كفارة ألا ترى أنها لا تجزى فلمذا يتأدى
 بالصوم وعلى هذا لو دل محرم على صيد في الحرم وجب عليه الجزاء بخلاف الحلال اذا
 دل على صيد في الحرم لا يلزمه الجزاء كالمحرم بناء على أصله أن الواجب عليه كفارة
 حتى تتأدى بالصوم فيكون الدال فيه كالباشر وقد روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى في
 هذا الفصل مثل قول زفر رحمه الله تعالى **﴿ قال ﴾** واذا أكل المحرم من جزاء الصيد فعليه
 قيمة ما أكل لان حق الله تعالى بالتصدق تعلق بالمذبح فاذا صرفه الى حاجته صار ضمانا
 قيمته للمساكين وكذلك ان أكله بعد ما ذبحه بمكة فعليه قيمته مذبوحا بخلاف ما اذا
 سرق فان الهدى قد بلغ محله حين ذبحه بمكة وبقى وجوب التصديق معلقا بعين المذبح
 فاذا هلك من غير صنعه لا يلزمه شيء واذا استهلكه بالأكل فعليه ضمان قيمته للفقراء بمنزلة
 مال الزكاة فاذا تصدق بهذه القيمة على مسكين واحد أجزاءه بمنزلة اللحم اذا تصدق به على
 مسكين بخلاف ما اذا اختار التكفير بالطعام فانه لا يجزئه الا أن يعطى كل مسكين نصف
 صاع لان طعام الكفارة في حق كل مسكين مقدر بنصف صاع كما في كفارة اليمين فاما في
 الهدى التكفير يحصل باراقه الدم دون التصديق باللحم ثم التصديق بعد ذلك يلزمه باعتبار
 أنه صار لله تعالى خالصا فهو بمنزلة الزكاة فان شاء صرف الكل الى مسكين واحد وان
 شاء فرقه على المساكين وفي التكفير بالطعام اذا أعطى كل مسكين نصف صاع ففضل

مد تصدق به على مسكين واحد بمنزلة مالو كان الواجب هذا المقدار يتصدق به على
 مسكين واحد وان اختار الصوم يصوم باعتبار هذا المد يوماً كاملاً أو يطعم لان الصوم
 لا يكون أقل من يوم وله أن يفرق الصوم في جزاء الصيد لانه مطلق في كتاب الله عز
 وجل قال الله تعالى أو عدل ذلك صياماً ليدوق وبال أمره فان شاء تابع وان شاء فرق
 ﴿قال﴾ واذا قتل المحرم الجراد فعليه فيه القيمة لان الجراد من صيد البر وقد روي عن عمر بن
 الخطاب رضي الله عنه أنه قال تمرة خير من جرادة وقصة هذا الحديث ان أهل حمص
 أصابوا جراداً كثيراً في احرامهم فجعلوا يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم فقال عمر رضي
 الله عنه أرى دراهمكم كثيرة يا أهل حمص تمرة خير من جرادة ﴿قال﴾ وليس على المحرم
 في قتل البعوض والذباب والنمل والحلقة والقراد شيء لان هذه الاشياء ليست من الصيد
 فانها لا تنفر من بني آدم ولو كانت من الصيد كانت مؤذية بطنها فلا شيء على المحرم فيها
 وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يقرد بعيره في احرامه وقال ابن عباس رضي الله
 لعكرمة مولاة فمقرد البعير فقال أنا محرم فقال لو أمرتك بنحره هل كنت تنحره قال نعم
 فقال كم من قراد وحنانة تقتل بالنحر بين انه ليس على المحرم في القراد والحنانة شيء
 ويكره له قتل القملة لانه صيد ولكن لانه ينمو من بدنه فيكون قتله من قضاء النفث
 والمحرم ممنوع من ذلك بمنزلة ازالة الشعر فان قتلها فما تصدق به فهو خير من القملة اذ لا
 خير في القمل كما قال على رضي الله عنه القملة ضالة لا تلتمس فلهذا يخرج عن الواجب بما
 يتصدق به من قليل أو كثير ﴿قال﴾ ولا بأس للمحرم ان يغتسل فان عمر رضي الله عنه
 اغتسل وهو محرم وانما أورد هذا لان من الناس من كره ذلك ويقول إن الماء يقتل هوام
 الرأس وليس كذلك بل الماء لا يزيد الا شعثاً ﴿قال﴾ ولو ان حلالاً أصاب بيضاً من
 بيض الصيد فأعطاه محرماً فشواه فعلى المحرم جزاؤه لان البيض أصل الصيد وقد أفسده
 المحرم بفعله فعليه جزاؤه ولا بأس بأكله بخلاف الصيد اذا قتله المحرم لانه انما يحرم بفعل
 المحرم ما يحتاج في حله الى الذكاة ولا حاجة الى الذكاة في حل تناول البيض الا ترى ان
 المسلم والمجوسي فيه سواء فكذا المحرم والحلال ووجوب الجزاء على المحرم لا يوجب الحرمة
 كما لو دل حلالاً على صيد يلزمه الجزاء ولا يحرم به تناول الصيد ﴿قال﴾ محرم أصاب صيداً
 كثيراً على قصد الاحلال والرفض لا حرامه فعليه لذلك كله دم عندنا وقال الشافعي رحمه

الله تعالى عليه جزاء كل صيد لانه مرتكب محظور الاحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزاؤه
 كما لو لم يقصد رفض الاحرام وهذا لان قصده هذا ليس بشئ لان احرامه لا يرتفع بقتل
 الصيد فكان وجود هذا القصد كعدمه وهو بناء على أصله ان في وجوب الجزاء العبرة للمحل
 دون الفعل فلا معتبر بقصده الى الرفض بفعله ولكننا نقول ان قتل الصيد من محظورات
 الاحرام وارتكاب محظورات العبادة يوجب ارتضاها كالصوم والصلاة الا ان الشرع جعل
 الاحرام لازماً لا يخرج منه الا بقاء الاعمال الا ترى انه حين لم يكن لازماً في الابتداء كان
 يرتفع بارتكاب المحظور وكذلك الامة اذا حرمت بغير اذن مولاهما او المرأة اذا احرمت
 بغير اذن زوجها بحجة التطوع لما لم يكن ذلك لازماً في حق الزوج كان له ان يحلها بفعل شئ من
 المحظورات بها فكان هو في قتل الصيد هنا قاصداً الى تعجيل الاحلال لا الى الجنابة على
 الاحرام وتعجيل الاحلال يوجب دماً واحداً كما في حق المحصر بخلاف ما اذا لم يكن على
 قصد رفض الاحرام لانه قصد الجنابة على الاحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزاء كل صيد
 وقد بينا ان حكم جزاء الصيد في حق المحرم ينبي على قصده حتى ان ضارب الفسطاط لا
 يكون ضامناً للجزاء بخلاف ناصب الشبكة قال ولا يتصدق من جزاء الصيد على والده
 وولده بمنزلة الزكاة وصدقة الفطر فانه مال وجب التصديق به لحق الله تعالى وان أعطى منه
 ذمياً أجزأه الا ان في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى حيث كل صدقة واجبة
 لا يجوز صرفها الى فقراء أهل الذمة وقد بينا هذه الفصول في كتاب الصوم فهو على ما
 ذكرناه ثمة قال واذا بلغ جزاء الصيد جزواً فهو أحب الى من أن يشتري ب قيمته أغناما
 لان المندوب اليه التعظيم في الهدايا قال الله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب
 فما كان أقرب الى التعظيم فهو أولى وان اشترى أغناما فذبحها وتصدق بها أجزأه على قياس
 سائر الهدايا نحو هدى الاحصار وهدى المنة قال وليس عليه أن يعرف بالجزور
 في جزاء الصيد ولا أن يقلده لان سنة التقليد والتعريف فيما يكون نسكاً وهذا دم كفارة
 فلا يسن فيه التعريف والتقليد وان كان لو فعل ذلك لا يضره وعلى هذا هدى الاحصار
 والكفارات وكان المعنى فيه أن ما يكون نسكاً فالتشهير فيه أولى ليكون باعثاً لغيره على أن يفعل
 مثل ما فعله فأما ما يكون كفارة فسببه ارتكاب المحظور فالستر على نفسه في مثله أولى من
 التشهير قال صلى الله عليه وسلم من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستر يستر الله

تعالى عليه ﴿ قال ﴾ واذا رمى الصيد وهو حلال ثم أحرم فليس عليه في ذلك شيء لان فعله
 في الرمي كان مباحاً مطلقاً ولان الجنابة على الاحرام بما يتعقبه لا بما يسبقه ﴿ قال ﴾ واذا رمى
 طائراً على غصن شجرة أصلها في الحرم أو في الحل لم ينظر الى أصلها ولكن ينظر الى موضع
 الطائر فان كان ذلك الغصن في الحل فلا جزاء عليه وان كان في الحرم فعليه فيه الجزاء
 لان قوام الصيد ليس بالغصن قال الله تعالى أو لم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء
 ما يسكنن الا الله فكان الاعتبار فيه موضع الصيد فان كان ذلك الموضع من هواء الحرم
 فالصيد صيد الحرم وان كان من هواء الحل فالصيد صيد الحل فأما في قطع الغصن فينظر الى
 أصل الشجرة فان كان في الحل فله أن يقطعه وان كان في الحرم فليس له أن يقطعه لأن
 قوام الاغصان بالشجرة فينظر الى أصل الشجرة فيجعل حكم الاغصان حكم أصلها وان
 كان بعض الاصل في الحرم وبعضه في الحل فهو من شجر الحرم أيضاً لانه اجتمع فيه
 المعنى الموجب للحظر والموجب للحل فهو بمنزلة صيد قائم ببعض قوائمه في الحل وبعضها في
 الحرم يكون من صيد الحرم بخلاف ما اذا كانت قوائم الصيد في الحل ورأسه في الحرم فان
 قوامه بقوائمه دون رأسه الا أن يكون نائماً ورأسه في الحرم فينشد قوامه بجميع بدنه فاذا كان
 جزء منه في الحرم فهو بمنزلة صيد الحرم ثم الاصل في حرمة أشجار الحرم قوله صلى الله
 عليه وسلم لا يخلت خلاها ولا يعضد شوكها . قال هشام سألت محمداً رحمه الله تعالى عن
 معنى هذا اللفظ فقال كل مالا يقوم على ساق . وروى أن عمر رضی الله تعالى عنه قطع دوحة
 كانت في موضع الطواف تؤذى الطائفتين فتصدق بقيمتها وحرمة أشجار الحرم حرمة
 صيد الحرم فان صيد الحرم يأوى الى أشجار الحرم ويستظل بظلها ويتخذ الاوكار على أغصانها
 فكما تجب القيمة في صيد الحرم على من أتلفه فكذلك تجب القيمة على من قطعه وشجر
 الحرم ما ينبت بنفسه لا ما ينبت الناس فأما ما ينبت الناس عادة ليس له حرمة الحرم سواء أنبت
 انسان أو نبت بنفسه لان الناس يزرعون ويحصدون في الحرم من لدن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير تكبير منكر ولا زجر زاجر فأما مالا ينبت الناس
 عادة اذا أنبت انسان فلا شيء عليه في قطعه أيضاً لانه ملكه والتحق فعله بما ينبت الناس
 عادة فأما اذا نبت بنفسه فله حرمة الحرم وان كان مملوكاً لانسان بأن نبت في ملكه حتى
 قالوا لو نبت في ملك رجل أم غيلان فقطعه انسان فعليه قيمته لملكه وعليه قيمة لحق الشرع

بمنزلة ما لو قتل صيداً مملوكاً في الحرم ﴿ قال ﴾ وان قطع رجلان شجرة من شجر الحرم
فعليهما قيمة واحدة على قياس صيد الحرم اذا قتله رجلان الا ان هنا يستوى ان كانا محرمين
أو حلالين بخلاف صيد الحرم لان حرمة الصيد في حق المحرم بسبب الاحرام فيتكامل على
كل واحد منهما فاما حرمة الشجرة بسبب الحرم لان الاحرام لا يمنع قطع الشجرة فهذا
كان المحرم والحلال في ذلك سواء ويكون الواجب على كل واحد منهما نصف القيمة ولا يجزى
فيه الصيام انما يهدى أو يطعم على قياس ما بيننا في صيد الحرم في حق الحلال ﴿ قال ﴾ ولا أحب
له ان ينتفع بتلك الشجرة التي أدى قيمتها لانه لو أبيع له ذلك لتطرق الناس الى مثله فلا تبقى
أشجار الحرم وفي ذلك إحشاش صيد الحرم ولكنه لو انتفع بها فلا شيء عليه لان المقطوع صار
مملوكاً له بما غرم من القيمة وليس للمقطوع حرمة الحرم بعد القطع فلا شيء عليه في الانتفاع
الآتري أنه لو ذبح صيد الحرم ثم تناوله بعد ما أدى الجزاء لم يلزمه بالتناول شيء فهذا مثله
فان غرسها فنبتت فله أن يقطمها ويصنع بها ماشاء لان المقطوع ملكه وهو الذي أنبتته وقد
بيننا ان ما ينبتته الناس لا يثبت فيه حرمة الحرم ﴿ قال ﴾ وما تكسر من شجر الحرم ويبس
حتى سقط فلا بأس بالانتفاع به لان ثبوت الحرمة بسبب الحرم بما يكون نامياً فيه حياة مثله
والمتكسر وما يبس ليس فيه معنى النمو فلا بأس بالانتفاع به ﴿ قال ﴾ ولا يختلي حشيش الحرم
ولا يقطع الا الاذخر فانه بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص فيه وانما أراد به
ما روى أن العباس رضى الله عنه لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختلي خلاها
ولا يمضد شوكتها قال الا الاذخر يا رسول الله فانها لقبورهم وبيوتهم أو لبيوتهم وقبورهم
فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر وتأويل هذا أنه كان من قصده صلى الله عليه وسلم ان
يستثنى الا أن العباس سبقه لذلك أو كان أوحى اليه أن يرخص فيما يستثنيه العباس رضى
الله عنه وكما لا يرخص في قطع الحشيش في الحرم بالمنجل فكذلك لا يرخص في رمي الدواب في
قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى لا بأس بالرعي لان
الذين يدخلون الحرم للحج أو العمرة يكونون على الدواب ولا يمكنهم منع الدواب من زعمي
الحشيش ففي ذلك من الحرج ما لا يخفى فيرخص فيه لدفع الحرج وعلى قول ابن أبي ليلى
رحمه الله تعالى لا بأس بأن يحشش ويرعى لاجل البلوى والضرورة فيه فانه يشق على الناس
حل علف الدواب من خارج الحرم ولكن أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى استدلا بقوله

صلى الله عليه وسلم لا يختلي خلاها ولا يعضد شوكها وفي الاحتشاش ارتكاب النهي وكذلك
 في رمي الدواب لان مشافر الدواب كالمناجل وانما تعتبر البلوى فيما ليس فيه نص بخلافه
 فامامع وجود النص لامعتبر به ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأخذ الكهأة في الحرم لانه ليس من
 نبات الارض بل هو مودع فيه وكذلك لا بأس بأخذ حجارة الحرم وقد نقل عن ابن عباس
 وابن عمر رضي الله عنهما انهما كرها ذلك ولكننا نأخذ بالعادة الجارية الظاهرة فيما بين الناس
 باخراج القدور ونحوها من الحرم ولان الانتفاع بالحجر في الحرم مباح وما يجوز الانتفاع
 به في الحرم يجوز اخراجه من الحرم أيضاً ثم حرمة الحرم خاصة بمكة عندنا وليس للمدينة
 حرمة الحرم في حق الصيود والاشجار ونحوها وقال الشافعي رحمه الله تعالى للمدينة حرمة
 الحرم حتى ان من قتل صيداً فيها فمليه الجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم عليه
 السلام حرم مكة وأنا احرم ما بين لابتيها يعني المدينة وقال من رأيتوه بصطاد في المدينة
 فخذوا ثيابه وحجبتنا في ذلك ماروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى بعض الصبيان
 بالمدينة طائراً فطار من يده فجعل يتأسف على ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يا أبا
 عمير ما فعل النغير اسم ذلك الطير وهو طير صغير مثل المصفر ولو كان للصيد في المدينة حرمة
 الحرم لما ناوله رسول الله صلى الله عليه وسلم صبياً ولان هذه بقعة يجوز دخولها بغير احرام
 فتكون قياس سائر البلدان بخلاف الحرم فانه ليس لاحد ان يدخلها الا محرماً ﴿ قال ﴾ واذا
 قتل المحرم البازي المعلم فعليه فيه الكفارة غير قيمته معلماً لان وجوب الجزاء باعتبار معني
 الصيدية فكونه معلماً صفة عارضة ليست من الصيدية في شيء لان معني الصيدية في نفسه
 وبكونه معلماً ينتقص ذلك ولا يزداد لان توحشه من الناس يقل اذا كان معلماً فلا يجوز ان
 يكون ذلك زائداً في الجزاء بخلاف ما اذا كان مملوكاً لانسان فان متلفه يغرّم قيمته معلماً
 لأن وجوب القيمة هناك باعتبار المالية ومالته بكونه متنفعاً به وذلك يزداد بكونه معلماً
 وكذلك الحمامة اذا كانت تجي من موضع كذا في ضمان قيمتها على المحرم لا يعتبر ذلك المعني
 وفي ضمان قيمتها للعباد يعتبر فاما اذا كانت تصوت فترداد قيمتها لذلك في اعتبار ذلك في
 الجزاء روايتان في احدي الروايتين لا يعتبر لانه ليس من معني الصيدية في شيء وفي رواية
 أخرى يعتبر لانه وصف ثابت بأصل الحلقة بمنزلة الحمام اذا كان مطوقاً ﴿ قال ﴾ واذا اضطر
 المحرم الى قتل الصيد فلا بأس بان يقتله لياً كل من لحمه ويؤدى الجزاء وقد بينا هذا فيما

سبق أورد في كتاب اختلاف زفر ويعقوب رحمهما الله تعالى أنه إذا اضطر إلى ميتة أو صيد
 فعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى يتناول من هذا الصيد ويؤدى الجزاء، وعلى
 قول زفر رحمه الله تعالى يتناول من الميتة لأنه لو قتل الصيد صار ميتة فيكون جامعا بين كل
 الميتة وقتل الصيد وله عن أحدهما غنية بأن يتناول الميتة ولكننا نقول حرمة الميتة أغلظ إلا
 ترى أن حرمة الصيد ترفع بالخروج من الأحرام وحرمة الميتة لا فعلية أن يحرز عن أغلظ
 الحرمتين بالأقدام على أهونهما وقتل الصيد وإن كان محظور الأحرام ولكنه عند الضرورة
 لا بأس به كالحلق عند الأذى فهذا يقتل الصيد ويتناول من لحمه ويؤدى الجزاء والله سبحانه
 وتعالى أعلم

باب المحصر

قال رضي الله عنه الأصل في حكم الإحصار قوله تعالى وأتوا الحج والعمرة لله فإن
 أحصرتم أي منتم من أتمامها فما استيسر من الهدى شاة تبعثونها إلى الحرم لتذبح ثم
 تحلقوا لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فعلى المحصر إذا كان محرما
 بالحج أن يبعث بمن هدى يشتري له بمكة فيذبح عنه يوم النحر فيحل من إحرامه وهذا
 قول علماءنا رحمهم الله تعالى أن هدى الإحصار يختص بالحرم وعلى قول الشافعي رضي الله عنه
 لا يختص بالحرم ولكن يذبح الهدى في الموضع الذي يحصر فيه وحجته في ذلك حديث
 ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج مع أصحابه رضي الله عنهم معتمرا
 فأحصر بالحديبية فذبح هداياه وحلق بها وقاضاهم على أن يمود من قابل فيخلوا له مكة ثلاثة
 أيام بغير سلاح فيقضى عمرته فأنما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم الهدى في الموضع الذي
 أحصر فيه ولأنه لو بعث بالهدى لا يأمن أن لا يني المبعوث على يده أو يهلك الهدى في
 الطريق وإذا ذبحه في موضعه يتيقن بوصول الهدى إلى محله وخروجه من الأحرام بعد
 إراقة دمه فكان هذا أولى وحجتنا في ذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى
 محله والمراد به الحرم بدليل قوله تعالى ثم محلها إلى البيت العتيق بعد ما ذكر الهدايا ولأن
 التحلل بإراقة دم هو قرابة وإراقة الدم لا يكون قرابة إلا في مكان مخصوص وهو الحرم أو
 زمان مخصوص وهو أيام النحر ففي غير ذلك المكان والزمان لا تكون قرابة وتقيس هذا

الدم بدم المتعة من حيث أنه تحلل به عن الاحرام وذلك يختص بالحرم فكذا هذا وأما
 ما روى فقد اختلفت الروايات في نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم الهدايا حين أحصر
 فروى أنه بعث الهدايا على يدي ناجية لينجرها في الحرم حتى قال ناجية ماذا أصنع فيما يعطب
 منها قال انجرها واصبغ نعلها بدمها واضرب بها صفحة سنامها واخل بينها وبين
 الناس ولا تأكل كل أنت ولا رفقتك منها شيئاً وهذه الرواية أقرب الى موافقة الآية قال الله
 تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً أن يبلغ محله فأما الرواية
 الثانية ان صحت فنقول الحديبية من الحرم فان نصفها من الحل ونصفها من الحرم ومضارب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت في الحل ومصلاه كان في الحرم فانما سيقت الهدايا الى
 جانب الحرم منها ونحرت في الحرم فلا يكون للخصم فيه حجة وقيل ان النبي صلى الله عليه
 وسلم كان مخصوصاً بذلك لانه ما كان يجحد في ذلك الوقت من بعث الهدايا على يده الى
 الحرم قال ثم اذا بعث بالهدى الى الحرم فذبح عنه فليس عليه حلق ولا تقصير في
 قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافاً لأبي يوسف رحمه الله تعالى وقد بينا هذا وقال
 الشافعي رحمه الله تعالى الخلق نسك فعلى المحصر أن يأتي به ثم عليه عمرة وحجة هكذا
 روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله تعالى عنهما أما قضاء الحج فان كان محرماً بحجة
 الاسلام فقد بقيت عليه حين لم تصر مؤداة وان كان محرماً بحجة التطوع فعليه قضاؤها عندنا
 لانه صار خارجاً منها بعد صحة الشروع قبل أدائها وعند الشافعي رضي الله عنه لا يجب عليه
 القضاء وهو نظير الشارع في صوم التطوع اذا أفسده وقد بيناه في كتاب الصوم وأما
 قضاء العمرة فلانه صار في معنى فائت الحج حين كان خروجه بعد صحة الشروع قبل
 اداء الاعمال وعلى فائت الحج أعمال العمرة فاذا لم يأت بها كان عليه قضاء العمرة أيضاً
 قال واذا بعث بالهدى فان شاء أقام مكانه وان شاء رجع لانه لما صار ممنوعاً من الذهاب
 ينجبر بين المقام والانصراف وهذا اذا كان محصراً بعد وفان كان محصراً بمرض أصابه فعندنا
 هو والمحصر بالعدو سواء يتحلل بعث الهدى وعند الشافعي رحمه الله تعالى ليس للمريض أن
 يتحلل الا أن يكون شرط ذلك عند احرامه ولكنه يصبر الى أن يبرأ فان هذا حكم ثابت بالنص
 من الكتاب والسنة والاية في الاحصار بالعدو بدليل قوله تعالى في آخر الآية فاذا أمنتم
 فمن تمتع بالعمرة الى الحج وكذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم محصراً بالعدو ففما لم يرد

فيه النص يتمسك بالاصل وهو لزوم الاحرام الى ان يؤدي الافعال الا ان يشترط ذلك عند الاحرام فحينئذ يصير التحلل له حقا بالشرط لما روى ان ضباعة عمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنها كانت شاكية فقال لها اهل بالحج واشترطي ان تحلي حيث حبست فلو كان لها ان تحلل من غير شرط لما أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشرط والمعنى فيه ان ما يتلى به لا يزول بالتحلل فلا يكون له ان يتحلل كالذي ضل الطريق أو أخطأ المدد أو سرت نفقته بخلاف المحصر بالعدو فان ما يتلى به هناك يزول بالتحلل لانه يرجع الى أهله فيندفع شر العدو عنه وحجبتنا في ذلك قوله تعالى فان أحصرتم فان أهل اللغة يقولون ان الاحصار لا يكون الا في المرض ففي العدو يقال حصر فهو محصر وفي المرض يقال أحصر فهو محصر وقال الفراء رحمه الله تعالى يقال في العدو والمرض جميعاً أحصر وحصر في العدو خاصة فقد اتفقوا على ان لفظ الاحصار تناول المرض وقوله فاذا أمنتم لا يمنع من حمله على المرض ومعناه اذا برتم قال صلى الله عليه وسلم الزكام أمان من الجذام والدمامل أمان من الطاعون فعرفنا ان لفظة الأمان تطلق في المرض . وفي الحديث عن الحجاج بن عمر رحمه الله تعالى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كسر أو عرج فمليه الحج من قابل فذكر ذلك لابن عباس وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما فقالا لصدق وعن الاسود بن يزيد قال خرجنا من البصرة عماراً أي معتمري فلدغ صاحب لنا فأعرضنا الطريق لنسأل من نجده فاذا نحن بركب فيهم ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فسألناه عن ذلك فقال ليبت صاحبكم بدم وبواعد المبعوث على يديه أي يوم شاء فاذا ذبح عنه حل والمعنى فيه ان المعنى الذي لأجله ثبت حق التحلل للمحصر بالعدو موجود هنا وهو زيادة مدة الاحرام عليه لانه انما التزم الى ان يؤدي أعمال الحج وبتعذر الاداء تزداد مدة الاحرام عليه ويلحقه في ذلك ضرب مشقة فأثبت له الشرع حق التحلل وهذا المعنى موجود هنا فقد يزداد عليه مدة الاحرام بسبب المرض والمشقة عليه في المكث محرماً مع المرض أكثر فيثبت له حق التحلل بطريق الأولى والدليل على أن المعنى هذا لا ما قال ان العدو اذا أحاطوا به من الجوانب الاربعة أو حبسوه في موضع لا يزول ما به بالتحلل بأن ان كان لا يمكنه الرجوع الى أهله مع ذلك يثبت له حق التحلل عرفنا أن المعنى ما قلنا فأما الذي ضل الطريق عندنا فليس محصراً لانه ان وجد من يبعث بالهدى على يده فذلك الرجل يهديه الى الطريق فلا حاجة به الى

التحلل وان لم يجد من يبعث بالهدى على يديه فانما يتحلل لمجزه عن تبليغ الهدى محله والذي
أخطأ العدد فائت الحج وفائت الحج يتحلل باعمال العمرة فاما اذا سرقت نفقته فذ كر ابن سماعه
عن محمد رحمه الله تعالى انه ان كان يقدر على المشى فليس له أن يتحلل بالهدى وان
كان لا يقدر على المشى فهو محصر يتحلل بالهدى وهكذا قال أبو يوسف رحمه الله تعالى
الا انه قال ان كان يعلم انه يقدر على المشى الى البيت يلزمه المشى والا فلا ولا يبعد ان لا يلزمه
المشى في الابتداء ويلزمه بعد الشروع كما لا يلزمه حجة التطوع ابتداء ويلزمه الاتمام اذا شرع
فيها والفقير لا يلزمه حجة الاسلام ويلزمه الاتمام اذا شرع فيها **قال** **﴿** واذا كان محرما
بعمرة فاحصر يتحلل بالهدى الاعلى قول مالك رحمه الله تعالى فانه يقول حكم الاحصار لمن
يخاف الفوت والمتمتع لا يخاف الفوت ولكننا نقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أحصر
بالحديبية كان محرما بالعمرة وقد بنا حديث ابن مسعود رضي الله عنه في المدوغ والمعنى فيه
زيادة مدة الاحرام عليه والمتمتع في هذا كالحاج فيتحلل بالهدى الا انه اذا بعث بالهدى هنا
يواعد صاحبه يوما اى يوم شاء لان عمل العمرة لا يختص بوقت فكذا الهدى الذى يتحلل به
عن احرام العمرة بخلاف المحصر بالحج على قولهما لان اعمال الحج مختصة بوقت الحج فكذلك
الهدى الذى به يتحلل مؤقت بيوم النحر واذا حل من عمرته فعليه عمرة مكانها لان الشروع
فيها قد صح **قال** **﴿** والقارن يبعث بهديين لانه محرم باحرامين وتحلله عن كل واحد
منهما يحصل قبل أداء الاعمال فلماذا يبعث بهديين واذا تحلل بهما فعليه عمرتان وحجة يقضيهما
بقران أو افراد لما بينا ان احدى العمرتين تلزمه للتحلل عن العمرة بعد الشروع فيها والاخرى
للتحلل عن احرام الحج وقد بينا في المفرد بالحج ان عليه عمرة وحجة اذا تحلل بالهدى
قال **﴿** وان بعث القارن بهدى واحد ليتحلل به من أحد الاحرامين لا يصح ذلك ولا
يتحلل به لان اوان التحلل من الاحرامين في حق القارن واحد كما قال صلى الله عليه وسلم فلا
أحل منهما وبالهدى الواحد لا يتحلل منهما فلا يكون له ان يتحلل أصلا **قال** **﴿** واذا بعث بهديين
فلا يحتاج الى ان يعين الذى للعمرة منهما والذي للحج لان هذا التبيين غير مفيد فلا يعتبر
أصلا ثم المذهب عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان دم الاحصار لا يختص بيوم النحر حتى لو
واعد المبعوث على يده بان يذبح عنه في أول أيام العشر جاز وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله
تعالى يختص بيوم النحر فلا هداء دم يتحلل به من احرام الحج فيختص بيوم النحر كهدى

المتعة والقران وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ان الله تعالى نص في هدى الاحصار على
 مكان بقوله حتى يبلغ الهدى محله فالتقييد بالزمان يكون زيادة عليه فلا يثبت بالرأى ثم هذا
 بمنزلة دماء الكفارات فإنه يجب للاحلال قبل أو انه ولهذا لا يباح تناول منه ودماء
 الكفارات تختص بالحرم ولا تختص بيوم النحر بخلاف دم المتعة والقران فإنه نسك يباح
 تناول منه بمنزلة الاضحية اذا عرفنا هذا فنقول اذا بعث بالهدى ثم زال الاحصار فالمسئلة
 على ثلاثة أوجه ان كان يقدر على ادراك الحج والهدى جميعاً فمليه ان يتوجه لاداء الحج
 وليس له ان يتحلل بالهدى لان ذلك كان للمعجز عن أداء الحج فكان في حكم البدل وقد قدر
 على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل فسقط اعتبار البدل ويلزمه ان يتوجه فاذا أدرك
 هديه صنع به ماشاء لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود وقد استغني عنه وان كان لا يقدر على
 ادراك الحج والهدى جميعاً لا يلزمه التوجه لان المعجز عن أداء الاعمال لم ينعدم بزوال
 الاحصار فكان له ان يتحلل بالهدى وان توجه ليتحلل باعمال العمرة فله ذلك لانه فائت الحج
 وفائت الحج يتحلل باعمال العمرة وله في هذا التوجه غرض وهو ان لا يلزمه قضاء العمرة
 وأما اذا قدر على ادراك الحج ولم يقدر على ادراك الهدى وانما يتصور هذا عند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى لا عندهما لان عندهما هذا الهدى يختص بيوم النحر فلا يتصور ادراك الحج
 دون الهدى ثم في القياس على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يلزمه ان يتوجه وليس له أن
 يتحلل بالهدى وهو قول زفر رحمه الله تعالى لان المعجز عن أداء الاعمال قد ارتفع بزوال
 الاحصار وقد بينا أن حكم البدل يسقط اعتباره اذا قدر على الاصل فيلزمه أن يتوجه ولكنه
 استحسن فقال له أن يتحلل بالهدى لانه لو توجه ضاع ما له فان الهدى ملكه جعله لمقصود
 وهو التحلل فان كان لا بدركه ولا يتحلل به يضيع ماله وحرمة المال كحرمة النفس فكما
 كان الخوف على نفسه عذراً له في التحلل فكذلك الخوف على ماله والافضل له أن يتوجه
 لانه أقرب الى الوفاء بما وعد وهو أداء ما شرع فيه **قال** وكذلك المرأة تحرم بالحج
 وليس لها محرم ولا زوج يخرج معها فهي بمنزلة المحصر وهذا بناء على أن المرأة لا يجوز لها
 أن تخرج لسفر الحج الا مع محرم أو زوج عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى اذا وجدت
 رفقة نساء ثقات فلها أن تخرج وان لم تجد محرماً واحتج في ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم
 فر الاستطاعة بالزاد والراحلة فاشترط المحرم يكون زيادة على النص ومثل هذه الزيادة

تعدل عندكم النسخ ثم هذا سفر لاقامة الفرض فلا يشترط فيه المحرم كسفر الهجرة فان التي
أسلمت في دار الحرب لها أن تهجر الى دار الاسلام بغير محرم وهذا لان شرائط اقامة الفرض
ما يكون في وسع المرء عادة ولا ولاية لها على المحرم في احرامه ولا يجب على المحرم الخروج
معه وليس عليها أن تزوج لأجل هذا الخروج بالاتفاق فعرفنا أن المحرم ليس بشرط الا أن
عليها أن تحرز عن الفتنة وفي اختلاطها بالرجال فتنة وهي تستوحش بالوحدة فتخرج مع رفقة
نسوة ثقات لتسأنس بهن ولا تحتاج الى مخالطة الرجال وحجتنا في ذلك حديث ابن عباس
رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لأمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن
تسافر فوق ثلاثة أيام ولياليها الا ومعه زوجها أو ذورحم محرم منها فقام رجل فقال
اني أريد الخروج في غزوة كذا وان امرأتي تريد الحج فاذا أصنع فقال صلى الله عليه وسلم
أخرج معها الا تفارقها ففي هذا دليل على أنهم فهموا من السفر الذي ذكره سفر الحج حتى قال
السائل ما قال وفي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الزوج بأن يترك الغزو ويخرج معها دليل
على انه ليس لها أن تخرج الامع زوج أو محرم والمعنى في ذلك أنها تنشى سفرآ عن اختيار فلا
يحل لها ذلك الا مع زوج أو محرم كسائر الأسفار بخلاف المهاجرة فانها لا تنشى سفرآ
ولكنها تقصد النجاة . الا ترى أنه لو وصلت الى جيش من المسلمين في دار الحرب حتى
صارت آمنة لم يكن لها أن تسافر بعد ذلك من غير محرم ولأنها مضطرة هناك لخوفها على
نفسها . الا ترى أن العدة هناك لا تمنعها من الخروج وهنا لو كانت معتدة لم يكن لها أن
تخرج للحج وتأثير فقد المحرم في المنع من السفر كتأثير العدة فاذا منعت من الخروج
لسفر الحج بسبب العدة فكذلك بسبب فقد المحرم وهذا لأن المرأة عرضة للفتنة وباجتماع
النساء تزداد الفتنة ولا ترتفع انما ترتفع بحافظ يحفظها ولا يطمع فيها وذلك المحرم وتفسيره
من لا يحل له نكاحها على التأيد بسبب قرابة أو رضاع أو مصاهرة . الا ترى أنه يجوز له أن
يخلو بها لانه لا يطمع فيها اذا علم أنها محرمة عليه أبداً فكذلك يسافر بها **قال** ويستوى
أن يكون المحرم حراً أو مملوكاً مسلماً أو كافراً لأن كل ذى دين يقوم بحفظ محارمه الا أن
يكون مجوسياً فحينئذ لا تخرج معه لانه يمتد اباحتها له فلا ينقطع طمعه عنها فهذا لا تسافر
معه ولا يخلو بها اذا عرفنا هذا فنقول اذا لم تجد المحرم وقد أحرمت بحجة الاسلام فهي ممنوعة
من الخروج شرعاً فصارت كالمحصر تبعث بالهدى فتتحال به وان كانت ذات زوج وأرادت

أن تخرج لحجة الاسلام مع المحرم فليس للزوج أن يمنعها من الخروج عندنا وقال الشافعي رحمه
 الله تعالى له أن يمنعها من الخروج لأنها صارت كالمملوكة له بعقد النكاح وثبت له حق الاستمتاع
 بها فهي بهذا الخروج تحول بين الزوج وبين حقه أو تلزمه مشقة السفر فكان له أن يمنعها
 من ذلك كما يمنعها من الخروج لزيارة الأقارب وكما يمنعها من الخروج لحجة التطوع لكننا نقول
 فرض الحج يتوجه عليها باستجماع الشرائط فكان ذلك مستثنى من حق الزوج وبسبب عقد
 النكاح لا يثبت عليها للزوج ولاية المنع من أداء الفرائض الأخرى أنه لا يمنعها من صيام
 شهر رمضان والمولى لا يمنع مملوكه من أداء الصلاة لأن ذلك مستثنى من حقه فهذا مثله
 بخلاف ما إذا لم تجد محرما فإن هناك الفرض لم يتوجه عليها لانعدام شرائطه حتى لو كانت
 لا تحتاج إلى سفر بأن كان بينها وبين مكة دون مسيرة ثلاثة أيام فليس للزوج أن يمنعها
 وإن لم تجد محرما لأن اشتراط المحرم للسفر لا لما دونه وأما حج التطوع فالخروج لاجله
 لم يصر مستثنى من حق الزوج لأن ذلك ليس بفرض عليها فإذا أحرمت بحجة التطوع
 كان للزوج أن يمنعها ويحلها إلا أن هنا لا يتأخر تحليله إياها إلى ذبح الهدى ولكن يحللها
 من ساعته وعليها هدى لتعجيل الاحلال وعمرة وحجة لصحة شرعها في الحج بخلاف
 حجة الاسلام لأن هناك لا تتحلل إلا بالهدى لأن هناك لاحق للزوج في منعها لو وجدت
 محرما وإنما تعذر عليها الخروج لفقد المحرم فلا تتحلل إلا بالهدى وهنا تمسخر الخروج لحق
 الزوج وكما لا يكون لها أن تبطل حق الزوج لا يكون لها أن تؤخر حق الزوج فكان له أن
 يحللها من ساعته وتحليله لها أن ينهها ويصنع بها أدنى ما يحرم عليها في الاحرام من قص
 ظفر ونحوه ولا يكون التحليل بالهدى ولا بقوله حللتك لأن عقد الاحرام قد صح فلا يصح
 الخروج إلا بارتكاب محظوره وذلك لا يحصل بقوله حللتك وهو نظير الصوم إذا صح
 الشروع فيه لا يصير خارجا إلا بارتكاب محظوره حتى أن الزوج لو نهاها عن صوم التطوع
 لا يصير خارجة عن الصوم بمجرد نهيه وكذلك المملوك يهل بغير إذن مولاه فلامولى أن يحلله لقيام
 حقه في خدمته ومناقضه والمملوك في هذا كالزوجة في حجة التطوع على ما بينا **قال** **والمحصن**
بالحج إذا بعث بهديين حل بأولهما لأنه ما لزمه للتحلل إلا هدى واحد والاول منهما معين
 لأداء الفرض والثاني يكون تطوعا والاحلال لا يتوقف على هدى التطوع **قال** **وان حل**
المحصن قبل أن ينحر هديه فعليه دم لاحتلاله لأنه حل قبل أوانه كما قال الله تعالى ولا تحلقوا

رؤسك حتى يبلغ الهدى محله ويمود حراما كما كان حتى ينحر هديه لان ذبح الهدى متعين
 لا يحل فلا يحل بغيره كطواف الزيارة لما كان متعينا للاحلال به في حق النساء لا يحصل
 الاحلال بغيره ﴿ قال ﴾ وان كان المحصر معسر لم يحل أبداً الا بدم لان الدم متعين
 لا حاله بالنص كما أن طواف الزيارة متعين لاحلاله في حق النساء فكما لا يحصل الاحلال
 بغيره هناك فكذلك هذا وكان عطاء رحمه الله تعالى يقول اذا عجز عن الهدى نظر الى قيمة
 الهدى فجعل ذلك طعاماً يطعم به المساكين كل مسكين نصف صاع أو يصوم مكان طعام
 كل مسكين يوماً فيتحلل به بمنزلة الهدى في جزاء الصيد قال أبو يوسف رحمه الله تعالى
 في الامالى وهذا أحب الى وللشافعي رحمه الله تعالى فيه قولان أحدهما هكذا والثاني أنه إذا
 عجز عن الهدى صام مكانه عشرة أيام على قياس هدي المتعة لكننا نقول هذا كله قياس
 المنصوص على المنصوص ولا يجوز ذلك بل المرجع في كل موضع الى ما وقع التنصيص
 عليه ولا يجوز العدول عنه الى غيره ﴿ قال ﴾ وكل شيء صنعه المحصر قبل أن يحل فهو بمنزلة
 المحرم الذي ليس بمحصر وكذلك ان ذبح عن المحصر هديه في غير الحرم فانه يبقى حراما
 على حاله حتى يبعث بهدى فيذبح عنه في الحرم وان كان قد حل قبل ذلك فعليه دم لاحلاله
 سواء كان عالمه أو لم يكن عالماً ﴿ قال ﴾ ويجزئه في هدى الاحصار الجذع العظيم من الضأن
 والثني من غيرها لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال ما استيسر من الهدى شاة
 وعن جابر رضى الله عنه قال أشرك رسول الله صلى الله عليه وسلم كل سبعة من الصحابة في
 بدنة عام الحديبية فتبين بهذا أن الواجب هنا ما يجزى في الضحايا والذي يجزى في الضحايا
 ما سميها فكذا هنا وان سرق الهدى بعد ما ذبح عنه فليس عليه شيء لانه بلغ محله فان أكل
 منه الذي ذبحه بعد ما ذبح فهو ضامن لقيمة ما أكل يتصدق به عن المحصر لان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال للمبعوث على يده لا تأكل أنت ولا رفقتك منها شيئاً ولانه قد
 لزمه التصدق بجميع اللحم عن المحصر فاذا أكل منه شيئاً كان ضامناً بدله وحكم البديل حكم
 البديل فعليه أن يتصدق بدله عن المحصر أيضاً ﴿ قال ﴾ وان قدم مكة فارنا فطاف وسمى
 لعمرته وحجته ثم خرج الى بعض الآفاق قبل أن يقف بعرفة فأحصر فانه يبعث بالهدى
 ويحل به وعليه حجة وعمره مكان حجته وليس عليه عمرة مكان عمرته لانه فرغ من عمرته
 حين طاف لها وسمى وانما بقي عليه للعمرة الحلق أو التقصير فلهذا لا يبعث بهدى لأجل

العمرة وانما يبعث بالهدى للتحلل عن احرام الحج فان قيل أليس انه طاف وسمى لجهته
 فينبغي أن يكفيه ذلك للتحلل كما في فائت الحج قلنا ما أتى به من الطواف لم يكن واجبا بل
 كان ذلك طواف النجية ولا يجوز أن يتحلل بمثله فلماذا يبعث بالهدى للتحلل من الاحرام
 للحج ولهذا كان عليه قضاء عمرة لان ذلك الطواف والسمى صار وجوده كعدمه في حكم
 الاحصار فعليه عمرة وحجة وعليه دم لتقصيره في غير الحرم وهذا الدم انما يلزمه عند أبي
 حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لان عندهما الحلق للعمرة يتوقت بالحرم خلافا لأبي يوسف
 رحمه الله تعالى وقد بينا هذا **قال** فاذا وقف بعرفة ثم أحصر لم يكن محصرا لان معنى
 قوله تعالى فان أحصرتم أي منعتم عن اتمام الحج والعمرة وقال صلى الله عليه وسلم من
 وقف بعرفة فقد تم حجه فانما منع هذا بعد اتمام فلماذا لا يكون محصرا ولان حكم
 الاحصار انما يثبت عند خوف الفوت وبعد الوقوف بعرفة لا يخاف الفوت فلا يكون
 محصرا ولكنه يبقى محرما الى أن يصل الى البيت فيطوف طواف الزيارة وطواف الصدر
 ويحلق أو يقصر وعليه دم لترك الوقوف بمزدلفة ولرمى الجمار دم ولتأخير الطواف دم
 ولتأخير الحلق دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
 ليس عليه لتأخير الحلق والطواف شيء وقد تقدم بيان هذه الفصول فان قيل أليس انكم قلتم
 اذا ازدادت عليه مدة الاحرام يثبت حكم الاحصار في حقه وقد ازدادت مدة الاحرام هنا
 فداذا لا يثبت حكم الاحصار في حقه قلنا لا كذلك فانه يتمكن من التحلل بالحلق الا من
 النساء وان كان يلزمه بمض الدماء فلا يتحقق العذر الموجب للتحلل هنا **قال** واذا قدم
 مكة فاحصر بها لم يكن محصرا وذا كر على بن الجعد عن أبي يوسف رحمهم الله تعالى قال سألت
 أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن المحرم يحصر في الحرم فقال لا يكون محصرا فقلت أليس أن النبي
 صلى الله عليه وسلم أحصر بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة يومئذ كانت دار الحرب فأما
 اليوم فهي دار الاسلام فلا يتحقق الاحصار فيها قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وانما أنا أقول
 اذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر والاصح أن يقول اذا كان
 محرما بالحج فان منع من الوقوف وطواف الزيارة جميعا فهو محصر وان لم يمنع من أحدهما
 لا يكون محصرا لانه ان لم يكن ممنوعا من الطواف يمكنه أن يصبر حتى يفوته الحج فيتحلل
 بالطواف والسمى وان لم يكن ممنوعا من الوقوف يمكنه أن يقف بعرفة ليم حججه وان كان

من منهما فقد تعذر عليه الاتمام والتحلل بالطواف فيكون محصراً كما لو أحصر في الحل
 وقال رجل أهل بعمرتين معا فسار الى مكة ليقضيهما ثم أحصر قال يبعث بالهدى لو احد
 والأصل في هذه المسئلة أن نقول من أحرم بعمرتين معا أو بحجتين معا انعقد احرامه بهما
 في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد والشافعي رحمهما الله تعالى ينعقد
 احرامه بأحدهما لان الاحرام غير مقصود لعينه بل لاداء الأفعال به ولا يتصور اداء حجتين
 في سنة واحدة ولا اداء عمرتين في وقت واحد والعقد اذا خلا عن مقصوده لا يكون منعقداً
 أصلاً فاذا خلا أحد العقدين هنا عما هو مقصود لم ينعقد الاحرام الا بأحدهما وقاسا بالصوم
 والصلاة فان من شرع في صومين في يوم واحد أو في صلاتين بتكبيره واحدة لا يصير
 شارعاً الا في أحدهما وهذا على أصل الشافعي رحمه الله تعالى واضح لأن عنده الاحرام
 من الاركان ولهذا لا ينعقد الاحرام بالحج في غير أشهر الحج عنده وعند محمد رحمه الله
 تعالى وان كان الاحرام من الشرائط في بعض الاحكام جعل من الاركان . ألا ترى أن
 فائت الحج ليس له أن يستديم الاحرام الى أن يؤدي الحج به في السنة القابلة ولو كان من
 الشرائط لكان له ذلك كما في الطهارة للصلاة فاذا كان من الاركان فهو بمنزلة سائر الاعمال
 لا يتصور اجتماع المثنى منه في وقت واحد كالوقوف لحجتين والطواف لعمرتين وأبو حنيفة
 وأبو يوسف رحمهما الله تعالى قالوا لا تنافي بين العقدين بدليل انه يثبت أحدهما وهما متساويان
 والأصل أنه اذا كان منافاة بين العقدين المتساويين أن لا يثبت أحدهما كمنكاح الأختين
 معاً واذا ثبت أنه لا منافاة انعقد الاحرام ثم اداء الأفعال لا يتصل بالاحرام والتنافي بينهما
 في أداء الأفعال واذا كان أداء الأفعال لا يتصل بالاحرام لا يمنع انعقاد الاحرام بهما بخلاف
 الصوم والصلاة فالشروع هناك من الاداء ويتصل به الاداء والوقت معيار الصوم فلا يتصور
 أداء الصومين في وقت واحد ثم الاحرام سبب لالتزام الاداء من غير أن يتصل به الاداء
 فيكون بمنزلة النذر والنذر بالعمرتين صحيح وقد بينا فيما سبق ان الاحرام من جملة الشرائط
 ابتداء وان أعطى له حكم الاركان انتهاء فكان بمنزلة الطهارة للصلاة فلا تتحقق المنافاة فيه كمن
 تطهر لاداء الصلاتين اذا عرفنا هذا فنقول عند أبي يوسف رحمه الله تعالى من عقد احرامه
 بهما يصير رافضاً لأحدهما لانه كما فرغ من الاحرام جاء أو ان اداء الاعمال والمنافاة متحققة
 فيصير رافضاً لأحدهما وعليه دم لرفضها ويمضي في الآخر فان كان احرم بعمرتين فعليه

قضاء العمرة التي رفضها وان كان احرامه بحجتين فعليه قضاء عمرة وحجة لرفض أحدهما
 وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يصير رافضاً لاحدهما مالم يشتغل بالعمل للآخر ففي ظاهر
 الرواية كما يسير الى مكة لاداء الاعمال يصير رافضاً لاحدهما وفي الرواية الأخرى مالم يأخذ
 في الطواف لا يصير رافضاً لاحدهما لانه مالم يتناف الاحرامان ابتداء لا يتنافيان بقاء بل البقاء
 أسهل من الابتداء وانما المنافاة في الاعمال فمالم يشتغل بعمل أحدهما لا يصير رافضاً للآخر
 وفائدة هذا الاختلاف انما تظهر فيما اذا أحصر قبل أن يسير الى مكة فعلى قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى يبعث بهديين للتحلل لانه محرم باحرامين وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى
 يبعث بهدي واحد لانه صار رافضاً لاحدهما فلانما أحصر وهو حرام باحرام واحد وعند محمد
 رحمه الله تعالى لم ينعقد الاحرام واحد فلا يبعث الا بهدي واحد وان كان سار الى مكة ثم
 أحصر فلانما يبعث بهدي واحد لانه صار رافضاً لاحدهما حين سار في عمل الآخر فعليه دم
 للرفض ودم آخر للتحلل فاما حكم القضاء فان كان أهل بعمرتين فعليه قضاء عمرتين وان
 كان أهل بحجتين فعليه قضاء حجتين وعمرتين ﴿ قال ﴾ رجل أهل بشئ واحد لا ينوي
 حجة ولا عمرة ينعقد احرامه مع الابهام لما روى أن علياً وأبا موسى رضى الله عنهما لما قدما
 من اليمن قال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بم أهلتما قالوا أهلنا باهلل كاهلال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقد صحح رسول الله صلى الله عليه وسلم احرامهما مع الابهام وقد بينا
 أن الاحرام بمنزلة الشرط للنسك ابتداء والابهام فيه لا يمنع صحته كالطهارة للصلاة وبعد ما
 انعقد الاحرام مبهما فللخروج منه طريقان شرعا إما الحج أو أعمال العمرة فينتخير بينهما ان
 شاء خرج عنه بأعمال العمرة وان شاء بأعمال الحج وكان تعيينه في الانتهاء بمنزلة التعيين
 في الابتداء فان أحصر قبل أن يعين شيئاً فعليه أن يبعث بهدي واحد لانه محرم باحرام
 واحد فالتحلل عن احرام واحد وعليه قضاء عمرة استحساناً وفي القياس عليه قضاء حجة
 وعمرة لان احرامه ان كان للحج فعليه قضاء حجة وعمرة والأخذ بالاحتياط في قضاء
 العبادات واجب ولكنه استحسن فقال المتيقن به يصير ديناً في ذمته فقط والمتيقن العمرة
 ولما كان متمكناً من الخروج عن عهدة هذا الاحرام قبل الاحصار بأداء العمرة فكذلك
 بعد الاحصار يتمكن من الخروج عن هذه العهدة بأداء العمرة ﴿ قال ﴾ وان لم يحصر
 فهو على خياره مالم يطف بالبيت فان طاف بالبيت قبل ان ينوي شيئاً فهي عمرة لان طواف

العمر واجب والتحية في الحج ليس بواجب فلا تحقق المعارضة بين الواجب وبين ما ليس
 واجب فلماذا جعلنا طوافه للعمرة ويحصل التعمين به ﴿ قال ﴾ وكذلك اذا جامع قبل التعمين
 فعليه دم الجماع والمضى في أعمال العمرة وقضاء عمرة لانه لا يلزمه الا المتيقن به اذا آل الامر الى
 ان يصير ديناً والمتيقن هو العمرة فلماذا تعين احرامه للعمرة ولانه لو تعين للحج وقد أفسدها
 بالجماع في هذه السنة فيفوته الحج بصفة الصحة أصلاً في هذه السنة واذا تعين للعمرة
 لا يفوته شيء فلماذا تعين احرامه للعمرة ﴿ قال ﴾ ولو أهل بشيء واحد كما بينا وسمى ثم نسيه
 وأحصر بعث بهدي واحد لما بينا انه محرم باحرام واحد ﴿ قال ﴾ واذا تحلل بالهدي فعليه
 عمرة وحجة وهذا احتياط وأخذ بالثقة لجواز ان يكون حين أحرم نوى الحج فيلزمه قضاء
 عمرة وحجة بخلاف الأول فان هناك يتيقن انه لم ينو الحج عند احرامه ووجوب القضاء عليه
 باعتبار نية الحج فاذا تيقن هناك انه لم ينو الحج لا يكون للأمر بالاحتياط معنى وهنا هو غير
 متيقن فمن الجائز انه حين أحرم نوى الحج فكان هذا أو ان الأخذ بالاحتياط فلماذا يحتاط
 ويقضى عمرة وحجة والفرق بين ما اذا لم يعين في الابتداء وبين ما اذا عين ثم نسى ظاهر في
 المسائل الا ترى ان من أعتق احدي أمته بغير عينها لا يجب عليه ان يجتنبها وبمثله لو أعتق
 احدهما بعينها ثم نسى فعليه ان يجتنبها الا ان يتذكر وكذا ان لم يحصر في هذا الفصل
 ولكنه وصل الى البيت فعليه أن يؤدي عمرة وحجة ويلزمه ما يلزم القارن لانه يحتمل انه نوى
 احرام الحج ويحتمل انه نوى احرام العمرة فيجمع بينهما أخذاً بالاحتياط في العبادة الا ترى ان
 من نسي صلاة اليوم والليلة لا يعرفها يلزمه قضاء صلاة يوم وليلة استحساناً فكذلك
 هنا ﴿ قال ﴾ ولو جامع قبل ان يصل الى البيت فعليه هدي واحد للجماع لانه يتيقن انه محرم
 باحرام واحد ولكن عليه اتمام عمرة وحجة لان الفاسد معتبر بالصحيح فكما ان قبل الافساد
 عليه عمرة وحجة فكذلك بعد الافساد عليه المضى في عمرة وحجة لانه لا يخرج من الاحرام
 بالافساد قبل أداء الاعمال والفساد معتبر بالصحيح وليس عليه دم القران لان دم القران انما
 يلزمه عند صحة النسكين ﴿ قال ﴾ ولو جامع بعد ما نوى ان يجعلها عمرة وحجة وليي بهما فعليه
 دمان لانه يتيقن بعدما يي بهما انه محرم باحرامين بطريقة اضافة أحد الاحرامين الى الآخر
 فعليه دمان للجماع وحكمه في القضاء مثل الأول كما بينا ﴿ قال ﴾ ولو أهل بشيئين ثم نسيهما
 فأحصر بعث بهديين لانه متيقن انه محرم باحرامين فاذا تحلل بهديين كان عليه عمرتان

وحجة استحساناً وفي القياس عليه حجتان وعمرتان لان من الجائزانه نوي عند احرامه حجتين
فعلية قضاء عمرتين وحجتين احتياطاً ولكنه استحسن فقال فعل المسلم محمول على الصحة
ما أمكن وعلى ما هو الأفضل فلا يحمل على الفساد الا بعد تندر حمله على الصحة فلو جعلنا
احرامه بحجة وعمره كان فيه حمل أمره على الصحة وعلى ما هو الأفضل وهو القران ولو
جعلنا احرامه بحجتين كان فيه حمل أمره على الفساد لانه يتعذر عليه الجمع بينهما أداء
فهذا جعلناه كالمحرم بالحج والعمرة فاذا تحلل بهديين كان عليه عمرتان وحجة بمنزلة
القارن وان لم يحصر ووصل الى البيت فكذلك الجواب يجعل احرامه عمره وحجة كما يعمل
القارن استحساناً وكان القياس أن يقضى عمرته وحجته مع الناس وعليه دم القران وعليه
دم آخر وحجة وعمره لان من الجائز أنه كان أحرم بحجتين فعلية دم لرفض احدهما وقضاء
حجة وعمره ومن الجائز أنه أحرم بعمره وحجة فعلية دم القران فقلنا إنه يحتاط من كل
جانب فيقضى عمرته وحجته مع الناس وعليه دم القران لاحتمال أحد الجانبين ثم عليه دم
وقضاء عمره وحجة لاحتمال الجانب الآخر وان كان قد أهل بعمرتين فقد أتى باعمال
احدهما وقضى الاخرى مع قضاء الحج فيصير خارجاً مما عليه يتقين هذا هو القياس ولكنه
استحسن فجعله قارناً حملاً لأمره على الصحة وعلى ما يفعله الناس ثم عليه دم وقضاء عمره
وحجة وكذلك لو جامع فيهما وهو بمنزلة القارن اذا جامع استحساناً لان الفاسد معتبر
بالصحيح والله أعلم بالصواب

باب الجماع

قال **﴿** واذا جامع الرجل امرأته وهما مهلان بالحج قبل أن يقفا بعرفة فعلى كل واحد
منهما شاة وبمضيان في حجتهما وعليهما الحج من قابل هكذا روى عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه سئل عن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال يريقان دماً وبمضيان في حجتهما وعليهما
الحج من قابل وهكذا روى عن الصحابة عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم ولكنهم
قالوا اذا رجعا للقضاء يفترقان معناه ان يأخذ كل واحد منهما في طريق غير طريق
صاحبه ومالك رحمه الله تعالى أخذ بظاهر هذا اللفظ فقال كما خرجا من بيتهما فعليهما أن
يفترقا ولكن هذا بعيد من الفقه فان له أن يواقعهما لم يحرمهما والافتراق للتحرز عن المواقعة

فلا يمسح بالامر بالافتراق في وقت تحل المواقة بينهما فيه وزفر رحمه الله تعالى يقول يفترقان
 وقت الاحرام لان الافتراق نسك بقول الصحابة رضی الله عنهم وأوان أداء ما هو
 نسك بعد الاحرام وهذا ليس بقوى فان الافتراق ليس بنسك في الاداء فلا يكون نسكا
 في القضاء لان القضاء بصفة الاداء وقال الشافعي رحمه الله تعالى اذا قربا من الموضع الذي
 جامعها فيه يفترقان لانهما لا يأمنان اذا وصل الى ذلك الموضع أن تهيج بهما الشهوة فيواقعا
 يفترقان للتحرز عن هذا وهذا ليس بصحيح أيضا لانه انما واقعا في السنة الاولى بسبب
 النكاح القائم بينهما فلو وجب الافتراق انما يجب عن النكاح وأحد لا يأمر بهذا ثم اذا بلغا
 الى ذلك الموضع فتأمل فيا لحقهما من المشقة بسبب لذة يسيرة ازدادا ندما وتحرزوا عن ذلك
 نائياً لكيلا يصيبهما الآن مثل ما أصابهما في المرة الأولى ولكننا نقول مراد الصحابة
 رضی الله عنهم انهما يفترقان على سبيل التدب ان خافا على أنفسهما الفتنة لأن يكون ذلك
 واجبا عليهما كما يندب الشاب الى الامتناع عن التقبيل في حالة الصيام اذا كان لا يأمن على
 نفسه ماسوى ذلك ﴿ قال ﴾ وان كانا قارين فعلى كل واحد منهما شتان لان كل واحد
 منهما محرم باحرامين وعلى كل واحد منهما قضاء عمرة وحجة ان لم يكن طاف بالبيت قبل
 المواقة وقد سقط دم القران عنهما لفساد نسكهما وان لزمهما المضي في الفاسد لأن هذا
 دم نسك فلا يجب الا على من جمع بين الحج والعمرة بصفة الصحة وان كان طاف بالبيت
 قبل الجماع فكذلك الجواب في انه يجب عليه دمان لان بالطواف لم يتحلل عن احرام العمرة
 ما لم يحلق ولكن ليس عليه قضاء العمرة هنا لانه انما جامع بعد ما أدى عمرته لأن ركن العمرة
 هو الطواف فلم تفسد عمرته بهذا وانما فسد حجه فعليه قضاؤه وقد سقط عنه دم القران
 بفساد أحد النسكين وان جامع بعد ما وقف بعرفة لم يفسد واحد من النسكين عندنا وقد
 بينا هذا ولكن عليه جزور لجماعه بعد الوقوف في احرام الحج وشاة لجنايته على احرام
 العمرة وعليه دم القران لأنه أدى النسكين بصفة الصحة ﴿ قال ﴾ واذا جامع الحاج بعدما
 وقف بعرفة فأهدى جزورا ثم جامع بعد ذلك فعليه شاة لانه دخل احرامه نقصان بالجماع
 الاول فالجماع الثاني صادف احراما ناقصا فيكفيه شاة بخلاف الجماع في المرة الأولى فان
 هناك صادف احراما تاما فكان عليه جزور ﴿ قال ﴾ وان طاف أربعة أشواط من طواف الزيارة
 بعد ما حلق أو قصر ثم جامع فليس عليه شيء لأن أكثر أشواط الطواف في حكم التحلل

بجميع الطواف فكما انه لو أتم الطواف تحلل في حق النساء فكذلك اذا أتى بكثرة
 أشواط الطواف وذكر ابن سبابة عن محمد رحمهما الله تعالى أنه اذا طاف جنباً ثم جامع بعد
 قبل الاعادة في القياس لاشئ عليه كما لو طاف محدثاً لان التحلل يحصل بطواف الجنب وفي
 الاستحسان عليه دم فيحتاج الى الفرق بين هذا وبين ذلك والفرق ما بينا أن طواف
 الجنب غير معتد به الا في حكم التحلل ولهذا لو أعاده انفسخ الاول بالثاني في أصح
 الطريقين فصار في المعنى كالجماع قبل الطواف وهنا ما أتى به من أكثر أشواط الطواف
 معتد به على الاطلاق توضيحه أن ما بقي هنا يقوم الدم مقامه فيكون هذا نظير النقصان في
 طواف المحدث ولو طاف محدثاً ثم جامع لم يلزمه شئ بخلاف ما اذا طاف جنباً فان الواجب
 هناك لا يجب بمقابلة أصل الطواف عند فوت أدائه وهي البدنة فجاءه في تلك الحالة كجماعه قبل
 الطواف وان لم يكن حلق قبل الطواف حتى جامع بعد ما طاف أربعة أشواط فعليه دم
 لارتكاب محذور الاحرام فان التحلل بالطواف لا يحصل اذا لم يحلق **قال** والمس
 والتقبيل عن شهوة والجماع فيما دون الفرج أنزل أو لم ينزل لا يفسد الاحرام وللشافعي رحمه
 الله تعالى قول أنه اذا اتصل به الانزال يفسد به الاحرام على قياس الصوم فانه يفسد بالتقبيل
 اذا اتصل به الانزال ولكننا نقول فساد الاحرام حكم متعلق بعين الجماع ألا ترى أن بارتكاب
 سائر المحظورات لا يفسد وما تعلق بعين الجماع من العقوبة لا يتعلق بالجماع فيما دون الفرج
 كالحديث ثم ما يجب هنا بلغ مما يجب هناك وهو القضاء فيكون قياس الكفارة في الصوم ولا
 يجب بالجماع فيما دون الفرج الكفارة هناك فكذلك لا يجب هنا القضاء ولكن عليه دم
 أما اذا أنزل ففسير مشكل وكذلك اذا لم ينزل عندنا وللشافعي رحمه الله تعالى قول أنه
 لا يلزمه شئ اذا لم ينزل على قياس الصوم فانه لا يلزمه شئ اذا لم ينزل بالتقبيل فكذلك
 في الحج ولكننا نقول الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فكان منهياً عنه بسبب
 الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكباً محظوراً احرامه فيلزمه الدم وهكذا ينبغي في الصوم
 الا أن الشرع ورد بالرخصة في التقبيل هناك ثم المحرم هناك قضاء الشهوة ولا يحصل ذلك
 بالتقبيل بدون الانزال وهنا المحرم الجماع بدواعيه والتقبيل من جملتها ألا ترى أن التطيب
 محرم هنا ولا يحرم هناك **قال** والنظر لا يوجب على المحرم شيئاً وان أنزل لأن
 النظر بمنزلة اتفكر اذا لم يتصل منه صنع بالمحل ولو تفكر فأمنى لا يلزمه شئ فكذلك اذا

نظر ﴿ قال ﴾ وحكم الجماع في الحج والعمرة واحد اذا كان عن نسيان أو عمد أو في حال نوم أو اكراه أو طوع الا في الاثم أما الناسي عندنا يفسد نسكه بالجماع ويلزمه ما يلزم العامد الا أنه لا يآثم بعذر النسيان وللشافعي رضي الله عنه قول انه لا يفسد النسك بجماع الناسي على قياس الصوم ولكننا نقول هذا الحكم تعلق بعين الجماع وبسبب النسيان لا ينعدم عين الجماع وهذا لانه قد اقترن بحالة ما يذكروه وهو هيئة المحرمين فلا يعذر بالنسيان كما في الصلاة اذا أكل أو شرب بخلاف الصوم فانه لم يقترن بحالة ما يذكروه فجعل النسيان فيه عذراً في المنع من افساد الصوم بخلاف القيلس ﴿ قال ﴾ وان كانت نائمة أو مكرهة يفسد حجها عندنا ولا يفسد عند الشافعي رحمه الله تعالى بناء على أصله ان الاكراه متى أباح الاقدام أعدم أصل الفعل من المكروه في الاحكام والنوم يعدم أصل الفعل من النائم ولهذا قال لا يفسد الصوم بهذا الفعل في حالة الاكراه أو النوم فكذلك الاحرام وعندنا تأثير الاكراه والنوم في دفع المآثم لافي اعدام أصل الفعل ألا ترى أنه يلزمه الاغتسال ويثبت به حرمة المصاهرة فكذلك يتعلق به فساد النسك ويستوى ان كان الزوج محرماً أو حلالاً بالغا أو صغيراً عاقلاً أو مجنوناً أو تكون المرأة مجنونة أو صغيرة لان فساد النسك متعلق بعين الجماع وذلك لا ينعدم بالجنون والصغير اذا كان يجامع مثله وانما قلنا انه يتعلق بعين الجماع لان المنهى عنه في الاحرام الرفث والرفث اسم الجماع ﴿ قال ﴾ رجل أهل بعمرة وجامع فيها ثم أحرم بأخرى ينوي قضاءها قال هي هي لانه بالجماع وان فسد نسكه فقد لزمه المضي في الفاسد ولا يخرج من الاحرام الا بأداء الاعمال فنيته في الاحرام بالاھلال الثاني لغو لانه ينوي ايجاد الموجود ونية القضاء كذلك فان الاحرام الواحد لا يتسع للقضاء والاداء فكان عليه دم للجماع ويفرغ منها وعليه عمرة وكذلك هذا الحكم لو كان مهلاً بالحجة ﴿ قال ﴾ وان جامع في العمرة قبل الطواف ثم أضاف اليها حجة يقضيها جميعاً لان اضافة الحج الى العمرة الصحيحة جائز فالى العمرة الفاسدة أولى وليس عليه دم القران لفساد أحد النسكين وكذلك يسقط عنه دم ترك الوقت اذا أفسد بعد ما أحرم به يقنى اذا جاوز الميقات حلالاً ثم أحرم بعمرة أو حجة فعليه دم لترك الاحرام من الميقات فان أفسدها بالجماع سقط عنه هذا الدم لانه وجب عليه قضاء النسك فيعود فيحرم من الميقات ولان الدم انما يلزمه بترك الاحرام من الميقات لانه يؤدي النسك بهذا الاحرام ولم يتأد نسكه بهذا الاحرام حين افسده ولهذا لزمه قضاؤه ﴿ قال ﴾ المحرم بالعمرة اذا جامع النساء

ورفض احرامه وأقام حلالا يصنع ما يصنع الحلال من الطيب والصيد وغيره فعليه أن يعود حراما كما كان لان بافساد الاحرام لم يصر خارجا منه قبل أداء الاعمال وكذلك بنية الرفض وارتكاب المحظورات فهو محرم على حاله الا أن عليه بجميع ما صنع دم واحد لما بينا أن ارتكاب المحظورات استند الى قصد واحد وهو تعجيل الاحلال فيكفيه لذلك دم واحد وعليه عمرة مكان عمرته لانها لزمته بالشروع والأداء بصفة الفساد لا ينوب عماله بصفة الصحة فعليه قضاؤها والله سبحانه وتعالى أعلم

باب الدهن والطيب

﴿اعلم﴾ بأن المحرم ممنوع من استعمال الدهن والطيب لقوله صلى الله عليه وسلم الحج الشعث النفل وقال يأتون شعثا غبرا من كل فج عميق واستعمال الدهن والطيب يزيل هذا الوصف وما يكون صفة العبادة يكره ازالته الا ان في ظاهر الرواية قال ان استعمال الطيب في عضو كامل يلزمه الدم وقد فسره هشام عن محمد رحمهما الله تعالى قال كالفخذ والساق ونحوهما وان استعماله فيادون ذلك فعليه الصدقة وعلى قول محمد رحمه الله تعالى عليه بحصته من الدم وقال الشعبي رحمه الله تعالى القليل والكثير من الطيب سواء في وجوب الدم به لان رائحة الطيب توجد منه سواء استعمال القليل أو الكثير ولكننا نقول الجزاء انما يجب بحسب الجنابة وانما تكامل الجنابة بما هو مقصود من قضاء النفث والمعتاد استعمال الطيب في عضو كامل فتم به جنابته وفيما دون ذلك في جنابته نقصان فتكفيه الصدقة ومحمد رحمه الله تعالى يوجب بحصته من الدم اعتبارا للجزء بالكل كما هو أصله وذكر في المنتقى اذا طيب شارب أو طرفا من أطراف لحيته دون الربع فعليه الصدقة وان استعمال الطيب في ربع رأسه فعليه الدم وكذلك في ربع عضو آخر وجعل الربع بمنزلة الكمال على قياس الحلق ثم الدهن اذا كان مطيبا كدهن البان والبنفسج والزئبق فهو طيب يجب باستعماله الدم وكذلك اذا كان الدهن قد طبخ وجعل فيه طيب فاما اذا ادهن بزيت أو بخل غير مطبوخ فعليه الدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عليه صدقة وقال الشافعي رحمه الله تعالى لو استعماله في الشعر فعليه دم وان استعماله في غيره لم يلزمه شيء لان استعمال الدهن في الشعر يزيل الشعث فيكون من قضاء النفث واما في غير الشعر ليس فيه معنى

قضاء النفث ولا معنى استعمال الطيب لان الدهن مأكول وليس بطيب فيكون قياس الشحم
والسمن وبهذا يحتاج أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولكنهما قالا استعمال الدهن يقتل
الروام فيكون فيه بعض الجنابة فيلزمه الصدقة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الدهن
أصل الطيب فان الروائح تلتقي في الدهن فيصير تاما فيجب باستعمال أصل الطيب ما يجب
باستعمال الطيب كما اذا كسر المحرم بيض الصيد يلزمه الجزاء كما يجب بقتل الصيد ﴿ قال ﴾
واذا دهن شقاق رجله بزيت أو شحم أو سمن لم يكن عليه شيء لان قصده التداوي والتداوي
غير ممنوع منه في حال الاحرام ولانه لو أكله لم يلزمه شيء فان دهن به شقاق
رجله أولى ﴿ قال ﴾ ويكره للمحرم أن يشم الطيب والزعفران هكذا روى عن عمر وجابر
رضي الله عنهما وكان ابن عباس رضي الله عنه لا يرى به بأسا لانه انما يحرم عليه مس الطيب
وهو لم يمسه وان شم رائحته كمن اجتاز في سوق المطارين لم يكره له ذلك وان كان محرما
مع أن الريحان من جملة نبات الارض لامن الطيب فهو كالنفثح والبطيخ ونحوهما ولكننا
نأخذ بقول عمر رضي الله عنه لان في الطيب معنى الرائحة واستعمال عين الطيب غير مقصود
بل المقصود من الطيب رائحته فما يوجد منه رائحة الطيب يكره للمحرم أن يشمه لأن ذلك
من قضاء النفث . وقد روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى في النفث هكذا ومن فرق فقال
المقصود هناك الاكل فاما الريحان فليس فيه مقصود سوى رائحته فيمنع منه في حالة الاحرام
ولكن لا يجب عليه شيء لان الاستمتاع لا يتم بمجرد اشتام الرائحة بمنزلة الجلوس عند المطار
ونحوه وذكر حمران عن ابان عن عثمان رضي الله تعالى عنهم أنه سئل عن المحرم أيدخل
البستان قال نعم ويشم الريحان فهو دليل لمن أخذ بقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه ﴿ قال ﴾
فان كان تطيب أو ادهن قبل الاحرام ثم وجد ريحه بعد الاحرام لم يضره وكذلك ان
أجر ثيابه قبل أن يحرم ثم لبسها بعد الاحرام فلا شيء عليه وذكر هشام عن محمد رحمهما
الله تعالى ان المحرم اذا دخل بيتا قد أجر فيه فطال مكثه حتى علق ثوبه لا يلزمه شيء ولو
أجر ثيابه بعد الاحرام فعليه الجزاء لأن الاجار اذا كان في البيت فعين الطيب لم يتصل
بثوبه ولا ببدنه انما نال رائحته فقط بخلاف ما اذا أجر ثيابه فان عين الطيب قد علق بثيابه
فاذا كان الاجار قبل الاحرام لم يكن ممنوعا عن استعمال عين الطيب يومئذ وانما بقي مع
المحرم رائحته فلا يلزمه شيء ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأن يأكل الطعام الذي فيه الزعفران أو

الطيب هكذا روي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه كان يأكل السكباغ الاصفري
احرامه ولأن قصده بهذا الطعام التغذي لا التطيب وان أكل الزعفران من غير أن يكون
في الطعام فعليه دم ان كان كثيراً لأن الزعفران لا يتغذى به كما هو وانما يجعل تبعاً للطعام
ومن أكل الزعفران كما هو يضحك حتى يموت فكان هو بالاكل مطيباً فنه بالزعفران
وهو عضو فيلزمه الدم فأما اذا جعل في الطعام فقد صار مستهلكاً فيه ان كان في طعام قد
مسته النار وان كان في طعام لم تمسه النار مثل الملح وغيره فلا بأس به أيضاً لأنه صار مغلوباً
فيه والمغلوب كالمستهلك الا أن يكون الزعفران غالباً على الملح فيخثند هو والزعفران البحت
سواء وان مس طيباً فان لزم يديه تصدق بصدقة الا أن يكون مألوق يديه كثيراً فيخثند
يلزمه الدم وقد بينا حد الكثير فيه وان لم يلزم به شيء فلا شيء عليه بمنزلة مالو اجتاز في
سوق العطارين وان استلم الركن فأصاب فيه أو يده خلوق كثير فعليه دم وان كان قليلاً فعليه
صدقة اذا لفرق بين أن يكون الخلوقة الترق به من الركن أو من موضع آخر ﴿قال﴾
ولا بأس بأن يكتحل المحرم بكحل ليس فيه طيب فان كان فيه طيب فعليه صدقة الا أن
يكون كثيراً فعليه الدم لأن الكحل ليس بطيب فلا يمنع من استعماله وان كان فيه طيب
فتفاوت الجنابة باستعماله من حيث القسلة والكثرة كما في سائر الاعضاء وان كان من أذى
فعليه أي الكفارات الثلاث شاء لما بينا أن فيما يجب فيه الدم على المحرم اذا لم يكن معذوراً
فان كان عن عذر وضرورة يتخير بين الكفارات الثلاث وكذلك لو تداوى بدواء فيه طيب
فأزقه بجراحه أو شرب شراباً لأن التداوى يكون عن ضرورة وان داوى قرحة بدواء
فيه طيب فأزقه بجراحه ثم خرجت به قرحة أخرى والاولى على حالها فتداوى الثانية مع
الاولى فليس عليه الا كفارة واحدة فكانه فعل الكل دفعة واحدة اذا لم تبراى الاولى
لان الجنابات استندت الى سبب واحد ﴿قال﴾ وللمحرم أن يبط القرحة ويجبر الكسر
ويعصب عليه وينزع ضره اذا اشتكى ويحتجم ويفتسل ويدخل الحمام لأن هذا كله من
باب المعالجة فالمحرم والحلال فيه سواء . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو
صائم محرم بالقاحه ودخل عمر رضي الله تعالى عنه الحمام بالجحفصة وهو محرم ﴿قال﴾ وان
غسل رأسه ولحيته بالخطمي فعليه دم في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي قول أبي يوسف
ومحمد رحمهما الله تعالى عليه صدقة لان الخطمي ليس بطيب بل هو كالاشنان يغسل به

رأسه ولكنه يقتل الهوام فلذلك يلزمه الصدقة وروى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال لا يلزمه شيء قالوا وتأويل تلك الرواية انه اذا غسل رأسه بالخطمي بعد الرمي يوم النحر فاما قبل ذلك يلزمه الصدقة عنده وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الخطمي من الطيب فان له رائحة وان لم تكن زكية وهو يقتل الهوام أيضاً فتكامل الجنابة باعتبار المعنيين فلهذا يلزمه الدم ﴿ قال ﴾ وان خضبت المحرمة بالحناء يدها فعليها دم لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طيب ولان له رائحة مستلذة وان لم تكن زكية وان خضب رأسه بالوسمة رجل أو امرأة فلا دم عليه لان الوسمة ليست بطيب انما تغير لون الشعر الا انه روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه اذا خضب رأسه بالوسمة فعليه دم لا للاخضاب ولكن لتغطية الرأس به وهذا هو الصحيح ﴿ قال ﴾ وان خضب لحيته به فليس عليه دم ولكن ان خاف ان يقتل الهوام أطعم شيئاً لان فيه معنى الجنابة من هذا الوجه ولكنه غير متكامل فنلزمه الصدقة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ باب ما يلبسه المحرم من الثياب ﴾

﴿ قال ﴾ ولا بأس بان يلبس المحرم القباء ويدخل فيه منكبيه دون يديه عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى ليس له ذلك لان القباء مخيط فاذا أدخل فيه منكبيه صار لا بأساً للمخيط فان القباء يلبس هكذا عادة ولكننا نقول لبس القباء انما يحصل بادخال اليدين في الكمين فاذا لم يفعل ذلك كان واضعاً القباء على منكبيه لا لا بأساً وهذا لانه في معنى لبس الرداء لانه يحتاج الى تكلف حفظه على منكبيه عند اشتغاله بعمل كما يحتاج اليه لا لبس الرداء اما اذا أدخل يديه في كفيه فلا يحتاج في حفظه على نفسه عند الاشتغال بالعمل فيكون لا بأساً للمخيط وكذلك ان زرر عليه كان لا بأساً لانه لا يحتاج الى تكلف حفظه عليه بعد ما زرر فان فعل ذلك يوماً أو أكثر فعليه دم وهكذا روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى اذا لبس المخيط لزمته الكفارة وان كان في ساعة واحدة لان لبس المخيط محظور الاحرام فيصير هو مرتكباً محظوراً الاحرام فيلزمه الدم وان فعله في ساعة واحدة كالتطيب ولكننا نقول انما تم جنابته بلبس مقصود واللبس المقصود في الناس عادة يكون في يوم كامل فان من أصبح بلبس الثياب ثم لا ينزعها الى الليل فاذا لبس في هذه المدة تكاملت

الجنابة باستمتاع مقصود وفيما دون ذلك لم تكامل جنابته باستمتاع مقصود فتكفيه صدقة
 الا ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى كان يقول اولاً انه يرجع المرء الى يمينه قبل الليل فينزع
 ثيابه التي لبسها للناس فكان للباس في اكثر اليوم استمتاعاً مقصوداً عادة والاكثر ينزل
 منزلة السكامل قال ولا بأس بأن يلبس الخنز والبرود اذا لم يكن مخيطاً كما كان يفعله في
 غير الاحرام الا انه لا يلبس البرد المصبوغ بالمصفر أو الزعفران أو الورس فقد روى
 ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس المزعفر والمورس في
 حالة الاحرام وكذلك المصبوغ بالمصفر عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا بأس به
 لما روى عن عثمان رضي الله عنه انه رأى علي بن عبد الله بن جعفر رضي الله عنه رداء مصفراً
 في احرامه فانكر عليه ذلك فقال علي رضي الله عنه ما أرى أحداً يعلمنا السنة ولان
 المصفر ليس بطيب فهو قياس ثوب هروري ولا بأس للمحرم أن يلبسه ولكننا نستدل
 بحديث عائشة رضي الله عنها فانها كرهت لبس المصفر في الاحرام وكذلك عمر بن الخطاب
 رضي الله عنه أنكر على طلحة الرداء المصفر حتى قال لا تعجل يا أمير المؤمنين فانه
 ممسوق ولان المصفر له رائحة وان لم تكن زكية فكان بمنزلة الورس والزعفران وتأويل
 حديث عبد الله رضي الله عنه انه كان قد غسل وصار بحيث لا ينفض قد عرف عبد الله
 ابن جعفر ذلك ولم يعرفه عثمان رضي الله عنه أو كان ذلك مصبوغاً بدمر على لون المصفر
 وقد عرف ذلك علي رضي الله عنه ولم يعرفه عثمان فلهذا قال ما قال فأما المصبوغ على لون
 الهروري وهو أدمي اللون ليس له رائحة فكان قياس المصفر اذا غسل حتى صار بحيث
 لا ينفض وقد بينا هناك انه لا يلزمه شيء فهذا مثله ثم التقدير في ايجاب الدم عند لبس
 المصبوغ بنحو ما بينا في لبس القباء وكذلك لو لبس قيصاً أو سراويل أو قنسوة يوماً الى
 الليل فعليه دم وان كان فيما دون ذلك فعليه صدقة كما بينا وانما أراد بهذا اذا لبسه على الوجه
 المعتاد اما اذا ائثرر بالسراويل أو ارتدى بالقميص أو اتشح به فلا شيء عليه لانه يحتاج الى
 تكلف حفظه على نفسه عند اشتغاله بالعمل فلا يكون لابساً للمخيط وأما في القنسوة
 فلتنظية الرأس بها يلزمه الجزاء وقد بينا أن المحرم ممنوع عن تغطية الرأس وقد ذكر هشام
 عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا لم يجد الازار ففتق السراويل الا موضع التكة فلا بأس
 حينئذ بلبسه بمنزلة المنزر وهو نظير ما ورد به الاثر فيما اذا لم يجد المحرم نعلين قطع خفيه

أسفل من الكعبين ليصير في معنى النعلين وفسر هشام عن محمد رحمهما الله تعالى الكعب
 في هذا الموضع بالمفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك وعلى هذا قال
 المتأخرون من مشايخنا لا بأس للمحرم بأن يلبس المشك لأنه لا يستر الكعب فهو بمنزلة
 النعلين فإن لبس القميص والغنصوة والقباء والسراويل يوماً إلى الليل فعليه دم واحد لأن
 جنس الجنابة واحد والمقصود واحد وهو الاستمتاع بلبس الخيط فعليه دم واحد كما لو
 حلق رأسه كله وكذلك أن غطى وجهه يوماً فعليه دم وقد بينا فيما سبق أنه ليس للمحرم
 أن يغطي وجهه ولا رأسه عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى وقد ورد الأثر بالنهي عن
 تغطية اللحية في الأحرام لأنه من الوجه فمرفنا أنه لا يغطي وجهه ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأن
 يلبس الهميان والمنطقة يشد بها حقويه فيها نفقته هكذا روى عن عائشة رضي الله عنها أنها
 سئلت هل يلبس المحرم الهميان فقالت استوثق من نفقتك بما شئت وفي حديث ابن عباس
 رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم ير للمحرم بأساً بأن يعقد الهميان على
 وسطه وفيه نفقته وكان مالك رحمه الله تعالى يقول إن كان فيه نفقته فلا بأس وإن كان فيه
 نفقة غيره كرهت له ذلك لأنه لا حاجة إلى حمل نفقة غيره ولكننا نقول جواز لبس
 الهميان والمنطقة باعتبار أنه ليس في معنى لبس الخيط وفي هذا يستوى نفقته ونفقة غيره
 وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه كره للمحرم لبس المنطقة المتخذة من الأبريسم فقيل
 لأنه في معنى الخيط وقيل هو بناء على أصل أبي يوسف رحمه الله تعالى في كراهة ماقل
 من الحرير وكثير للرجال ﴿ قال ﴾ ويتوشح المحرم بالثياب ولا يعقد على عنقه لأنه إذا
 عقده لا يحتاج في حفظه على نفسه إلى تكلف فكان في معنى لبس الخيط وكذلك
 قالوا إذا اتزر فلا يذنب له أن يعقد أزاره على نفسه بحبل أو غيره فقد روى أن النبي
 صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً قد شد فوق أزاره حبلاً فقال الق ذلك الحبل وبك
 وكذلك يكره له أن يخجل رداءه بخلال لأنه لا يحتاج إلى تكلف في حفظه على نفسه ولكنه
 مع هذا لو فعل لا شيء عليه لأن المحذور عليه الاستمتاع بلبس الخيط ولم يوجد ذلك
 ﴿ قال ﴾ ويكره له أن يعصب رأسه فإن فعل يوماً إلى الليل فعليه صدقة لأنه غطى بعض
 رأسه بالعصابة وهو ممنوع من تغطية الرأس إلا أن ما غطى به جزء يسير من رأسه فتكفيه
 الصدقة لعدم تمام جنابته وإن عصب شيئاً من جسده من علة أو غير علة فلا شيء عليه

لانه غير ممنوع عن تغطية سائر الجسد سوى الرأس والوجه ولكن يكره له أن يفعل ذلك من غير علة كما يكره شد الازار وشد الرداء على ما بيننا ﴿ قال ﴾ وان غطى المحرم ربيع رأسه أو وجهه يوما فعليه دم وان كان دون ذلك فعليه صدقة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال ان غطى أكثر رأسه فعليه دم والافعليه صدقة لان القليل من تغطية الرأس لا تتم به الجنابة والقلة والكثرة انما تظهر بالمقابلة وهذا أصل أبي يوسف رحمه الله تعالى في المسائل وفي ظاهر الرواية الجواب قال ما يتعلق بالرأس من الجنابة فللربيع فيه حكم الكمال كالحلق وهذا لان تغطية بعض الرأس استمتاع مقصود يفعله الا تراك وغيرهم عادة بمنزلة حلق بعض الرأس فاما الحرمة تغطي كل شيء منها الا وجهها وتلبس كل شيء من المحيط وغيره الا الثوب المصبوغ فان فيما لا حاجة بها الى لبسه فهي بمنزلة الرجل وفيما يحتاج الى لبسه وستره يخالف حالها حال الرجل وقد بيناه ﴿ قال ﴾ ولا بأس لها أن تلبس القفازين هكذا روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه كان يلبس بناته القفازين في الاحرام ولها أن تلبس الحرير والحلي وعن عطاء رحمه الله تعالى أنه يكره للنساء لبس الحلي في الاحرام والصحيح أنه لا بأس به وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يلبس نساءه الحلي في حالة الاحرام ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأتين تطوفان بالبيت وعليهما سواران من ذهب الحديث فدل أنه لا بأس بذلك ﴿ قال ﴾ وكل ما يحل للمرأة ان تلبسه في غير حالة الاحرام فكذلك يحل في حالة الاحرام الا المصبوغ على ما بيننا ﴿ قال ﴾ ولا بأس بان تسدل الخمار على وجهها من فوق رأسها على وجه لا يصيب وجهها وقد بينا ذلك عن عائشة رضي الله عنها لان تغطية الوجه انما يحصل بما يماس وجهها دون ما لا يماسه فيكون هذا في معنى دخولها تحت سقف ويكره لها ان تلبس البرقع لان ذلك يماس وجهها فان لبس المحرم ما لا يحل له من الثياب أو الخفاف يوما أو أكثر من ذلك لضرورة فعليه أي الكفارات شاء وقد بينا فيما سبق ان ما يجب الدم بلبسه في غير موضع الضرورة اذا لبسه لاجل الضرورة يتخير فيه بين الكفارات ماشاء وذكر في الرقيات عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا اضطر الى لبس قميص فلبس قميصين فعليه أي الكفارات شاء واذا اضطر الى لبس قميص فلبس معه عمامة أو قلنسوة فعليه دم في لبس القلنسوة ويتخير في الكفارات أي ماشاء في لبس القميص لان في الفصل الاول زيادة في موضع الضرورة فلا تكون جنابة مبتدأة كما لو اضطر الى لبس قميص فلبس جبة وفي الفصل الثاني الزيادة في

غير موضع الضرورة فكانت جنابة مبتدأة فتعلق بها ما هو موجبها ﴿ قال ﴾ فان لبس الخيط للضرورة أيا ما وكان ينزع بالليل للنوم لالاستغناء عن ذلك فهذه كلها جنابة واحدة بخلاف ما اذا نزع لزوال الضرورة ثم اضطر اليه بعد ذلك فلبس فانه يلزمه كفارة أخرى لأن حكم الضرورة الأولى قد انتهى بالبرء وهو نظير ما تقدم فيمن بداوى الفرح بدواء فيه طيب سراراً ان عليه كفارة واحدة ما لم يبرأ فاذا برئ ثم خرجت به فرحة أخرى فداواها بالطيب فهذه جنابة أخرى ولو كان به حمى غب فسكان يلبسه يوم الحمى ولا يلبسه في غير ذلك فهذه كلها جنابة واحدة لا يجب بها الا كفارة واحدة لان العلة المحوجة الى اللبس قائمة أرايت لو جلس في الشمس فاستغنى عن لبس الخيط فلما ذهب الشمس احتاج الى الخيط فأعاد اللبس أ كانت هذه جنابة أخرى بل الكل جنابة واحدة مادامت العلة قائمة فمليه أى الكفارات شاء فان اختار الاطعام فدعى المساكين فغداهم وعشاهم أجزاء ذلك في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى ولم يجزه في قول محمد رحمه الله تعالى فأبو يوسف رضى الله تعالى عنه اعتبر المقصود فقال هذا طعام كفارة فيتأدى بالتغذية والتنشبية كسائر الكفارات ومحمد رحمه الله تعالى يعتبر المنصوص عليه فيقول المنصوص عليه الصدقة هنا لقوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وما ورد بلقطة الصدقة لا يتأدى بطعام الاباحة كالأكاة وصدقة الفطر ﴿ قال ﴾ فان لبس المحرم قبضه ولم يزرره فعليه الجزاء لأن استمتاعه بلبس الخيط قد تم فانه يستغنى عن التكلف لحفظ القميص على نفسه وان لم يزره ﴿ قال ﴾ ولا بأس للمحرم بلبس الطيلسان فانه بمنزلة الرداء ولكنه يكره له ان يزره عليه وهذا قول ابن عمر رضى الله عنه وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول لا بأس بذلك لان الطيلسان ليس بخيط ولكننا أخذنا بقول ابن عمر رضى الله عنه لان الازار محيط عليه ولانه اذا زرره لا يحتاج الى التكلف لحفظه على نفسه فكان بمنزلة لبس الخيط ﴿ قال ﴾ ولا يلبس المحرم الجوربين كما لا يلبس الخفين وقد بينا هذا ﴿ قال ﴾ ولا بأس بأن يضرب المحرم فسطاطا يستظل فيه عندنا وكان مالك رحمه الله تعالى يكره ذلك وهذا مروى عن ابن عباس رضى الله عنه ولكننا نأخذ بما روى ان عثمان رضى الله عنه كان يضرب له فسطاط في احرامه وان عمار بن ياسر رضى الله عنه كان اذا آذاه الحر التي ثوبه على شجرة واستظل تحته ولانه لا بأس بأن يستظل بسقف البيت لان ذلك لا يماس بدنه فكذلك الفسطاط ﴿ قال ﴾ وان دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان

الستر يصيب رأسه ووجهه كرهت له ذلك لتغطية الرأس والوجه به وان كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس به ولا شيء عليه لان التغطية انما تحصل بما يماس بدنه وعلى هذا لو حمل المحرم شيئاً على رأسه فان كان شيئاً من جنس مالا يغطي به الرأس كالطست والاجانة ونحوها فلا شيء عليه وان كان من جنس ما يغطي به الرأس من الثياب فعليه الجزاء لان مالا يغطي به الرأس يكون هو حاملاً لاستعماله الا ترى ان الامين لو فعل ذلك لا يصير ضامناً **قال** فان كان المحرم نائماً فغطى رجل وجهه ورأسه بثوب يوماً كاملاً فعليه دم لان ما فعله به غيره كفعله في الجزاء وان كانا يفترقان في المأثم وقد بيناه في حلق الرأس والجماع ونحوه وعذر النوم لا يمنع ايجاب الجزاء عليه كما لو اتقاب على صيد في حال نومه فقتله **قال** صبي أحرم عنه أبوه وجنبيه ما يجنب المحرم فلبس ثوباً أو أصاب طيباً أو صيداً فليس عليه شيء عندنا والشافعي رحمه الله تعالى بوجوب الكفارة المالية على الصبي كالبالغ بناء على أصله في إيجاب الزكاة عليه وبأمر الولي بادائه من ماله وعندنا للمالي والبدني سواء في أن وجوب ذلك ينبت على الخطاب والصبي غير مخاطب ثم احرام الصبي للتخلق فلا تحقق جنابته في الاحرام بهذه الافعال وهذا لانه ليس للاب عليه ولاية الا لزام فيما يضره ولو جعلنا احرامه ملزماً اياه في الاجتناب عن المحظورات وموجباً للكفارة عليه لم يكن تصرف الاب في الاحرام واقعاً بصفة النظر له فهذا جعلناه تخلفاً غير ملزم اياه فلا يلزمه الجزاء بارتكاب المحظور غير أن الأب يمنعه من ذلك لتحقيق معنى التخلق والاعتقاد

باب النذر

قال واذا حلف بالمشي الى بيت الله تعالى فحُث فعليه حجة أو عمرة استحسنانا وفي القياس لا شيء عليه لان الالتزام بالنذر انما يصح فيما يكون من جنسه واجب شرعاً والمشى الى بيت الله تعالى ليس من جنسه واجب شرعاً فلا يصح الالتزام بالنذر توضيحه أن الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به بالاتفاق وهو المشي فلأن لا يلزمه ما لم يتلفظ به من الحج والعمرة أولى ولكننا تركنا القياس بحديث على رضى الله عنه قال فيمن نذر المشي الى بيت الله تعالى فعليه حجة أو عمرة والعرف الظاهر بين الناس أنهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازاً سقط اعتبار حقيقته ويجعل

كأنه تلفظ بما صار عبارة عنه ولأنه لا يتوصل الى بيت الله تعالى الا بالاحرام فكانه التزم
 الاحرام بهذا اللفظ والاحرام لاداء أحد النسكين اما الحج أو العمرة فكانه التزم بهذا
 اللفظ ما يخرج به عن الاحرام فلماذا يلزمه حجة أو عمرة ويمشى فيها كما التزم فاذا ركب
 أراق دماً لحديث غيبة بن عامر رضى الله تعالى عنه حيث قال يارسول الله ان أختي نذرت
 أن تحج ماشية فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى غنى عن تعذيب أختك مرها فلتركب
 ولترقى دماً ولان الحج ماشياً أفضل فان الله تعالى قدم المشاة على الركبان فقال يأتوك رجالا
 وعلى كل ضامر ولهذا كان ابن عباس رضى الله تعالى عنه بعد ما كف بصره يتأسف على
 تركه الحج ماشياً والحسن بن علي رضى الله تعالى عنه كان يمشى في طريق الحج والجنائب
 تقاد بجنبه فقيل له ألا تركت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من
 مشى في طريق الحج كتب الله له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما
 حسنات الحرم قال الواحدة بسبعائة ضعف فاذا ثبت أن المشى أفضل قلنا اذا ركب فقد
 أدى نقص مما التزم فعليه لذلك دم فان قيل كيف يستقيم هذا وقد كره أبو حنيفة رحمه الله
 تعالى المشى في طريق الحج قلنا لا كذلك وإنما كره الجمع بين الصوم والمشى وقال اذا
 جمع بينهما ساء خلقه بخادل رفيقه والجدال منهى عنه فان اختار المشى فالصحيح من المذهب
 أنه يلزمه المشى من بيته وقال بعض أصحابنا رحمه الله تعالى يلزمه المشى من الميقات لانه
 التزم المشى في النسك وذلك عند احرامه من الميقات ولكن العادة الظاهرة أن الناس بهذا
 اللفظ يقصدون المشى من بيوتهم وقد قال علي وابن مسعود رضى الله عنهما في قوله تعالى
 وأنتموا الحج والعمرة لله قال انما هما أن تحرم بهما من دويرة أهلك فيقات الرجل في الاحرام
 منزله ولكن يرخص له في تأخير الاحرام الى الميقات ولو أحرم من بيته لا اشكال أنه
 يمشى من بيته فكذلك اذا أخر الاحرام قلنا يمشى من بيته كما التزم ثم لا يركب الى أن يطوف
 طواف الزيارة لان تمام الخروج من الاحرام به يحصل فان تمام التحلل في حق النساء انما يحصل
 بالطواف واذا اختار العمرة مشى الى أن يخلق فان قرن بهذه العمرة حجة الاسلام أجزاءه
 لان القارن يأتي بكل واحد من النسكين بكامله ففسك العمرة التزمه بالنذر والحج حجة
 الاسلام وقد أداها بصفة الكمال فعليه دم القران لذلك وان كان ركب فعليه دم لركوبه مع
 دم القران **قال** وكل من وجب عليه دم في المناسك جاز أن يشاركه في بدنة سنة نفر

قد وجبت عليهم الدماء فيها ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم جوز ذلك في كل سبعة من
 أصحابه عام الحديبية ولا فرق بين أن يكون جنس الواجب عليهم واحداً أو مختلفاً في حكم
 الجواز حتى إذا قصد بعضهم دم المتعة وبعضهم دم الاحصار وجزاء الصيد فذلك جائز
 بخلاف ما إذا قصد بعضهم اللحم لأن الواجب اراقة دم هو قرابة و اراقة الدم في كونه قرابة
 لا يجزأ فاذا قصد بعضهم اللحم لم يكن فيه معنى القرابة خالصاً فأما عند اختلاف جهات القرابة
 فقصد كل واحد منهم معنى القرابة فقط فهذا يتأدى الواجب به ولو كان كله جنساً واحداً
 كان أحب الى لأن دماء القرب مختلفة بعضها لا يحل تناول منه للاغنيا كدماء الكفارات
 وبعضها يحل فاذا تحمد الجنس فقد تحمد معنى القرابة في المذبوح فيكون أقرب الى الجواز
 ﴿ قال ﴾ فاذا نذر المشي الى بيت الله تعالى ونوي مسجد المدينة أو مسجد بيت المقدس أو
 مسجداً آخر فلا شيء عليه اما صحته نيته فلانها مطابقة للفظه والمساجد كلها بيوت الله تعالى
 قال الله تعالى في بيوت أذن الله أن ترفع واذا عملت نيته صار ذلك كالمفوض به فلا يلزمه شيء
 لأن سائر المساجد يباح دخولها بغير احرام فلا يصير به ملتزماً للاحرام وعلى هذا لو قال أنا
 أمشي الى بيت الله تعالى قال فان نوي به العدة فلا شيء عليه لان المواعيد لا يتعلق بها اللزوم
 ولكن يندب الى الوفاء بالوعد وان نوي به النذر كان نذراً وكذلك ان لم يكن له نية فهو
 نذر وكذلك ان لم يكن نوي شيئاً من المساجد فهو على الكعبة للعادة الظاهرة فان الناس اذا
 أطلقوا هذه اللفظة يريدون بها الكعبة وعلى هذا لو قال على المشي الى مكة أو الى الكعبة فهو
 وقوله الى بيت الله سواء وقوله وان قال على المشي الى الحرم أو الى المسجد الحرام فلا شيء
 عليه في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أخذاً بالقياس فيه لان الناس لا يطلقون هذا اللفظ
 عادة لارادة التزام الحج والمعرة بخلاف ما تقدم من الالفاظ الثلاثة ثم المسجد الحرام بمنزلة الفناء
 للكعبة والحرم بمنزلة الفناء لمكة فلا يجعل ذكر الفناء كذكر الأصل في النذر بل يجعل هذا
 بمنزلة ما لو قال الله على المشي الى الصفا او الى المروة أو الى مقام ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه
 فلا يلزمه شيء وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا نأخذ بالاحتياط أو بالاستحسان في
 هذين الفصلين أيضاً لانه لا يتوصل الى الحرم أو الى المسجد الحرام الا بالاحرام فصار بهما
 ملتزماً للاحرام ﴿ قال ﴾ ولو قال على السفر الى مكة أو الذهاب او الايتان الى مكة أو
 الركوب فلا شيء عليه والقياس في الالفاظ كلها واحد ولكن فيما تمارف الناس التزام

النسك به تركنا القياس فيه للعرف فما لاعرف فيه أخذنا بالقياس فان قال ان قلت فلانا
 فله على حجة يوم أكله ينوي انه يجب عليه يوم يكامه فكلامه وجب عليه حجة بتقضيها
 متى شاء ولم يكن محرماً بها يومئذ ما لم يحرم بمنزلة ما لو قال على حجة اليوم كانت واجبة عليه
 يحرم بها متى شاء لانه التزامها في ذمته والشروع في الأداء لا يتصل بالالتزام في الذمة كسائر
 العبادات فان من قال لله على ان أصوم اليوم لا يصير صائماً بنذره والاحرام شروع في الأداء
 فلا يثبت بالالتزام ولان ما يوجب على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى عليه ومن وجب عليه
 الحج بوجود الزاد والراحلة لا يصير محرماً بنفس الوجوب عليه فكذلك لا يصير محرماً
 بمجرد ما قال وان وصل الاستثناء بنذره لم يلزمه شيء لأن الاستثناء يخرج الكلام من أن
 يكون عزيمة قال صلى الله عليه وسلم من حلف بإطلاق أو عتاق واستثنى فلا حنث عليه
 ولو قال لا آخر على حجة ان شئت فقال قد شئت فهو عليه لان تعليق النذر بالشرط صحيح
 فاذا علقه بمشيئته وشاء جعل كأنه أرسل النذر عند ذلك فيلزمه كالإطلاق والعتاق وقوله على
 حجة مثل قوله لله على حجة لأن الحج لا يكون الا لله تعالى والالتزام بقوله على ولو قال
 ان فعلت كذا فأنا أحرم فان نوي به العدة فلا شيء عليه وان نوي به الإيجاب لزمه اذا فعل
 ذلك اما حجة أو عمرة وان لم يكن له نية فالقياس أن لا يلزمه شيء لأن ظاهر لفظه عدة
 وفي الاستحسان يلزمه لان في عرف اللسان يراد بمثله التحقيق للحال . ألا ترى أن
 المؤذن يقول أشهد أن لا اله الا الله والشاهد يقول بين يدي الفاضل أشهد ويريد به التحقيق
 لا العدة وقوله أنا أهدي بمنزلة قوله أنا أحرم **وقال** وان قال ان فعلت كذا فأنا أحج فلان
 حنث فان كان نوي فأنا أحج وهو معنا فليبه أن يحج وليس عليه أن يحج به وان نوي أن
 يحججه فعليه أن يحججه كما نوي لان الباء اللصاق فقد ألصق فلانا بحججه وهذا يحتمل معنيين
 أن يحج فلان معه في الطريق وأن يعطى فلانا ما يحج به من المال والتزام الاول بالنذر
 غير صحيح والتزام الثاني صحيح لان الحج يؤدي بالمسأل عند اليأس عن الأداء بالبدن فكان
 هذا في حكم البدل وحكم البدل حكم الاصل فيصح التزامه بالبدل كما يصح التزامه بالاصل فان
 نوي الوجه الاول عملت نيته لاحتمال كلامه ولكن المنوي لا يصح التزامه بالنذر فلا يلزمه
 به شيء وانما عليه أن يحج بنفسه فقط وان نوي الثاني فقد نوي ما يصح التزامه بالنذر فيلزمه
 ذلك واذا لزمه ذلك فاما أن يعطيه من المال ما يحج به أو يحج به مع نفسه ليحصل به الوفاء

بالنذر فان لم يكن له نية فعليه أن يحجج وليس عليه أن يحجج فلانا لان لفظه في حق فلان
 محتمل والوجوب لا يحصل باللفظ المحتمل وان كان قال فعلى ان احجج فلانا فهذا محكم غير
 محتمل فانه تصريح بالانزاع باحجاج فلان وذلك صحيح بالنذر ولو قال ان فعلت كذا فأنا أهدي
 فلانا ففعل ذلك الفعل فلا شيء عليه لان النذر بالهدى لا يصح الا في الملك وهو قد نذر
 هدى ما لا يملكه وما لا مالية فيه فكان نذره لغواً اذ لا ولاية له على فلان اهديه الا ان
 يكون فلان ذلك ولده فحينئذ يكون على القياس والاستحسان المعروف في نذر ذبح الولد
 ﴿ قال ﴾ ولو قال ان فعلت كذا فأنا أهدي كذا وسمى شيئاً من ماله فعليه أن يهديه
 لانه التزم أن يهدي ما هو مملوك له والهدى قربة والتزام القربة في محل مملوك له صحيح
 كما لو نذر أن يتصدق به ثم الاهداء يكون الى مكان وذلك المكان وان لم يكن في لفظه
 حقيقة ولكن صار معلوماً بالعرف انه مكة فان الله تعالى قال في الهدايا تم محلها الى البيت
 العتيق فاذا تمين المكان بهذا المعنى فان كان ذلك الشيء مما يتقرب باراقه دمه فعليه أن
 يذبحه بمكة وان كان لا يتقرب باراقه دمه وانما يتقرب بالتصدق به فانه يتصدق به على مساكين
 مكة وان كان ذلك الشيء لا يستطيع أن يهديه بنفسه كالدار والارض فعليه أن يهديه بقيمته
 لان التقرب يحصل بالعين نارة ويحصل بمعنى المالية أخرى فاذا كانت العين لا تحول من
 مكان الى مكان عرفنا ان مراده التزام التصديق بما ليته فعليه ان يهدي قيمته يتصدق به على
 مساكين مكة وان اعطاه حجة البيت أجزاء بعد أن يكونوا فقراء لانهم بمنزلة غيرهم من
 المساكين ﴿ قال ﴾ وكذلك ان قال فتوبى هذا ستر البيت أو قال انا أضرب به حطيم
 البيت فعليه أن يهديه استحساناً وفي القياس لا شيء عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه
 لانه ليس بقربة فلان لا يلزمه غيره أولى وفي الاستحسان انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به
 فصار اللفظ عبارة عما يراد به غيره فكانه التزم أن يهديه لان اللفظ متى صار عبارة عن غيره
 سقط اعتباره في نفسه حقيقة ﴿ قال ﴾ وان قال مالي هدى فعليه أن يهدي ماله كله قال
 بلقنا عن ابراهيم أنه قال في مثل هذا يتصدق بماله كله ويمسك منه قدر قوته فاذا أفاد مالا
 يتصدق بقدر ما أمسك وأورد هذه المسئلة في كتاب الهبة فيما اذا قال مالي صدقة فقال في
 القياس ينصرف هذا الى كل مال له وهو قول زفر رحمه الله تعالى وفي الاستحسان ينصرف
 الى مال الزكاة خاصة بخلاف إما اذا قال جميع ما مملك فمن أصحابنا من قال ما ذكر هنا جواب

القياس لان التزام الهدى في كل مال كالتزام الصدقة في كل مال والاصح أن يفرق بينهما فيقال
 في لفظ الصدقة انما حمل هذا اللفظ على مال الزكاة خاصة اعتباراً لما يوجبه على نفسه بما
 أوجبه الله تعالى عليه وما أوجب الله تعالى عليه من الصدقة في المال مختص بمال الزكاة
 فكذلك ما يوجبه العبد على نفسه وهنا انما أوجب الهدى وما أوجب الله تعالى من الهدى
 لا يختص بمال الزكاة فكذلك ما يوجبه على نفسه فلهدا اعتبرنا فيه حقيقة اللفظ ولكنه
 يمسك مقدار قوته لان حاجته مقدمة على حاجة غيره فاذا أفاد مالا تصدق بمثل ما أمسك
 لتعلق حق المساكين به ثم قال وكذلك ان قال كل مالى صدقة في المساكين فهذا مثل الأول
 في قول ابراهيم رحمه الله تعالى وهذا العطف يؤيد ما قلنا أو لا أن المذكور جواب القياس
 فان القياس والاستحسان منصوص عليهما في لفظ الصدقة في كتاب الهبة وان قال ان
 فعلت كذا فغلامي هذا هدى فباعه ثم فعل ذلك لم يلزمه شيء لان المعلق بالشرط عند وجوده
 كالمشأ ولو أنشأ النذر عند ذلك الفعل لم يلزمه شيء لان العبد ليس في ملكه فكذلك اذا
 وجد الشرط وكذلك ان كان الغلام في غير ملكه حين حلف ثم اشتراه ثم فعل ذلك لان
 اليمين بالنذر في محل معين لا يصح الا باعتبار الملك أو الاضافة الى الملك ولم يوجد الملك
 ولا الاضافة الى الملك في المحل وقت اليمين فلم ينسقد يمينه أصلاً ﴿ قال ﴾ وان قال ان كملت
 فلاناً فهذا المملوك هدى ثم اشتراه صح يمينه لوجود الاضافة الى الملك ثم عند وجود
 الشرط وهو الكلام يصير كأنه أرسل النذر وانما ينصرف الى شراء بعده لا الى شراء
 سبقه ﴿ قال ﴾ وان قال فهذه الشاة هدى الى بيت الله تعالى أو الى مكة أو الى الكعبة
 وهو يملكها فعليه أن يهديها لانه لو أطلق التزام الهدى صح نذره باعتبار هذا المكان
 فاذا صرح به كان أولى ﴿ قال ﴾ واذا قال الى الحرم أو الى المسجد الحرام لم يلزمه أن
 يهديهما في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولزمه ذلك عندهما وهو نظير ما سبق من
 التزام المشي الى الحرم أو الى المسجد الحرام لما جعل ذكر هذين الموضعين عندهما
 كذكر مكة ولم يجعل كذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كذلك هنا فان قيل فعلى
 قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينبغي أن يلزمه هنا لأن ذكره الحرم والمسجد الحرام غير
 ملزم فكانه لم يذكر ولكنه قال هذه الشاة هدى فتلزمه بخلاف المشي فان هناك لو قال
 على مشي لا يلزمه شيء قلنا هذا غير صحيح لانه اذا قال هذه الشاة هدى انما يلزمه باعتبار

أن ذكر مكة يصير مضمراً في كلامه بدلالة العرف فإذا نص إلى الحرم أو إلى المسجد
 الحرام لا يمكن أن يجعل ذكر مكة مضمراً في كلامه فلهذا لا يلزمه شيء عنده **وقال** وكل
 شيء يجعله على نفسه من المناع والرفيق فانما عليه أن يبيعه ويتصدق به على مساكين
 أهل مكة وان تصدق به بالكوفة أجزاء وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز به
 لأنه التزم الهدى والهدى لا يكون إلا في موضع فكان من ضرورة ما نص عليه تعيين
 مساكين أهل مكة للتصدق عليهم ولسكننا نقول هو بهذا اللفظ ملتزم للقربة في هذه المحال
 والفعل الذي هو قربة في هذه المحال التصديق بها فكأنه نذر أن يتصدق بها والتصدق على
 فقراء الكوفة كالتصدق على فقراء مكة لأن معنى القربة في التصديق إنما يحصل بسدخلة المحتاج
 وفي هذا فقراء مكة وفقراء الكوفة - واه **وقال** وكل هدى جعله على نفسه من الإبل والبقر
 والغنم فعليه أن يذبحه بمكة لأن فعل القربة في هذه المحال باراقة الدم وارانة الدم لا تكون قربة
 إلا في مكان مخصوص وهو الحرم أو زمان مخصوص وهو يوم النحر وفي لفظه ما ينبي عن
 المسكان دون الزمان ولهذا كان عليه أن يذبحه بمكة ويهدى الذبح صار المذبح لله تعالى خالصاً
 فالسبيل أن يتصدق بلحمه والأولى أن يتصدق به على مساكين مكة وان تصدق على
 غيرهم أجزاء عندنا لما بينا في الفصل الأول وان كان ذلك في أيام النحر فعليه أن ينحر بمكة
 كما هو السنة في الهدايا وان كان في غير أيام النحر فعليه أن يذبح بمكة وهذا على سبيل بيان
 الأولى فاما في حكم الجواز إذا ذبحه في الحرم جاز كما قال صلى الله عليه وسلم من منحر وجذاج
 مكة كلها منحر **وقال** ولو قال ان فعلت كذا فعلى هدى ففعله كان عليه ما استيسر من
 الهدى شاة لأن اسم الهدى عند الإطلاق يتناول الإبل والبقر والغنم فان هذه الحيوانات
 يتقرب باراقه دمها إلا ان عند الإطلاق يلزمه المتيقن وهو الشاة فان نوى الإبل أو البقر كان
 عليه ما نوى لأنه شدد الأمر على نفسه في نيته ونوى التعظيم فيما التزمه من الهدى فيلزمه
 ما نوى ولا يذبحها إلا بمكة لتصريحه بالهدى فان كان قال على بدنة فان كان نوى شيئاً
 من البدن بمينه فعليه ما نوى لأن المنوي إذا كان من احتملات كلامه فهو كالمصرح به وان لم
 يكن له نية فعليه بقرة أو جزور لأن اسم البدنة مشتق من البدانة وهي الضخامة والعظم وذلك
 لا يتناول الشاة وانما يتناول البقرة والجزور هكذا نقل عن علي وابن عباس رضي الله عنهما وعن
 ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما ان لفظه البدنة لا يتناول إلا الجزور فان سائلاً سأل

ابن مسعود رضي الله عنه ان صاحبنا لنا أوجب بدنة افتجزى البقرة فقال مم صاحبكم فقال
من بنى رباح فقال ومتى اقتنت بنو رباح البقر وانما وهم صاحبكم الابل ثم ان كان نوى ان
ينحرها بمكة فليس له ان ينحرها الا بمكة كما نوى لان المنوي كالمصرح به وان كان لم يكن له
نية ينحرها حيث شاء في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله
تعالى لا يجوز له الا ان ينحرها بمكة وجه قوله انه التزم التقرب باراقة الدم واراقة الدم لا تكون
قربة الا في مكان مخصوص أو زمان مخصوص واذالم يختص هنا بالزمان يختص بالمكان وهو
الحرم كما لو أوجب بلفظة الهدى وهما قالا كما لا يختص بالزمان لانه ليس في لفظه ما يدل عليه
فكذلك لا يختص بالمكان لانه ليس في لفظه البدنة ما يدل عليه بخلاف لفظه الهدى واذالم
يكن في لفظه ما يدل على مكان أو زمان عرفنا ان مراده التزام التقرب والتصديق باللحم
وذلك يحصل في أى موضع نحر وهو قياس ما لو قال الله على جزور كان له ان ينحر في أى
مكان شاء ولكن أبو يوسف رحمه الله تعالى يفرق بينهما فيقول لاعادة في استعمال لفظه الجزور
في معنى الهدى بخلاف لفظه البدنة . ألا ترى أن اسم البدنة لا ينطلق الا على ما هو معد
للقربة كاسم الهدى بخلاف اسم الجزور والمعنى القربة جعلنا اسم البدنة متناولا للبقرة والجزور
جميعاً لأن كل واحد منهما يجزى في الهدايا والضحايا عن سبعة فعرفنا أن معنى التقرب باراقة
الدم معتبر في لفظه البدنة كما هو معتبر في لفظه الهدى فكان مختصاً بالحرم **قال** ولا
يقلد الا هدى متعة أو قران أو تطوع من الابل والبقر دون الغنم والسكلام في فصول .
أخدها أن التقليد في الهدايا سنة ثبتت بقوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد وصح أن النبي صلى
الله عليه وسلم قلده هداياه في حجة الوداع وصفة التقليد هو أن يعلق على عنق البدنة نعل أو
قطعة ادم أو عروة مزادة قيل والمعنى فيه اعلام الناس ان هذا أعد للتطوع باراقة دمه فيصير
جلده عن قريب مثل هذه القطعة من الجلد والمقصود به التشهير وقد بينا أن التشهير فيما
هو نسك دون ما هو جبر ولهذا لا يقلد الا هدى متعة أو قران أو تطوع والمقصود أن لا يمنع
من الماء والعلف اذا علم أنه هدى وهذا فيما بعد عن صاحبه في الرعى كالابل والبقر دون
الغنم فان الغنم يعدم اذا لم يكن صاحبه معه فهذا لا يقلد الغنم وهذا عندنا وعلى قول مالك
رحمه الله تعالى يقلد الغنم أيضاً لأن التقليد سنة في الهدايا والغنم من الهدايا وقد ورد فيه أثر
ولكنه شاذ فلم نأخذ به وهذا لان تقليد الغنم غير معتاد في الناس ظاهراً بخلاف تقليد الابل

والبقر **﴿قال﴾** والتجليل حسن لان هدا يارسول الله كانت مقلدة مجالة حيث قال لعلي رضي
 الله عنه تصدق بجلالها وخطامها وان ترك التجليل لم يضره والتقليد أحب الى من التجليل
 لان للتقليد ذكر في كتاب الله تعالى دون التجليل وأما الاشعار فهو مكروه عند أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هو حسن في البدنة وان ترك لم يضره وصفة الاشعار هو أن
 يضرب بالمبضع في احد جانبي سنام البدنة حتى يخرج الدم منه ثم يلطخ بذلك الدم سنامه
 سمي ذلك اشعاراً بمعنى أنه جعل ذلك علامة له والاشعار هو الاعلام وكان ابن أبي ليلى
 رحمه الله تعالى يقول الاشعار في الجانب الأيسر من السنام وقد صح في الحديث أن النبي
 صلى الله عليه وسلم أشمر البدن بيده وهو مروى عن الصحابة رضي الله عنهم ظاهر
 حتى قال الطحاوي رحمه الله تعالى ما كرهه أبو حنيفة رحمه الله تعالى أصل الاشعار وكيف
 يكره ذلك مع ما اشتهر فيه من الآتار وانما كرهه إشعار أهل زمانه لانه رآهم يستقصون
 ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة لسرايته خصوصاً في حر الحجاز فرأى الصواب في
 سد هذا الباب على العامة لانهم لا يراعون الحد فأما من وقف على ذلك بأن قطع الجلد
 فقط دون اللحم فلا بأس بذلك ثم حجتهما من حيث المعنى لان المقصود من الاشعار والتقليد
 اعلام بأنها بدنة حتى اذا ضلت ردت واذا وردت الماء والعلف لم تمنع لكن هذا المقصود
 بالتقليد لا يتم لان القلادة تحل ويحتمل أن تسقط منه فانما يتم بالاشعار لانه لا يفارقه فكان
 الاشعار حسناً لهذا وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول معنى الاعلام بالتقليد يحصل وهو
 لا كرام البدنة وليس في الاشعار معنى الاكرام بل ذلك يؤذي البدنة ولان التجليل مندوب
 اليه وانما كان مندوباً لدفع أذى الذباب عن البدنة والاشعار من جوارب الذباب فلهذا
 كرهه أبو حنيفة رحمه الله تعالى **﴿قال﴾** ولا يصير بالاشعار والتجليل محرماً وانما يصير
 محرماً بالتقليد واصل هذا ان الاحرام لا ينعقد بمجرد النية عندنا وفي أحد قولى الشافعي رحمه
 الله تعالى ينعقد بمجرد النية وجعل الاحرام قياس الصوم من حيث أنه التزام الكف عن
 ارتكاب المحظورات ومثل هذه العبادة يحصل الشروع فيها بمجرد النية كالصوم وعلى
 قولنا الاحرام قياس الصلاة لان الاحرام لاداء الحج أو العمرة وذلك يشتمل على اركان
 مختلفة كالصلاة فكما لا يصير شارعاً في الصلاة بمجرد النية بدون التحريم فكذلك في
 الاحرام بخلاف الصوم فانه ليس للصوم الا ركن واحد وهو الامساك وذلك معلوم بزمانه

فكان الوقت للصوم معياراً ولهذا لا يصح في كل زمان الصوم واحد فبعد وجود النية ودخول وقت الاداء لا حاجة الى مباشرة فعل الاداء فلماذا صار شارعاه بمجرد النية وهنا الزمان ليس بمعيار للحج ولهذا صح اداء النفل في الزمان الذي يؤدي فيه الفرض وانما ادائه بافعاله وبمجرد النية لا يصير مباشراً للفعل فلا يصير شارعاً في الاداء أيضاً ولكن لو قلنا بالبدنة بنية الاحرام أو أمر فقلده وهو ينوي الاحرام صار محرماً عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يصير محرماً الا بالتلبية على القول الذي يقول لا ينعقد الاحرام بمجرد النية وحجته في ذلك أن الفعل لا يقوم مقام الذكركر في التحريم للعبادة كما في الصلاة لما كان الشروع فيها بالتكبير لا يقوم الفعل فيه مقامه حتى لو ركع أو سجد بنية الشروع في الصلاة لا يصير شارعاً ولا فرق بينهما لان الهدى نسك في هذه العبادة كالركوع والسجود في الصلاة توضيحه ان تقليد الهدى لا يكون أقوى من ارافة دم الهدى وبارافة دم الهدى على قصد الاحرام لا يصير محرماً فكذلك بالتقليد وحجتنا في ذلك قوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد الى أن قال واذا حلتم فاصطادوا ولم يتقدم ذكر الاحرام ففي قوله واذا حلتم فاصطادوا اشارة الى أن الاحرام يحصل بتقليد الهدى وذلك مروى عن الصحابة عمر وابن مسعود وابن عباس رضي الله تعالى عنهم حتى روى عن قيس بن سعد أنه كان يغسل رأسه فبعد ما غسل أحد شق رأسه نظر فاذا هداياه قد قلدت فقام وترك غسل الشق الآخر وقال اما إن من قلدت هذه الهدايا له فقدم احرم والمعنى فيه أن الحج يشبه الصلاة من وجه والصوم من وجه فن حيث أنه ليس في أثناءه ذكر مفروض كان مشبهاً بالصوم ومن حيث أنه يشتمل على أركان مختلفة كان مشبهاً بالصلاة فيوفر على الشبهين حظهما من الحكم فنقول يشبهه بالصلاة لا يصير شارعاً فيه بمجرد النية وبشبهه بالصوم يصير شارعاً فيه وان لم يأت بالذكركر اذا أتى بفعل يقوم مقام الذكركر وهذا لان المقصود بالتلبية اظهار إجابة الدعوة وبتقليد الهدى يحصل اظهار الاجابة أيضاً وفرق بين التجليل والتقليد فقال بالتجليل لا يصير محرماً وان نوى لان التجليل لا يختص به ما أعد للقربة فقد تجلجج البدنة لاعلى قصد التقرب بها فلا يكون ذلك دليل الاجابة بخلاف التقليد بالصفة التي ذكرنا فانه لا يكون الا عند قصد التقرب فكان اظهار اللاجابة وكذلك بالاشعار لا يصير محرماً أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلا يشكل لأن الاشعار مكروه عنده فكيف يصير

محرما به وعندهما الاشعار بمنزلة التجليل فانه أخراج شيء من الدم من البدنة وذلك
 لا يختص بحال التقرب بها فلم يكن ذلك دليل الاجابة فلماذا لا يصير محرما ثم اذا نوى عند
 التقليد حجة أو عمرة فهو على ما نوى لأن التقليد بمنزلة التلبية وان لم يكن له نية في حجة
 أو عمرة انما نوى الاحرام فقط فهو بمنزلة ما لو أتى بنية الاحرام مطلقا فان شاء جمعه حجا
 وان شاء جمعه عمرة وان قلنا الشاة بنية الاحرام لا يصير محرما لما بينا أن التقليد في الشاة
 ليس بقربة فلا يصير به محرما وان قلنا الهدى وبعث به وهو لا ينوي الاحرام ثم خرج في
 أثره لم يصر محرما حتى يدرك هديه فاذا أدركه وسار معه صار محرما الآن والأصل فيه
 حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كنت أقتل فلان هدى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يهدى فقلدها وبعث بها وأقام بأهله حلالا لا يحرم به ما يحرم على المحرم فعرفنا أنه
 لا يصير محرما بمجرد التقليد والصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا مختلفين في هذه المسئلة على
 ثلاثة أقاويل فمنهم من يقول اذا قلدها صار محرما ومنهم من قال اذا توجه في أثرها صار
 محرما ومنهم من قال اذا أدركها فساقها صار محرما فاخذنا بالمتيقن من ذلك وقلنا اذا أدركها
 وساقها صار محرما لاتفاق الصحابة رضي الله عنهم في هذه الحالة الا في بدنة المتعة فانه
 لا يصير محرما حتى يخرج على أثرها وان لم يدركها استحسانا وفي القياس لا يصير محرما
 حتى يدركها فيسوقها كما في هدى التطوع ولكنه استحسن فقال لهدى المتعة نوع
 اختصاص لبقاء الاحرام بسببه فان المتمتع اذا ساق الهدى فليس له أن يحل من النسكين
 بخلاف ما اذا لم يسق الهدى وكما كان له نوع اختصاص ببقاء الاحرام فكذلك بإبتداء
 الشروع في الاحرام لهدى المتعة نوع اختصاص وذلك في أن يصير محرما بنفس التوجه وان
 لم يدرك الهدى بخلاف هدى التطوع **قال** وان اشترك قوم في هدى المتعة وهم يؤمون
 البيت فقلدها بعضهم بأمر أصحابه صاروا محرمين لان فعله بأمر شركائه كفعلهم بأنفسهم وان
 قلدها بغير أمرهم صار هو محرما دونهم لان فعله بغير أمرهم لا يقوم مقام فعلهم وبدون فعل
 من جهتهم لا يصيرون محرمين ألا ترى أنه لو قلدها أجنبي بغير أمرهم لا يصيرون محرمين
 فكذلك اذا قلدها بعضهم بغير أمر الشركاء يصير هو محرما دونهم **قال** ويتصدق بجلال
 هديه اذا نحره لقول النبي صلى الله عليه وسلم لعلى رضي الله عنه تصدق بجلالها وخطامها
قال ولا يعطى شيئا من ذلك في أجر جزارته لامن جلده ولا من لحمه ولا من جلاله

هكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه ولا تعط الجزار منها شيئاً وقال من
 باع جلداً ضميته فلا أضحية له ﴿ قال ﴾ ويستحب له أن يأكل من هدي المتعة والقران
 والتطوع فإن الله تعالى أمر به بقوله فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأذني ما يثبت بالأمر
 الاستحباب فلذلك يستحب له ولا ينبغي له أن يتصدق بأقل من الثلث هكذا روى عن ابن
 مسعود رضي الله عنه أنه بعث بهدي مع عاتمة فأمره أن يتصدق بثلاث وإن يأكل ثلثاً وإن
 يبعث إلى آل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بثلاث ﴿ قال ﴾ وإن ساق بدنة لا ينوي
 بها الهدى قال إذا كان ساقها إلى مكة فهو هدى وإنما أراد بهذا إذا قلدها وساقها لأن هذا
 لا يفعل عادة إلا بالهدى فكان سوقها بعد اظهار علامة الهدى عليها بمنزلة جعله إياها بلسانه
 هدياً ﴿ قال ﴾ ولا يجزى في الهدايا والضحايا إلا الجذع من الضأن إذا كان عظيماً فما فوق
 ذلك أو الشني من المعز والابل والبقر لقوله صلى الله عليه وسلم ضحوا بالثنيان ولا تضحوا
 بالجذعان إلا أن الجذع من الضأن إذا كان عظيماً يجزى لما روي أن رجلاً ساق جذعاً إلى
 منى فبادت عليه فقال أبو هريرة رضي الله عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول نعمت
 الأضحية الجذع من الضأن فانهزوها ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة يوم النحر من
 من ضحي قبل الصلاة فليعد قال أبو بردة بن نيار أني ذبحت نسكي لاظم أهلي وجبيراني
 فقال صلى الله عليه وسلم تلك شاة لحم فأعد نسكك فقال عندي عتود خير من شاتين
 فقال صلوات الله عليه يجزى أحداً بمدك فدل أن مادون الثني من المعز لا يجوز
 والجذع من الضأن عند الفقهاء ما أتى عليه سبعة أشهر وعند أهل اللغة ماتم له ستة أشهر
 والثني من الغنم عند الفقهاء ما أتى عليه سنة وطمع في الثانية وعند أهل اللغة ماتم له سنتان
 والثني من المعز والبقر ماتم له سنتان وطمع في الثالثة ومن الابل الجذع ماتم له أربع سنين
 والثني ماتم له خمس سنين (قال) ولا يجزى في الهدايا العوراء أو المقطوعة الذنب أو الأذن
 اشتراها كذلك أو وجدت عنده بعد الشراء لحديث جابر رضي الله تعالى عنه أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال استشرفوا العين والأذن ونهي رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أن يضحى بالعوراء البين عورها والمجفأ التي لا تبتقي والعرجاء التي لا تمشي إلى منسكها
 والحادث من هذه العيوب بعد الشراء بمنزلة الموجود وقت الشراء في المنع من الجواز
 وهكذا إن أضجعها لينذبحها فأصابها شيء من ذلك في القياس ولكن في الاستحسان هذا

لا يمنع الجواز لأنها تضطرب عند الذبح فيصيبها شيء من ذلك ولا يمكن التحرز في هذه الحالة
 فجعل عفوا لهذا ولأنه أضجعها ليتلفها فتلف جزء منها في هذه الحالة لا يؤثر في المنع من
 الجواز بخلاف ما قبله **قال** وان كان الذاهب من العين أو الاذن أو الذنب بعضه فان كان
 ما ذهب منه كثيراً يمنع الجواز أيضاً لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يضحى
 بالشرقا والخرقا والمقابلة والمدابرة فالشرقا مشقوفة الاذن عرضاً والخرقا طولاً والمقابلة
 التي ذهب قدام اذنها والمدابرة أن يكون الذاهب خلف أذنها الا أن القليل لا يمكن التحرز
 عنه عادة فجعل عفواً والحد الفاصل بين القليل والكثير عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في
 ظاهر الرواية أن يكون الذاهب أكثر من الثلث فان النبي صلى الله عليه وسلم قال الثلث
 كثير ولكن جملة من الكثير الذي يجزى في الوصية بخلاف ما رواه فرفنا ان ما زاد على
 الثلث حكمه مخالف للثلث ومادونه وذكر ابن شجاع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن
 الذاهب اذا كان بقدر الربع يمنع على قياس ما تقدم من المسائل أن الربع ينزل منزلة الكمال
 كما في المسح والحلق وعلى قولهما اذا كان الذاهب أكثر من الباقي لم يجز وان كان الباقي
 أكثر من الذاهب أجزاء لان القلة والكثرة من الأسماء المشتركة فانما يظهر عند المقابلة
 وان كان الذاهب والباقي سواء لم يجز في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لان المانع من
 الجواز اذا استوى بالمجوز يترجح المانع وقال أبو يوسف أخبرت بقولي أبا حنيفة رحمه الله
 تعالى فقال قولي قولك أو مثل قولك قيل هذا رجوع من أبي حنيفة رحمه الله تعالى الى قوله
 وقيل هو اشارة الى التفاوت بين القولين **قال** ويجزى في الهدى الخصى ومكسورة
 القرن لان مالا قرن له يجزى فمكسور القرن أولى وهذا لانه لا منفعة للمساكين في قرن
 الهدى واما جواز الخصى فلانه أطيب لحماً وقال الشعبي رحمه الله تعالى ما زاده الخصى في طيبة
 لحمه خير للمساكين مما فات من الخصبين والاصل فيه ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم
 ضحى بكبشين أحمرين موجهين ينظران في سواد ويمشيان في سواد وياكلان في سواد
 أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته **قال** فان اشترى هدياً ثم ضل منه فاشترى مكانه آخر
 وقلده وأوجه ثم وجد الاول فان نحرهما فهو أفضل لانه أتى بالواجب وزاد ولانه كان وعد
 أن ينحر كل واحد منهما والوفاء بالوعد مندوب اليه وان نحر الاول وباع الثاني جاز لانه
 ما أوجب الثاني ليكون أصلاً بنفسه وانما أوجه ليكون خلفاً عن الاول قائماً بمقامه فاذا

أو وجد ما هو الاصل سقط اعتبار الخلف وان باع الاول وذبح الآخر فان كانت قيمتهما
 سواء أو كانت قيمة الثاني أكثر جاز لانه مثل الاول أو أفضل منه وان كانت قيمة
 الأول أكثر فعليه أن يتصدق بالفضل لانه جعل الاول هدياً أصلاً فانما يجوز إقامة الثاني
 مقام الاول بشرط أن لا يكون أنقص من الاول فاذا كان انقص كان عليه أن يتصدق
 بقدر النقصان لانه قصد أن يمنع شيئاً مما جعله الله تعالى وليس له ذلك فيتصدق بالفضل لئتم
 جعل ذلك القدر من المالية لله تعالى وهدي المتعة والتطوع في هذا سواء لأنهما صار الله
 تعالى اذا جعلهما هدياً في الوجهين جميعاً فان عرف بهدي المتعة فهو حسن لان هدي المتعة
 نسك فينبني أمره على الشهرة وان ترك ذلك لم يضره لان الواجب هو التقرب باراقة الدم
 فالتعريف فيه ليس من الواجب في شيء وان كان معه للمتعة هديان فنحر أحدهما حل لان
 ما زاد على الواحد تطوع فلا يتوقف حكم التحلل عليه ﴿ قال ﴾ وهدي التطوع اذا بلغ
 الحرم فعطب فنحر وتصدق به أجزاء بخلاف هدي المتعة فان ذلك مختص بيوم النحر فلا
 يجوز ذبحه قبل يوم النحر فاما هدي التطوع غير مختص بيوم النحر وانما عليه تبليغه محله بأن
 يذبحه في الحرم وقد فعل ذلك ﴿ قال ﴾ فان اشترى بدنة لمتعته ثم اشترك ستة نفر فيها بعد
 ما أوجبها لنفسه خاصة لا يسمه ذلك لانه لما أوجبها لنفسه صار الكل لازماً عليه فان قدر
 ما يجزئ من هدي المتعة كان واجبا عليه وما زاد على ذلك وجب بإيجابه فاشراكه الغير بعد
 ذلك مع نفسه يكون رجوعاً عما أوجب في البعض وكما لا يجوز له أن يرجع في الكل
 فكذلك لا يجوز له أن يرجع في البعض ولان اشراكه بيع للبعض منهم وليس له أن
 يبيع شيئاً مما أوجبه هدياً وان فعل فعليه أن يتصدق بالثلث وان كان نوي عند الشراء أن
 يشرك فيها ستة نفر أجزاء ذلك لانه ما أوجب الكل على نفسه بمجرد الشراء فكان هذا
 وما لو اشتراه السبعة سواء فان لم يكن له نية عند الشراء ولكن لم يوجبها حتى اشرك فيها
 ستة نفر أجزاء ولكن الافضل أن يكون ابتداء الشراء منهم أو من أحدهم بأمر الباقيين
 حتى ثبت الشركة منهم في الابتداء ﴿ قال ﴾ واذا ولدت البدنة بعد ما اشتراها لهديه ذبح
 ولدها معها لانه جعلها لله تعالى خالصاً والولد جزء منها فان كان انفصاله بعد ما جعلها لله
 تعالى سرى حق الله تعالى اليه فعليه أن يذبحها والولد معها وان باع الولد فعليه قيمته اعتباراً
 للجزء بالكل وان اشترى بها هدياً فحسن وان تصدق بها فحسن اعتباراً للقيمة بالولد فان

الأفضل أن يذبح ولو تصدق به كذلك أجزاءه فكذلك بقيمته ﴿ قال ﴾ وإذا مات أحد الشركاء في البدنة أو الاضحية فرضى وارثه أن يذبحها معهم عن الميت أجزاءهم وهو الاستحسان وفي القياس لا يجوز لأن الميت إذا لم يوص بأن يذبح عنه فقد انقطع حكم القرية عن نصيبه فصار ميراثاً لو ارثه والوارث لم يقصد التقرب بذبحه عن نفسه فخرج ذلك القدر من أن يكون قرية وهذا لأن التقرب بالذبح بتقرب بطريق الاتلاف وذلك لا يجوز عن الميت بنفسي أمره كالتقرب ولكنه استحسن فقال يجوز لأن المقصود هو التقرب وتقرب الوارث بالتصدق عن الميت صحيح وإن لم يوص به فكذلك تقربه بإفناء ما قصد الموت في نصيبه بأرارة الدم فالتصدق به يكون صحيحاً ﴿ قال ﴾ وإن كان أحد الشركاء في البدنة كافراً أو مسلماً يريد به اللحم دون الهدى لم يجزهم أما إذا كان أحدهم كافراً فلا يتحقق معنى القرية في نفسه لوجود ماينا في معنى القرية وهو كفره وأرارة الدم الواحد إذا اجتمع فيه ماينا في معنى القرية مع الموجب لها يترجح المنافي وأما إذا كان مراد أحدهم اللحم فلا يجزى الباقيين عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى يجزئهم لأن المنافي لمعنى القرية لم يتحقق هنا ليكون معارضاً ونصيب كل واحد منهم بمنزلة هدى على حدة ولكل واحد منهم مانوى ولكننا نقول الذي نوى اللحم فكانه نفي معنى القرية في نصيبه . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما ذبحه أبو بردة قبل الصلاة تلك شاة لم نفرنا ان هذه عبارة عما لا يكون قرية وما يمنع الجواز وأرارة الدم لا تجزى فإذا اجتمع فيه المانع من الجواز مع الجواز يترجح المانع كما لو كان أحدهم كافراً فلما إذا نوى والقرية ولكن اختلفت جهات قصدهم فعلى قول زفر رحمه الله تعالى لا يجوز أيضاً لأن أرارة الدم لا يتبعض فلا تسع فيها الجهات المختلفة ولكننا نقول قصد الكل التقرب فكانت الأمانة خالصاً فلا يعتبر فيه اختلاف الجهات بعد ذلك إلا ترى ان الواحد إذا وجبت عليه دماء من جهات مختلفة فنحر بدنة ينوي عن ذلك كله أجزاءه فكذلك الشركاء ﴿ قال ﴾ ولا يركب البدنة بعد ما أوجبها لأنه جعلها لله جلت قدرته خالصاً فلا يذبحها له ان يصرف شيئاً من عينها أو منافعها الى نفسه قبل ان يبلغ محله الا ان يحتاج الى ركوبها فحينئذ لا بأس بذلك لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يسوق بدنة فقال اركبها فقال انها بدنة يا رسول الله فقال اركبها ويملك وإنما أمره بذلك لأنه رآه عاجزاً عن المشي محتاجاً الى ركوبها فإذا ركبها وانقص بركوبه شيء ضمن ما نقص ذلك لأنه صرف جزء منها

الى حاجته وكذلك لا يحلب لبنها لان اللبن متولد منها فلا يصرفه الى حاجة نفسه ولكن ينبغي ان ينضح ضرعها بالماء البارد حتى يتقلص لبنها ولكن هذا اذا كان قريبا من وقت الذبح فاما اذا كان بعيدا ينزل اللبن نائيا وثالثا فيصير ذلك بالبدنة ضارا فيحلبها ويتصدق بلبنها وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثل ذلك او بقيمته واني الشركاء فيها نحرها يوم النحر اجزأهم لان كل واحد يستعين بشركائه في نحرها في وقته دلالة فيجعل ذلك بمنزلة الأمر به افصاحا **قال** واذا عطب الهدى في الطريق نحره صاحبه فان كان واجبا فهو لصاحبه يصنع به ماشاء لانه قصد بهذا اسقاط الواجب عن ذمته فاذا خرج من أن يكون صالحا لاسقاط الواجب به بقي الواجب في ذمته كما كان وهذا ملكه فيصنع به ماشاء وان كان تطوعا نحره وصبغ نعله بدمه ثم ضرب به صفحته ولم يأكل منه شيئا بل يتصدق به وذلك أفضل من أن يتركه للسباع هكذا نقل عن عائشة رضي الله عنها والأصل فيه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث عام الحديبية الهدايا على يد ناجية بن جندب الاسلمي رضي الله عنه وأمره ان يسلك بها الفجاج والاوذية حتى يخرج بها الى منى فقال ماذا أصنع بما عطب على يدي منها فقال انحرها واصبغ نعلها بدمها والمراد بالنعل قلايتها واضرب بها صفحة سنامها ثم خل بينها وبين الناس ولا تأكل أنت ولا أحد من رفقتك منها شيئا ومقصوده مما ذكر ان يجعل عليها علامة يعلم بتلك العلامة انها هدى فيتناول منها الفقراء دون الاغنياء وانما ناهى أن يتناول منها لانه كان غنيا مع رفقته ثم المتطوع بالهدايا انما يتناول باذن من له الحق والاذن معلق بشرط بلوغه محله قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها فاذا لم تبلغ محلها لا يباح له التناول منها ولا ان يطعم غنيا بل يتصدق بها على الفقراء لانه قصد بها التقرب الى الله تعالى فاذا فات معنى التقرب الى الله تعالى باراقة الدم يتعين التقرب الى الله تعالى بالتصدق وذلك بالصرف الى الفقراء دون الاغنياء فان أعطى من ذلك غنيا ضمن قيمته ويتصدق بجلالها وخطمها أيضا كما يفعل ذلك اذا بلغت محلها **قال** واذا أخطأ الرجلان فنحر كل واحد منهما هدى صاحبه أو أضحيته عن نفسه أجزاء استحصانا وفي القياس لا يجزئ لان كل واحد منهما غير مأثور بما صنع في هدى صاحبه فكان متعديا ضامنا ولكنه استحسن فقال كل واحد منهما مأذون بما صنع من صاحبه دلالة لان صاحب الهدى والاضحية يستعين بكل احد أن ينوب عنه في الذبح في وقته دلالة والاذن دلالة بمنزلة

الاذن افصاحا كقرب ماء السقاية ونحوها ويأخذ كل واحد منهما هديه من صاحبه
 فيصنع به ماشاء بمنزلة مالو فعله صاحبه بأمره وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال لكل
 واحد منهما الخيار بين أن يأخذ من صاحبه هديه فيصنع به ماشاء كما لو ذبحه بنفسه وبين
 أن يضمن صاحبه قيمة هديه فيشتري بها هديا آخر ويذبحه في أيام النحر وان كان بعد أيام
 النحر تصدق بالقيمة وان نحر هديه قائما أو أضجمه فأى ذلك فعل فهو حسن . وبلغنا أن
 أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا ينحرونها قياما معقولة الأيدي اليسرى وفي
 قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها ما يدل على أنه لا بأس بأن ينحرها قائمة لان وجوب الجنب
 السقوط من القيام . وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم نحر خمس هدايا أو ستا فظفقتن يزدلفن
 اليه بأيتن يبدأ فدل أنه ينحر قياما . وقد حكى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال نحرت
 يدي بدنة قائمة معقولة فكادت أهلك قوما من الناس لانها نفرت فاعتقدت أن لا أنحر بعد
 ذلك الا بركة معقولة أو أستعين بمن يكون أقوى عليه مني ﴿ قال ﴾ ولا أحب أن يذكر
 مع اسم الله تعالى غيره نحو قوله اللهم تقبل من فلان لقوله صلى الله عليه وسلم جردوا
 التسمية يعني ذكر اسم الله تعالى عند الذبح ويكفي في هذا أن ينويه بقلبه أو يذكره قبل
 ذكر التسمية ثم يقول بسم الله والله أكبر وينحر ﴿ قال ﴾ ولا يذبح البقر والغنم قياما
 لانه مندوب في كل نوع ان يذبحه على وجه يكون أيسر على المذبح قال صلى الله عليه
 وسلم اذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة الحديث ﴿ قال ﴾ ويستحب له أن يذبح هديه أو أضجمته
 بيده لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم ساق مائة بدنة في حجة الوداع فنحر نيفا وستين
 بنفسه وولى الباقي عليا رضي الله عنه وفي هذا دليل على أن الاولى أن يذبح بنفسه فاما اذا
 لم يقدر على ذلك ولم يهتد لذلك فلا بأس بان يستعين بغيره لان فعل الغير بأمره كفعله بنفسه
 ﴿ قال ﴾ ولا أحب أن يذبحه يهودى أو نصرانى لان هذا من باب القرية فلا يستعان
 فيه بالكافر قال صلى الله عليه وسلم إنا لانتعين في امر ديننا بمن ليس على ديننا ﴿ قال ﴾
 وان ذبح هديه يوم النحر بعد طلوع الفجر أجزاء ولا يجزيه قبل طلوع الفجر ان كان هدى
 المتعة لانه مؤقت بيوم النحر وانما يدخل يوم النحر بعد طلوع الفجر الثاني وان جعل
 ثوبه هديا أجزاء أن يهدى قيمته لانه جعله لله تعالى وفيما صار لله تعالى صرف العين والقيمة
 سواء كما في الزكاة وكذلك لو جعل شاة من غنمه هديا أجزاء ان يهدى قيمتها وفي رواية

أبي حفص رحمه الله تعالى أجزاءه أن يهدى مثلها قال ألا ترى أنه يعطي في الزكاة قيمة الشاة فيجوز وذكر في الجامع الكبير إذا قال الله على أن أهدى شاتين وسطين فأهدى شاة تبلغ قيمتها قيمة شاتين لا يجوز بخلاف الزكاة لأنه التزم اراقة دميين و اراقة دم واحد لا يقوم مقام اراقة دميين وما ذكر في هذا الموضوع أنه لا يجزئه التصديق بالقيمة لأنه إنما التزم التقرب باراقة الدم فلا يقوم التصديق بالقيمة مقامه حتى قيل في المسئلة روايتان فعلي ما ذكر هنا يجب أن يجوز هناك أيضاً وإن قال الله على أن أهدى شاة فأهدى جزوراً يجزئه وهو محسن في ذلك لأنه أدى الواجب عليه وزيادة فإن الجزور قائم مقام سبع من النعم حتى يجزى عن سبعة نفر ففيه وفاء بالواجب وزيادة وإنما أورد هذا لا يوضح أنه إذا أهدى مثل ما عينه في نذره أو أفضل منه أو أهدى قيمته أجزاءه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الحج عن الميت وغيره

قال رضي الله عنه رجل دفع مالا الى رجل ليحج به عن الميت فلم يبلغ مال الميت النفقة فانفق المدفوع اليه من ماله ومال الميت فان كان أكثر النفقة من مال الميت وكان ماله بحيث يبلغ ذلك أو عامة النفقة فهو جائز والا فهو ضامن يردّه ويحج من حيث يبلغ لأن المعتبر في الحج عن الغير الانفاق من ماله في الطريق والاكثر له حكم الكل والتحرز عن القليل غير ممكن فقد يضيفه انسان يوماً فلا ينفق من مال الميت وقد يستصحب مع نفسه زاداً أو ثوباً من مال نفسه وقد يشرب الماء فيعطى السقاء شيئاً من عند نفسه وما لا يمكن التحرز عنه يجمل عفواً فاعتبرنا الاكثر وقتنا اذا كان أكثر النفقة من مال الميت فكان الكل من مال الميت وان كان أكثر النفقة من مال نفسه كان جميع نفقته من مال نفسه فيكون الحج عنه ويضمن ما انفق من مال الميت لأنه مخالف لامره فانه أمر بأن ينفق في سفر الحج بذلك السفر عن الميت لاعن نفسه وهذه المسئلة تدل على أن الصحيح من المذهب فيمن حج عن غيره ان أصل الحج يكون عن المحجوج عنه وأن إنفاق الحاج من مال المحجوج عنه كأنفاق المحجوج عنه من مال نفسه أن لو قدر على الخروج بنفسه وبخوه جاءت السنة فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسائلة حبيبي عن أبيك واعتمرى وقال رجل

يارسول الله ان ابي مات ولم يحج افيجزئني ان احج عنه فقال صلى الله عليه وسلم نعم وحديث
 الختمية مشهور حيث قالت يارسول الله ان فريضة الله الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
 ان يستسكنك على الرحلة افيجزئني ان احج عنه فقال صلوات الله تعالى عليه ارايت لو كان
 على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم الله احمق ان يقبل
 فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه وروى عن محمد رحمه الله تعالى انه قال للمحجوج
 عنه ثواب النفقة فاما الحج يكون عن الحاج وهذا لان الحج عبادة بدنية والعبادات البدنية
 لا تجرى النيابة في ادائها لان الواجب عليه انفاق المال في الطريق واداء الحج فاذا عجز عن
 اداء الحج بقي عليه مقدار ما يقدر عليه وهو انفاق المال في الطريق فلزمه دفع المال لينفقه الحاج
 في طريق الحج ولكن الاول اصح فان فرض الحج لا يسقط بهذا عن الحاج وكذلك في
 هذه المسئلة اذا كان اكثر نفقته من مال نفسه حتى صار حجه عن نفسه كان ضامنا لما انفق
 من مال الميت ولو كان للميت ثواب النفقة فقط لا يصير ضامنا لان ذلك قد حصل للميت
 فدا قال يضمن ويحج به عن الميت من حيث يبلغ عرفنا ان الحج عن الميت ﴿ قال ﴾ وان انفق
 المدفوع اليه من مال نفسه وفي مال الميت وفاء بحجه رجع به في مال الميت اذا كان قد دفع
 اليه وجاز الحج عن الميت لانه قد يتلى بالانفاق من مال نفسه في طريق الحج بان لا يكون
 مال الميت حاضرا او يتعذر عليه اظهاره ولا فرق في حق الميت بين ان ينفق من ماله وبين
 ان ينفق من مال نفسه فيرجع به في مال الميت كالوصي والوكيل يشترى لليتيم ويمطى الثمن
 من مال نفسه يرجع به في مال اليتيم ﴿ قال ﴾ فان نوى الحاج عن الغير ان يقيم بمكة بعد
 النفر خمسة عشر يوما بطلت نفقته من مال الميت لان بهذه النية صار مقيا بمكة وتوطنه بمكة
 لحاجة نفسه لا لحاجة الميت فلا يستحق فيه النفقة في مال الميت وانما استحقاقه النفقة في
 مال الميت في سفره ذاهبا وجائيا لانه في ذلك عامل للميت وان كان اقام دون خمسة عشر
 يوما فهو مسافر على حاله فنفقته في مال الميت وقد كان بعض المتقدمين من مشايخنا زعمهم
 الله تعالى يقول ان اقام بعد النفر ثلاثا فنفقته في مال الميت لانه محتاج الى هذا القدر من المقام
 للاستراحة وان اقام اكثر من ذلك فنفقته في مال نفسه ولكن هذا الجواب كان في
 زمانهم لانه كان يقدر ان يخرج من مكة متى شاء فاما في زماننا لا يقدر على الخروج الا مع
 الناس فان كان مقامه بمكة لا ينتظر خروج قافلته فنفقته في مال الميت سواء اقام خمسة عشر

يوما أو أقل أو أكثر لانه لا يقدر على الخروج الا معهم فلم يكن هو متوطنا بمكة لحاجة
 نفسه وان أقام بعد خروج قافلته فحينئذ ينفق من مال نفسه فان بدا له بعد المقام أن يرجع
 فنفقته في مال الميت لانه كان استحق نفقة الرجوع في مال الميت وانما كان ينفق من مال
 نفسه لتأخير الرجوع فاذا أخذ في الرجوع عادت نفقة الرجوع في مال الميت وهو نظير
 الناشئة اذا عادت الى بيت زوجها تستحق النفقة وكذلك المضارب اذا أقام في بلدته أو في
 بلدة أخرى ونوى الإقامة خمسة عشر يوما لحاجة نفسه لم ينفق من مال المضاربة فان خرج
 مسافراً بعد ذلك كانت النفقة في مال المضاربة وقد روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى
 أنه قال لا تمود نفقته في مال الميت هنا لان القياس أن لا يستوجب نفقة الرجوع في مال
 الميت لانه في حق الرجوع عامل لنفسه لا للميت ولكننا تركنا ذلك وقلنا أصل سفره كان
 لعمل الميت فابقي ذلك السفر تبيق نفقته في مال الميت وبالوصول لم يبق ذلك السفر ثم هو
 أنشأ سفرأ بعد ذلك لحاجة نفسه وهو الرجوع الى وطنه فلا يستوجب لهذا السفر النفقة
 في مال الميت ولم يذكر في الكتاب أنه اذا وصل الى مكة قبل وقت الحج بزمان كيف
 يكون حاله في الاتفاق وقد ذكر في النوادر عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أنه اذا
 قدم في الأيام العشر فنفقته في مال الميت وان قدم قبل ذلك أنفق من مال نفسه الى أن
 تدخل أيام العشر ثم نفقته في مال الميت بعد ذلك لان العادة ان قدوم قوافل مكة يتقدم
 ويتأخر ولكنه في الايام العشر موافق لما هو العادة فأما قدومه قبل ايام العشر مخالف لما هو
 العادة وهو في هذه الإقامة ليس بعمل للميت شيئاً فهذا كانت نفقته في مال نفسه **قال**
 فان أوصى أن يحج عنه بألف درهم قبلت حججاً فالوصى بالخيار ان شاء دفع كل سنة حجة
 وإن شاء أحج عنه رجالاً في سنة واحدة وهو أفضل لان الوصية بالحج بمال مقدر بمنزلة الوصية
 بالتصدق بمال مقدر وفي ذلك الوصى بالخيار بين التقديم والتأخير والتعجيل أفضل لانه
 أقرب الى تحصيل مقصود الموصى وأبعد عن فوات مقصوده بهلاك المال **قال** واذا
 حج العبد باذن مولاه فان ذلك لا يجزئه عن حجة الاسلام لقوله صلى الله عليه وسلم ايما
 عبد حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا عتق وايماً صبي حج ولو عشر حجج فعليه
 حجة الاسلام اذا بلغ وايماً عرابي حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا هاجر
 وانما قال هذا حين كانت الهجرة فريضة وكان المعنى فيه أن العتق من شرائط وجوب

الحج ولا يتحقق الوجوب بدون شرطه فيكون المؤدى قبل وجود الشرط نفلا فلا ينوب
عن الفرض وهذا بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث جاز ما أدى عن الفرض لان
ملك المال ليس بشرط للوجوب انما شرط الوجوب التمكن من الوصول الى موضع الاداء
الانرى أن المكي الذي هو في موضع الاداء لا يعتبر في حقه ملك المال وفي حق الآفاني
لا يتقدر المال بالنصاب بل يختلف ذلك باختلاف قربه من موضع الاداء وبعمده فعرنا ان
الشرط هو التمكن من الوصول الى موضع الاداء فبأي طريق وصل الفقير الى ذلك
الموضع وجب الاداء فانما حصل ادائه بعد الوجوب فكان فرضاً فاما العتق من شرائط
الوجوب فان العبد الذي هو بمكة لا يلزمه الحج فالمؤدى قبل العتق لا يكون فرضاً توضيحه
أنه انما أدى الحج بمنافعه ومنافع الفقير حقه فاذا اداه بما هو حقه كان فرضاً فاما منافع العبد
لمولاه وبأذن مولاه لا يخرج المنفعة من ملكه فانما اداه بما هو ملك الغير وملك الغير لا يسقط
ما هو فرض العبد عنه وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها بأذن المولى لان الجمعة تؤدى في وقت
الظهر ومنافعه لأداء الظهر صارت مستثناة عن حق المولى فانما اداه بمنافع مملوكة له فهذا جائز
عنه بخلاف ما نحن فيه فان هذا غير مستثنى من حق المولى فلا تتأدى به حجة الاسلام **قال**
فان أصاب صيداً فعليه الصيام لانه صار جانياً على احرامه بقتل الصيد وهو ليس من أهمل
التكفير باراقة الدم ولا بالأطعام فيكفر بالصوم كما اذا حنت في يمينه كان عليه أن يكفر
بالصوم **قال** وان جامع مضى فيه حتى يفرغ منه لان حجه وان فسد لكن عليه المضى
في الفاسد وان احرامه كان لازماً فلا يخرج عنه الا بأداء أفعال الحج فاسداً كان أو صحيحاً
وعليه الهدى اذا عتق لتعجيل الاحلال بالجماع وهذا الدم لا يقوم الصوم مقامه والأصل
في كل دم لا يقوم الصوم مقامه يتأخر عن العبد حتى يعتق وكل ما يقوم الصوم مقامه فعليه
أن يؤديه بالصوم وعليه حجة مكان هذه نوى حجة الاسلام لانه أفسدها بعد ما صح
شروعه فيها فعليه قضاؤها وان لم يجامع ولكنه فاته الحج يحل بالطواف والسعي والحلق
لانه بعد صحة شروعه في الاحرام يحل بما يحل به الحر والحر انما يحل بعد فوات الحج
بأعمال العمرة فكذلك العبد وعليه أن يحج حجة اذا عتق سوى حجة الاسلام لفوات
ما شرع فيه وان أطعم عنه مولاه أو ذبح عنه من الدماء ما يلزمه لا يجزئه لانه لم يصر مالكا
للطعام الذي يؤدى في الكفارة ولا لما يراق دمه فان الرق بشاق الملك وبدون الملك فيما

كفر به لا تسقط عنه الكفارة الا في الاحصار خاصة فان علي مولاه ان يبعث بهدي عنه
 حتى يحل لانه هو الذي أدخله في هذه المهدة باذنه بالاحرام فانه لو أحرم بغير اذنه كان له
 أن يحلله بغير هدي فاذا أحرم باذنه كان المولى هو المكتسب لسبب وجوب هذا الدم فعليه
 أن يحلله ولا يبعد ان يجب على المولى حق بسبب عبده كما يجب عليه صدقة الفطر عن عبده ثم على
 العبد اذا عتق حجة وعمرة كما هو الحكم في المحصر اذا كان حراً وتحلل بالهدى العبد اذا تحلل
 به **وقال** **﴿** واذا أراد الرجل ان يحج رجلا عن نفسه فأحب الى ان يحج رجلا قد حج عن
 نفسه لانه أبعد عن اختلاف العلماء رحمهم الله تعالى ولأنه أهدي في اقامة أعمال الحج لصيرورتها
 معهودة عنده فان أحج ضرورة عن نفسه يجوز عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى
 لا يجوز ويكون حج الضرورة عن نفسه لا عن الآمر وحجته ماروي عن النبي صلى الله عليه
 وسلم انه رأى رجلا يلبي عن شبرمة فقال عليه الصلاة والسلام من شبرمة فقال أخ لي أو
 صديق لي فقال عليه الصلاة والسلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة وحجتنا في ذلك حديث
 الخثعمية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جوز لها ان تحج عن أبيها ولم يستفسر أنها حجت
 عن نفسها أولاً وفي الحديث الاخير تعارض فقد روى انه سمع رجلا يلبي عن نبيشة فقال من
 نبيشة فقال صديق لي فقال اذا حججت عن نبيشة فحج عن نفسك وتأويل الحديث الاخير
 ان ذلك الرجل لم يحرم بعد ولكن على سبيل التعليم للكيفية في التلبية عن الغير فاشار عليه
 عليه الصلاة والسلام بأن يبدأ بالحج عن نفسه وبه نقول ان الأفضل ان يحج عن نفسه أولاً
 والاختلاف في هذا نظير الاختلاف في الضرورة اذا حج بنية النفل عندنا حجه يكون نفلاً
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى يكون عن حجة الاسلام وحجته في ذلك ان نية النفل لغو
 لانه عبارة عن الزيادة ولا يتصور ذلك قبل الاصل واذا لفت نية النفل بقي مطلق نية الحج
 وبمطلق النية يتأدي الفرض بدل عليه ان نية النفل نوع سفه قبل أداء حجة الاسلام
 والسفيه مستحق الحجر فجعل نية النفل لغواً وتحقيقاً لمعنى الحجر فيبقى مطلق النية ويجوز ان
 تتأدي حجة الاسلام بغير نية كما في المعنى عليه اذا أحرم عنه أصحابه فبنية النفل أولى
 وحجتنا في ذلك ان وقت أداء الفرض في الحج يتسع لاداء النفل فلا يتأدي الفرض منه
 بنية النفل كالصلاة بخلاف الصوم عندنا ووقت أداء الصوم لا يتسع لاداء النفل وهذا
 لان الحج عبادة معلومة بالافعال لا بالوقت فكان الوقت ظرفاً له لاميياراً وفي مثله

لا يتميز الفرض من النفل الا بالتعيين وقوله يتأدى بمطلق النية قلنا عندنا لا يتأدى الا بالتعيين
غير ان التعيين يثبت بالنص تارة وبالادلة اخرى وفي الحج التعيين حاصل بدلالة العرف
فالظاهر ان الانسان لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء النفل مع بقاء الفرض عليه والتعيين
بالعرف كالتعيين بالنص كمن اشترى بدراهم مطلقه ينصرف الى نقد البلد بدلالة العرف وانما
يعتبر العرف اذا لم يوجد التصريح بخلافه فاذا صرح بنية النفل سقط اعتبار العرف فكان
حجه عما نوي وما قال باطل على اصله في الصوم فانه لا يبنى اعتبار نية النفل بل بحمله معتبراً
في الاعراض عن الفرض والمعنى عليه آذن لاصحابه بطريق الدلالة في الاحرام عنه فينزل
ذلك منزلة الاذن افساحاً فانما يتأدى له الحج بالنية وان اراد ان يعين رجلاً بماله للحج عن
نفسه فالضرورة اولى بذلك ممن قد حج لان الضرورة بماله يتوسل الى اداء الفرض ومن قد
حج مرة يتوسل الى اداء النفل وكما ان درجة اداء الفرض اعلى كانت الاعانة عليه بالمال اولى
﴿ قال ﴾ والحج التطوع جائز عن الصحيح يريد به ان الصحيح البدن اذا أحج رجلاً بماله
على سبيل التطوع عنه فهو جائز لان هذا اتفاق المال في طريق الحج ولو فعله بنفسه كان
طاعة عظيمة فكذلك اذا صرفه الى غيره ليفعله عنه يكون جائزاً وكونه صحيحاً لا يمتنع عن
اداء التطوع بهذا الطريق وان كان يمنعه عن اداء الفرض لان في التطوع الامر موسع
عليه الا ترى ان في الصلاة يجوز التطوع قاعداً مع القدرة على القيام وان كان لا يجوز
ذلك في الفرض فكذا هنا في حجة الاسلام والحاصل ان العبادات المالية المقصود منها
صرف المال الى سدخلة المحتاج وذلك يحصل نيابة فيجوز النيابة فيها في حالة الاختيار
والضرورة والعبادات البدنية المحضة المقصود منها اما التعظيم بالجوارح كالصلاة وإما إتباع
النفس الأمانة بالسوء ابتغاء مرضات الله تعالى وذلك لا يحصل بالنائب أصلاً ولا تجزى
النيابة في أدائها والحج فيه المعنيان جميعاً معنى التعظيم للبقعة وذلك بالنائب يحصل ومعنى
تحمل المشقة للتوسل الى أدائها وذلك بالنائب لا يحصل فلا تجزى النيابة فيها عند القدرة
على الأداء بنفسه لانعدام أحد المعنيين في الاداء بالنائب وتجزى النيابة فيها عند تحقق
العجز عن الاداء بالبدن لحصول أحد المعنيين بالنائب وفي العبادات البدنية المعتبر الوسع
ولا يعتبر العجز للحال لان الحج فرض العمر فيعتبر فيه عجز مستغرق لبقية العمر ليقع به
اليأس عن الاداء بالبدن قلنا ان كان عجزه بمعنى لا يزول أصلاً كالزمانة يجوز لاداء بالنائب

مطلقاً وان كان عارضاً يتوهم زواله بان كان مريضاً أو مسجوناً فاذا أدى بالنائب كان ذلك مراعى فان دام به العذر الى ان مات تحقق اليأس عن الاداء بالبدن فوق المؤدى موقع الجواز وان برأ من مرضه تبين انه لم يقع فيه اليأس عن الاداء بالبدن فكان عليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع له والمال جعل خلفاً عن القدرة على الاداء بالبدن في جواز الاداء به بعد تقرر الوجوب فأما في ثبوت حكم الوجوب بسببه ففيه اختلاف العلماء فالمدّعي عندنا ان المعضوب والمقعد والزمن لا يجب عليه الحج باعتبار ملك المال وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى يجب وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى وحجته في ذلك حديث الخنمية حيث قالت ان فريضة الله الحج أدركت أبى شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة فقولها شيخاً كبيراً نصب على الحال يعنى لزمه الحج في هذه الحالة ولم ينكر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فدل أن الحج يجب على المعضوب والمقعد والزمن والمعنى فيه ان شرط الوجوب التمكن من أداء الواجب بالمال فاذا جاز أداء الواجب بالمال عند العجز عن الاداء بالبدن عرفنا أن شرط الوجوب يتم به واذا جاز بقاء الواجب بعد وقوع اليأس عن الاداء بالبدن يؤدي بالمال فكذلك يثبت الوجوب بالبدن ابتداء بهذه الصفة كالصوم في حق الشيخ الفانى يجب باعتبار بدله وهو الفدية وحجتنا في ذلك قوله تعالى من استطاع اليه سبيلاً فانما أوجب الله تعالى الحج على من يستطيع الوصول الى بيت الله تعالى والزمن لا يستطيع الوصول الى بيت الله تعالى فلا يتأواه هذا الخطاب ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل الشرط مالا يوصله الى البيت بقوله من وجد زاداً وراحلة يبلغانه بيت الله تعالى وزاد المعضوب وراحته لا يبلغانه بيت الله تعالى فصار وجوده كمدمه ولان المقصود بهذه العبادة تعظيم البقعة بالزيارة والمال شرط ليتوسل به الى هذا المقصود وما هو المقصود فأتت في حق المعضوب ولا يعتبر وجود الشرط لان الشرط تبع والتبع لا يقوم مقام الاصل في اثبات الحكم به ابتداء وان كان يبقى الحكم بعد ثبوته باعتباره واعتبار الابتداء بالبقاء فاسد فانه اذا افتقر بهلاك ماله بعد ماوجب الحج عليه يبقى واجباته لا يجب ابتداء على الفقير وليس هذا نظير الفدية في حق الشيخ الفانى لانه بدل عن أصل الصوم بالنص فيجوز أن يجب الاصل باعتبار البدل وهناك المال ليس يبدل عن أصل الحج ألا ترى أنه لا يتأدى بالمال وانما يتأدى

بمباشرة النائب بالحج عنه فاذا لم يكن المال بدلا عن أصل الحج لا يثبت الوجوب
 باعتباره والروايات اختلفت في الخثعمية ففي بعضها قالت هو شيخ كبير وهذا بيان أنه في
 الحال بهذه الصفة لأنه في وقت الوجوب بهذه الصفة ثم مرادها أن تزول فريضة
 الحج عنه في حال كونه شيخا لانه وجب عليه ولظاهر هذا الحديث قال الشافعي رحمه الله
 تعالى المعضوب الذي لا مال له اذا بذل ولده له الطاعة ليحج عنه يلزمه فرض الحج
 وبطاعة غيره من القربان لا يلزمه لان الخثعمية لما بذلت الطاعة جعل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم الحج ديناً على ابيه بقوله فدين الله أحق ولم يستفسر أنه غني أو فقير
 فدل أن بذل الولد الطاعة يلزمه الحج وهذا لأن الولد كسبه فيكون بمنزلة ماله فكما أن
 القدرة على الاداء بالمال تكفي للإيجاب عنده فكذلك القدرة بمنفعة الابن الذي هو كسبه
 وهذا لانه ليس للولد في هذه الطاعة كثير منة على ابيه بخلاف سائر القربان فان ذلك
 لا يخلو عن منة وحجتنا في ذلك أن الولد متبرع في بذل هذه الطاعة كثيره فلا يجوز أن
 يكون تبرعه موجبا للحج على الأب . ألا ترى أن الابن لو بذل المال لايه لا يلزمه قبوله
 ولا يجب الحج باعتبار هذا البذل فكذلك بذل الطاعة بل أولى لان هناك لم يكن للابن
 أن يرجع بعد ذلك ليمكن الاب من مكافأته اذا استفاد مالا وهنا للابن أن يرجع عما بذل
 من الطاعة فاذا لم يجب الحج على الوالد بذل الولد المال فيبذله الطاعة أولى وعلى الأصل
 الذي قلنا ان المعتبر استطاعة توصله الى البيت يتضح الكلام في هذه المسئلة وعلى هذا
 الاصل قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى الاعمى لا يلزمه الحج وان وجد مالا وقائداً وعلى قول
 أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يلزمه ذلك وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله
 تعالى وجه قولهما أن الاعمى متمكن من الاداء ببدنه ولكنه محتاج الى قائد يهديه الى ذلك
 فيكون بمنزلة الضال والذي ضل الطريق اذا وجد من يهديه الى الطريق يلزمه الحج وأبو حنيفة
 رحمه الله تعالى يقول هو عاجز عن الوصول الى البيت بنفسه فكان بمنزلة المعضوب وهذا لان
 ملك المال انما يعتبر اذا كان يوصله الى البيت والمال هنا لا يوصله اليه وبذل القائد الطاعة
 غير معتبر فكان وجود ذلك كدمه . فلهذا لا يلزمه الحج وأما اذا مات الرجل فاوصى بأن
 يحج عنه فعلى الوصى أن يحج بماله لان بموته تحقق العجز عن الاداء بالبدن والوصى قائم
 مقامه فكما أنه بعد وقوع اليأس يحج بماله في حياته فكذا وصيه تقوم مقامه بعد موته

والاولى أن يحجج الوصى بماله رجلا فان حجج امرأة جازمع الكراهة لان حج المرأة انقص
لانه ليس فيه رمل ولا سمي في بطن الوادي ولا رفع الصوت بالتلبية ولا الحلق فكان احجاج
الرجل عنه اكمل من احجاج المرأة **قال** وان أحج بماله رجلا جتمع ذلك الرجل في احرامه
قبل الوقوف بمعرفة فقد فسد حجه وهو ضامن للنفقة لانه امر بانفاق المال في سفر يؤدي
به حجاً صحيحاً فبالافساد يصير مخالفا فيكون ضامنا للنفقة وعليه المضي في القاسد والدم
وقضاء الحج وبهذا استدل محمد رحمه الله تعالى أن أصل الحج يكون للحاج حتى ان القضاء عليه
عند الافساد دون المحجوج عنه فأما على ظاهر الرواية اذا وافق فالحج عن المحجوج عنه
الآثرى أنه لا بد له من أن ينوي عن المحجوج عنه ولكن اذا خالف خرج من أن يكون بأمر
المحجوج عنه فكان واقعا عن نفسه فعليه موجهه كالمكيل بالشراء اذا وافق كان مشتريا لا امره
ولو خالف كان مشتريا لنفسه **قال** ولو قرن مع الحج عمرة كان مخالفا ضامنا للنفقة عند
أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما لا يصير مخالفا استحسانا لانه أتى بالمأمور به وزاد عليه ما يجانسه
فلا يصير به مخالفا كالمكيل بالبيع اذا باع بأكثر مما سمي له من جنسه توضيحه أن القران
أفضل من الافراد فهو بالقران زاد للميت خيرا فلا يكون مخالفا وأبو حنيفة رحمه الله تعالى
يقول هو مأمور بانفاق المال في سفر مجرد للحج وسفره هذا ما انفرد للحج بل للحج والعمرة
جيماً فكان مخالفا كما لو تمتع ولان العمرة التي زادها لا تقع عن الميت لأنه لم يأمره بذلك
ولا ولاية عليه للحاج في أداء النسك عنه الا بقدر ما أمره ألا ترى أنه لو لم يأمره بشيء لم
يجز أداءه عنه فكذلك اذا لم يأمره بالعمرة فاذا لم تكن عمرته عن الميت صار كأنه نوى
العمرة عن نفسه وهناك يصير مخالفا فكذا هنا الا أنه ذكر ابن سماعه عن أبي يوسف
رحمهما الله تعالى أنه وان نوى العمرة عن نفسه لا يصير مخالفا ولكن يرد من النفقة بقدر
حصة العمرة التي أداها عن نفسه وذهب في ذلك الى أنه مأمور بتحصيل الحج للميت بجميع
النفقة فاذا ضم اليه عمرة نفسه فقد حصل الحج للميت ببعض النفقة وبهذا لا يكون مخالفاً
كالمكيل بشراء عبد بألف اذا اشتراه بمخمسة ولكن هذا ليس بشيء فانه مأمور بأن
يجرد السفر للميت فاذا اعتمر لنفسه لم يجرد السفر للميت ثم الذي يحصل للميت ثواب
النفقة فبقدر ما ينقص به ينقص من الثواب فكان هذا الخلاف ضرراً عليه لا منفعة له
ثم دم القران عندهما يكون على الحاج من مال نفسه وكذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى

اذا كان مأمورا بالقران من جهة الميت حتى لم يصر مخالفا لان دم القران نسك وسائر
 المناسك عليه فكذلك هذا النسك ولان لهذا الدم بدلا وهو الصوم ولو كان معسرا لم يشك ان
 الصوم عليه دون المحجوج عنه فكذلك الهدي يكون عليه ﴿ قال ﴾ وكذلك لو أمر
 بالعمرة عن الميت فقرن معها حجة فهو على الخلاف الذي ذكرنا الا ان على قولها نفقة
 مابقي من الحج بعد اداء العمرة يكون على الحاج خاصة لانه في ذلك عامل لنفسه لالميت
 فلا يستوجب النفقة في مال الميت وبهذا الفصل يتضح كلام أبي حنيفة رحمه الله تعالى على
 ما بينا ﴿ قال ﴾ واذا كان أمر بالحج فبدأ واعتمر في أشهر الحج ثم حج من مكة كان مخالفاً
 في قولهم جميعاً لانه مأمور بان يحج عن الميت من الميقات والمتنع يحج من جوف مكة
 فكان هذا غير ما أمر به ولانه مأمور بالانفاق في سفر يعمل فيه للميت وانما أنفق في سفر
 كان عاملاً فيه لنفسه لان سفره انما كان للعمرة وهو في العمرة عامل لنفسه ﴿ قال ﴾ وكل
 دم يلزم المجهز يعني الحاج عن الغير فهو عليه في ماله لانه ان كان دم نسك فاقامة المناسك
 عليه وان كان دم كفارة فالجناية وجدت منه وان كان دماً واجب بترك واجب فهو الذي
 ترك ما كان واجبا عليه فلماذا كانت هذه الدماء عليه في ماله الا حصار فانه في مال
 المحججوج عنه في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى
 هو على الحاج أيضاً لان وجوبه لتعجيل الاحلال فيكون قياس الدم الواجب بالجماع ولانه في
 معنى دم القران لانه مشروع للتحال وهما احتجا وقال دم الاحصار للخروج عن الاحرام وهو
 بمباشرة الاحرام كان عاملاً للميت فكان الميت هو المدخل له في هذا حكماً فعليه اخراجه كما
 بينا في العبد اذا أحرم باذن مولاه ثم أحصر كان عليه اخراجه توضيحه أن دم الاحصار بمنزلة
 نفقة الرجوع ونفقة الرجوع في مال الميت وكان الحاج هو المنتفع به فكذلك دم الاحصار
 في ماله وان كان الحاج هو المنتفع به ثم يرد مابقي من المال على وصي الميت فيحجج به انسانا
 من حيث يبلغ ولا ضمان عليه فيما أنفق لانه لم يكن مخالفاً لأمر الميت فيما أنفق الا ترى انه
 لو مات في الطريق لم يضمن ما أنفق فكذلك اذا أحصر وقوله من حيث يبلغ يعني اذا كان
 مابقي من المال لا يمكن أن يحجج به من منزل الميت فيحجج به من حيث يمكن وصار هذا كما لو لم
 يبلغ في الابتداء ثلث ماله الا هذا القدر فيحجج به بحسب الامكان وأصل المسئلة ان من أوصى
 بأن يحجج عنه بثلث ماله فأنما يحجج من منزله لانه لو خرج للحج بنفسه كان يخرج من منزله فكذلك

يحج عنه بعد موته من منزله فان كان ثلث ماله لا يكفي للحج من منزله يحج عنه من حيث يبلغ
 استحسانا وفي القياس تبطل هذه الوصية لانه عجز الوصي عن تنفيذ ما أمر به وهو الحج من
 منزله فكان هذا بمنزلة ما اذا أوصى بأن يشتري نسمة بألف درهم فتعنت عنه وكان ثلث ماله دون
 الالف درهم تبطل الوصية وجه الاستحسان ان المقصود من الحج ابتغاء مرضاة الله تعالى
 ونيل الثواب فيكون بمنزلة الوصية بالصدقة وذلك ينفذ بحسب الامكان بخلاف الوصية بالعتق
 فان العبد ان كان معيناً فالوصية تقع له وكذلك ان لم يكن معيناً فانما أوصى بعبد يساوي ألفاً فلا
 يجوز تنفيذه بعبد يساوي خمسمائة فلو وجدوا من يحج عن الميت من منزله بذلك المثل ماشياً
 لا يجوز لهم ان يحجوا من منزله وانما يجوز من حيث يبلغ راكباً حتى قال محمد رحمه الله تعالى
 في النواذر راكب البعير في ذلك أفضل من راكب الحمار وهذا لانه لا يلزمه ان يحج بنفسه
 ماشياً وان وجد النفقة فكذلك لا يحج عنه ماشياً لان الحاصل للميت ثواب النفقة على ما بينا
 وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال الخيار الى الوصي ان شاء أحج عنه من
 حيث يبلغ راكباً وان شاء من منزله ماشياً لان في احد الجانبين زيادة في المسافة ونقصان في
 النفقة وفي الجانب الآخر زيادة في النفقة ونقصان في المسافة وفي كل واحد منهما نيل
 الثواب فيختار الوصي أي الجانبين شاء فاما المحصر بعدما تحلل فعليه قضاء الحج والعمرة
 بمنزلة ماله لو كان أحرم عن نفسه فتحلل بالهدى وهذا شاهد لحمد رحمه الله تعالى فان المحصر
 غير مخالف ومع ذلك كان قضاء الحجة والعمرة عليه فدل ان أصل حجه عن نفسه وان
 للميت ثواب النفقة فان أمره رجلان كل واحد منهما بالحج فأهل بحجة عنهما كان ضامناً
 لهما جميعاً لان كل واحد منهما أمره بأن ينفق من ماله في سفر يخلص له وان ينويه بعينه
 عند الاحرام واذا لم يفعل صار مخالفاً ولا يستطيع ان يجعل الحجة لواحد منهما لانها قد لزمه
 عن نفسه وهذا لانه حين نواهما ولم يمكن تصحيح نيته عنهما لان الحجة الواحدة لا تكون
 عن الاثنين وليس أحدهما بأولى من الآخر فبطلت نيته عنهما فبقيت نية أصل الاحرام
 فكان محرماً عن نفسه فلا يستطيع ان يحوله الى غيره من بعد وهذا بخلاف من أحرم
 عن أبويه كان له أن يجعله عن أيهما شاء لانه متبرع وكان ذلك امرأ بينه وبين الله تعالى
 فلا يتحقق الخلاف في تركه تعيين أحدهما في الابتداء بل يجعل التعيين في الانتهاء كالتعيين
 في الابتداء وهنا هو غير متبرع فيما صنع وهذا أمر بينه وبين العباد فبترك التعيين في

الابتداء بصير مخالفاً وان أمره أحدهما بالحج والآخر بالعمرة ولم يأمره بالجمع فجمع بينهما
 كان مخالفاً أيضاً لانه ما أتى بسفر خالص لواحد منهما فلم يكن مستوجباً للنفقة في مال واحد
 منهما وان أمره بالجمع جاز لان كل واحد منهما صرح أن مقصوده تحصيل النسك لا
 خلوص السفر له وقد حصل مقصود كل واحد منهما ولا ضمان عليه فيما أنفق من مالهما
 وهدي المتعة عليه في ماله وكذلك ان أمره بالقران رجل واحد لان الهدي نسك وسائر
 المناسك على الحاج فكذا هذا النسك **قال** رجل استأجر رجلاً ليحج عنه لم تجز الاجارة
 عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى تجوز واصل المسألة ان الاستئجار على الطاعات التي لا تجوز
 اذاؤها من الكافر لا تجوز عندنا وعند الشافعي رضي الله عنه كل ما لا يتعين على الأجير اذاؤه
 يجوز الاستئجار عليه اذا كان تجزى فيه النية واستدل بحديث أبي سعيد الخدري رضي
 الله عنه حيث رقى المدوغ بفاتحة الكتاب فأعطى قطعاً من النعم فسأل عن ذلك رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقال لمن أكل برقيه باطل لقد أكلت برقيه حق والنية بهذه الصفة طاعة
 ثم جوز أخذ البديل عليه والمعنى فيه أن الحج تجزى فيه النية في الأداء ولا يتعين على الأجير
 اقامته فيجوز استئجاره عليه كبناء الرباط والمسجد وبهذا الوصف تبين ان عمل الأجير
 وقع للمستأجر والدليل عليه انه استوجب النفقة في ماله عندهم وانما يستوجب النفقة في ماله
 اذا عمل له والدليل عليه أنه اذا خالف لا يستوجب النفقة عليه واذا وقع عمله له استحق الاجر
 عليه بخلاف من استؤجر على الامامة فان عمله في الصلاة يقع له لانيره وكذلك من استؤجر
 على الجهاد فان المجاهد يؤدي الفرض لنفسه فلا يكون عمله لغيره وحجتنا في ذلك حديث
 مرداس السلمي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اياك وانخبر الرقاق والشرط
 على كتاب الله وحديث أبي بن كعب رضي الله عنه حين علم سورة من القرآن فاعطى قوساً
 فقال صلى الله عليه وسلم أتحب ان يقوسك الله بقوس من النار فقال لا فقال صلوات الله عليه رد
 عليه قوسه وفي حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه
 وسلم قال اذا اتخذت مؤذناً فلا تأخذ على الاذان اجراً ولان المباشر لعمل الطاعة عمله لله
 تعالى فلا يصير مسلماً الى المستأجر فلا يجب الأجر عليه بخلاف بناء الرباط والمسجد فالعمل
 هناك ليس بعبادة محضة بدليل أنه يصح من الكافر والدليل عليه أن المؤذن والمصلي خليفة
 النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما كان يأخذ اجراً كما قال الله تعالى قل لا أسئلكم عليه اجراً

الآية فكذلك الخليفة وأما حديث الرقية فانا كان ذلك مالا أخذه من الحربى بطريق
 الغنيمة ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اضربوا لى فيها بسهم مع أن ذلك لم يكن
 مشروطاً بعينه وعندنا ما ليس بمشروط يجوز أخذه وإذا ثبت أن الاستئجار على الحج
 لا يجوز قلنا العقد الذى لا جواز له بحال يكون وجوده كعده وإذا سقط اعتبار العقد بقى
 أمره بالحج فيكون له نفقة مثله في ماله وهذه النفقة ليس يستحقها بطريق العوض ولكن
 يستحق كفايته لأنه فرغ نفسه لعمل ينتفع به المستأجر فيستحق الكفاية في ماله كالفاضي
 يستحق كفايته في بيت المال والعامل يستحق الكفاية في مال الصدقة والمرأة تستحق
 النفقة في مال الزوج لا بطريق العوض **قال** ويجوز حجة الاسلام عن المحبوس إذا مات قبل
 أن يخرج لأنه قد تحقق اليأس عن الأداء بالبدن **قال** والحاج عن غيره ان شاء قال ليلىك
 عن فلان وان شاء اكنى بالنية بمنزلة الحاج عن نفسه ان شاء صرح بالحج عند الاحرام
 وان شاء نوى واكتفى بالنية **قال** وان كان الميت أوصى بالقران فخرج المجهز يؤم البيت
 وساق هديا فقلده يكون محرماً بهما جميعاً لان احرامه عن غيره معتبر باحرامه عن نفسه
 وقد بينا أن ذلك يحصل بسوق الهدى كما يحصل بالتلبية فكذلك احرامه عن غيره وكذلك
 ان لم يكن الهدى لقرانه انما هو من نذر كان عليه أو من جزاء صيد أو من جماع في احرام
 قبل هذا أو احصار كان قبل هذا فساق معه لذلك هديا بدنة وقلدها فهو محرم على قياس
 ماله نوى الاحرام عن نفسه فانه يصير محرماً بتقليد هذه الهدايا وسوقها فكذلك اذا نوى
 الاحرام عن غيره لان هذه الهدايا عليه في ماله على كل حال **قال** رجل أمره رجلان أن
 يحج عن كل واحد منهما فأهل بحجة عن احدهما لاينوى عن واحد منهما قال له أن
 يصرفه الى أيهما شاء في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله
 تعالى أرى ذلك عن نفسه وهو ضامن لنفقتهما وحجته في ذلك أنه مأمور من كل واحد
 منهما بتعيين النية له فاذا لم يفعل صار مخالفاً كما اذا نوى عنهما جميعاً بخلاف الحاج عن
 الابوين فانه غير مأمور به من جهتهما . ألا ترى أنه يصح نيته عنهما فكذلك عن احدهما
 بغير عينه وهذا لان النية بمنزلة الركن في العبادات فان قيمة العمل يكون بالنية فتركه تمييز
 النية يكون مخالفاً في حق كل واحد منهما وهما قالا الايهام في الابتداء لا يمنع من انعقاد
 الاحرام صحيحاً والتعيين في الانتهاء بمنزلة التمييز في الابتداء . ألا ترى أنه لو أحرم لاينوى

حجة ولا عمرة بعينها كان له أن يعين في الانتهاء ويجعل ذلك كتمينه في الابتداء وهذا لان الاحرام بمنزلة الشرط لاداء النسك . ألا ترى انه يصح في غير وقت الاداء ولا يتصل به الاداء فتركه نية التعيين فيه لا يجمله مخالفاً واذا عين قبل الاشتغال بعمل الاداء كان ذلك كالتعيين في الابتداء حتى انه لو اشتغل بالطواف قبل التعيين لم يكن له أن يعين بعد ذلك عن واحد منهما لانه لما اشتغل بالعمل آتياً احرامه عن نفسه فان أداء العمل مع ابهام النسك لا يكون وليس أحدهما بأولى من الآخر فتعين احرامه عن نفسه فلا يملك أن يجعله لغيره بعد ذلك ﴿قال﴾ واذا أهل الرجل عن نفسه وعن ولده الصغير الذي معه ثم أصاب صيداً فعليه دم واحد ولا يجب عليه من جهة اهلاله عن ابنه شيء لان عبارته في اهلاله عن ابنه كعبارة ابنه أن لو كان من أهله فيصير الابن محرماً بهذا لا أن يصير الأب محرماً عنه بقي للأب احرام واحد فعليه جزاء واحد بخلاف القارن فهو محرّم عن نفسه باحرامين فكان عليه جزاآن ﴿قال﴾ واذا أم الرجل البيت فأغشى عليه فأهل عنه أصحابه بالحج ووقفوا به في المواقف وقضوا له النسك كله قال يجزيه ذلك عن حجة الاسلام في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجزيه والقياس قولها لانه لم يأمر أصحابه بالاحرام عنه وليس للأصحاب عليه ولاية فلا يصير هو محرماً باحرامهم عنه لان عقد الاحرام عقد لازم والزام العقد على الغير لا يكون الا بولاية ولان الاحرام لا يتقد الا بالنية وقد انعدمت النية من المغشى عليه حقيقة وحكما لان نية الغير عنه بدون أمره لا تقوم مقام نيته والدليل عليه ان سائر المناسك لا تتأدى بأداء الاصحاب عنه فكذلك الاحرام وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهو أنه لما عاقدهم عقد الرقعة فقد استعان بهم في كل ما يعجز عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصاحا كما في شرب ماء السقاية وكن نصب القدر على الكانون وجعل فيه اللحم وأوقد النار تحته بجاء انسان وطبخه لم يكن ضامنا لوجود الاذن دلالة واذا ثبت الاذن قامت نيته مقام نيته كما لو كان أمرهم بذلك نصاً وأما سائر المناسك فالاصح أن نياتهم عنه في أدائها صحيح الا أن الاولى أن يقفوا به وأن يطوفوا به ليكون أقرب الى أدائه لو كان مقيماً ولو أدوا عنه جاز ومن أصحابنا من فرق فقال الاحرام بمنزلة الشرط فتجزى النيابة في الشروط وان كان لا تجزى في الاعمال . ألا ترى أن المحدث اذا غسل أعضائه غيره كان له أن يصلي بتلك

الطهارة وان كانت النيابة لا تجزى في أعمال الصلاة توضيحه ان النيابة عند تحقق العجز في أصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الاغناء فينوب عنه أصحابه فأما في أداء الاعمال لم يتحقق العجز لانهم اذا أحضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكباً لعذر ﴿قال﴾ فان أصاب الذي أهل عن المعنى عليه صيداً فعلياً الجزاء من قبل اهلاله عن نفسه ان كان محرماً وليس عليه من جهة اهلاله عن المعنى عليه شيء لما بينا أن بهذا الاهلال يصير المعنى عليه محرماً كالمحرمان كان أمره به إقصاها فأما المهمل بهذا الاهلال لا يصير محرماً فلا يلزمه الجزاء باعتبار اخراجه ﴿قال﴾ واذا حج الرجل عن أبيه أو عن أمه حجة الاسلام من غير وصية أو وصي بها الميت أجزاء ان شاء الله تعالى ﴿قال﴾ بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تخشعية أرايت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أما كان يقبل منك فقالت نعم فقال صلوات الله عليه الله أحق أن يقبل وفي الحديث الآخر قال صلى الله عليه وسلم للتي سألته أن تحج عن أبيها حجبي واعتمرى وأن سعد بن أبي وقاص رضى الله تعالى عنه قال يارسول الله ان أمي قد توفيت وانها كانت تحب الصدقة أفأتصدق عنها فقال نعم فهذه الآثار تدل على أن الوارث يتبرع على مورثه بمثل هذه القرب فان قيل فلماذا قيد الجواب بالاستثناء بعد ما صح الحديث فيه ﴿قلنا﴾ لان خبر الواحد لا يوجب علم اليقين فان قيل فقد أطلق الجواب في كثير من الاحكام الثابتة بخبر الواحد ﴿قلنا﴾ خبر الواحد موجب للعمل ففيما طريقه العمل أطلق الجواب فيه فأما سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه العلم فانه أمر بينه وبين ربه تعالى فلماذا قيد الجواب بالاستثناء ﴿قال﴾ رجل أوصى بحجة فأحج الوصى عنه رجلاً فهلكت النفقة من ذلك الرجل قال يحج عنه حجة أخرى من ثلث ما بقى من المال وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فأما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى ان بقى من ثلث مال الميت ما يمكن أن يحج به يحج عنه ثانياً والا فقد بطلت الوصية وعند محمد رحمه الله تعالى الوصية تبطل لأن الوصى قائم مقام الموصى في تعيين المال ولو عين الموصى مالا فهلك بطلت الوصية فكذلك اذا عين الوصى وأبو يوسف يقول محل الوصية الثلث فتعين الوصى الثلث صحيح لان به يتميز الثلث للوصية فاما تعيينه في الثلث غير صحيح لان جميع الثلث محل الوصية فابقي شيء يجب تنفيذ الوصية فيه وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول تعيين المال ليس بمقصود وانما المقصود به الحج عن

الميت فاذا لم يفد هذا التعيين ما هو المقصود صار كأن التعيين لم يوجد وماهلك من المال صار كأن لم يكن فهذا يحج عنه بثلك مابق ﴿ قال ﴾ وان أوصى بحجة وعتق نسمة والثلث لا يسمها يبدأ بالذي بدأ به الميت لان البداية تدل على زيادة العناية وقد ثبت وجوب تنفيذ الوصية الأولى قبل ذكر الثانية فلا يتغير ذلك بذكر الوصية الثانية اذ ليس في آخر كلامه ما يغير موجب أوله الا أن يكون الحج حجة الاسلام فينثذ يبدأ بها وان أخره الميت لان الترجيح بالبداية بعد المساواة في القوة ولا مساواة بين الفرض والنفل في القوة ولان الظاهر ان الموصى يقصد تقديم الفرض في الأداء وان أخره في الذكر لان إسقاط الفرض عن ذمته يرجح عنده على التبرع بما ليس عليه ﴿ قال ﴾ وان أوصى بان يحج عنه بثلكه ولم يقل حجة حج عنه بجميع الثلث لانه جعل الثلث مصروفا الى هذا النوع من القرية فيجب تحصيل مقصوده في جميع الثلث كما لو أوصى أن يفعل بثلكه طاعة أخرى ﴿ قال ﴾ وان أوصى أن يحج عنه رجل حجة فأحجوه فلما قدم فضل معه كسوة ونفقة فان ذلك لورثة الميت لان الحاج عن الغير لا يتمك المال المدفوع اليه فان التملك يكون بطريق الاستنجار وقد بينا بطلان الاستنجار على الطاعة وانما ينفق المال على ملك الموصى بطريق الاباحة لاستحقاقه الكفاية حين فرغ نفسه ليعمل له فما فضل من ذلك يكون باقياً على ملك الميت فيرد على ورثته ﴿ قال ﴾ واذا أوصى لرجل فقال أحجوا فلانا حجة ولم يقل عني ولم يسم كم يعطى فانه يعطى بقدر ما يحج حجة وله أن لا يحج به اذا أخذه بل يصرفه الى حاجة أخرى لانه ما أمره بالحج عنه انما جعل ذلك الحج عياراً لما أوصى له به من المال ثم أشار عليه بان يحج بذلك المال عن نفسه فكانت وصية صحيحة يجب تنفيذها بالدفع اليه ومشورته غير ملزمة فان شاء حج به وان شاء لم يحج ﴿ قال ﴾ واذا أوصى أن يحج عنه رجل بعينه أو بغير عينه وأوصى بوصايا لانس بأكثر من الثلث قسم الثلث بينهم بالحصص يضرب للحج فيه بأدنى ما يكون من نفقة الحج لان الوصية بالحج وجب تنفيذها له بنفقة الموصى ووجب تنفيذ سائر الوصايا حقاً للموصى لهم فعند اختلاف الحقوق تجري المزاومة بينهم في الثلث لمرعاة حق كل مستحق بخلاف ما ذكرنا من الحج والعتق لان تنفيذ الوصيتين هناك لحق الموصى فلماذا كانت البداية بما بدأ به الميت ثم ما خص الحج من الثلث هنا يحج به من حيث يبلغ لانه هو الممكن من تحصيل مقصود الموصى بمنزلة ما لو لم يكن ثلث ماله

الا هذا وأوصى بان يحج عنه فانه يحج من حيث يبلغ فان أحجوا به من موضع فرجع الحاج
 بفضل نفقة وكسوة فقد تبين أنهم أخطأوا فكان الوصى ضامنا لما أنفقه فيضم ذلك الى ما بقى
 ويحج به عن الميت من حيث يبلغ الا اذا كان الفاضل شديداً سيراً فحينئذ هذا والأول سواء
 في القياس ولكن في الاستحسان تجزى الحجة عن الميت ولا يكون الوصى ضامنا لان اليسير
 من التفاوت لا يمكن الاحتراز عنه فلا بد من أن يبقى بعد رجوعه كسرة أو جراب خلق
 أو ثوب خلق فهذا جعل هذا القدر عفواً ولكن يرد على الورثة أو على الوصى له ان كان
 هناك موسى له بالثالث **قال** واذا أهلت المرأة بحجة الاسلام لم يكن لزوجها أن يمنعها اذا
 كان معها محرماً وان لم يكن معها محرماً كان له ان يمنعها وهي بمنزلة الحرة المحصورة وقد بينا فيما تقدم
 ان من شرائط وجوب الحج عليها في حقها المحرم عندنا ثم يشترط أن تملك قدر نفقة المحرم
 لان المحرم اذا كان يخرج معها فنفقته في مالها الا في رواية عن محمد رحمه الله تعالى يقول نفقة
 المحرم في ماله لانه غير مجبر على الخروج فاذا تبرع به لم يستوجب تبرعه النفقة عليها ولكن
 في ظاهر الرواية هي لا تتوسل الى الحج الا بنفقة المحرم كما لا تتوسل الا بنفقة فكمما يشترط
 لوجوب الحج عليهما ملك الزاد والراحلة ويجعل ذلك شرطاً لنفسها فكذلك للمحرم الذي يخرج
 معها يجعل ذلك شرطاً وقد بينا شرائط الوجوب فيما سبق ولم يتعرض في شيء من المواضع
 لا من الطريق واختلف مشايخنا أن من الطريق شرط للوجوب أم شرط للاداء وكان ابن أبي
 شجاع رحمه الله تعالى يقول هو شرط الوجوب لان بدونه يتعذر الوصول الى البيت الا بمشقة
 عظيمة فيكون شرط الوجوب كالزاد والراحلة وكان أبو حازم رحمه الله تعالى يقول هو شرط
 الاداء لان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاستطاعة فسرهما بالزاد والراحلة ولا يجوز
 الزيادة في شرط وجوب العبادة بالرأى ولم يكن الطريق في وقت أخوف مما كان يومئذ لغلبة أهل
 الشرك في ذلك الموضع ولم يشترط رسول صلى الله عليه وسلم أمن الطريق فدل أن ذلك ليس
 من شرائط الوجوب انما شرط الوجوب ملك الزاد والراحلة للذهاب والمجيء وملك
 نفقة من تلزمه نفقته من العيال كالزوجة والولد الصغير وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى مع
 ذلك زيادة نفقة شهر لان الظاهر أنه اذا رجع لا يشتغل بالكسب الا بعد مدة فاستحسن
 اشتراط ملك نفقة شهر بعد رجوعه ثم بعد استجماع شرائط الوجوب يجب على الفور حتى
 ياتم بالتأخير عند أبي يوسف رواه عنه بشر بن الملبى وهكذا ذكره ابن شجاع عن أبي

حنيفة رحمهما الله تعالى قال سئل عن له مال أيجج به أم يتزوج قال بل يجج به فذلك دليل
 على أن الوجوب عنده على الفور وعن محمد رحمه الله تعالى يسهه التأخير بشرط أن لا يفوته
 بالموت فإن أخر حتى مات فهو آثم بالتأخير وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يأثم بالتأخير
 وإن مات واستدل محمد بتأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج بعد نزول فرضيته
 فإنها نزلت فرضية الحج في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في سنة عشر والمعنى فيه أن الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت أدائه ولا يستغرق جميع
 العمر أداؤه فصار جميع الوقت في حق الحج كجميع وقت الصلاة في حق الصلاة وهناك التأخير
 يسهه بشرط أن لا يفوته عن وقته ودليل صحة هذا الكلام أنه إذا أخره كان مؤدياً لاقضياً فدل
 أن جميع العمر وقت أدائه وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى استدلوا بقوله صلى الله
 عليه وسلم من وجد زادا وراحلة يبلغانه بيت الله تعالى ولم يجج عليه فلا أن يموت يهودياً أو
 نصرانياً الحديث وقال عمر رضي الله عنه لقد هممت أن أنظر إلى من ملك الزاد والراحلة ولم
 يجج فأحرق عليهم بيوتهم والله ما أراهم مسلمين قالها ثلاثاً والمعنى فيه أن السنة الأولى بعد
 ما تمت الاستطاعة متعينة لاداء الحج بعد دخول وقت الحج فالتأخير عنه يكون تقويتاً
 كتأخير الصوم عن شهر رمضان وتأخير الصلاة عن وقتها بيانه وهو أن يمضي هذا
 الوقت يعجز عن الاداء بيقين وقدرته على الاداء بمجيء أشهر الحج من السنة الثانية
 موهوم فربما لا يعيش إليها وبالوهوم لا يثبت القدرة فبقي مضى هذا الوقت تقويتاً له
 توضيحه أن وقت أداء أشهر الحج من عمره لا من جميع الدنيا وهذه السنة متعينة لذلك لان
 عدم التعيين لا اعتبار المعارضة ولا تحقق المعارضة الا أن يتيقن بحجائه الى السنة الثانية ولا
 طريق لاحد الى معرفة ذلك ولهذا فلنا لو أخره كان مؤدياً لانه لما بقي الى السنة الثانية تحققت
 المعارضة فخرجت السنة الاولى من أن تكون متعينة وكانت هذه السنة في حقه تعد لما
 أدركها بمنزلة السنة الاولى فأما تأخير النبي صلى الله عليه وسلم فقد منع ذلك بعض مشايخنا
 رحمهم الله تعالى فقالوا نزول فريضة الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت وإنما نزلت
 هذه الآية في سنة عشر فأما النازل سنة ست فقوله تعالى وأنتموا الحج والعمرة لله وهذا
 أمر بالانتماء لمن شرع فيه فلا يثبت به ابتداء الفرضية مع أن التأخير إنما لا يحل لما فيه من
 من التعريض للفوت ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمن من ذلك لانه مبعوث لبيان

الاحكام للناس والحج من أركان الدين فأمن أن يموت قبل أن يدينه للناس بفعله ولأن
 تأخيره كان لعذر وذلك أن المشركين كانوا يطوفون بالبيت عمرة ويلبسون تلبية فيها شرك
 وما كان التغيير ممكناً للمهد حتى اذا تمت المدة بعث علياً رضي الله تعالى عنه حتى قرأ عليهم
 سورة براءة ونادى أن لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا عريان ثم حج بنفسه
 ومن ذلك أنه كان لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى أصحاب يكونون معه ولم يكن
 متمكناً من تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا معه فهذا أخره أو كان للنسي الذي كان يفعله
 أهل الجاهلية وقد بينا هذه الاعذار في الخلافات **قال** **﴿** وان أهلت المرأة بغير حجة
 الاسلام فلزوج أن يمنعها من الخروج ان كان لها محرم أو لم يكن لانها ممنوعة عن التطوع
 بغير اذن الزوج قال صلى الله عليه وسلم لتلك المرأة لا تصومي تطوعاً الا بأذن زوجك
 ولانا لو مكناها من ذلك فوتت على الزوج حقه أصلاً لانها كما خرجت عن حجة أحرمت
 بأخرى وهي لا تملك تفويت حق الزوج عليه فلهذا كان له أن يمنعها وهي بمنزلة المحصرة
 الا أن للزوج أن يحللها هنا قبل أن تبعث بالهدى ليوفر حقه عليه بخلاف ما اذا عدت
 المحرم في حجة الاسلام وقد بينا هذا فيما سبق وكذلك المملوك اذا أهل بغير اذن المالك
قال **﴿** واذا أذن لبيده أو لامته في الاحرام كرهت له أن يمنعه بعد ذلك ولو حلله جاز
 بخلاف الزوج وقد تقدم بيان هذا الفرق أيضاً اعاده للفرق وهو أنه لما باع المملوك بعد الاذن
 له فله المشتري أن يحلله بغير كراهة عندنا لان الكراهة في حق البائع كان لمعني خالف الوعد
 وذلك غير موجود في حق المشتري وعلى قول زفر رحمه الله تعالى ليس للمشتري ان
 يحلله ويكون له ان يرده عليه بسبب الاحرام وجعله بمنزلة النكاح اذا زوج أمته ثم باعها
 لم يكن للمشتري ان يبطل ذلك النكاح لانه سبق ملكه ولكن يجوز له ان يردها اذا لم
 يكن علماً به فكذلك هنا ولكننا نقول للمشتري في ملك الرقبة قائم مقام البائع ولم يكن
 للبائع ولاية ابطال النكاح بعد صحته فلا يكون ذلك للمشتري أيضاً وقد كان للبائع ولاية
 التحليل من الاحرام قبل ان يدينه فيكون ذلك للمشتري أيضاً واذا ثبت له ولاية التحليل
 لم يكن ذلك عيباً لازماً توضيحه ان النكاح حق العباد فيكون معارضاً لحق المشتري
 فيترجع عليه بالسبق فاما الاحرام لزومه ليس لحق العباد وحق العبد في المحل مقدم على
 حق الله تعالى فلهذا كان للمشتري ان يحلله وعلى هذا الخلاف اذا أحرمت المرأة ثم

تزوجت كان للزوج أن يحللها إذا أحرمت بغير حجة الاسلام عندنا وعند زفر ليس له ذلك
وان أحرمت المرأة بحجة التطوع بغير إذن زوجها فحلها ثم جامعها ثم بداله ان يأذن لها في عامه
ذلك فعليها أن تحج باحرام مستقبل وعليها دم لانها قد تحللت من الاحرام الاول باحلال
الزوج قبل اداء الأثمال فعليها الدم وقضاء الحج وليس عليها قضاء العمرة عندنا وقال زفر
رحمه الله تعالى عليها ذلك بمنزلة مالو أذن لها بعد تحول السنة وهذا لان بالتحلل الاول
وجب عليها قضاء حجة وعمرة كما هو الحكم في المحصر وصار ذلك ديناً في ذمتها فلا فرق
بين أن يأذن لها في عامه ذلك أو في عام آخر وحجتنا في ذلك أن وجوب العمرة على
المحصر باعتبار فوت اداء الحج في هذه السنة بالقياس على فائت الحج فان فائت الحج يلزمه
اداء العمرة فاذا أذن لها فحجبت في هذه السنة لم يتحقق سبب وجوب العمرة عليها فاما بعد
تحول السنة فقد تحقق سبب وجوب العمرة عليها وهو فوت اداء الحج في السنة الاولى
فلهذا فرقنا بينهما والله أعلم بالصواب

باب المواقيت

قال ﴿ بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل
الشام جحفة ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن يلم ولاهل العراق ذات عرق وهذا الحديث
مروى عن عائشة رضی الله عنها فاما ابن عباس روي الحديث وذكر المواقيت الأربعة
ولم يذكر ذات عرق لاهل العراق وابن عمر رضی الله عنه روي الحديث وذكر المواقيت
الثلاث ولم يذكر ذات عرق ولا يلم وفي هذه الآثار دليل على أن كل من وصل الى
شيء من هذه المواقيت وهو يريد دخول مكة يلزمه الاحرام لان توقيت النبي صلى الله
عليه وسلم لا يخلو عن فائدة ولا فائدة في هذه المواقيت سوي المنع من تأخير الاحرام بعد
ما انتهى الى هذه المواقيت فان قبل ذلك كان يسعه التأخير بالاتفاق والشافعي رحمه الله
تعالى لظاهر الحديث بقول الافضل أن يكون احرامه عند الميقات وعداؤنا رحمه الله تعالى
قالوا التأقيت لبيان أنه لا يسعه التأخير عنه فاما الافضل أن يحرم قبل أن ينتهي الى المواقيت
حديث أم سلمة رضی الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من أحرم من المسجد
الأقصى الى المسجد الحرام غفرت له ذنوبه وان كانت أكثر من زبد البحر ووجبت له

الجنة وقال علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في تفسير قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة
 لله ان اتمامهما أن يحرم بهما من دويرة أهله قال وبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 قال من وقتنا له وقتنا فهو له وقت ولمن مر به من غير أهله ممن أراد الحج والعمرة ففي هذا
 دليل ان كل من ينتهي الى الميقات على قصد دخول مكة ان عليه أن يحرم من ذلك الميقات
 سواء كان من أهل ذلك الميقات أو لم يكن ألا ترى أن من دخل مكة من أهل الآفاق
 حالاً فأراد أن يحرم بالحج كان ميقاته للاحرام ميقات أهل مكة فكذا هنا ثم أخذ
 الشافعي رحمه الله تعالى بظاهر هذا الحديث فقال انما يجب الاحرام عند الميقات على من
 أراد دخول مكة للحج أو العمرة وأما من أراد دخولها لقتال فليس عليه الاحرام عنده قولاً
 واحداً لأن النبي صلى الله عليه وسلم دخلها يوم الفتح بغير احرام وان أراد دخولها للتجارة أو
 طلب غريم له فله فيه قولان في أحد قولي لا يلزمه الاحرام لان الاحرام غير مقصود
 لعينه بل لأداء النسك به وهذا الرجل غير قاصد أداء النسك فكان الحرم في حقه كسائر
 البقاع فكان له أن يدخلها بغير احرام فأما عندنا ليس لاحد ينتهي الى الميقات اذا
 أراد دخول مكة أن يجاوزها الا باحرام سواء كان من قصده الحج أو القتال أو التجارة
 لحديث ابن شريح الخزازي رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته
 يوم الفتح ان مكة حرام حرماً الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي
 ولا لاحد بعدي وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم هي حرام الى يوم القيامة فقد ترخص
 للقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما أحلت لي ساعة فلا تحل لاحد بعده فيتيين بهذا
 الحديث خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم بدخول مكة للقتال بغير احرام وانما أظهر
 الخصوصية اذا لم يكن لغيره أن يصنع كصنيعه وجاء رجل الى ابن عباس رضي الله تعالى
 عنهما فقال اني جاوزت الميقات من غير احرام فقال ارجع الى الميقات ولب والافلاحج
 لك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يجاوز الميقات أحد الا محرماً ولأن
 وجوب الاحرام على من يريد الحج والعمرة عند دخول مكة لاظهار شرف تلك البقعة وفي
 هذا المعنى من يريد النسك ومن لا يريد النسك سواء فليس لاحد ممن يريد دخول مكة
 أن يجاوز الميقات الا محرماً فاما من كان وراء الميقات الى مكة فله أن يدخلها لحاجته بغير احرام
 عندنا وفي أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى ليس له ذلك فانه لا يفرق على أحد القولين

بين أهل الميقات وأهل الآفاق في أنه لا يدخل أحد منهم مكة إلا محرماً وحجتنا في ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للحطابيين أن يدخلوا مكة بغير احرام والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات فدل أن كل من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير احرام وابن عمر رضي الله عنه خرج من مكة يريد المدينة فلما انتهى إلى قديد بلغته فتنة بالمدينة فرجع إلى مكة ودخلها بغير احرام وكان المعنى فيه أن من كان داخل الميقات فهو بمنزلة أهل مكة لأنه محتاج إلى الدخول في كل وقت ولأن مصالحهم متعلقة بأهل مكة ومصالح أهل مكة متعلقة بهم فكما يجوز لأهل مكة أن يخرجوا لحوائجهم ثم يدخلوها بغير احرام فكذا لأهل الميقات وهذا لأننا لو أزمناهم الاحرام في كل وقت كان عليهم من الضرر ما لا يخفى فربما يحتاجون إليه في كل يوم فلماذا جوزنا لهم الدخول بغير احرام الا إذا أرادوا النسك فالتسك لا يتأدى إلا بالاحرام وإرادة النسك لا تكون عند كل دخول وإذا أراد الاحرام وأهله في الوقت أو دون الوقت إلى مكة فوقته من أهله حتى لو أحرموا من الحرم أجزاءهم وليس عليهم شيء لأن خارج الحرم كله بمنزلة مكان واحد في حقه والحرم حد في حقه بمنزلة الميقات في حق أهل الآفاق وكما أن ميقات الآفاق للاحرام من ديرة أهله ويسمى التأخير إلى الميقات فكذا هنا يسمى التأخير إلى الحرم ولكن الشرط هناك أن لا يجاوز الميقات إلا محرماً والشرط هنا أن لا يدخل الحرم إلا محرماً لأن تعظيم الحرم بهذا يحصل فإن دخل مكة قبل أن يحرم فأحرم منها فعليه أن يخرج من الحرم فيلبي فإن لم يفعل حتى يطوف بالبيت فعليه دم لأنه ترك الميقات المعروف في حقه للاحرام فهو بمنزلة الآفاق يجاوز الميقات بغير احرام ثم يحرم وراء الميقات وهناك يلزمه الدم إذا لم يعد لتأخير الاحرام عن مكانه فكذلك هنا يلزمه الدم إذا لم يعد إلى الحل وإن عاد فاختلاف فيه مثل الخلاف في الآفاق إذا عاد إلى الميقات بعد ما أحرم وراء الميقات على ما بينه بعد هذا إن شاء الله تعالى قال ﴿ وإن أراد الكوفي بستان بني عامر لحاجة الله أن يجاوز الميقات غير محرم لأن وجوب الاحرام عند الميقات على من يريد دخول مكة وهذا لا يريد دخول مكة إنما يريد البستان وليس في تلك البقعة ما يوجب التعميم لها فهذا لا يلزمه الاحرام فإذا حصل بالبستان ثم بداله أن يدخل مكة لحاجة له كان له ان يدخلها بغير احرام لأنه لما حصل بالبستان حلالاً كان مثل أهل البستان ولاهل البستان أن يدخلوا مكة لحوائجهم من غير احرام فكذلك هذا الرجل وهذا هو الحيلة لمن يريد دخول

مكة من أهل الآفاق بغير احرام الا أنه روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه ان نوى
 الإقامة بالبستان خمسة عشر يوماً كان له أن يدخل وان نوى الإقامة بالبستان دون خمسة
 عشر يوماً ليس له أن يدخل مكة الا باحرام لان بنية الإقامة خمسة عشر يوماً يصير متوطناً
 بالبستان فيصير بمنزلة أهل البستان وان نوى المقام بها دون خمسة عشر يوماً فهو ماض على
 سفره فلا يدخل مكة الا باحرام وجه ظاهر الرواية وهو أنه حصل بالبستان قبل قصد
 دخول مكة فانما قصد دخول مكة بعد ما حصل بالبستان فكان حاله كحال أهل البستان
 قال **﴿** وليس للرجل من أهل المواقيت ومن دونها الى مكة أن يقرن أو أن يتمتع وهم
 في ذلك بمنزلة أهل مكة أما المكّي فلائنه ليس له أن يتمتع بالنص لان الله تعالى قال في ذلك لمن لم
 يكن أهله حاضري المسجد الحرام واختلف العلماء رحمهم الله تعالى في حاضري المسجد الحرام
 فقال مالك رحمه الله تعالى هم أهل مكة خاصة وقال الشافعي رحمه الله تعالى هم أهل مكة
 ومن يكون منزله من مكة على مسيرة لا يجوز فيها قصر الصلاة وقلنا أهل المواقيت ومن
 دونها الى مكة من حاضري المسجد الحرام بمنزلة أهل مكة بدليل أنه يجوز لهم دخول مكة
 بغير احرام فلا يكون لهم أن يتمتعوا وكما لا يتمتع من هو من حاضر المسجد الحرام فكذلك
 لا يقرن بين الحج والعمرة وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز له القران من قبل أن القارن على
 قوله يترفه بادخال عمل أحد النسكين في الآخر والمكّي في هذا وغيره سواء وعندنا معنى الترفه
 بالقران والتمتع في أداء النسكين في سفر واحد لافي ادخال عمل أحدهما في الآخر ومن كان
 من حاضري المسجد الحرام فهو غير محتاج الى السفر لأداء النسك ولا يلحقه بالسفر كثير
 مشقة فكما لا يكون له أن يتمتع بالعمرة الى الحج فكذلك لا يكون له أن يقرن بينهما عندنا
 الا أن المكّي اذا كان بالكوفة فلما انتهى الى الميقات قرن بين الحج والعمرة فأحرم لهما صح
 ويلزمه دم القران لان صفة القران أن تكون حجته وعمرة متقاربتين يحرم بهما جميعاً معاً
 وقد وجد هذا في حق المكّي ولو اعتمر هذا المكّي في أشهر الحج ثم حج من عامه ذلك لا يكون
 متمتعاً لأن الآفاق انما يكون متمتعاً اذا لم يلب بأهله بين النسكين المأما صحيحاً والمكّي هنا يلب
 بأهله بين النسكين حلالاً ان لم يسق الهدى وكذلك ان ساق الهدى لا يكون متمتعاً بخلاف
 الآفاق اذا ساق الهدى ثم ألم بأهله محرماً كان متمتعاً لان العود هناك مستحق عليه فيمنع
 ذلك صحة المأمة بأهله وهنا العود غير مستحق عليه وان ساق الهدى فكان المأمة بأهله صحيحاً فلماذا

لم يكن متمتعاً على هذا روى هشام عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أن المكي إذا خرج إلى
 الكوفة ثم مات وأوصى بأن يحج عنه من منزله وهو بمكة بمنزلة الآفاق يخرج مسافراً فيوصى
 بأن يحج عنه ولو أوصى هذا المكي بأن يقرن عنه من الكوفة لأن القران لا يكون من مكة
 فمرقنا أن مراده أن يقرن عنه من حيث هو **قال** والمكي إذا خرج من مكة لحاجة له فلم
 يجاوز الوقت فله أن يدخل مكة بغير احرام وان جاوز لم يكن له أن يدخل مكة الا باحرام لما
 بينا أن من قصد إلى موضع فخاله في حكم الاحرام كحال أهل ذلك الموضع **قال** ووقت أهل
 مكة للاحرام بالحج الحرم وكذلك كل من حصل بمكة حلالاً لما روى أن النبي صلى الله عليه
 وسلم لما أمر أصحابه رضي الله تعالى عنهم بفسخ احرام الحج والاحرام بالعمرة فخلوا منها فلما
 كان يوم التروية أمرهم بأن يحرموا بالحج من جوف مكة **قال** وميقات احرام أهل مكة
 للعمرة التنعيم أو غيره من الحل لأن موضع الاحرام غير موضع أداء النسك وأداء الحج يكون
 بالوقوف وهو في الحل فالاحرام به يكون في الحرم وأداء نسك العمرة بالطواف وهو في
 الحرم فالاحرام بها يكون في الحل **قال** كوفي جاوز الميقات نحو مكة ثم أحرم بالحج
 ووقف بعرفة جازحجه وعليه دم أترك الوقت لأنه لما انتهى إلى الميقات وجب عليه الاحرام
 بالحج من الميقات لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 لا يجاوز الميقات أحد الا محرماً فاذا جاوزه حلالاً فقد ارتكب المنهي وأخر الاحرام عن
 الميقات فتمكن نقصان في حجه ونقصان الحج يجبر بالدم فان رجع إلى الميقات ولبي ان رجع
 قبل أن يحرم وأحرم بالحج من الميقات فلا شيء عليه بالاتفاق لأنه تلافى المتروك في وقته
 ومكانه فصار في الحكم كأنه لم يجاوز الميقات الا محرماً فان الواجب عليه أداء الحج باحرام
 يباشره من الميقات وقد أتى بذلك وان كان أحرم بعد ما جاوز الميقات ثم عاد إلى الميقات
 فملى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان لبي عند الميقات يسقط عنه الدم وان لم يلب لم يسقط
 عنه الدم وعندهما يسقط عنه الدم في الحالين جميعاً وعند زفر رحمه الله تعالى لا يسقط
 عنه الدم في الوجهين لأن المستحق عليه انشاء الاحرام بالحج من الميقات فاذا أحرم بعد
 ما جاوز الميقات فقد ترك ما هو المستحق عليه فلزمه الدم كما لو لم يعد وهذا لأن الواجب
 عليه انشاء تلبية واجبة عند الميقات ووجوب التلبية عند الاحرام لا بعده فهو وان لبي
 عند الميقات فانما أتى بتلبية غير واجبة فلا يصير به متداركاً لما فاته بخلاف ما اذا عاد

فأحرم من الميقات وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان الواجب عليه أن يكون محرماً عند الميقات لا أن ينشئ الأحرام عند الميقات الأخرى أنه لو أحرم قبل أن ينتهي إلى الميقات ثم مر بالميقات محرماً ولم يلب عند الميقات لا يلزمه شيء وكذلك إذا عاد إلى الميقات بعد ما أحرم ولم يلب فقد تدارك ما هو واجب عليه وهو كونه محرماً عند الميقات واستدل أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقول ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال لذلك الرجل إرجع إلى الميقات والأفلاج حج لك والمعنى فيه أنه لما انتهى إلى الميقات حلالاً وجب عليه التلبية عند الميقات والأحرام فإذا ترك ذلك بالجائزة حتى أحرم وراء الميقات ثم عاد فإن لم يلب فجميع ما هو المستحق عليه فيسقط عنه الدم وإن لم يلب فلم يأت بجميع ما استحق عليه وهذا بخلاف من أحرم قبل أن ينتهي إلى الميقات لأن ميقاته هناك موضع إحرامه وقد لبي عنده فقد خرج الميقات المهود من أن يكون ميقاتاً للأحرام في حقه فهذا لا يضره ترك التلبية عنده بخلاف ما نحن فيه على ما بينا **قال** **﴿** فإن قرن هذا الكوفى بعد ما جاوز الميقات فأحرم بالحج والعمرة ولم يرجع إلى الميقات فعليه دم واحد عندنا **وقال** زفر رحمه الله تعالى عليه دمان لأنه آخر الأحرامين جميعاً عن الميقات فيلزمه لكل إحرام دم ألا ترى أن القارن إذا ارتكب سائر المحظورات يجب عليه ضعف ما يجب على المفرد فكذلك إذا أحرم وراء الميقات وعلماؤنا قالوا المستحق عليه عند الميقات إحرام واحد ألا ترى أنه لو أحرم بالعمرة عند الميقات ثم أحرم بالحج بعد ما جاوز الميقات كان جائزاً ولا شيء عليه فمرقنا أن المستحق عليه عند الميقات إحرام واحد فيجب عليه بتأخير ذلك الإحرام دم واحد بخلاف سائر المحظورات فإنه صار بجنايته مرتكباً محظوراً إحرامين فكان عليه جزاءً وكذلك إن أهل بعمرة بعد ما جاوز الميقات ثم أهل بحجة بمكة فعليه دم واحد لتأخيره أحرام العمرة عن الميقات لأنه لما دخل مكة بأحرام العمرة فيمقات إحرامه للحج الحرم وقد أحرم به في الحرم وإن كان أهلاً بالحجبة بعد ما جاوز الميقات ثم دخل مكة فأهل بالعمرة أيضاً كان عليه دمان لأنه آخر أحرام الحج عن ميقاته فوجب عليه دم ولما دخل مكة بأحرام الحجبة فيمقات إحرامه للعمرة الحل بمنزلة ميقات أهل مكة فحين أهل بالعمرة في الحرم فقد ترك ميقات إحرام العمرة أيضاً فيلزمه لذلك دم آخر **قال** **﴿** كوفي دخل مكة بغير إحرام لحاجته له فقال عليه حجة أو عمرة أي ذلك شاء لأن دخول

مكة سبب لوجوب الاحرام عليه فباشرة ذلك السبب بمنزلة التزامه الاحرام بالنذر وفي نذر
 الاحرام يلزمه حجة أو عمرة فكذلك اذا لزمه الاحرام بدخول مكة فان رجع الى الميقات فاهل
 بحجة الاسلام أجزاء عن حجة الاسلام وعما لزمه بدخول مكة استحساناً عندنا وفي القياس
 لا يجزئه عما لزمه لدخول مكة وهو قول زفر رحمه الله تعالى لانه بدخول مكة بغير احرام
 وجب عليه حجة أو عمرة وصار ذلك ديناً في ذمته وحجة الاسلام لا تنوب عما صارت نسكا
 ديناً في ذمته الا ترى انه لو تحولت السنة ثم أحرم بالحج في السنة الثانية من الميقات لا ينوب
 هذا عما لزمه لدخول مكة فكذلك في السنة الأولى ولكن استحسن علماءنا رحمهم الله تعالى
 فقالوا لو كان حين انهي الى الميقات في الابتداء أحرم بحجة الاسلام ناب ذلك عما يلزمه لدخول
 مكة لان الواجب عليه ان يكون محرماً عند دخول مكة لأن يكون احرامه لدخول مكة
 كمن اعتكف في رمضان أجزاء لان الواجب عليه ان يكون صالحاً في مدة الاعتكاف لا
 ان يكون صومه للاعتكاف فاذا عرفنا هذا فنقول لو أحرم عند الميقات في الابتداء كان
 يؤدي حجة الاسلام بذلك الاحرام في تلك السنة وقد أداها حين عاد الى الميقات فأحرم
 بحجة الاسلام فصار به متلانيا للمتروك فيسقط عنه ما لزمه لدخول مكة فأما بعد ما تحوات
 السنة لم يصير متلانيا للمتروك لانه لو أحرم بالحج في السنة الاولى لم يكن له ان يؤدي الحج
 بذلك الاحرام في الثانية فعرفنا انه لا يصير متلانيا للمتروك فان قيل أليس انه لو عاد الى
 الميقات وأحرم بعمرة مندورة لا يسقط عنه بهذا العمود ما لزمه بدخول مكة وهو حين انتهى
 الى الميقات لو أحرم بالعمرة المندورة ودخل به مكة لا يلزمه شيء ثم لا يصير به متداركاً لما
 هو الواجب ﴿قلنا﴾ هو خارج على ما ذكرنا لان العمرة وان لم تكن مؤقتة فيكره أداؤها
 في خمسة أيام من السنة فلو أحرم بها في الابتداء لم يكن له ان يؤخرها الى الوقت المكروه
 فلا يصير بالرجوع الى الميقات والاحرام بالعمرة متداركاً للمتروك ﴿قال﴾ واذا جاوز
 الميقات حلالاً ثم أحرم بالحج ففاته الحج سقط عنه دم الوقت عندنا ولم يسقط عند زفر
 رحمه الله تعالى لان الدم بمجاوزة الميقات صار واجباً عليه فلا يسقط بفوات الحج كالووجب
 عليه الدم بالتطيب أو لبس المخيط لا يسقط عنه ذلك بفوات الحج ولكننا نقول لما فاته الحج
 وجب عليه القضاء وهو للقضاء يحرم من الميقات فينعدم به المعنى الذي لاجله يلزمه الدم
 وهو أداء الحج باحرام بعد مجاوزة الميقات بخلاف سائر الدماء لان وجوب ذلك عليه بما

ارتكب من المحظورات ولا ينعدم ذلك بفوات الحج وعلى هذا لو جامع قبل الوقوف حتى
فسد حجه سقط عنه دم الوقت عندنا لان القضاء واجب عليه فاذا عاد للقضاء يحرم من
الميقات فانعدم به المعنى الذي لأجله كان يلزمه الدم **قال** **﴿** وكذلك من جاوز الميقات
غير محرم ثم أتى وقتاً آخر فأحرم منه أجزاءه ولا شئ عليه لان آياته وقتاً آخر بمنزلة رجوعه
الى الميقات والاحرام عنده للأصل الذي قلنا ان من حصل في ميقات فأحرامه يكون من
ذلك الميقات سواء كان من أهل ذلك الميقات أو لم يكن فانما أحرم بالحج من ميقاته فهذا
لا يلزمه الدم **قال** **﴿** عبد دخل مكة مع مولاة بغير احرام ثم أذن له مولاة فأحرم
بالحج فعليه اذا عتق دم لترك الوقت لانه مخاطب فيتحقق منه السبب الموجب للدم وهو
تأخير الاحرام بالحج من ميقاته ولكن ما يلزمه من الدم اذا لم يكن له مال
يتأخر الى ما بعد العتق وهذا بخلاف النصراني يدخل مكة ثم يسلم ثم يحرم من مكة
أو الصبي يدخل مكة بغير احرام ثم يحتمل بمكة فيحرم بالحج فان هناك لا يلزمه بترك الوقت
شئ لان النصراني لم يكن مخاطباً بالاحرام بالحج حين انتهى الى الميقات فان الخطاب
بالاحرام انما يتوجه على من يصح منه الاحرام وكذلك الصبي فلا يتحقق منهما تأخير
الاحرام الواجب لانه انما لزمهما الاحرام عند الاسلام والبلوغ وعند ذلك هما بمكة وميقات
احرام الحج في حق من هو بمكة الحرم وقد أحرمنا منه بخلاف العبد على ما بينا وذكرك في
اختلاف زفر وبمقبول رحمة الله تعالى ان النصراني لو أسلم أو بلغ الصبي فبات قبل ادراك
الوقت وأوصى كل واحد منهما بأن يحج عنه حجة الاسلام فوصيتهما باطلة عند زفر رحمه
الله تعالى لانه لم يلزمهما الحج قبل ادراك الوقت اذ لا يتصور الاداء قبل ادراك الوقت فلا
تصح وصيتهما به وعلى قول أبي يوسف يصح لان سبب الوجوب قد تقرر في حقهما والوقت
شرط الاداء وانعدام شرط الاداء لا يمنع تقرر سبب الوجوب فتصح وصيتهما بالاداء في
وقته **قال** **﴿** ولو ان الصبي أهل بالحج قبل ان يحتمل ثم احتلم قبل ان يطوف بالبيت أو قبل
ان يقف بدرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يجزئه وهو
بناء على ما بينا في كتاب الصلاة اذا صلى في أول الوقت ثم بلغ في آخره عنده يجزئه عن
الفرض ويجعل كأنه بلغ قبل أداء الصلاة وهنا أيضاً يجعل كأنه بلغ قبل مباشرة الاحرام
فيجزئه ذلك عن حجة الاسلام قال وهذا على أصلكم أظهر لان الاحرام عندكم من الشرائط

دون الأركان ولهذا صح الأحرام بالحج قبل دخول أشهر الحج ولكننا نقول حين أحرم هو لم يكن من أهل أداء الفرض فاعتقد إحرامه لأداء النفل فلا يصح أداء الفرض به وهو نظير الصرورة إذا أحرم بنية النفل عندنا لا يجوز أداء الفرض به وعنده ينعقد إحرامه للفرض والأحرام وإن كان من الشرائط عندنا ولكن في بعض الأحكام هو بمنزلة الأركان ومع الشك لا يسقط الفرض الذي ثبت وجوبه بيقين فهذا لا يجوز حجة الإسلام بذلك الأحرام إلا أن يجدد إحرامه قبل أن يقف بعرفة فيجوز عنه حجة الإسلام لأن ذلك الأحرام الذي بشره في حالة الصغر كان مخلقا ولم يكن لازما عليه فيتمكن من فسخه بتجدد الأحرام وهذا بخلاف العبد فإنه لو أعتقه المولى بعد ما أحرم لا يجوز عنه حجة الإسلام وإن جدد الأحرام بعد العتق لأن إحرام العبد لازم في حقه لكونه مخاطبا فلا يتمكن بعد العتق من فسح ذلك الأحرام وإنما طريق خروجه من ذلك الأحرام أداء الأفعال فسواء جدد التلبية أو لم يجدد فهو باق في ذلك الأحرام فلا يجوز عنه حجة الإسلام بخلاف الصبي على ذكرنا وإن أعتق العبد قبل أن يحرم ثم أحرم بحجة الإسلام أجزاءه لأن شرط الوجوب تقرر في حقه بالعتق فهذا لا يجوز عنه حجة الإسلام ﴿ قال ﴾ وإذا دخل الرجل مكة بغير إحرام فوجب عليه حجة أو عمرة فأهل بها بعد سنة في وقت غير وقته الأول هو أقرب منه قال يجره ولا شيء عليه لأنه في السنة الأولى لو أحرم من هذا الميقات جزأه عما يلزمه لدخول مكة وجعل هذا كموده إلى الميقات الأول فكذلك في السنة الثانية إذا جاء إلى هذا الميقات لأن من حصل عند ميقات فحكمه حكم أهل ذلك الميقات والله أعلم بالصواب وإلى المرجع والمآب

باب الذي يفونه الحج

﴿ قال ﴾ رضى الله عنه رجل أهل بحجة ففاته فإنه يحل بعمرة وعليه الحج من قابل قال وبلغنا ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن عمر وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهما والمراد بالحديث المرفوع مارواه ابن عباس وابن عمر رضى الله تعالى عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج وليتحلل بالعمرة وعليه الحج من قابل وأما حديث عمر وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهما

مارواه الاسود قال سمعت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يقول من فاته الحج تحلل
 بعمرة عليه الحج من قابل ثم لقيت زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه بعد ذلك
 بثلاثين سنة فسمعته يقول مثل ذلك وكان المعنى فيه ان الاحرام بعد ما انقضى صحباً فطريق
 الخروج عنه أداء أحد النسكين اما الحج أو العمرة كمن أحرم احراماً بهما وهما تذر عليه
 الخروج عنه بالحج حين فاته الحج فبليه الخروج بعمل العمرة ثم ان عند أبي حنيفة ومحمد
 رحمهما الله تعالى أصل احرامه باق بالحج ويتحلل بعمل العمرة وعند أبي يوسف رحمه الله
 تعالى يصير احرامه احرام عمرة وعند زفر رحمه الله تعالى ما يؤديه من الطواف والسمي بقايا
 اعمال الحج لانه بالاحرام بالحج التزم أداء أفعال بفوت بعضها بمضى الوقت ولا يفوته البعض
 فيسقط عنه ما يفوت بمضى المدة ويلزمه ما لا يفوت وهو الطواف والسمي وأبو حنيفة
 ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا الطواف والسمي للحج انما يتحلل بهما من الاحرام بعد الوقوف
 فأما قبل الوقوف فلا وحاجته الى التحلل هنا قبل الوقوف فانما يأتي بطواف وسمي يتحلل
 بهما من الاحرام وذلك طواف العمرة ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله تعالى يصير أصل
 احرامه للعمرة ضرورة لان التحلل بطواف العمرة انما يكون باحرام العمرة وأبو حنيفة
 ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا لا يمكن جعل احرامه للعمرة الا بفسخ احرام الحج الذي كان
 شرع فيه ولا طريق لنا الى ذلك والدليل عليه أن المسكي اذا فاته الحج يتحلل بعمل العمرة من
 غير أن يخرج من الحرم ولو انقلب احرامه للعمرة لكان يلزمه الخروج الى الحرم لانه
 ميقات احرام العمرة في حق المسكي **قال** فان كان أهل بحجة وعمرة فقدم مكة وقد
 فاته الحج فانه يطوف بالبيت وبالصفا والمروة لحجه ويحل وعليه الحج من قابل ولا يجعل
 ما أتى به من الطواف والسمي قبل فوات الحج كافياً للتحلل عن احرام الحج لان ذلك كان
 طواف التحية وهو سنة فلا يحصل به التحلل فان كان طواف لعمرة وسمي فقد أتى بهما وان
 لم يكن طواف لعمرة يطوف لها الآن لان العمرة لا تفوته ثم يطوف بعد ذلك لحجته ويسمي
 حتى يتحلل وهذا دليل لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى على ان أصل احرامه لا ينقلب عمرة
 لانه لو انقلب عمرة لصار جامعاً بين احرام عمرتين وأدائهما في وقت واحد وذلك لا يجوز ثم
 لا يجب عليه الدم بالقياس على المحصر وهذا فاسد لان المحصر عاجز عن التحلل بالطواف
 والسمي وفات الحج قادر على ذلك ثم فاته الحج بقطع التلبية حين يستلم الحجر في الطواف

لما بينا ان هذا الطواف عمل العمرة وأوان قطع التلبية في حقه ما هو أوان قطع التلبية في حق
المتمتر فإن كان قارناً فانما يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف الثاني لان العمرة ما فاتته فيجمل
كأنه طاف لها قبل الفوات فلا يقطع التلبية عندها وانما يقطع التلبية اذا أخذ في الطواف الذي
يتحلل به عن الاحرام في الحج ﴿ قال ﴾ ولو فات الحج فكث حراما حتى دخلت أشهر
الحج من قابل فتحلل بعمل العمرة ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا وهذا أيضا يدل على
ان احرامه لم يتقلب احرام ممرة فانه لو انقلب احرام عمرة كان متمتعا كمن أحرم للعمرة في
رمضان فطاف لها في شوال ولكنه بعمل العمرة يتحلال من احرام الحج في شوال وليس
هذا صورة المتمتع ﴿ قال ﴾ رجل أهل بحجة بخامع فيها ثم قدم وقد فات الحج فعليه دم
بجماعه ويحل بالطواف والسمي لان الفاسد معتبر بالصحيح فكما أن التحلل بالاحرام الصحيح
بعد الفوات يكون بالطواف والسمي فكذلك عن الاحرام الفاسد ولو كان أصاب في حجه
سيدا فعليه الكفارة لان احرامه بعد الفساد باق فيجب بارتكاب المحذور ما يلزمه بارتكابه
في الاحرام الصحيح وهذا الذي أفسد الحج انما يقطع التلبية بعد الفوات حين يأخذ في
الطواف الا ترى انه لو لم يقته كان أوان قطع التلبية في حقه حين يرمى جرة العقبة اعتبارا
بن صح حجه فكذلك بعد الفوات ﴿ قال ﴾ رجل أهل بحجة فقدم مكة وقد فات الحج فقام
حراما حتى يحج مع الناس من قابل بذلك الاحرام قال لا يجزئه عن حجه وبهذا يستدل
أبو يوسف رحمه الله تعالى على ان احرامه صار للعمرة حيث لا يجوز أداء الحج به ولكننا
نقول قد بقي أصل احرامه للحج ولكنه تمين عليه الخروج باعمال العمرة فلا يبطل هذا
التمين بتحول السنة مع ان احرامه انمقد لاداء الحج في السنة الأولى فلو صح أداء الحج به
في السنة الثانية تغير موجب ذلك المقدم بفعله وليس اليه تغيير موجب عقد الاحرام وان
قدم وقد فات الحج فأهل بحجة أخرى فانه يطوف للذي قد فاته ويسمى ويرفض التي أهل
بها وعليه فيها ما على الراض وعليه قضاء الفات أيضا لان أصل احرامه بعد الفوات تمين
للحج فهو بالاهلال بحجة أخرى يصير جامعا بين حجتين فهذا يرفض التي أهل بها وقد
تمين عليه التحلل عن الأولى بالطواف والسمي فلا يتغير ذلك بفعله وان نوى بهذه التي أهل
بها قضاء الفات فهي هي يعني لا يلزمه بهذا الاهلال شيء لانه نوى إيجاد الموجود فان
احرامه بالحج باق بعد الفوات ونية الايجاد فيما هو موجود لغو فيتحال بالطواف والسمي

وعليه قضاء الفاتة فقط بخلاف الأول فقد نوي بالاهلال هناك حجة أخرى سوى الموجود ﴿ قال ﴾ وان أهل بعمره بعد ما فاته الحج رفضها أيضاً ومضى في عمل الفاتة لانه لما لزمه التحلل عن الأول بعمل العمرة يصير جامعاً بين العمرتين من حيث العمل وذلك لا يجوز فلماذا يرفض التي أهل بها وقد تعين عليه التحلل عن الأولى بالطواف والسمي فلا يتغير ذلك بفعله ﴿ قال ﴾ رجل أهل بحجتين وقدم مكة وقد فاته الحج قال يحل بالطواف والسمي وعليه عمرة وحجتان ودم لانه صار رافضاً لاحدى الحجتين ولزمه دم لرفضها وقضاء حجة وعمرة ثم قد فاتته الاخرى فيتحلل منها بالطواف والسمي وعليه قضاؤها ولا يكون له أن يحلل منهما بعمل عمرتين لانهما لا يجتمعان عملاً فكما أخذ في عمل احدهما صار رافضاً للاخرى ولزمه الدم بالرفض ﴿ قال ﴾ واذا ساق هدياً للقران فقدم وقد فاته الحج قال يصنع بهديه ماشاء لانه ملكه وقد أعد له مقصوده فاذا فاته ذلك المقصود صنع به ما أحب وكذلك ان لم يفته ولكنه جامع لان بالجماع فسد حجه وخرج من أن يكون قارناً وانما أعد هذا الهدى للقران فاذا فاته ذلك صنع به ماشاء فان كان هديه قد نتج في الطريق ثم فاته الحج أو جامع أو أحصر صنع أيضاً بالولد ماشاء لانه جزء من الام فكما يصنع بالام ماشاء فكذلك بالولد وان لم يكن شئ من هذه العوارض فعليه أن ينحر الام والولد جميعاً فان نحر الام ووهب الولد أو باعه فعليه قيمة الولد وكذلك ان ولد هذا الولد ولداً فعليه قيمة ذلك الولد أيضاً لان ما ثبت من الحق في الأصل سرى الى الولد لكونه جزء من أجزائه وان كان قد كفر عن الولد بعد ما وهبه أو باعه ثم حدث له ولد لم يكن عليه من قبل ولده شئ لان بأداء الكفارة قد سقط عنه الحق في الولد لله تعالى فلا يلزمه فيما يلد هذا الولد بعد ذلك شئ بخلاف ما قبل التكفير فان حق الله تعالى في الولد لازم اياه قبل التكفير فيسرى الى ما يتولد منه وهو نظير من أخرج ظبية من الحرم فكفر عنها ثم ولدت ثم ماتت لم يكن عليه فيها ولا في ولدها شئ وان لم يكفر عنها كان عليه فيها وفي ولدها الكفارة ﴿ قال ﴾ محرم بالحج قدم مكة وطاف بالبيت ثم خرج الى الربذة فأحصر بها ثم قدم مكة بعد فوات الحج فعليه أن يحل بعمره ولا يكفيه الطواف الاول لان ذلك كان طواف التحية وليس لطواف التحية أثر في التحلل ولان التحلل بالطواف يكون في يوم النحر أو بعده وذلك الطواف كان قبل يوم النحر فلا يكون معتبراً في التحلل وان كان

خروجه الى الربذة بعد الوقت لم يفته لقوله صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفة فقد أدرك
 الحج ثم قد تقدم بيان ما عليه من الدماء بعد هذا بسبب الترك والتأخير **قال** فان أهل
 بعمره في أشهر الحج ثم قدم مكة بعد يوم النحر يقضى عمرته وليس عليه شيء لان العمرة
 غير مؤقتة فلا يفوته عمل العمرة بمضى أيام النحر فهذا لا يلزمه شيء والحاصل أن جميع
 السنة وقت العمرة عندنا ولكن يكره أداؤها في خمسة أيام يوم عرفة ويوم النحر وأيام
 التشريق هكذا روى عن عائشة رضی الله عنها أنها كانت تكره العمرة في هذه الايام
 الخمسة ولان الله تعالى سمي هذه الايام أيام الحج فيقتضى أن تكون متعينة للحج الا كبر
 فلا يجوز الاشتغال فيها بغيرها وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا تكره العمرة في هذه
 الايام الخمسة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا تكره العمرة في يوم عرفة قبل الزوال
 لان دخول وقت ركن الحج بعد الزوال لا قبله ولكن مع هذه الكراهة لو أدى العمرة
 في هذه الايام صح فيبقى محرما في هذه الايام بها وهو نظير بقاء حرمة الصلاة بعد دخول
 وقت الكراهة **قال** واذا أهل الحاج صبيحة يوم النحر بحجة أخرى لزمته ويقضى
 ما بقى عليه من الاولى ويقوم حراما الى أن يؤدي الحج بهذا الاحرام من قابل لانه أحرم
 بعد مضي وقت الحج من السنة الماضية فينقض احرامه لأداء الحج به في السنة القابلة وعليه
 يجمعه بين الحجين دم لان احرامه للحج باق ما لم يتحلل بالحلل والطواف والجمع بين
 احرام الحجين ممنوع عنه فاذا فعل ذلك لزمه الدم بالجمع المنهي عنه وهذا بخلاف ما اذا
 أهل بحجتين لان الدم هناك يلزمه لرفض احدهما لان الجمع هناك لا يتحقق حين صار
 قاضيا لاحدهما وهنا يتحقق لانه يؤدي ما بقى من اعمال الاولى من غير أن يصير رافضا
 للأخرى فهذا لزمه للجمع بينهما دم وان قدم الحاج مكة فأدرك الوقوف بمزدلفة لم يكن
 مدركا للحج لقوله صلى الله عليه وسلم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج ثم ذكر بعد هذا
 حكم الاهدال بحجتين أو بعمرتين وقد بينا ذلك ويستوى فيه ان أهل بهما معا أو باحدهما
 ثم بالأخرى معاً لانه جامع بين الاحرامين في الحالين فان رفض احدي العمرتين ثم
 قضاها في العام القابل ومعها حجة فهو قارن لان القران بالجمع بين الحجة والعمرة فكما أن
 كون الحج في ذمته لا يمنع تحقق القران فكذلك كون العمرة واجبة في ذمته وكذلك
 ان أتى بهذه العمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه ذلك فهو متمتع ان لم يكن ألم بأهله

بين النسكين حلالاتان ألم بأهله بين النسكين حلالاتان لم يكن متمتعاً بلقنا ذلك عن ابن
 عمر وسعيد بن المسيب رضي الله عنهم وهذا بخلاف القارن ان رجع الى أهله بعد طواف
 العمرة لانه انما رجع محرماً فلم يصح المامه بأهله فلهذا كان قارناً وقد بينا الفرق بين المتمتع
 الذي ساق الهدى وبين الذي لم يسق الهدى في حكم الامام بأهله وقد بينا الفرق أيضاً
 في حكم المسكي الذي قدم الكوفة وبين القران والتمتع وروى ابن سماعة عن محمد أن المسكي
 اذا قدم الكوفة انما يجوز له أن يقرن اذا كان خروجه من الميقات قبل دخول أشهر الحج
 فأما اذا دخلت أشهر الحج قبل خروجه من الميقات فقد حرم عليه القران والتمتع فلا يرتفع
 ذلك بالخروج عن الميقات بعد ذلك **قال** واذا قدمت المرأة مكة محرمة بالحج حائضاً
 مضت على حجتها غير أنها لا تطوف بالبيت حتى تطهر لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة
 رضي الله عنها واصنعى جميع ما يصنع الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت فاذا طهرت بعد
 مضي أيام النحر طافت للزيارة ولا شئ عليها بهذا التأخير لانه كان بعد الحيض وعليها
 طواف الصدر لانها طاهرة وان حاضت بعد ما طافت للزيارة يوم النحر فليس عليها طواف
 الصدر لما بينا من الرخصة الواردة للحائض في ذلك **قال** وليس على أهل مكة ومن وراء
 الميقات طواف الصدر انما ذلك على أهل الآفاق الذين يصعدون عن البيت بالرجوع الى منازلهم
 فان نوى الإقامة بمكة واتخذها داراً سقط عنه طواف الصدر ان كانت نيته قبل أن يحل النفر
 الاول لان وقت الصدر بعد حل النفر الاول فانما جاء وقت الصدر وهو من أهل مكة فلا
 يلزمه طواف الصدر وان كانت نيته الإقامة بعد ما حل النفر الاول فعليه طواف الصدر في
 قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لان ذلك قد لزمه بمجيء وقت الصدر قبل نية الإقامة فلا
 يسقط عنه نيته الإقامة بعد ذلك كالمراة اذا حاضت بعد خروج وقت الصلاة لا تسقط عنها
 تلك الصلاة وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى اذا نوى الإقامة قبل ان يأخذ في طواف
 الصدر سقط عنه طواف الصدر لانه وان دخل وقته فلا يصير طواف الصدر ديناً عليه
 بدخول وقته فنيته الإقامة بعد دخول وقته وقبله سواء كالمراة اذا حاضت بعد دخول وقت
 الصلاة لا تلزمها تلك الصلاة فاما اذا نوى الإقامة بعد ما أخذ في طواف الصدر فعليه ان
 يأتي بذلك الطواف لان بالشروع فيه لزم اتمامه فلا يسقط بنية الإقامة بعد ذلك فان بداه
 الخروج من مكة بعد ما اتخذها داراً لا يلزمه طواف الصدر لانه بمنزلة المسكي بقصد الخروج

من مكة وان نوى أن يقيم بمكة أياماً ثم يصدر لم يسقط عنه طواف الصدر وان نوى الإقامة سنة أو أكثر لان بهذه النية لم يصبر كأهل مكة لان المكي غير عازم على الصدر منها بعد مدة وهذا على الصدر منها بعد مدة فيبقى عليه طواف الصدر على حاله ﴿ قال ﴾ وليس على فائت الحج طواف الصدر لان العود للقضاء مستحق عليه ولانه صار بمنزلة المتمر المقيم في حق الاعمال وليس على المتمر طواف الصدر ﴿ قال ﴾ رجل قصد مكة للحج فدخلها بغير احرام ووافاها يوم النحر وقد فاته الحج فأحرم بعمرة وقضاها أجزاءه وعليه دم ترك الوقت لانه لو أحرم بالحج بعد ما جاوز الميقات وقضاه كان عليه دم ترك الوقت فكذلك اذا أحرم بالوقت بالعمرة وقضاها لان الواصل الى الميقات يلزمه الاحرام حاجا كان أو معتمراً وان لم يحرم بعمرة ولكنه أحرم بحجة فهو محرم حتى يحج مع الناس من قابل وقد بينا حكم الاحرام في غير أشهر الحج ولكنه ينبغي ان يرجع الى الوقت فيلي منه ليسقط عنه الدم فان لم يرجع فعليه دم لتأخير الاحرام ﴿ قال ﴾ ومن فاته الحج لم يسهه أن يقيم في منزله حراماً من غير عذر ويبعث بالهدى ولا يحل بالهدى إن بعث به لان التحلل بالهدى للمحصر وهذا غير محصر بل هو فائت الحج وقد تعين عليه التحلل بالطواف والسمي شرعاً فلا يتحل بغير ذلك والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الجمع بين الاحرامين

﴿ قال ﴾ والعمرة لا تضاف الى الحج والحج يضاف الى العمرة قبل أن يعمل منها شيئاً وبعد أن يعمل هكذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنه وهذا لان الله تعالى جعل العمرة بداية والحج نهاية بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فن أضاف الحجية الى العمرة كان فعله موافقاً لما في القرآن ومن أضاف العمرة الى الحج كان فعله مخالفاً لما في القرآن فكان مسيئاً من هذا الوجه ولكن مع هذا هو قارن فان القارن هو جامع بين العمرة والحج وهو جامع بينهما على كل حال الا انه اذا أضاف الحج الى العمرة بأن أهل بالعمرة أولاً ثم بالحج فهو جامع مصيب للسنة فيكون محسناً ومن أهل بالحج ثم بالعمرة فهو جامع مخالف للسنة فكان مسيئاً لهذا ويلزمه في الوجوبين جميعاً ما أوجب الله تعالى على المتمتع المترفق بأداء النسكين في سفر واحد كما قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وهو شاة

في قول علي وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وفي قول ابن عمر وعائشة رضي الله
 عنهما بدنة وأخذنا بالاول لحديث جابر رضي الله عنه قال تمتعنا بالعمرة الى الحج مع رسول
 صلى الله عليه وسلم فاشتركنا في البدنة عن سبعة فان لم يجد الهدى فعليه صوم ثلاثة
 أيام في الحج والافضل ان يصوم قبل يوم التروية ويوم عرفة لان صوم
 اليوم بدل عن الهدى فالأولى ان يؤخره الى آخر الوقت الذي يقوته بمضيه رجاء أن يجد
 الهدى **قال** ولو صام هذه الايام الثلاثة بعد احرامه للعمرة قبل احرام الحجة جاز عندنا
 خلافا للشافعي رحمه الله تعالى وحجته ظاهر الآية قال الله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج
 وحين صام قبل أن يحرم بالحج فصومه هذا ليس في الحج وحجتنا في ذلك أن نقول جعل
 الحج ظرفا للصوم وفعل الحج لا يصلح ظرفا للصوم فعرفنا أن المراد به الوقت كما قال الله
 تعالى الحج أشهر معلومات وهذا قد صام في وقت الحج بعد ما تقرر السبب وهو التمتع لان
 معنى التمتع في أداء العمرة في سفر الحج في وقت الحج وقد وجد ذلك وأداء العبادة البدنية
 بعد وجود سبب وجوبها جائز كالمسافر اذا صام شهر رمضان وان لم يصم حتى جاء يوم النحر
 تمين عليه الهدى عندنا وهو قول عمر رضي الله عنه فان رجلا أتاه يوم النحر فقال اني
 تمتعت بالعمرة الى الحج فقال اذبح شاة فقال ليس معي شيء فقال سل أقاربك فقال ليس
 هنا أحد منهم فقال لعلامه يا مغيث اعطه قيمة شاة وذلك لان البديل كان مؤقتا بالنص فبعد
 فوات ذلك الوقت لا يكون بدلا فتعين عليه الهدى والشافعي رحمه الله تعالى كان يقول
 في الابتداء يصوم أيام التشريق وهو مروى عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما ولكن
 هذا فاسد فقد صح النهي عن الصوم في هذه الأيام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا
 يجوز أداء الواجب بها ولو وجد الهدى بعد صوم يومين من الثلاثة كان عليه الهدى لانه
 قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف بخلاف ما اذا قدر على أصل الهدى بعد ما يحل
 يوم النحر لان المقصود هو التحلل فانما قدر على الاصل بعد حصول المقصود بالبديل وهو
 كالتميم اذا وجد الماء بعد الفراغ من الصلاة وأما صوم السبعة ليس ببدل فيما هو المقصود
 وهو التحلل الأخرى ان أوان ادائها بعد التحلل ووجوب الهدى لا يمنع ادائها والمراد من
 الرجوع المذكور في قوله تعالى وسبعة اذا رجعت مضى أيام التشريق حتى اذا صام بعد
 مضيا قبل ان يرجع الى أهله جاز عندنا ولا يجوز عند الشافعي رحمه الله تعالى الا أن ينوي

المقام حينئذ يجوز الصوم **قال** وان أهل الآفاقي بالحج فطاف لها شوطاً ثم أهل بالعمرة
 رفضها وعليه قضاؤها ودم للرفض لان احرام الحج قد تأكد بما أتى به من الطواف فان ذلك
 من عمل الحج ولو بقي احرامه للعمرة كان بايأ عمل العمرة على أعمال الحج وذلك لا يجوز فلماذا
 يرفضها وان كان أهل بالعمرة أولاً فطاف لها شوطاً ثم أهل بالحج مضى فيها لانه يبنى أعمال
 الحج على العمرة وذلك صحيح الا أنه لو طاف للعمرة أقل الاشواط يكون قارناً وان طاف
 لها أكثر الاشواط ثم أهل بالحج كان متمتعاً لان المتمتع من يحرم بالحج بعد عمل العمرة
 ولا أكثر الطواف حكم الكل والقارن من يجمع بينهما وقد صار جامعا حين أحرم بالحج
 وقد بقي عليه أكثر طواف العمرة وقد بينا أن المكي لا يقرن بين الحج والعمرة ولا يضيف
 أحدهما الى الآخر فان قرن بينهما رفض العمرة ومضى في الحج لانه ممنوع من الجمع
 بينهما فلا بد من رفض أحدهما ورفض العمرة أيسر لانها دون الحج في القوة ولانه يمكنه
 أن يقضيها متى شاء وكذلك ان أحرم أولاً بالعمرة ثم أحرم بالحج رفض العمرة لان الترجيح
 بالبداءة بعد المساواة في القوة ولا مساواة هنا فيرفض العمرة على كل حال وان مضى فيها
 حتى قضاها أجزاء لان النهي لا يمنع تحقق النهي عنه وهذا بخلاف الجامع بين الحجين
 والعمرتين فان الجمع بينهما عملاً مني هناك ومع النبي لا يتحقق الاجتماع فيكون رافضاً لأحدهما
 على كل حال وهنا الجمع بين الحج والعمرة في حق المكي منهي عنه ومع النهي يتحقق الجمع
 فيجب عليه الدم لجمعه بينهما ولكن هذا الدم ليس نظير الدم في حق الآفاقي اذا قرن بينهما
 فان ذلك نسك يحل تناول منه وهذا جبر لا يحل تناول منه لان وجوب هذا الدم
 بارتكاب ما هو منهي عنه فيكون واجبا بطريق الجبر للنقصان فهذا لا يباح تناول منه
 وان كان طاف للعمرة شوطاً أو ثلاثة أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج في قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يرفض العمرة لانه أهل بالحج
 فأكثر أعمال العمرة باق عليه ولأن أكثر حكم الكل فكانه أهل بالحجة قبل أن يأتي
 بشئ من أعمال العمرة فيرفضها وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ان احرام العمرة قد تأكد
 بما أتى به من طواف العمرة واحرام الحج لم يتأكد بشئ من عمله والمتأكد بأداء العمل
 أقوى من غير المتأكد فلماذا يرفض الحج والدليل على أن التأكد يحصل بشروط من
 الطواف ما بيننا في الآفاقي اذا طاف للحج شوطاً ثم أحرم للعمرة كان عليه رفضها لتأكد

احرام الحج بالعمل قبل الالهلال بالعمرة بخلاف ما لو أهل بالعمرة قبل ان يأتي بشيء من طواف الحج ولو كان المكي طاف للعمرة أربعة أشواط ثم أحرم بالحج فتقول انما أحرم بالحج بعد ما أتى بأكثر طواف العمرة ولا أكثر حكم الكل فكانه أحرم بالحج بعد الفراغ من العمرة فلا يرفض شيئاً ولكن يفرغ من عمرته ومن حجته وعليه دم لانه صار كالتمتع وهو منهي عن التمتع الا أنه لا يحل تناول من هذا الدم لانه دم جبر كما بينا ولو كان هذا الطواف منه للعمرة في غير أشهر الحج كان عليه الدم أيضاً لانه أحرم بالحج قبل ان يفرغ من العمرة وليس للمكي أن يجمع بينهما فاذا صار جامعاً كان عليه الدم ولو كان هذا آفاقياً لم يكن عليه هذا الدم لانه غير ممنوع من الجمع بينهما قال في الاصل وعليه دم لتترك الوقت في العمرة أيضاً وانما اراد به اذا كان أحرم للعمرة في الحرم فان ميقات أهل مكة لا جرم العمرة هو الحبل **قال** كوفي أهل بالحجة وطاف لها ثم أهل بعمرة قال يرفض عمرته لانه لو لم يرفضها كان بائياً للعمرة على الحجة هذا اذا أهل بعمرة بعرفة فان أهل بها يوم النحر قبل أن يحل بحجته أو بعد ما حل قبل أن يطوف أمر أن يرفضها أيضاً وان لم يرفضها ومضى فيها أجزاءه وعليه دم ان كان أهل بها قبل أن يحل بحجته وان كان بعد ما حل من حجته فليس عليه شيء ان لم يترك الوقت فيها ولا يؤمر بان يرفضها اذا أحرم بها بعد تمام الاحلال لانه وان كان منهيًا عن الاحرام فبعد ما أحرم يجب عليه الاتمام لانه غير جامع بينه وبين احرام آخر فاذا أداها كان صحيحاً بخلاف ما اذا أهل بها بعرفات فان هناك قد صار رافضاً للعمرة لتحقق المنافي على ما سبق ثم ان كان إهلاله بالعمرة قبل أن يحل من الحج فقد صار جامعاً بين الاحرامين على وجه هو منهي عن ذلك فلزمه لذلك دم وان كان بعد ما حل لم يصر جامعاً بين الاحرامين فلا يلزمه شيء **قال** مكي أهل بالحجة فطاف لها شوطاً ثم أهل بالعمرة قال يرفض العمرة لان احرامه للحج قد تأكد وقبل تأكده كان يؤمر برفض العمرة فبعد تأكده أولى فان لم يرفضها وطاف لها وسعى أجزاءه لما بينا أن النهي لا يمنع تحقق المنهي عنه ولكن عليه دم لاهلاله بها قبل أن يفرغ من حجته وقد صار جامعاً بينهما وهو ممنوع من هذا الجمع **قال** محرم بعمرة جامع ثم أضاف اليها عمرة أخرى قال يرفض هذه ويمضي في الاولى لان الفاسد معتبر بالصحيح في وجوب الاتمام ولو كانت الاولى صحيحة كان عليه أن يمضي فيها ويرفض الثانية فكذلك بعد فساده وكذلك لو لم يجمع في

الاولى ولكنه طاف لها شوطاً ثم أحرم بالثانية يرفض الثانية لان الاولى قد تأكدت لما
 طاف لها فتعينت الثانية للرفض وكذا هذا في حجتين ﴿ قال ﴾ واذا أهل بحجتين معا ثم
 جامع قبل أن يسير فعليه للجماع دمان في قول أبي حنيفة لان من أصله أنه لا يصير رافضاً
 لأحدهما ما لم يأخذ في حمل الاخرى وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى عليه دم واحد
 للجماع لانه كما فرغ من الاحرامين صار رافضاً لاحدهما بجماعه جنابة على احرام واحد وان
 كان ذلك الجماع منه بعد ما سار فعليه دم واحد لانه صار رافضاً لاحدهما حين سار الى مكة
 بجماعه جنابة على احرام واحد ثم ما يلزمه بالرفض وبالاتساد من القضاء والدم قد بيناه فيما
 سبق فان أحرم لابنوي شيئاً فطاف ثلاثة أشواط ثم أهل بعمرة فانه يرفض هذه الثانية
 لان الأولى قد تعينت عمرة حين أخذ في الطواف لما بينا ان الابهام لا يبقى بعد الشروع
 في الاداء بل يبقى ما هو المتيقن وهو العمرة فحين أهل بعمرة أخرى فقد صار جامعاً بين
 عمرتين فهذا يرفض الثانية ﴿ قال ﴾ واذا كان للكوفي أهل بالكوفة وأهل بمكة يقيم عند
 هؤلا سنة وعند هؤلا سنة فاعتمر في أشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتاً لانه لم
 بين النسكين بأهله المما صحبها فان لم يكن له أهل بمكة واعتمر من الكوفة في أشهر الحج
 وقضى عمرته ثم خرج الى مصر ليس فيه أهله ثم حج من عامه ذلك كان متمتاً ما لم يرجع
 الى مصر الذي كان فيه أهله ثم قال بلغنا ذلك عن عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب رضي
 الله عنهما وابراهيم رحمه الله تعالى وقد بينا ان الطحاوي رحمه الله تعالى ذكر في هذا الفصل
 خلافاً بين أبي حنيفة وصاحبيه رحمهما الله تعالى وهو الصحيح ان عند أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى يكون متمتاً وحديث زيد الثقفى رضي الله عنه انه سأل ابن عباس رضي الله عنهما
 فقال أينما عمراً فقضيناها ثم زرنا القبر ثم حججنا فقال أنتم متمتون والأصل عند أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى انه ما لم يصل الى أهله فهو متمتع كمن لم يجاوز الميقات وعندهما من
 خرج من الميقات فهو كمن وصل الى أهله في انه لا يكون متمتاً بعد ذلك فان كان له
 بالكوفة أهل وبالبصرة أهل فرجع الى أهله بالبصرة ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتاً
 لانه لم بأهله بين النسكين حالاً ﴿ قال ﴾ وان اعتمر الكوفي في أشهر الحج وساق هدياً
 للمتعة وهو يريد الحج فطاف لعمرة ولم يخلق ثم رجع الى أهله ثم حج كان متمتاً في قول أبي
 حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى ولم يكن متمتاً في قول محمد رحمه الله تعالى اذا كان

رجوعه الى أهله بعد ما أتى بأكثر طواف العمرة وحجته وهو أنه لم يملك بأهله بين النسكين وهو المأم صحيح فان العود غير مستحق عليه حتى لو بعث بهديه لينحر عنه ولم يحجج كان جائزاً فهو بمنزلة المكي الذي اعتمر من الكوفة وساق الهدى لمتعته فهناك لا يكون متمتعاً فكذلك هنا أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى يقولان المأمه غير صحيح بأهله هنا لأنه محرم على حاله ما لم ينحر عنه الهدى فكان العود مستحقاً عليه وذلك يمنع صحة المأمه بأهله كالتقارن اذا أتى بعمل العمرة ثم رجع الى أهله ثم عاد فحجج كان قارناً ولم يصح المأمه بأهله محرماً فكذا هذا وهذا بخلاف من لا هدى معه وقد حل هناك من احرام العمرة فانما لم يملك بأهله حالاً فكان المأمه صحيحاً **قال** رجل أهل بعمرة في أشهر الحج وساق هدياً معه لمتعته ثم بدا له أن يحل وينحر هديه ويرجع الى أهله ولا يحجج كان له ذلك لان بمجرد النية قبل الاحرام لا يلزمه اداء الحج في هذه السنة فان فعل ذلك ثم حج من عامه فلا شيء عليه لأنه لم يملك بأهله بين النسكين حالاً فخرج من أن يكون متمتعاً وان أراد ان ينحر هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحجج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لأنه اذا لم يقصد الرجوع الى أهله فهو قاصد الى التمتع فكان هديه هدى التمتع فليس له أن ينحرها قبل يوم النحر لاختصاص هدى التمتع بيوم النحر ولأنه لما ساق الهدى وهو عازم على التمتع لزمه البقاء في الاحرام الى أن يفرغ من عمل الحج وليس له أن يتعجل في الاحلال قبل وقته فان فعل ذلك ثم رجع الى أهله ثم حج فلا شيء عليه لأنه لما رجع الى أهله فقد خرج من ان يكون متمتعاً وانما كان يلزمه تأخير الخروج عن احرام العمرة لاجل التمتع فاذا خرج من ان يكون متمتعاً تبين ان احلاله كان في وقته فلا يلزمه شيء وان فرغ من عمرته وحل ونحر هديه ثم أقام بمكة حتى حج من عامه فعليه دمان لمتعته فانه أتى بالنسكين في سفر واحد فكان متمتعاً وما نحر من الهدى قبل يوم النحر فلا يجزئه عن هدى التمتع فلهذا لزمه دم التمتع ودم آخر لاحلاله قبل وقته لأنه لما كان متمتعاً وقد ساق الهدى لم يكن له ان يحل قبل يوم النحر وهو قد حل من عمرته قبل يوم النحر فعليه دم لتعجيل الاحلال **قال** رجل أهل بعمرة في أشهر الحج ثم أفسدها بالجماع فلما فرغ منها أهل باخري ينوي قضاءها ثم حج من عامه لم يكن متمتعاً اما بالعمرة الاولى فلأنه أفسدها بالجماع والتمتع بالعمرة الفاسدة لا يكون وأما بالثانية فلأنه أحرم لها من غير الميقات والمتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ولأنه لما دخل مكة بالعمرة الفاسدة صار بمنزلة أهل مكة وان كان حين

فرغ من العمرة الفاسدة خرج من مكة حتى جاوز المواقيت ثم أهل بعمرته في أشهر الحج
 ثم حج من عامه ذلك فان كان جاوز الوقت قبل أشهر الحج كان متمتعا لانه بمجاوزة الميقات
 صار في حكم من لم يدخل مكة فاذا اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه فقد أتى بعمرته
 ميقاتية وحجة مكية فكان متمتعا وان لم يجاوز الوقت الا في أشهر الحج فليس يتمتع لان
 أشهر الحج لما دخلت وهو داخل الميقات حرم عليه التمتع كما هو حرام على أهل مكة ومن
 هو داخل الميقات فلا تقطع هذه الحرمة بخروجه من الميقات بعد ذلك في حق المسكي
 ومن هو داخل الميقات فان كان دخوله الأول في أشهر الحج بعمرته فأفسدها وأتمها مع
 الفساد ثم رجع الى أهله ثم عاد فقضاها وحج من عامه ذلك كان متمتعا لان سفره الأول
 قد انقطع برجوعه الى أهله فصار كأن لم يوجد فالمعتبر سفره الثاني وقد أدى النسكين في
 هذا السفر بصفة الصحة فكان متمتعا وان رجع الى بلدة أخرى ثم عاد فقضى عمرته وحج
 من عامه لم يكن متمتعا في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى بناء على الاصل الذي قررنا انه ما لم
 يصل الى بلدته فهو في الحكم كأن لم يخرج من مكة فلا يكون متمتعا وعندهما يكون متمتعا
 لان من أصلهما ان بخروجه من الميقات انقطع حكم ذلك السفر في حق التمتع بمنزلة ما لو رجع
 الى بلدته فاذا عاد معتمرا وحج من عامه كان متمتعا لأداء النسكين في سفر واحد صحيحا
 وان دخل بعمرته فاسدة في أشهر الحج فقضاها ثم خرج حتى جاوز الميقات ثم قرن عمرة
 وحجة كان قارنا لان أكثر ما فيه ان حاله كحال المسكي متى حصل بمكة بالعمرة الفاسدة
 وقد بينا ان المسكي اذا خرج من الميقات ثم قرن حجة وعمرة كان قارنا فهذا مثله ولو قضى
 عمرته الفاسدة ثم أهل من مكة بعمرته وبحجة فانه يرفض العمرة لانه متى حصل بمكة بعمرته
 فاسدة فهو بمنزلة مكى محرم بهما وقد بينا ان المسكي يرفض العمرة اذا أحرم بهما كذلك هنا
 ولو كان أهل بعمرته في أشهر الحج فطاف لها شوطا ثم أهل بحجة فهو على الخلاف الذي
 ذكرناه في حق المسكي ان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يرفض الحج لتأكد احرام العمرة
 بالطواف وعندهما يرفض العمرة على ما مر لانه لما لم يطف لها أربعة أشواط فهو بمنزلة من لم
 يطف لها شيئا واذا ترك المسكي أو الكوفي ميقات الاحرام في العمرة وطاف لها شوطا
 ثم أراد ان يلبى من الوقت لم ينفعه ولم يسقط عنه الدم لان احرامه وراء الميقات قد تأكد
 بالطواف فهو وان عاد الى الميقات ولبي فلم يصر متداركا لما فات في وقته فلا يسقط عنه الدم

ألا ترى أنه إذا عاد لا يمكن أن يجعل كالمشي للأحرام الآت لان ما تقدم من الطواف محسوب له وكيف يجعل كالمشي الآت وطوافه قبل ذلك محسوب فهذا لا يسقط عنه الدم والله أعلم بالصواب

﴿ باب التلبية ﴾

قال رحمته وبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك أن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك اتفق على هذا رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم في نقل تليته فان اقتصر عليه خسن وان زاد على هذا خسن أيضاً عندنا وبمض أصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى يقولون يباح له الزيادة وأكثرهم على ان ذلك مكروه لحديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه سمع رجلاً يقول في تليته لبيك ذي المعارج لبيك فقال ما كنا نلبي هكذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه ذكر منظوم فلا يزداد عليه كالأذان والتشهد وحجتنا في ذلك حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في تليته لبيك اله الحق لبيك وعن ابن مسعود أنه خرج من مسجد الخيف يلبى فقال قائل لا يلبى هنا فقال ابن مسعود رضي الله عنه أجبل الناس أم طال بهم العهد لبيك عدد التراب لبيك وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول في تليته لبيك مرهوب منك ومرغوب اليك والنعمة والفضل والحسن لك لبيك لبيك وتأويل حديث سعد رضي الله عنه ان ذلك الرجل كان ترك التلبية المعروفة واكتفى بذلك القدر فهذا أنكر عليه وهكذا نقول اذا ترك التلبية المعروفة كان مكروهاً فاما اذا أتى بالمعروف ثم زاد كان ذلك حسناً لان المقصود هو التناء على الله تعالى واظهار العبودية من نفسه وقد نقل من طريق أهل البيت عليهم السلام تلبية طويلة من ذلك والجاريات في الفلك على مجارى من سلك ثم الحاج والفارن في قطع التلبية سواء لانه لا يحل من النسكين قبل يوم النحر وقطع التلبية حين يرى جرة العقبة وقد بنا وقت قطع التلبية في حق فائت الحج والمحصر ومن أفسد حجه وانما يصير محرماً بالتلبية اذا نوى الاحرام فأما بدون النية لا يصير محرماً وان لبي كما لا يصير بالتكبير شارعاً في الصلاة اذا لم ينو والتهيل والتسبيح بنية الاحرام به بمنزلة التلبية كما عند افتتاح الصلاة وقد بنا الفرق بينه وبين الصلاة لأبي يوسف رحمه

الله تعالى واذا توضأ الأخرس ولبس ثوبين وصلى ركعتين ثم نوى الاحرام بقلبه وحرك لسانه كان محرماً لانه أتى بما في وسعه ولبس عليه فوق ذلك كما اذا شرع في الصلاة بتحريك اللسان مع النية يصح شروعه والمرأة بمنزلة الرجل في التلبية غير أنها لا ترفع صوتها لما بينا أن صوتها فتنه واذا لم يلب القارن والمفرد بالحج والعمرة الا مرة واحدة فقد أساء ولا شيء عليه لان الشروع في الاحرام بالتلبية كما أن صحة الشروع في الصلاة بالتكبير ولو لم يأت المصلي الا بتكبيره الافتتاح جازت صلاته وكان مسيئاً فكذلك اذا لم يأت المحرم بالتلبية الا مرة واحدة جاز لانه أتى بما هو الواجب وترك المسنون فيكون مسيئاً والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الصيد في الحرم

قال رضي الله عنه رجل رمى صيداً في الحل وهو في الحل فأصابه في الحرم كان عليه الجزاء لانه من جنائبه وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيما أعلم ومعنى هذا التعليل أن ذهاب السهم حتى وصل الى الصيد كان بقوة الرامي وهو مباشر لذلك الفعل حتى يستوجب القصاص به اذا رمى الى مسلم عمداً فقتله وانما أصابه بعد ما صار صيد الحرم فكان هو قاتلاً صيد الحرم بفعله فيلزمه الجزاء وهذا بخلاف ما لو أرسل كلبه على صيد في الحل فطرد الكلب الصيد حتى قتله في الحرم حيث لا يضمن قال لأن هذا ليس من جنائبه ومعنى هذا ان طرد الكلب الصيد فعل أحده الكلب فلا يصير المرسل به جانياً على صيد الحرم وحقيقة المعنى في الفرق ان الرامي مباشر لما يصيبه سهمه وفي مباشرة الفعل لافرق بين أن يكون متعمداً وبين أن يكون غير متعمد فيما يلزمه من الجزاء ألا ترى أن من رمى سهماً في ملك نفسه فأصاب مالا أو نفساً كان ضامناً فأكثر ما في الباب هنا أنه في أصل الرمي لم يكن متعمداً وهذا لا يمنع وجوب الجزاء عليه عند مباشرته فأما مرسل الكلب متسبب لاتفاف ما يأخذه الكلب لا مباشر حتى لا يلزمه القصاص بحال والمتسبب اذا كان متعمداً في تسببه كان ضامناً واذا لم يكن متعمداً لا يكون ضامناً كمن حفر بئراً في ملك نفسه وهنا هو غير متعمد في ارسال الكلب على صيد في الحل فلهذا لا يلزمه الجزاء قال وان زجر الكلب بعد ما دخل في الحرم فانزجر وأخذ الصيد فعليه جزاؤه استحساناً وفي

القياس لا يلزمه شيء لأن الاخذ من الكلب يكون محالاً على أصل الارسال دون الزجر
 الأ ترى لو أن مسلماً أرسل كلبه على صيد فزجره بجوسى فانزجر حتى أخذ الصيد حل
 تناوله وأصل الارسال هنا لم يكن جنابة فوجود الزجر بعد ذلك كعدمه وجه الاستحسان
 أنه في هذا الزجر متسبب لأخذ الصيد وهو متعمد في هذا التسبب ثم أصل الارسال هنا
 ما انعقد تمديداً وكان ذلك في حكم الزجر كالمعدوم أصلاً وهو نظير القياس والاستحسان
 الذى ذكره في كتاب الصيد أن الكلب المعلم اذا انبعث على أثر الصيد من غير
 ارساله فزجره صاحبه فانزجر حتى أخذ الصيد انما يحل تناوله استحساناً بخلاف ما اذا
 أرسله بجوسى ثم زجره مسلم لان أصل الارسال هناك كان معتبراً فيحال الحكم عليه
 دون الزجر **قال** ولو أرسل كلباً في الحرم على ذئب فأصاب صيداً في الحرم لم يكن عليه
 شيء لانه غير متعمد في هذا التسبب فان إرسال الكلب على الذئب مباح له فلهذا لا يوجب
 عليه الضمان وان أخذ الكلب الصيد بخلاف ما اذا رمى الى ذئب فأصاب صيداً لانه مباشر
 فلا يعتبر فيه معنى التعمدى ولكن قتل الصيد في الحرم خطأ موجب للضمان كقتله عمداً
 وكذلك لو أرسل حلال كلباً على صيد في الحبل فذهب الكلب الى صيد في الحرم فقتله
 لم يكن عليه جزاء كما لو دخل الصيد الذى أرسله عليه في الحرم فقتله فيه **قال** ولو أرسل
 الجوسى كلباً على صيد في الحرم فزجره مسلم محرم فانزجر فقتل الصيد كان على المحرم
 جزاؤه لان زجر المحرم لا يكون دون دلالة على الصيد والمحرم يضمن الصيد بالدلالة فيالزجر
 أولى ولا يؤكل ذلك الصيد لان زجر المحرم فان حرمة الصيد تثبت به كما ثبت بالدلالة ولكن
 لان اخذه محال به على أصل الارسال والمرسل كان مجوسياً **قال** ولو نصب شبكة للصيد
 فأصاب الصيد فعليه جزاؤه لانه متعمد في هذا التسبب ولو نصبها لذئب أو سبع آذاه
 وابتدأه فوقع فيه صيد لم يكن عليه شيء لانه غير متعمد في هذا التسبب وهو قياس نصب
 الفسقاط من المحرم على ما سبق **قال** محرم دل محرماً على صيد وأمره بقتله وأمر المأمور
 نائباً بقتله فقتله كان على كل واحد منهم جزاء كامل لان كل واحد منهم جان على الصيد بما
 صنع القاتل بالمباشرة والآمر الثانى بدلالة القاتل عليه والآمر الاول باعلامه الآمر الثانى
 بمكان الصيد حتى أمر به غيره فكانوا جميعاً ضامنين وهذا لان فعل المأمور الثانى كفعل
 أمره ولو قتل الآمر الثانى وجب الجزاء به على الآمر الاول فكذلك اذا أمر به غيره

حتى قتله وجزاء الصيد في حق المحرم لا يتجزء فلهذا كان على كل واحد من الثلاثة جزاء كامل ﴿قال﴾ ولو أخبر محرم محرما بصيد فلم يره حتى أخبره به محرم آخر فلم يصدق الأول ولم يكذبه ولكن طلب الصيد فقتله كان على كل واحد منهم جزاؤه لأن كل واحد منهم جان فيما صنع وهذا بخلاف ما اذا أ كذب الأول فان هناك لا يلزمه الجزاء لانه بتكذيبه اياه انتسخ حكم دلالة فلم يكن قتل الصيد بعد ذلك محالا به على دلالة الأول وانما كان محالا به على دلالة الثاني فاما اذا لم يصدقه ولم يكذبه لم ينتسخ حكم دلالة ﴿قال﴾ محرم أرسل محرما الى محرم فقال ان فلانا يقول لك ان في هذا الموضع صيدا فذهب فقتله كان على المرسل والرسول والقاتل الجزاء لان كل واحد منهم متعمد فيما صنع فان القاتل انما تمكن من قتل الصيد بارسال المرسل وتبليغ الرسول فلهذا ضمن كل واحد منهم الجزاء ﴿قال﴾ وان دل محرم على صيد رجلا وهو يعلم به وبراءة فقتله لم يكن على الدال شيء لان تمكن القاتل من قتل الصيد لم يكن بدلته فقد كان متمكنا منه قبل دلالة ﴿قال﴾ محرم استعار من محرم سكيننا ليذبح بها صيدا فاعاره اياه فذبح الصيد فلا جزاء على صاحب السكين وبكره له ذلك اما الكراهة بالاعانة على المعصية بما أعطاه من الآلة وأما حكم الجزاء فأكثر مشايخنا يقولون تأويل هذه المسئلة أنه اذا كان مع المحرم القاتل سلاح يقتل بذلك السلاح الصيد فحينئذ لا يلزم الجزاء على من أعطى السكين لانه وان لم يعطه كان متمكنا من قتله فاذا لم يكن متمكنا بما أعطى لا يجب عليه الجزاء كما لا يجب الجزاء على الدال اذا كان للمدلول علم بمكان الصيد فأما اذا لم يكن مع المحرم القاتل ما يقتل به الصيد ينبغي أن يجب الجزاء على هذا المعير لان التمكّن من قتل الصيد كان باعارته السكين والى هذا أشار في السير الكبير والاصح عندي انه لا يجب الجزاء على المعير للسكين على كل حال لوجبهين (أحدهما) أن الصيد مأخوذ المستعير قبل اعارة السكين منه وكان قد تلف معنى الصيدية بأخذ المستعير اياه حكما وبقتله حقيقة فأما اعارة السكين ليس باتلاف معنى الصيدية عليه لاحقيقة ولا حكما بخلاف الدلالة فانه اتلاف لمعنى الصيدية من وجه حين أعلم بمكانه من لا يقدر الصيد على الامتناع منه فان امتناع الصيد ممن يقدر على الامتناع منه يكون بجناحه ومن لا يقدر على الامتناع منه يكون بتواربه عن عينه فاذا أعلمه بمكانه صار متلفا معنى الصيدية حكما (والثاني) أن الاعارة تتصل بالسكين لا بالصيد فانها صحيحة وان لم يكن هناك صيد ولا يتعين استعماله في حق قتل الصيد بخلاف

الاشارة الى قتل الصيد فانها متصلة بالصيد ليس فيها فائدة اخرى سوى ذلك ولا يتم ذلك
 الا بصيد هناك فهذا يتعلق وجوب الجزاء بها ولم يذكر في الكتاب مسألة نكاح
 المحرم وهي مسألة خلافية معروفة عندنا يجوز للمحرم أن يتزوج وأن يزوج وليته
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى ليس للمحرم أن يتزوج ولا أن يزوج ولو فعل لم ينعقد
 النكاح لحديث عثمان رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ينكح المحرم
 ولا ينكح ولان المقصود من النكاح الوطء وبسبب الاحرام يحرم عليه الوطء بدواعيه
 فيحرم العقد الذي لا يقصد به الا هذا وهذا بخلاف شراء الامة فان الشراء غير مقصود
 للوطء بل للتجارة والمحرم غير ممنوع عنه الا ترى ان المسلم لا يتزوج الجوسية ولا أخته من
 الرضاة لانه لما حرم عليه وظؤها حرم عليه العقد أيضاً وله أن يشتري هؤلاء، وحجتنا حديث
 ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو
 محرم وهكذا روى عن عائشة رضي الله عنها واختلفت الروايات في حديث أبي رافع قال
 في بعض الروايات تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حلال وفي بعضها تزوجها
 وهو محرم وبني بها وهو حلال وكنت أنا السفير فيما بينهما ويتبين بهذا الحديث أن المراد
 من حديث عثمان رضي الله عنه الوطء دون العقد فانه للوطء حقيقة وان كان مستعاراً
 للعقد مجازاً علي ما بينه في كتاب النكاح ان شاء الله تعالى ومن حيث المعنى الكلام
 واضح في المسئلة فان النكاح عقد معاوضة والمحرم غير ممنوع عن مباشرة المعاوضات
 كالشراء ونحوه ولو جعل عقد النكاح بمنزلة ما هو المقصود به وهو الوطء لكان تأثيره
 في ايجاب الجزاء أو افساد الاحرام به لا في بطلان عقد النكاح توضيحه ان بعد الاحرام
 يبقى النكاح بينه وبين امرأته صحيحاً ولو كان عقد الاحرام ينافي ابتداء النكاح لكان
 منافياً للبقاء كتمجسها والحرمه بسبب الرضاع ولما لم يناف بقاء النكاح فكذلك الابتداء
 وبهذا فارق شراء الصيد أيضاً لان الاحرام يمنع استدامة اليد على الصيد فيمنع اثبات اليد
 بالشراء ابتداء بخلاف النكاح والدليل عليه أنه لو راجعها وهو محرم كان صحيحاً بالاتفاق
 وعلى أصل الشافعي رحمه الله تعالى الرجعة سبب يحل الوطء به ثم لم يكن المحرم ممنوعاً
 عنه فكذلك النكاح وأصل كلامه يشكل بالظهار فان الظهار يحرم الوطء بدواعيه ولا
 يمنع العقد ابتداء بان ظاهر منها ثم فارقها ثم تزوجها ثم الشافعي رحمه الله تعالى يمنع المحرم

من تزويج وليته وليس في هذا تطرق المحرم الى استباحة الوطء ففرغنا ان كلامه من حيث
 المعنى ضعيف جداً والله أعلم ﴿ قال ﴾ رحمه الله تعالى وغفر له هذا آخر شرح العبادات
 بأوضح المعاني وأوجز العبارات أملاه المحبوس عن الجمع والجماعات مصلياً على سيد
 السادات محمد المبعوث بالرسالات وعلى أهله من المؤمنين والمؤمنات تم كتاب المناسك والله
 المتقوله الحمد الدائم الذي لا ينفى امده ولا ينقضى عدده

﴿ كتاب النكاح ﴾

﴿ قال ﴾ الشيخ الامام الاجل الزاهد شمس الائمة وفخر الاسلام أبو بكر محمد بن أبي سهل
 السرخسي رحمه الله تعالى أملاه أعلم بان النكاح في اللغة عبارة عن الوطء تقول العرب تناكحت
 العري أى تناجحت ويقول أنكحنا العري فسرى لامر يجتمعون عليه وينظرون ماذا يتولد
 منه وحقيقة المعنى فيه هو الضم ومنه يقال أنكح الظئر ولدها أى الزمه ويقال إنكح
 الصبر أى الزمه وقال القائل

ان القبور تنكح الايام والنسوة الارامل اليتامى

أى تضمين الى نفسها واحد الواطئين ينضم الى صاحبه في تلك الحالة فسمي فعلهما نكاحاً
 قال القائل • كبكر نجب لذيد النكاح • أى الجماع وقال القائل

التاركين على طهر نساءهم والنالكين بشطى دجلة البقرا

أى الواطئين ثم يستعار للعقد مجازاً أما لانه سبب شرعى يتوصل به الى الوطء أو لان في
 المقدم معنى الضم فان احدهما ينضم به الى الآخر ويكونان كشخص واحد في القيام بمصالح
 المعيشة وزعم الشافعي رحمه الله تعالى ان اسم النكاح في الشريعة يتناول العقد فقط وليس
 كذلك فقد قال الله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح يعنى الاحتلام فان المحتلم يرى في منامه صورة
 الوطء وقال الله تعالى الزانى لا ينكح الازانية والمراد الوطء وفي الموضع الذى حمل على العقد
 فذلك لدليل اقترن به من ذكر العقد أو خطاب الأولياء في قوله وانكحوا الايامى منكم أو
 اشترط اذن الاهل في قوله تعالى فانكحوهن باذن أهلهن ثم يتعلق بهذا العقد أنواع من المصالح
 الدينية والديوية من ذلك حفظ النساء والقيام عليهن والافتاق ومن ذلك صيانة النفس عن
 الزنا ومن ذلك تكثير عباد الله تعالى وأمة الرسول صلى الله عليه وسلم وتحقيق مباحة الرسول

صلى الله عليه وسلم كما قال تناكحوا تناسلوا تكثروا فاني مباه بكم الأثم يوم القيامة
وسببه تعلق البقاء المقدور به الى وقته فان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى قيام الساعة وبالتناسل
يكون هذا البقاء وهذا التناسل عادة لا يكون الا بين الذكور والاناث ولا يحصل ذلك
بينهما الا بالوطء فجعل الشرع طريق ذلك الوطء النكاح لان في التغالب فسادا وفي الاقدام
بغير ملك اشتباه الانساب وهو سبب لضيع النسل لما بالاناث من بنى آدم من المعجز
عن التكسب والاتفاق على الاولاد فتعين الملك طريقاً له حتى يعرف من يكون منه الولد
فيوجب عليه نفقته لئلا يضيع وهذا الملك على ما عليه أصل حال الآدمي من الحرية لا يثبت
الا بطريق النكاح فهذا معنى قولنا إنه تعلق به البقاء المقدور به الى وقته ثم هذا العقد سنون
مستحب في قول جمهور العلماء رحمهم الله تعالى وعند أصحاب الظواهر واجب لظاهر
الامر به في الكتاب والسنة ولما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعكاف بن خالد أنك
امرأة فقال لا فقال صلى الله عليه وسلم تزوج فانك من اخوان الشياطين وفي رواية ان
كنت من رهبان النصراني فالحق بهم وان كنت منافق تزوج فان المهاجر من أمي من مات
وله زوجة أو زوجتان أو ثلاث زوجات ولان التحرز من الزنا فرض ولا يتوصل اليه الا
بالنكاح وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضاً وحجتنا أن النبي صلى الله عليه
وسلم ذكر أركان الدين من الفرائض وبين الواجبات ولم يذكر من جعلها النكاح وقد
كان في الصحابة رضی الله عنهم من لم يتزوج ولم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك
والصحابة رضی الله عنهم فتحوا البلاد ونقلوا ماجل ودق من الفرائض ولم يذكر من
جعلها النكاح وكما يتوصل بالنكاح الى التحرز عن الزنا يتوصل بالصوم اليه قال صلى الله عليه
وسلم يامعشر الشبان عليكم بالنكاح فمن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء وتأويل ما روى
في حق من تتوق نفسه الى النساء على وجه لا يصبر عنهن وبه تقول اذا كان بهذه الصفة
لا يسهه ترك النكاح فاما اذا لم يكن بهذه الصفة فالنكاح سنة له قال صلى الله عليه وسلم
ثلاث من سنن المرسلين النكاح والتعطر وحسن الخلق وقال صلى الله عليه وسلم النكاح
سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني أي ليس على طريقتي ولهذا قال علماءنا رحمهم الله تعالى
النكاح أفضل من التخلي لعبادة الله في النوافل وقال الشافعي رحمه الله تعالى التخلي لعبادة
الله تعالى أفضل الا ان تتوق نفسه الى النساء ولا يجرد الصبر على التخلي لعبادة الله واستدل

بقوله تعالى وسيداً وحضوراً فقد مدح بحجبي صلى الله عليه وسلم بأنه كان حضوراً والحضور هو الذي لا يأتي النساء مع القدرة على الأتيان فدل ان ذلك أفضل ولان النكاح من جنس المعاملات حتى يصح من المسلم والكافر والمقصود به قضاء الشهوة وذلك مما يميل اليه الطبع فيكون بمباشرة عاملاً لنفسه وفي الاشتغال بالعبادة هو عامل لله تعالى بمخالفة هوى النفس وفيه اشتغال بما خلقه الله تعالى لاجله قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فكان هذا أفضل الا أن تكون نفسه تواقفة الى النساء فينثد في النكاح معني تحصين الدين والنفس عن الزنا كما قال عمر رضي الله عنه أيما شاب تزوج فقد حصن ثلثي دينه فليتنق الله في الثلث الباقي فلماذا كان النكاح أفضل في حقه وحجبتنا قوله صلى الله عليه وسلم من كان على ديني ودين داود وسليمان عليهما السلام فليتزوج وقد اشتغل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتزويج حتى انتهى العدد المشروع المباح له ولا يجوز ان يقال انما فعل ذلك لان نفسه كان تواقفة الى النساء فان هذا المعنى يرتفع بالمرأة الواحدة ولما لم يكتب بالواحدة دل ان النكاح أفضل والاستدلال بحال الرسول صلى الله عليه وسلم أولى من الاستدلال بحال بحجبي عليه السلام مع انه كان في شريعتهم العزلة أفضل من العشرة وفي شريعتنا العشرة أفضل من العزلة كما قال صلى الله عليه وسلم لا رهبانية في الاسلام وقد بينا ان النكاح مشتمل على مصالح حجة فالاشتغال به أولى من الاشتغال بنقل العبادة على ما اختاره الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم وليس المقصود بهذا العقد قضاء الشهوة وانما المقصود ما بيناه من أسباب المصلحة ولكن الله تعالى علق به قضاء الشهوة أيضا ليرغب فيه المطيع والمعاصي للمعاني الدينية والمعاصي لقضاء الشهوة بمنزلة الامارة ففيها قضاء شهوة الجاه والنفوس ترغب فيه لهذا المعنى أكثر من الرغبة في النكاح حتى تطلب ببذل النفوس وجر المساكر لكن ليس المقصود بها قضاء شهوة الجاه بل المقصود اظهار الحق والعدل ولكن الله تعالى قرن به معنى شهوة الجاه ليرغب فيه المطيع والمعاصي فيكون السكبي تحت طاعته والانتقياد لامره مع ان منفعة العبادة على العابد مقصورة ومنفعة النكاح لا تقتصر على الناكح بل تعدى الى غيره وما يكون أكثر نفعاً فهو أفضل قال صلى الله عليه وسلم خير الناس من ينفع الناس اذا عرفنا هذا فنقول بدأ الكتاب فقال بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت أخيها ولا على

بنت أختها ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفي ما في صحفتها فان الله تعالى هو رازقها وهذا
 الحديث يرويه رجلان من الصحابة رضي الله عنهم ابن عباس وجابر رضي الله عنهما وهو
 مشهور بائنه العلماء بالمقبول والعمل به ومثله حجة يجوز به الزيادة على كتاب الله تعالى عندنا
 وفيه دليل على حرمة نكاح المرأة على عمته وأختها لان هذا النهي بصيغة الخير وهذا أبلغ
 ما يكون من النهي كما أن الأمر قد يكون بصيغة الخبر قال الله تعالى والمطلقات يتربصن
 بأنفسهن الآية وقال الله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن والنهي يقتضي التحريم ثم ذكر
 هذا النهي من الجانبين اما للمبالغة في بيان التحريم أو لازالة الاشكال فربما يظن ظان ان
 نكاح بنت الأخ على العمه لا يجوز ونكاح العمه على بنت الأخ يجوز لتفضيل العمه كما
 لا يجوز نكاح الامه على الحره ويجوز نكاح الحره على الامه فيمن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ثبوت هذه الحرمة من الجانبين وقوله لا تسأل المرأة طلاق أختها نهى
 بصيغة الخبر وله تأويلان إما أن يكون المراد به الاخت دينياً بأن تكون امرأتان تحت
 رجل وهو يحسن اليهما فتجيء الى الزوج احدهما وتقول طلق صاحبتى ليتحول نصيبها
 الى وهذا منهي عنه لانه سبب للنحاسه والتنافر وقال صلى الله عليه وسلم لا تحاسدوا ولا
 تباغضوا وكونوا عباد الله اخواناً أو يكون المراد به الأخت نسبياً بأن تأتي المرأة الى زوج
 أختها وتقول فارقها وتزوجني فاني أوفق لك وهذا منهي عنه لانه سبب لقطيعة الرحم بينهما
 وقطيعة الرحم من الملائع واليه أشار صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات فقال انكم
 اذا قتلتم ذلك قطعتم أرحامهن ومعنى قوله لتكفي ما في صحيفتها أي لتحول نصيبها الى نفسها
 وروي لتكفي وكلاهما لانه يقال كفأت القدر أو كفأتها اذا أملت أو أقرت ما فيها وفي بعض
 الروايات لتكفي ما في صحفتها ومعناه لتتقنع بما آتاها الله فان الله تعالى هو رازقها والصحفة
 عبارة عن الحظ والنصيب وقد اشتمل الحديث على الحتم والوعظ والتدب فان قوله فان
 الله هو رازقها وعظ وقوله لا تسأل نذب لانها لو فعلت ذلك جاز ولكن لا ينبغي لها أن
 تفعله وقوله لا تسأل المرأة على عمته حتى اذا فعل ذلك لم يجز النكاح عندنا وقال عثمان
 البتي رحمه الله تعالى يجوز في غير الأختين لان المحرم بالنص الجمع بين الأختين وهذا
 ناسخ لما يتلى في قوله تعالى وأحل لكم ما رراء ذلكم ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز
 ولكننا نقول الحديث صحيح مقبول والعمل به واجب فلكونه مشهوراً نقول يجوز نسخ

الكتاب به عندنا أو نقول هذا مبين لما ذكر في الكتاب وليس بناسخ لان الحل في
 الكتاب مقيد بشرط مبهم وهو قوله تعالى أن تبغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين
 وهذا الشرط مبهم فالحديث ورد لبيان ما هو مبهم في الكتاب ورسول الله صلى الله عليه
 وسلم بعث مينا قال الله تعالى ليبين للناس منازل اليهم أو نقول هذا الحديث مقرر للحرمة
 المذكورة في الكتاب فان الله تعالى ذكر في المحرمات الجمع بين الاختين لان بينهما رحما
 يفترض وصلها وبمحرم قطعها وفي الجمع قطيعة لرحم علي ما يكون بين الضرائر
 من التنافر فيبين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن كل قرابة يفترض وصلها فهي في معنى
 الاختية في تحريم الجمع والتي بين العممة وبنات الاخ قرابة يفترض وصلها حتى لو كان أحدهما
 ذكرا والاخرى أنثى لم يجز للذكر أن يتزوج الاثني صيانة للرحم واذا ملكه عتق عليه
 تحرزا عن قطيعة الرحم فكان الحديث مقررًا للحرمة المذكورة في القرآن لا أن يكون
 ناسخًا قال وبلغنا عن عمر رضي الله عنه أنه قال لا تمنع النساء فزوجهن الا من الاكفاء
 وفي هذا دليل على أن للسلطان يدًا في الانكحة فقد أضاف المنع الى نفسه وذلك يكون
 بولاية السلطنة وفيه دليل أن الكفاءة في النكاح معتبرة وأن المرأة غير ممنوعة من أن تزوج
 نفسها ممن يكافئها وأن النكاح ينعقد بعبارتها قال وبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 البكر تستأمر في نفسها واذنها صماتها والتيب تشاور ومعنى قوله تستأمر في نفسها أي في
 أمر نفسها في النكاح فهو دليل على أنه ليس لأحد من الاولياء أن يزوجها من غير استئثارها
 أبا كان أو غيره وقيل معناه تستأمر خالية لا في ملاء من الناس لكيلا يمنعها الحياء من الرد
 اذا كانت كارهة ولا تذهب حشمة الولي عنه بردها قوله واذنها صماتها وفي بعض الروايات
 سكوتها رضاها وذلك دليل على رضاها شرط وأن السكوت منها دليل على الرضا فيكتفي
 به شرعا لما روى أن عائشة رضي الله عنها قالت يا رسول الله انها تستحي فتسكت فقال صلى
 الله عليه وسلم سكوتها رضاها ومعنى هذا انها تستحي من اظهار الرغبة في الرجال واذا
 استؤمرت فلها جوابان نعم أولا وسكوتها دليل على الجواب الذي يحول الحياء بينها
 وبين ذلك الجواب وهو الرضا دون الابهاء اذ ليس في الابهاء اظهار الرغبة في الرجال وقد
 يكون السكوت دليل الرضا كسكوت الشفيع بعد العلم بالبيع وسكوت المولى عند رؤيته
 تصرف العبد عن الحجر عليه وقوله والتيب تشاور دليل على أنه لا يكتفي بسكوت التيب فان

المشاورة على ميزان المفاعلة ولا يحصل ذلك الا بالنطق من الجانبين وبظاهره يستدل الشافعي
 على أن الثيب الصغيرة لا يزوجها أحد حتى تبلغ فتشاور ولكننا نقول هذا اللفظ يتناول نيبا
 تكون من أهل المشاورة والصغيرة ليست بأهل المشاورة فلا يتناولها الحديث **قال** **﴿** وبلغنا
 عن ابراهيم رحمه الله تعالى قال البكر تستأمر في نفسها فلعل بها داء لا يئلمه غيرها قيل
 معنى هذا لعلها رتقاء أو قرناء وذلك في باطنها لا يئلمه غيرها فاذا زوجت من غير استثمارها
 لا يحصل المقصود بالنكاح وبينتك سترها وقيل معناه لا تشتهي صحبة الرجال لمعنى في باطنها
 من غلبة الرطوبة أو نحو ذلك فاذا زوجت بغير استثمارها لا تحسن العشرة مع زوجها أولعل
 قلبها مع غير هذا الذي تزوج منه فاذا زوجت بغير استثمارها لم تحسن صحبة هذا الزوج
 ووقعت في الفتنة لكون قلبها مع غيره وأى داء أدوى من العشق **قال** **﴿** وبلغنا عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح الامة على الحرمة وتنكح الحرمة على الامة
 وفيه دليل على أن نكاح الامة على الحرمة لا يجوز وأن هذه الحرمة ثابتة شرعا رضية الحرمة
 أو لم ترض وهو مذهبنا وقال مالك رحمه الله تعالى اذا رضيت الحرمة جاز قال لان المنع لحق
 الحرمة لا للجمع بدليل أنه اذا تقدم نكاح الامة بقي نكاحها بمد الحرمة والجمع موجود
 فدل أن المنع لحق الحرمة وهو أنه يفصها ادخال ناقصة الحال في فراشها وذلك ينعدم
 برضاها ولكننا نقول المنع ليس لحقها بل لانها ليست من المحلات مضمومة الى الحرمة
 وهي من المحلات منفردة عن الحرمة فان الحل برقها ينتصف كما ينتصف برق الرجل
 على ما بينه ان شاء الله تعالى فاذا تزوجها على الحرمة فهذا حال ضمها الى الحرمة وهي ليست
 من المحلات في هذه الحالة وهذا المعنى لا يزول برضاها فهذا لا يجوز النكاح والكلام
 فيه أن هذا الحديث ناسخ لما في الكتاب أو مبين بطريق التخصيص على نحو ما بينا في
 الحديث الاول ثم ذكر هذا اللفظ عن علي رضي الله عنه أيضاً وزاد فيه وللحرمة
 الثلثان من القسم والامة الثلث وبه نأخذ فان القسم ينبي على الحل الذي ينبي عليه النكاح
 وحظ الامة فيه على النصف من حظ الحرمة وزعم بعض العلماء رحمهم الله تعالى أنه يسوى
 بينهما في القسم كما يسوى بينهما في النفقة للمساواة بينهما في الملك والحاجة ولكننا نقول
 لا يسوى بينهما في النفقة أيضاً فالحرمة تستحق نفقة خادمها كما تستحق نفقة نفسها والامة
 لا تستحق النفقة الا أن يبوئها المولى يتنا مع زوجها **قال** **﴿** وبلغنا عن ابن عباس رضي

الله عنه أنه قال ان بعض العرب كان في الجاهلية يستحل الرجل نكاح امرأة أبيه فاذا مات
أبوه ورث نكاحها عنه فانزل الله تعالى قوله ولا تشكحوا ما نكح آباؤكم الآية وأنزل الله
تعالى قوله حرمت عليكم أمهاتكم الآية وان العرب في الجاهلية كانوا فريقين فريق يعتقدون
الارث في منكوحه الاب ويقولون ان ولد الرجل اذا لم يكن منها يخلفه في نكاحها كما يخلفه
في ملكه فيطأها بغير عقد جديد رضيت أو كرهت وفيه نزل قوله تعالى لا يحل لكم أن ترثوا
النساء كرها وبعضهم كانوا يعتقدون أنها تحل له بعقد جديد وأنه متى رغب فيها فهو أحق
بها من غيره وفيه نزل قوله تعالى ولا تشكحوا ما نكح آباؤكم وكانوا في الجاهلية يسمون الولد
الذي يكون بينهما ولد المقت واليه أشار الله تعالى في قوله انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا
وقوله تعالى الا ما قد سلف معناه أن ما قد سلف في الجاهلية فانكم لا تؤخذون بذلك اذا
خليتم سبيلهن بعد العلم بالحرمة وقيل معناه ولا ما قد سلف فان كلمة الا قد تكون بمعنى ولا
قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم فيكون المعنى أنه كما لا يحل ابتداء العقد بعد نزول الحرمة
لا يحل امساك ما قد سلف بعد نزول الحرمة لكيلا يظن ظان أن هذه الحرمة تمنع ابتداء
النكاح ولا تمنع البقاء بحرمة العدة فأما قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم ففيه بيان المحرمات
والحاصل أن المحرمات أربعة عشر سبع من جهة النسب وسبع من جهة السبب أما من جهة
السبب فالامهات بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فأم الرجل حرام عليه وكذلك جداته
من قبل أبيه أو من قبل أمه فعلى قول من يقول ان اللفظ الواحد يجوز أن يراد به الحقيقة
والجواز في محلين مختلفين يقول حرمت الجدات بالنص لان اسم الامهات يتناولهن مجازاً
وعلى قول من يقول لا يراد باللفظ الواحد الحقيقة والجواز يقول حرمت الجدات بدليل
الاجماع اذ الامهات هن الاصول وهو حقيقة معنى هذا الاسم وذلك بجمع الكل الا أن
اطلاق الاسم في الام الادنى دون غيرها لدليل العرف فعلى هذا يتناول النص الجدات حقيقة
والثاني البنات فعلى القول الاول حرمة بنات البنات وبنات البنين وان سفلن بآبئة بالنص أيضاً
لان الاسم يتناولهن مجازاً وعلى القول الآخر حرمتهم بدليل الاجماع على ما بينا والثالث
الاخوات ثبتت حرمتهم بقوله تعالى وأخواتكم وهن أصناف ثلاثة الاخت لأب وأم
والاخذ لاب والاخذ لام وهن محرمات بالنص فالاختية عبارة عن المجاورة في الرحم أوفى
الصلب فكان الاسم حقيقة يتناول الفرق الثلاث والرابع العمات ثبتت حرمتهم بقوله تعالى

وعماتكم ويدخل في ذلك أخوات الاب لاب وأم أو لاب أو لام والخامس الخالات ثبت
 حرمتهم بقوله تعالى وخالاتكم ويدخل في ذلك أخوات الام لاب وأم أو لاب أو لام والسادس
 بنات الاخ ثبت حرمتهم بقوله تعالى وبنات الاخ ويدخل في ذلك بنات الاخ لاب وأم
 أو لاب أو لام والسابع بنات الاخت ثبت حرمتهم بقوله تعالى وبنات الاخت ويستوى في
 ذلك بنات الاخت لاب وأم أو لاب أو لام وأما السبع اللاتي من جهة النسب الامهات من
 الرضاة والاخوات ثبت حرمتهم بقوله تعالى وأمهااتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من
 الرضاة والحاصل أنه ثبت بالرضاع من الحرمة ما ثبت بالنسب قال صلى الله عليه وسلم يحرم
 من الرضاة ما يحرم من النسب والثالث أم المرأة فان من تزوج امرأة حرمت عليه أمها ثبت
 بقوله تعالى وأمهاات نساءكم وهذه الحرمة ثبت بنفس العقد عندنا وكان بشر المرسي وابن
 شجاع رحمهما الله تعالى يقولان لا تثبت الا بالدخول بالبت وهو احد قولي الشافعي رحمه الله
 تعالى ومذهبهما مذهب عمرو بن عباس رضي الله عنهم واليه رجع ابن مسعود رضي الله عنه حين
 ناظره عمر رضي الله عنه ومذهبهما مذهب عليّ وزيد بن ثابت رضي الله عنهما واستدلوا
 بقوله تعالى وأمهاات نساءكم الآية والاصل أن الشرط والاستثناء اذا تمقبت كلمات منسوقة
 بعضها على بعض ينصرف الى جميع ما سبق ذكره ولكننا نستدل بحديث عبد الله بن عمر
 رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من تزوج امرأة حرمت عليه أمها دخل
 بها أو لم يدخل وحرمت عليه ابنتها ان دخل بها وكان ابن عباس رضي عنهما يقول أم المرأة
 مبهمه فاهموا ما أبهم الله بين أن الشرط المذكور ينصرف الى الربائب دون الامهات وهذا
 هو الظاهر لغة فالنساء المذكورة في قوله تعالى وأمهاات نساءكم مخفوضة بالاضافة وفي قوله
 من نساءكم مخفوض بحرف من والمخفوضات بأداتين لا ينعثان بنت واحد ألا ترى أنه
 لا يستقيم أن يقول مررت بزبد الى عمرو الظريفيين وهو الاصل في اللغة أن المعمول الواحد
 لا يكون بعاملين فلو جعلنا قوله وربائبكم عطفًا لصار قوله من نساءكم مخفوضًا بحرف من
 وبالاضافة جميعاً وذلك لا يجوز ففرقنا أن قوله وربائبكم ابتداء بحرف الواو وان أمهاات النساء
 مبهمه كما قال ابن عباس رضي الله عنهما فأما حرمة الربيبة وهي بنت المرأة لا تثبت الحرمة
 الا بالدخول بالام لقوله تعالى من نساءكم اللاتي دخلتم بهن ولان الربائب ليس في معنى
 الامهات فالظاهر من العبارة ان أم الزوجة تبرز الى زوج بنتها قبل الدخول وأما بنت المرأة

لا تبرز الى زوج أمها قبل الدخول بالام واختلفت الصحابة رضى الله عنهم ان الحجر هل
 ينتصب شرطاً لهذه الحرمة أولاً فكان على رضى الله عنه يقول الحجر شرط لقوله تعالى
 وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ولما روى انه عرض على رسول
 الله صلى الله عليه وسلم زينب بنت أم سلمة رضى الله عنهما فقال لو لم تكن ربيتي في حجري
 ما كانت تحل لي أَرْضعتي وابها ثوية فاما عمر وابن مسعود رضى الله عنهما كانا يقولان
 الحجر ليس بشرط وبه أخذ علماؤنا رحمهم الله تعالى للحديث الذي رويناه وتفسير الحجر
 وهو أن البنت اذا زفت مع الام الى بيت زوج الام فهذه كانت في حجره واذا كانت مع
 أبيها لم تكن في حجر زوج الام وانما ذكر الحجر في الآية على وجه المادة فان بنت المرأة
 تكون في حجر زوج أمها لا على وجه الشرط مثل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً
 المذكور على وجه المادة لا على وجه الشرط الا ترى انه قال فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا
 جناح عليكم شرط للحل عدم الدخول فذلك دليل على انه بعد ما دخل بالام لا تحل له البنت
 قط سواء كانت في حجره أو لم تكن ولا يحل له ان يجمع بين الام والبنت وان لم يكن
 دخل بالام لان القرابة التي بينهما أقوى من القرابة التي بين المرأة وعمتها وقد بينا ان هناك
 لا يجوز الجمع بينهما نكاحاً فهنا أولى فاما اذا طلق الام قبل أن يدخل بها أو مات يحل له ان
 يتزوج البنت وكان زيد رحمه الله تعالى يفرق بين الطلاق والموت فيقول بالموت ينتهي النكاح
 حتى يتقرر به كمال المهر فنزل ذلك منزلة الدخول ولكننا نقول هذه الحرمة تعلق شرعا
 بشرط الدخول فلو اقمنا الموت مقامه كان ذلك بالرأي وكما لا يجوز نصب شرط بالرأي
 لا يجوز اقامة شرط مقام شرط بالرأي فاما حليلة الابن على الاب حرام سواء دخل
 الابن بها أو لم يدخل لقوله تعالى وحلائل أبنائكم سميت حليلة لانها تحل للابن من الحل
 أو هو مشتق من الحلول على معنى انها تحل على فراشه وهو يحل في فراشها وكما يحرم
 حليلة الابن نسباً فكذلك حليلة الابن من الرضاع عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى
 لا يحرم حليلة الابن من الرضاع بناء على أصله ان لبن الفحل لا يحرم واستدل بالتقييد
 المذكور هنا بقوله من أصلابكم ولكننا نستدل بقوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع
 ما يحرم من النسب والمراد بقوله تعالى من أصلابكم بيان اباحة حليلة الابن من التبنّي فان
 التبنّي انتسخ بقوله تعالى أدعوهم لآبائهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم تبنّي زيد بن حارثة

ثم تزوج زينب بعد ما طلقها زيد فطعن المشركون وقالوا إنه تزوج حليمة ابنه وفيه نزل قوله تعالى ما كان محمد أباً أحد من رجالكم فهذا التقييد هنا لدفع طعن المشركين وكما تحرم حليمة الابن فكذلك حليمة ابن الابن وان سفل لان اسم الابن يتناوله مجازاً فان قيل ابن الابن لا يكون من صلبه فكيف يصح تعدية هذا التحريم اليه مع هذا التقييد قلنا مثل هذا اللفظ يذكر باعتبار ان الاصل من صلبه كقوله تعالى هو الذي خلقكم من تراب والمخلوق من التراب هو الاصل وكذلك منكوحه الاب حرام على الابن دخل بها الاب أولم يدخل لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وكما يحرم على الابن يحرم على النوافل من قبل الرجال والنساء جميعاً لان اسم الاب يتناول الكل مجازاً فاما قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين معناه حرم عليكم ان تجمعوا بين الاختين لانه معطوف على اول الاية والجمع بين الاختين نكاحاً حرام وكذلك الجمع بينهما فراشاً حتى لا يجمع بين الاختين وطناً بملك اليمين وهو مذهب علي وابن مسعود وعمار بن ياسر رضوان الله عليهم فانه قال ما حرم الله تعالى من الحرائر شيئاً الا وحرم من الاماء مثله الارجل يجمعون يريد به الزيادة على الاربع وكان عثمان رضى الله عنه يقول أحلنهما آية وحرمتها آية يريد بآية التحليل قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم وبآية التحريم قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فكان يتوقف في ذلك ولكننا نقول عند التعارض يرجح جانب الحرمة ويتأيد هذا بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر ان يجمع مائه في رحم أختين ولان المراد من قوله وأن تجمعوا حرمة الجمع فراشاً كما أن قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم يقتضى حرمة الاستفراس بأى سبب كان والجمع فراشاً يحصل بالوطء بملك اليمين فهذا يحرم عليه الجمع بينهما فان تزوجهما في عقدة واحدة بطل نكاحهما لانه لا وجه لتصحيح نكاح إحداهما بغير عينها فان النكاح عقد تملك فلا يثبت في الجهولة ابتداء ولا بعينها اذ ليست إحداهما بأولى من الاخرى ولا يمكن تصحيح نكاحهما لان الجمع محرم بالنص فتعين البطلان وان نكح إحداهما قبل الاخرى فنكاح الاولى جائز لان بهذا العقد لا يصير جامعاً ونكاح الثانية فاسد لان بهذا العقد يصير جامعاً بين الاختين فتعين فيه جهة البطلان فيفرق بينهما فان لم يكن دخل بها فلا شئ لها عليه وان كان قد دخل بها فعليها العدة ولها الاقل من المسمى ومن مهر المثل لان الدخول حصل بشبهة صورة النكاح فيسقط به الحد ويجب المهر والعدة كما اذا زفت اليه غير امرأته

وحكم ذلك مروى عن علي رضي الله عنه فاما وجوب الاقل من المسمى ومن مهر المثل فهو
 مذهبنا وعند زفر رحمه الله تعالى يجب مهر المثل بالغاً ما بالغ لان الواجب عند فساد العقد
 بدل المتلف الا ترى ان المقبوض بحكم الشراء الناسد يكون مضموناً بالقيمة بالغاً ما بلغت
 عند الاتلاف فكذلك المستوفى بالنكاح الفاسد ولكننا نقول المستوفى بالوطء ليس بمال
 فانما يتقدر بالمال بالتسمية الا ان المسمى اذا كان أكثر من مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم
 صحة التسمية فاذا كان أقل لم يجب الزيادة على قدر المسمى لانعدام التسمية فيه ولتمام التراضي
 على قدر المسمى بخلاف المبيع فإنه مال متقوم بنفسه فبدله يتقدر بالقيمة وانما يتحول عنه الى
 المسمى اذا صححت التسمية فاذا لم تصح لنساقد العقد كان مضموناً بالقيمة ثم يعتزل عن امرأته
 حتى تنقضي عدة الاخرى سواء دخل بالاولى أو لم يدخل بها لان رحم المعتدة مشغول بمأته
 حكماً ولو وطئ الاخرى في هذه الحالة صار جامعاً مائة في رحم الاختين وذلك حرام
 شرعاً ولكن أصل نكاح الاولى بهذا لا يبطل لان اشتغال رحم الثانية عارض على شرف
 الزوال فلا يبطل ذلك أصل النكاح كالمسكوكه اذا وطئت بالشبهة ووجبت عليها العدة
 لا يكون للزوج ان يطأها حتى تنقضي عدتها ولا يبطل نكاحها ولا تزوج المرأة في عدة
 أختها منه من نكاح فاسد أو جائز عن طلاق بائن أو غير بائن وعلى قول الشافعي رحمه الله
 تعالى ان كانت تعتد منه من طلاق رجعي فليس له أن يتزوج أختها وان كان من ثلاث أو
 خلع فله أن يتزوج أختها في عدتها وقد روي مثل مذهبه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه
 الا أن ابا يوسف رحمه الله تعالى ذكر في الأمالي رجوع زيد رضي الله عنه عن هذا القول
 وذكر الطحاوي رحمه الله تعالى قول زيد الآخر أنه ليس له أن يتزوجها وحكي أن مروان
 شاور الصحابة رضي الله عنهم في هذا فاتفقوا على أنه يفرق بينهما وخالفهم زيد ثم رجع الى
 قولهم وقال عبيدة السداني ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم
 على شيء كاجتماعهم على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت والمحافظة على الاربع قبل الظهر
 وذكر سدان بن بشار عن علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم المنع من نكاح
 الاخت المعتدة من طلاق بائن أو ثلاث وكان الحسن البصري رحمه الله يقول ان كانت
 حاملاً فليس له أن يتزوج أختها وان كانت حائلاً فله أن يتزوجها وحجة الشافعي رحمه الله
 تعالى أن النكاح مرتفع بينهما بجميع علاقته فيجوز له نكاح أختها كما بعد انقضاء العدة

ودليل الوصف أنه لو وطئها وقال علمت أنها على حرام يلزمه الحد ولو جاءت بولد لأكثر
 من سنتين حتى علم أن العلوق كان في العدة لم يثبت النسب ولو بقيت بينهما علاقة
 من علائق النكاح لسقط به الحد وثبت النسب والعدة الواجبة أثر ماء محترم لأنها من
 حقوق النكاح حتى لا يجب بدون توهم الدخول وما كان من العدة لحق النكاح لا يعتبر
 فيه توهم الدخول كعدة الوفاة وإذا ثبت الرصف فتأثيره أن المحرم هو الجمع بينهما نكاحاً
 فلا يصير جامعاً بهذا حتى لم يبق فيه وبين الأولى علة من علائق النكاح والمقصود من
 هذا التحريم صيانة الرحم عن القطيعة التي تكون بسبب المنازعة بينهما في التسم وذلك
 لا يتحقق بعد الخلع والتطليقات الثلاثة ﴿ولنا﴾ أن هذه معتدة على الإطلاق فليس له أن
 يتزوج باختها كعدة من طلاق رجعي وهذا لأن العدة حق من حقوق النكاح ألا ترى
 أنها لا تجب بدون النكاح أو شبهة النكاح ولا معنى لما قال أن وجوبها بما محترم لأنه
 أن اعتبر أصل الماء فهو موجود في الزانية ولا عدة وإن اعتبر الماء المحترم فأحترام الماء
 يكون بالنكاح والدليل عليه أن العدة تختلف بالرق والحرية واشتغال الرحم بالماء لا يختلف
 وإنما يختلف ملك النكاح لتفاوت بينهما في الحل الذي ينبنى عليه النكاح ففرقنا أنه من
 حقوق النكاح ولكن حق النكاح بعد ارتفاعه إنما يبقى إذا كان النكاح متأكداً وتأكد
 بالموت أو بالدخول ولهذا لا تجب العدة على المطلقة قبل الدخول وإذا ثبت أنه من حقوق
 النكاح فالحق يعمل عمل الحقيقة في إثبات الحرمة كما أن حق ملك اليمين للمكاتب كحقيقة
 ملك اليمين للحر في المنع من نكاح أمته وكما أن الرضاع في التحريم ينزل منزلة النسب لأنه
 في البعضية بمنزلة الحق من الحقيقة والدليل عليه أن في جانبها جعل الحق كالحقيقة في حق
 المنع من الزواج فكذلك في جانبه ونحن نسلم ارتفاع ملك النكاح بجميع علائقه إنما ندعى
 بقاء الحق وهذا الحكم عندنا يثبت بدون ملك النكاح فإن بالنكاح الفاسد أصل الملك
 لا يثبت ثم يكون ممنوعاً من نكاح أختها وكما يلزمه الحد إذا وطئها يلزمها الحد إذا مكنت
 نفسها منه ولا يدل ذلك على زوال المنع من جانبها فكذلك من جانبه وكما لا يجوز له أن
 يتزوج أختها في عدتها فكذلك لا يجوز أن يتزوج أحداً من محارمها لأنها في معنى الاختين
 في حرمة الجمع بينهما وكذلك لا يجوز له أن يتزوج أربعاً سواها في عدتها لأن الجمع بين
 الخمس حرام بالنكاح بمنزلة الجمع بين الاختين ﴿قال﴾ ولا يحل له أن يجمع بين امرأتين

ذواتي رحم محرم من نسب أو رضاع لان الرضاع في حكم الحرمة بمنزلة النسب وبهذا تبين ان في المنصوص لا يعتبر المعنى وان المعتبر حرمة الجمع بالنص لاصيانة الرحم عن القطيعة فانه ليس بين الاختين من الرضاة قرابة يفترض وصلها ثم كان الجمع بينهما حراماً فان تزوجها فهو على ما بينا في الاختين نسباً زاد في التفريع هنا فقال ان تزوجهما في ععدة ودخل بهما فرق بينه وبينهما وعليهما الامة وانما تصير كل واحدة منهما شارعة في العدة من وقت التفريق عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى من آخر الوطآت وكذلك في كل نكاح فاسد لان وجوب العدة بسبب الوطء فيعتبر من آخر الوطآت ولكننا نقول الموجب للعدة شبهة النكاح ورفع هذه الشبهة بالتفريق ألا ترى ان وطأها قبل التفريق لا يلزمه الحد وبعده يلزمه فلا تصير شارعة في العدة ما لم ترتفع الشبهة وذلك بالتفريق بينهما والدليل على ان المعتبر هو الشبهة انه وان وطئها مراراً لا يجب الامهر واحد لاستناده الى شبهة واحدة اذا ثبت هذا فنقول بعد ما فرق بينه وبينهما ليس له أن يتزوج واحدة منهما حتى تنقضي عدة الأخرى لان الأخرى في عدته وعدة الأخت تمنع نكاح الأخت فان انقضت عدتها معاً فله أن يتزوج أيتها شاء وان انقضت عدة احدهما فليس له أن يتزوج التي انقضت عدتها لان الأخرى معدة وله أن يتزوج المعتدة لان الأخرى منقضية العدة وعدة هذه لا تمنع صاحب العدة من نكاحها انما تمنع غيره من ذلك وكذلك لو كان دخل باحدهما ثم فرق بينه وبينهما فالعدة على التي دخل بها دون الأخرى وله ان يتزوج المعتدة ولا يتزوج الأخرى حتى تنقضي عدة المعتدة لما بينا **قال** **﴿** واذا وطئ الرجل امرأة بملك يمين أو نكاح أو فجور يجرم عليه أمها وابنتها وتحرم هي على آباءه وأبنائه **﴾** وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان كان الوطء بنكاح أو ملك يمين فكذلك الجواب وان كان بالزنا لا يثبت به الحرمة واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم الحرام لا يجرم الحلال وهكذا رواه ابن عباس رضي الله عنه وروى أبو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن يمتي من امرأة فجوراً ثم يتزوج ابنتها فقال لا بأس لا يجرم الحرام الحلال وقالت عائشة رضي الله عنها سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل يمتي من امرأة حراماً ثم يتزوج ابنتها فقال يجوز لا يجرم الحرام الحلال وانما يجرم ما كان من قبل النكاح وعال الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه فقال النكاح أمر حمدت عليه والزنا فعل رجحت عليه فاني يستويان ومعنى

هذا ان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فان الله تعالى من به على عباده
 بقوله تعالى بجملة نسباً وصهرآ وهو معقول فان أمهاتها وبناتها يصرن كامهاته وبناته حتى
 يخلو بهن ويسافر بهن وهذا يكون بطريق الكرامة والزنا المحض سبب لا يجاب العقوبة
 فلا يصلح سبباً لا يجاب الحرمة والكرامة الا ترى انه لا يثبت به النسب والعمدة فكذلك
 حرمة المصاهرة وحجتنا في ذلك قوله تعالى ولا تشكحوا مانكح آبؤكم وقد بينا أن النكاح
 للوطء حقيقة فتكون الآية نصاً في تحريم موطوءة الاب على الابن فالتقييد بكون الوطء
 حلالاً زيادة ولا تثبت هذه الزيادة بخبر الواحد ولا بالقياس والدليل عليه أن موطوءة
 الاب بالملك حرام على الابن بهذه الآية فدل أن المراد بالنكاح الوطء لا العقد وقد نقل مثل
 مذهبتنا عن ابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب وعمران بن حصين رضى الله عنهم بألفاظ
 مختلفة والمعنى فيه أنه وطء في محله فيكون موجباً للحرمة كالوطء بالنكاح وملك اليمين
 وتفسير الوصف ان الوطء في هذا المحل محرم لكونه مثبتاً لان هذا الفعل حرث والمهرث
 لا يكون الا في محل مثبت وكون المحل مثبتاً لا يختلف بالملك وعدم الملك وتأثيره أن ثبوت
 الحرمة بسبب هذا الوطء في الملك ليس ليمين الملك بل للمعنى البعضية لان الولد الذي يتخلق
 من الماءين يكون بعضاً لكل واحد منهما فتعدى شبهة البعضية الى أمهاتها وبناتها والى آباءه
 وأبنائه والشبهة تعمل عمل الحقيقة في ايجاب الحرمة وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدم
 الملك لان سبب البعضية حسي وانما تكون هذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة لان
 البعضية الحكمية عملها كعمل حقيقة البعضية وحقيقة البعضية توجب الحرمة في غير
 موضع الضرورة فاما في موضع الضرورة لا توجب الا ترى أن حواء عليها السلام خلفت
 من آدم عليه السلام فكانت بمضه حقيقة وهي حلال له فكذلك شبهة البعضية انما
 توجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي حق الموطوءة ضرورة وهذا لان العلل الشرعية
 امارات لا موجبات فلهذا ثبت الحكم بها في الموضع الذي جعلها الشرع علة وقد جعل
 الشرع موضع الضرورة مستثنى من الحرمة بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه فاما النسب
 فمعدنا أحكام النسب تثبت ولكن الانتساب لا يثبت لانه لمقصود الشرف به ولا يحصل
 ذلك بالنسبة الى الزاني والعمدة انما لا تجب لان وجوبها في الاصل باعتبار حق النكاح أو
 الفراش وبين النكاح والسفاح منافاة فبانعدام الفراش ينعدم السبب الموجب للعمدة وبعض

أصحابنا رحمهم الله تعالى يقولون الحرمة تثبت هنا بطريق العقوبة كما تثبت حرمة الميراث في
حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم الآية وعلى
هذا الطريق يقولون المحرمية لا تثبت حتى لا يباح الخلوة والمسافرة بها ولكن هذا التعليل فاسد
فان التعليل لتعديدية حكم النص لا لاثبات حكم آخر سوى المنصوص فان ابتداء الحكم
لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة نابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل لتعديدية تلك
الحرمة الى الفروع لا لاثبات حكم آخر سوى المنصوص ولكن الصحيح ان نقول هذا
الفعل زنا . ووجب للحد كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد ويصلح ان يكون سبباً
لثبوت الحرمة والكرامة باعتبار أنه حرث للولد الأخرى أنه في جانبها الفعل زنا ترجم عليه
واذا حبست به كان لذلك الولد من الحرمة ما لم يبره من بنى آدم فيثبت نسبه منها وتحرم هي
عليه وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لالانه زنا فكذا هنا فهذا التقرير يتبين
فساد استدلالهم بالحديث فانما لا يجهل الحرام محرماً للحلال وانما تثبت الحرمة باعتبار ان
الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل بكونه زنا على ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره
فان كثيراً من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر في ماء وكالوطء بالشبهة
ووطء الامة المشتركة ووطء الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لالانه
حرام بل للمعنى الذي قلنا فكذلك هنا ومن فروع هذه المسئلة بنت الرجل من الزنا بأن
زنى ب بكر وأمسكها حتى ولدت بنتاً حرم عليه تزوجها عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى
لا يكون حراماً وله في البنت الملاءمة التي لم يدخل بالام قولان واستدل فقال نص التحريم
قوله تعالى وبناتكم وذلك يتناول البنت المضافة اليه نسباً والبنت من الزنا غير مضافة اليه
نسباً بل هي حرام الاضافة اليه نسباً ولو أثبتنا الحرمة فيها كان اثبات الحرمة بالزنا وبه فارق
جانبا فان الابن من الزنا يضاف الى الام نسباً فكانت هي حراماً عليه لقوله تعالى حرمت
عليكم أمهاتكم وتبين بهذا التفريق ان هذه الحرمة الثابتة شرعاً تنبئ على ثبوت النسب
شرعاً والنسبة الى الزاني غير نابتة من كل وجه فكذا هنا وهكذا يقول على أحد القولين
في بنت الملاءمة وعلى القول الآخر يفرق بينهما فيقول النسب هناك كان ثابتاً باعتبار
الفرش لكن انقطع باللعان وبقي موقوفاً على حقه حتى لو أكذب نفسه يثبت النسب
منه ولا يثبت من غيره وان أعاده فيجوز ابقاء الحرمة وهنا النسب لم يكن ثابتاً أصلاً

لانعدام الفراش ولا هو بعرض الثبوت منه ولنا ان ولد الزنا بعضه فتكون محرمة عليه
 كولد الراشدة وهذا لان البعضية باعتبار الماء وذلك لا يخالف حقيقة بالملك وعدم
 الملك فالولد المخلوق من الماءين يكون بعض كل واحد منهما قال النبي صلى الله عليه وسلم
 لفاطمة رضى الله عنها هي بضعة منى والبعضية علة صالحة لاثبات الحرمة لان الانسان كما
 لا يستمتع بنفسه لا يستمتع ببعضه الا ان النسب لا يثبت لانه دام البعضية بل للاشتباه
 لان الزانية يأتها غير واحد ولو أثبتنا النسب بالزنا ربما يؤدي الى نسبة ولد الى غير ابيه
 وذلك حرام بالنص حتى ان في جانبها لما كان لا يؤدي الى هذا الاشتباه كان النسب ثابتا
 ولان قطع النسب شرعا لمعنى الزجر عن الزنا فانه اذا علم ان ماءه يضيع بالزنا يحرز عن
 فعل الزنا وذلك يوجب اثبات الحرمة لان معنى الزجر عن الزنا به يحصل فانه اذا علم انه
 بسبب الحرام مرة يفوته حلال كثير يمتنع من مباشرة الحرام فلماذا أثبتنا الحرمة وان لم
 يثبت النسب هنا اذا عرفنا هذا فنقول كما ثبتت حرمة المصاهرة بالوطء ثبتت بالمس والتقبيل
 عن شهوة عندنا سواء كان في الملك أو في غير الملك وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يثبت
 الحرمة بالتقبيل والمس عن شهوة أصلا في الملك أو في غير الملك حتى انه لو قبل أمته ثم
 أراد ان يتزوج ابنتها عنده يجوز وكذلك لو تزوج امرأة وقبلها بشهوة ثم ماتت عنده يجوز
 له ان يتزوج ابنتها بناء على أصله ان حرمة المصاهرة تثبت بما يؤثر في اثبات النسب والعدة
 وليس للمس والتقبيل عن شهوة تأثير في اثبات النسب والعدة فكذلك في اثبات الحرمة
 وقاس بالنكاح الفاسد فان التقبيل والمس فيه لا يجر كالدخول في ايجاب المهر والعدة
 وكذلك في ايجاب الحل للزوج الاول فكذا هنا ولكننا نستدل بأثر الصحابة رضى الله
 عنهم فقد روي عن ابن عمر رضى الله عنه انه قال اذا جامع الرجل المرأة أو قبلها بشهوة
 أو لمسها بشهوة أو نظر الى فرجها بشهوة حرمت على ابيه وابنه وحرمت عليه أمها وابنتها
 وعن مسروق رحمه الله تعالى قال بيعوا جاريتي هذه أما أني لم أصب منها ما يحرمها على
 ولدى من المس والقبلة ولان المس والتقبيل سبب يتوصل به الى الوطء فانه من دواعيه
 ومقدماته فيقام مقامه في اثبات الحرمة كما أن النكاح الذي هو سبب الوطء شرعا يقام
 مقامه في اثبات الحرمة الا فيما استثناه الشرع وهي الربية وهذا لان الحرمة تنبني على
 الاحتياط فيقام السبب الداعي الى الوطء فيه مقام الوطء احتياطاً وان لم يثبت به سائر

الاحكام كما تقام شبهة البعضية بسبب الرضاع مقام حقيقة البعضية في اثبات الحرمة دون
 سائر الاحكام ولو نظر الى فرجها بشهوة ثبتت به الحرمة عندنا استحسانا وفي القياس
 لا ثبت وهو قول ابن ابي ليلى والشافعي رحمهما الله تعالى لان النظر كالتفكر اذ هو غير
 متصل بها الا ترى أنه لا يفسد به الصوم وان اتصل به الازال ولان النظر لو كان موجبا
 للحرمة لاستوى فيه النظر الى الفرج وغيره كالمس عن شهوة ولا كنا تركنا القياس بحديث
 أم هانئ رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من نظر الى فرج امرأة
 بشهوة حرمت عليه أمها وابنتها وعن عمر رضي الله تعالى عنه أنه جرد جارية ثم نظر اليها ثم
 استوهبها منه بمض بنيه فقال أما انها لا تحل لك وفي الحديث ملعون من نظر الى فرج
 امرأة وابنتها ثم النظر الى الفرج بشهوة نوع استمتاع لان النظر الى المحل اما الجمال المحل أو
 للاستمتاع وليس في ذلك الموضوع جمال ليكون النظر لمعنى الجمال فمرفنا أنه نوع استمتاع
 كالمس بخلاف النظر الى سائر الاعضاء ولان النظر الى الفرج لا يحل الا في الملك بمنزلة
 المس عن شهوة بخلاف النظر الى سائر الاعضاء ثم معنى الشهوة المعتبرة في المس والنظر ان
 تنتشر به الآلة أو يزداد انتشارها فاما مجرد الاشتهاء بالقلب غير معتبر الا ترى ان هذا القدر
 يكون من الشيخ الكبير الذي لاشهوة له والنظر الى الفرج الذي تتعلق به الحرمة هو النظر
 الى الفرج الداخل دون الخارج وانما يكون ذلك اذا كانت متكئة اما اذا كانت قاعدة
 مستوية أو قائمة لانبت الحرمة بالنظر ثم حرمة المصاهرة بهذه الاسباب تعدى الى آباءه
 وان علوا وأبنائه وان سفلوا من قبل الرجال والنساء جميعا وكذلك تعدى الى جداتها
 والى نوافلها لما بيننا ان الاجداد والجدات بمنزلة الآباء والامهات والنوافل بمنزلة الاولاد فيما
 ننبني عليه الحرمة وذلك كله مروى عن ابراهيم النخعي رحمه الله تعالى وعلى هذا اذا جامع
 الرجل ام امراته حرمت عليه امراته نقل ذلك عن ابي بن كعب رضي الله عنه وكان المعنى
 فيه ان الحرمة بسبب المصاهرة مثل الحرمة بالرضاع والنسب وذلك كما يمنع ابتداء النكاح
 يمنع بقاء النكاح وكذلك هذا يمنع بقاء النكاح كما يمنع ابتداءه **قال** رجل له أربع نسوة
 فطلق واحدة منهن بعد ما دخل بها ثلاثا أو واحدة باثة أو خلعها لم يجز له أن يتزوج أخرى
 مادامت في العدة لان حرمة ما زاد على الاربع كحرمة الاختين فكما ان هناك العدة تعمل
 على حقيقة النكاح في المنع فكذا هنا فان قال أخبرتني ان عدتها قد انقضت فان كان ذلك

في مدة لا تنقضي في مثلها العدة لا يقبل قوله ولا قولها ان اخبرت الا ان تفسر بما هو محتمل من اسقاط سقط مستبين الخلق ونحوه وان كان ذلك في مدة تنقضي في مثلها العدة ان صدقته أو كانت ساكنة أو غائبة فله ان يتزوج أخرى أو أختها ان شاء ذلك وكذلك ان كذبت في قول علمائنا وعن زفر رحمه الله تعالى ليس له ذلك لان عدتها باقية فانها أمانة في الاخبار بما في رحمها وقد اخبرت ببقاء عدتها والزواج انما أخبر عليها وهي تكذب في ذلك فيسقط منه اعتبار قوله كشاهد الاصل ان أ كذب شاهد الفرع أو راوى الاصل ان كذب الراوى عنه والدليل عليه بقاء نفقتها وسكنائها وثبوت نسب ولدها ان جاءت به لأقل من سنتين وبالانفاق اذا حكمنا بثبوت نسب ولدها يبطل نكاح أختها فكذلك اذا قضينا بنفقتها ووجبنا في ذلك أنه أخبر عن أمر بينه وبين ربه عز وجل فكان أمانة مقبول القول فيه اذا احتمل كمن قال صمت أو صليت وبيان الوصف أنه أخبر بحل نكاح أختها له ولا حق للمطالبة في ذلك فان الحل والحرمه من حق الشرع وانما حق العباد فيه باعتبار قيام حق لهم في محله ولا حق لها في نكاح أختها فلا يعتبر تكذيبها فيه والدليل أن بمجرد الخبر ثبت له حل نكاح أختها ألا ترى أنها لو كانت غائبة كان له أن يتزوج بأختها ولو بطل ذلك الحق انما يبطل بتكذيبها وتكذيبها يصلح حجة في ابقاء حقها لا في ابطال حق ثابت للزوج والنفقة والسكنى حقها فيكون باقيا وأما نكاح الاخت لاحق لها فيه فلا يعتبر تكذيبها في ذلك لان ثبوت الحكم بحسب الحجة وكذلك ثبوت النسب من حقها وحق الولد لانه يندفع به تهمة الزنا عنها ويتشرف به الولد ثم من ضرورة القضاء بالنسب الحكم باستناد العلوق الى ما قبل الطلاق فاذا اسندنا صار الخبر بالقضاء العدة قبل الوضع مستنكراً فلماذا يبطل نكاح الاخت بخلاف القضاء بالنفقة فانه يقتصر على الحال وليس من ضرورة الحكم بها الحكم ببقاء العدة مطلقاً فان المال تكثر أسباب وجوبه في الجملة توضيحه أن من ضرورة القضاء بالنسب القضاء بالفراش فتبين أنه صار جامعا بين الاختين في الفراش وليس من ضرورة القضاء بالنفقة القضاء بالفراش وأكثر ما فيه أنه يجتمع عليه استحقاق النفقة للاختين وذلك جائز كما في ملك البين **قال** وان مات لم يكن لها ميراث وكان الميراث للأخرى هكذا ذكر هنا وذكر في كتاب الطلاق وقال الميراث للأولى دون الثانية ولكن وضع المسئلة فيما اذا كان مريضاً حين قال أخبرني ان عدتها قد انقضت وانما يتحقق اختلاف الروايات في حكم

الميراث اذا كان الطلاق رجعياً فاما اذا كان الطلاق بائناً أو ثلاثاً وكان في الصحة فلا ميراث
 للأولى سواء أخبر الزوج بهذا أو لم يخبر ولو كان في كتاب الطلاق لما وضع المسئلة في المريض
 وكان قد تعلق حتماً بما له لم يقبل قوله في ابطال حقها كما في نفقتها وهنا وضع المسئلة في
 الصحيح ولا حق لها في مال الزوج في صحته فكان قوله مقبولاً في ابطال إرثها توضيحه ان
 بقوله أخبر ان الواقع صار بائناً فكانه أبانها في صحته فلا ميراث لها ولو أبانها في مرضه كان
 لها الميراث وقيل هذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى لان عندهما للزوج ان
 يجعل الرجعي بائناً خلافاً لمحمد رحمه الله تعالى ومتى كان الميراث للأولى فلا ميراث للثانية لان
 بين ارث الاختين منه بالنكاح منافاة ومتى لم ترث الأولى ورثته الثانية **قال** وان ماتت
 في العدة أو لحقت بدار الحرب مرتدة حل له ان يتزوج أختها لان لحوقها كموتها فلا تبقى
 معتدة بعد موتها فان رجعت مسلمة قبل ان يتزوج أختها فله ان يتزوج أختها عند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى لان العدة بعد ما سقطت لا تعود الا بتجدد سببها وعندهما ليس له ان يتزوج
 أختها لانها لما عادت مسلمة كان لحوقها بمنزلة الغيبة الأخرى انه يماد اليها ما لها فلا تعود كحالها
 فتعود كما كانت وان كان قد تزوج أختها قبل رجوعها ثم رجعت مسلمة عن أبي يوسف
 رحمه الله تعالى روايتان في إحدى الروايتين يبطل نكاح الأخت وفي الرواية الأخرى
 لا يبطل ذكر الروايتين عنه في الامالي **قال** ولا بأس بان يتزوج المسلم الحرمة من
 أهل الكتاب لقوله تعالى والمحصنات من الذين أتوا الكتاب الآية وكان ابن عمر رضي
 الله عنهما لا يجوز ذلك ويقول الكتابية مشركة وقد قال الله تعالى ولا تشكحوا المشركات
 حتى يؤمن وكان يقول معنى الآية الثانية واللاتي أسلمن من أهل الكتاب ولستنا تأخذ
 بهذا فان الله تعالى عطف المشركين على أهل الكتاب فدل أن اسم المشرك لا يتناول الكتابي
 مطلقاً ولو حملنا الآية الثانية على ما قال ابن عمر رضي الله عنهما لم يكن لتخصيص الكتابية
 بالذكر معنى فان غير الكتابية اذا أسلمت حل نكاحها وقد جاء عن حذيفة بن اليمان رضي
 الله عنه أنه تزوج يهودية وكذلك كعب بن مالك رحمهما الله تعالى تزوج يهودية وكذلك
 ان تزوج الكتابية على المسلمة أو المسلمة على الكتابية جاز والقسم بينهما سواء كأن جواز
 النكاح ينبنى على الحل الذي به صارت المرأة محلاً للنكاح وعلى ذلك ينبنى القسم والمسلمة
 والكتابية في ذلك سواء اسرايلية كانت أو غير اسرايلية وبعض من لا يعتبر قوله فصل

بين الاسرائيلية وغيرها ولا معنى لذلك في الجواز لكونها كتابية وأما المجوسية لا يجوز
 نكاحها للمسلم لانها ليست من أهل الكتاب وذكر ابن اسحاق في تفسيره عن علي رضي
 الله عنه جواز نكاح المجوسية بناء على ما روى عنه أن المجوس أهل كتاب ولكن لما وقع
 ملكهم أخته ولم ينكروا عليه أسرى بكتابتهم فسوه وهو مخالف للنص فان الله تعالى قال
 أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واذا قلنا للمجوس كتاب كانوا ثلاث
 طوائف وقال صلى الله عليه وسلم سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم
 ولا آكلي ذبائحهم ولئن كان الامر على ما قال علي رضي الله عنه ولكن بعد ما نسواخرجوا
 من أن يكونوا أهل كتاب فأما نكاح الصابئة فانه يجوز للمسلم عند أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى ويكره ولا يجوز عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وكذلك ذبائحهم وهذا
 الاختلاف بناء على أن الصابئين من هم فوقع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنهم قوم من
 النصارى يقرؤون الزبور ويعظمون بعض الكواكب كتمظيمنا القبلة وهما جعلوا تعظيمهم
 لبعض الكواكب عبادة منهم لها فكانوا كعبدة الأوثان وقالوا أنهم يخالفون النصارى
 واليهود فيما يمتقدون فلا يكونون من جملتهم ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول يخالفون
 للنصارى في بعض الاشياء لا يخرجهم من أن يكونوا من جملتهم كبنى تغلب فانهم يخالفون
 النصارى في الخمر والخنزير ثم كانوا من جملة النصارى **قال** ولا بأس بأن يتزوج الرجل
 المرأة وبنت زوج قد كان لها من قبل ذلك يجمع بينهما لانه لا قرابة بينهما وقال ابن أبي ليلى
 لا يجوز ذلك لان بنت الزوج لو كان ذكرآلم يكن له أن يتزوج الاخرى لانها منكوحة ابيه
 وكل امرأتين لو كانت احدهما ذكرآلم تجز المناكحة بينهما فالجمع بينهما نكاحا لا يجوز
 كالاختين ولكننا نستدل بحديث عبدالله بن جعفر رضي الله تعالى عنه فانه جمع بين امرأة
 على رضي الله تعالى عنه وابنته ثم المانع من الجمع قرابة بين المرأتين أو ما أشبه القرابة في
 الجريمة كالرضاع وذلك غير موجود هنا ومآله ابن أبي ليلى رحمه الله تعالى انما يعتبر اذا تصور
 من الجانبين كما في الاختين وذلك لا يتصور هنا فان امرأة الاب لو صورتها ذكرآلم جاز له
 نكاح البنت فعرفنا انهما ليستا كالاختين ولا بأس بأن يجمع بين امرأتين كانتا عند رجل
 واحد لانه لا قرابة بينهما وكما جاز للأول أن يجمع بينهما فكذلك للثاني وكذلك لا بأس
 بأن يتزوج المرأة ويزوج ابنه أمها أو ابنتها فان محمد بن الحنفية رضي الله تعالى عنه تزوج

امرأة وزوج ابنتها من ابنه وهذا لان بنكاح الام تحرم الام هي على ابنه فلما امها وابنتها تحرم
عليه لا على ابنه فلهذا جاز لابنه أن يتزوج أمها أو ابنتها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب

باب نكاح الصغير والصغيرة

قال **﴿** وبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه تزوج عائشة رضي الله عنها وهي
صغيرة بنت ستة سنين ونبي بها وهي بنت تسع سنين وكانت عنده تسعا في الحديث دليل
على جواز نكاح الصغير والصغيرة بتزويج الآباء بخلاف ما يقوله ابن شبرمة وأبو بكر الأصم
رحمهم الله تعالى أنه لا يزوج الصغير والصغيرة حتى يبلغا لقوله تعالى حتى إذا بلغوا النكاح
فلو جاز التزويج قبل البلوغ لم يكن لهذا فائدة ولأن ثبوت الولاية على الصغيرة لحاجة المولى
عليه حتى ان فيها لا يتحقق فيه الحاجة لا تثبت الولاية كالتبرعات ولا حاجة بهما الى النكاح
لان مقصود النكاح طبعاً هو قضاء الشهوة وشرعاً النسل والصغيرين فيهما ثم هذا العقد
يمقد للعمر وتلزمهما أحكامه بعد البلوغ فلا يكون لأحد أن يلزمهما ذلك اذ لا ولاية لاحد
عليهما بعد البلوغ وحجتنا قوله تعالى واللاتي لم يحضن بين الله تعالى عدة الصغيرة وسبب
المدة شرعاً هو النكاح وذلك دليل تصور نكاح الصغيرة والمراد بقوله تعالى حتى اذا
بلغوا النكاح الاحتلام ثم حديث عائشة رضي الله عنها نص فيه وكذلك سائر ما ذكرنا
من الآثار فان قدامة بن مظعون تزوج بنت الزبير رضي الله عنه يوم ولدت وقال ان مت
فهي خير ورتي وان عشت فهي بنت الزبير وزوج ابن عمر رضي الله عنه بنتاً له صغيرة
من عمرو بن الزبير رضي الله عنه وزوج عمرو بن الزبير رضي الله عنه بنت أخيه ابن
أخته وهما صغيران ووهب رجل ابنته الصغيرة من عبد الله بن الحسن فاجاز ذلك علي رضي
الله عنه وزوجت امرأة ابن مسعود رضي الله عنه بنتاً لها صغيرة ابناً للمسيب بن نجبة
فاجاز ذلك عبد الله رضي الله عنه ولكن أبو بكر الأصم رحمه الله تعالى كان أصم لم يسمع
هذه الاحاديث والمعنى فيه ان النكاح من جملة المسالح وضماني حق الذكور والاناث جميعاً
وهو يشتمل على اغراض ومقاصد لا يتوفر ذلك الا بين الكفاة والكف، لا يتفق في

كل وقت فكانت الحاجة ماسة الى اثبات الولاية للولي في صفرها ولانه لو انتظر بلوغها
لفات ذلك الكف، ولا يوجد مثله ولما كان هذا العقد يعقد للعمر تحقق الحاجة الى ما هو من
مقاصد هذا العقد فتجعل تلك الحاجة كالمثبته للحال لاثبات الولاية للولي ثم في الحديث
بيان ان الاب اذا زوج ابنته لا يثبت لها الخيار اذا بلغت فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم
يخيرها ولو كان الخيار ثابتا لها لخيرها كما خير عند نزول آية التخيير حتى قال لعائشة اني اعرض
عليك امرأ فلا تحدثني فيه شيئا حتى تستشيرى ابويك ثم تلا عليها قوله تعالى فتعالين أمتعن
وأسر حكن سرا حجيلا فقالت افي هذا استشير ابوي أنا اختار الله تعالى ورسوله ولما لم
يخيرها هنا دل انه لا خيار للصغيرة اذا بلغت وقد زوجها ابوها وذكر ذلك في الكتاب عن
ابراهيم وشريح رحمهما الله تعالى وابن سماعه رحمه الله تعالى ذكر فيه قياسا واستحسانا قال في
القياس يثبت لها الخيار لانه عقد عليها عقدا يلزمها تسليم النفس بحكم ذلك العقد بعد زوال
ولاية الاب فيثبت لها الخيار كما لو زوجها أخوها ولكننا نقول تركنا القياس للحديث ولان
الاب وافر الشفقة ينظر لها فوق ما ينظر لنفسه ومع وفور الشفقة هو تام الولاية فان ولايته
تم المال والنفس جميعا فلماذا لا يثبت لها الخيار في عقده وليس النكاح كالأجارة لان اجارة
النفس ليست من المصالح وضعا بل هو كد وتعبد وانما تثبت الولاية فيه على الصغير لحاجته
الى التأديب وتعلم الاعمال وذلك يزول بالبلوغ فلماذا أثبتنا لها الخيار قال وفي الحديث دليل
فضيلة عائشة رضي الله تعالى عنها فانها كانت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم تسع سنين
في بدء أمرها وقد أحرزت من الفضائل ما قال صلوات الله عليه تأخذون ثلثي دينكم من
عائشة وفيه دليل ان الصغيرة يجوز أن تزف الى زوجها اذا كانت سالحة للرجال فانها زفت
اليه وهي بنت تسع سنين فكانت صغيرة في الظاهر وجاء في الحديث أنهم سمونها فلما
سمنت زفت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم **وقال** وبلغنا عن ابراهيم انه كان يقول اذا
أنكح الوالد الصغير أو الصغيرة فذلك جائز عليهما وكذلك سائر الاولياء وبه أخذ علماءنا
رحمهم الله تعالى فقالوا يجوز لغير الاب والجد من الاولياء تزويج الصغير والصغيرة وعلى
قول مالك رحمه الله تعالى ليس لأحد سوى الاب تزويج الصغير والصغيرة وعلى قول
الشافعي رحمه الله تعالى ليس لغير الاب والجد تزويج الصغير والصغيرة فمالك يقول القياس
أن لا يجوز تزويجهما الا أنا تركنا ذلك في حق الاب للآثار المروية فيه فبقى ما سواه على

أصل القياس والشافعي رحمه الله تعالى استدل بقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر واليتيمة الصغيرة التي لا أب لها قال صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم فقد نفى في هذا الحديث نكاح اليتيمة حتى تبلغ فتستأمر وفي الحديث ان قدامة بن مظعون زوج ابنة أخيه عثمان بن مظعون من ابن عمر رضى الله تعالى عنه فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال أنها يتيمة وإنما لا تنكح حتى تستأمر وهو المعنى في المسئلة فنقول هذه يتيمة فلا يجوز تزويجها بغير رضاها كالبالغة وتأثير هذا الوصف أن مزوج اليتيمة قاصر الشفقة عليها ونقص الشفقة لا تثبت ولايته في المال وحاجتها الى التصرف في المال في الصغر أكثر من حاجتها الى التصرف في النفس فاذا لم يثبت للولي ولاية التصرف في مالها مع الحاجة الى ذلك فلا ينبت له ولاية التصرف في نفسها كان أولى وحجتنا قوله تعالى وإذا خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى الآية معناه في نكاح اليتامى وإنما يتحقق هذا الكلام اذا كان يجوز نكاح اليتيمة وقد نقل عن عائشة رضى الله عنها في تأويل الآية أنها نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها يرغب في مالها وجمالها ولا يقسط في صداقها فهوا عن نكاحهن حتى يبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق وقالت في تأويل قوله تعالى في يتامى النساء اللاتي لا تؤتوهن ما كتب لهن أنها نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها ولا يرغب في نكاحها لدمامتها ولا يزوجه من غيره كيلا يشاركه في مالها فأمر الله تعالى هذه الآية فأمر الاولياء بتزويج اليتامى أو بتزويجهم من غيرهم فذلك دليل على جواز تزويج اليتيمة وزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بنت عمه حمزة رضى الله عنه من عمر بن أبي سلمة رضى الله عنه وهي صغيرة والآثار في جواز ذلك مشهورة عن عمر وعلى وعبد الله ابن مسعود وابن عمر وأبي هريرة رضوان الله عليهم والمعنى فيه أنه وليها بعد البلوغ فيكون وليا لها في حال الصغر كالاب والجد وهذا لان تأثير البلوغ في زوال الولاية فاذا جعل هو وليا بعد بلوغها بهذا السبب عرفنا أنه وليها في حال الصغر وبه فارق المال لانه لا يستفيد الولاية بهذا السبب في المال بحال وكان المعنى فيه أن المال تجرى فيه الجنائيات الخفية وهذا الولي قاصر الشفقة فربما يحمله ذلك على ترك النظر لها فأما الجنابة في النفس من حيث التقصير في المهر والكفاءة وذلك ظاهر يوقف عليه ان فعله يرد عليه تصرفه ولانه لا حاجة الى إتيان الولاية لهؤلاء في المال فان الوصي يتصرف في المال والاب متمكن من نصب

الوصي وباعتباره تنعدم حاجتها فأما التصرف في النفس لا يحتمل الايصاء الى الغير فلهذا
 يثبت للأولياء بطريق القيام مقام الآباء والمراد بالحديث اليتيمة البالغة قال الله تعالى وآتوا
 اليتامى أموالهم والمراد البالغين والدليل عليه أنه مده الى غاية الاستئثار وانما تستأمر البالغة
 دون الصغيرة وتأويل حديث قدامة رضى الله عنه أنها بلغت فخيرها رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فاختارت نفسها ألا ترى أنه روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال والله لقد
 انتزعت مني بمد ان ملكتها فاذا ثبت جواز تزويج الاولياء الصغير والصغيرة فلهما الخيار
 اذا أدركا في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وهو قول ابن عمر وأبي هريرة رضى
 الله عنهما وبه كان يقول أبو يوسف رحمه الله تعالى ثم رجع وقال لا خيار لهما وهو قول
 عروة بن الزبير رضى الله عنهما قال لان هذا عقد عقد بولاية مستحقة بالقرابة فلا يثبت
 فيه خيار البلوغ كمقد الأب والجد وهذا لان القرابة سبب كامل لاستحقاق الولاية
 والقرب بالتصرف ينظر للمولى عليه لالنفسه وهو قائم مقام الأب في التصرف في النفس
 كالوصي في التصرف في المال فكما ان عقد الوصي يلزم ويكون كمقد الأب فيما قام فعله مقامه
 فكذلك عقد المولى وجه قولها أنه زوجها من هو قاصر الشفقة عليها فاذا ملكت أمر نفسها
 كان لها الخيار كالامة اذا زوجها مولاهم أعتقها وهذا لان أصل الشفقة موجود للمولى
 ولكنه نافص يظهر ذلك عند المقابلة بشفقة الآباء وقد ظهر تأثير هذا النقصان حكما حين
 امتنع ثبوت الولاية في المال للأولياء فلا اعتبار وجود أصل الشفقة نفذنا العقد ولا اعتبار نقصان
 الشفقة أثبتنا الخيار لان ثبوت الولاية لكيلا يفوت الكف الذي خطبها فيكون بمعنى النظر
 لها وانما يتم النظر باثبات الخيار حتى ينظر لنفسه بعد البلوغ بخلاف الأب فانه وافر الشفقة تام
 الولاية فلا حاجة الى اثبات الخيار في عقده وكذلك في عقد الجد لانه بمنزلة الأب حتى
 ثبت ولايته في المال والنفس واما القاضى اذا كان هو الذى زوج اليتيمة ففي ظاهر الرواية
 يثبت لها الخيار لانه قال ولها الخيار في نكاح غير الأب والجد اذا أدركا وروى خالد بن
 صبيح المروزى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا يثبت الخيار وجه تلك الرواية أن للقاضى
 ولاية تامة تثبت في المال والنفس جميعاً فتكون ولايته في القوة كولاية الأب ووجه ظاهر
 الرواية أن ولاية القاضى متأخرة عن ولاية المم والأخ فاذا ثبت الخيار في تزويج الاخ والمم
 ففي تزويج القاضى أولى وهذا لان شفقة القاضى انما تكون لحق الدين والشفقة لحق الدين

لا تكون الامن المتقين بعد التكليف فيحتاج الى اثبات الخيار لهما اذا أدركا فاما الام اذا
زوجت الصغير والصغيرة جاز عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي اثبات الخيار لهما اذا أدركا
عنه روايتان في احدي الروايتين لا يثبت لان شفقتها وافرة كشفقة الأب أو أكثر
والاصح أنه يثبت الخيار لان بها قصور الرأي مع وفور الشفقة ولهذا لا ثبت ولايتها في
المال وتام النظر بوفور الرأي والشفقة فلتمكن النقصان في رأيها أثبتنا لهما الخيار اذا أدركا
فان اختارا الفرقة عند الادراك لم تقع الفرقة الا بحكم الحاكم لان السبب مختلف فيه من
العلماء من رأى ومنهم من أبى وهو غير متيقن به أيضا فان السبب قصور الشفقة ولا يوقف
على حقيقته فكان ضعيفا في نفسه فلماذا توقف على قضاء القاضي وهذا بخلاف خيار الطلاق
فان الخيرة اذا اختارت نفسها وقعت الفرقة من غير قضاء القاضي لان السبب هناك قوى
في نفسه وهو كونها نائبة عن الزوج في ايقاع الطلاق أو مالكة أمر نفسها بتملك الزوج وهذا
بخلاف خيار العتق فان المعتقة اذا اختارت نفسها وقعت الفرقة من غير قضاء القاضي لان
السبب هناك قوى وهو زيادة ملك الزوج عليها فان قبل العتق كان يملك مراجعتها من قرأين
ويملك عليها تطليقتين وعدتها حيضتان وقد زاد ذلك بالعتق فكان لها أن تدفع الزيادة ولا
توصل الى دفع الزيادة الا بدفع أصل الملك فكما ان دفع أصل الملك عند انعدام رضاها يتم
بها فكذلك دفع زيادة الملك فاما هنا بالبلوغ لا يزداد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك
النظر من الولي وذلك غير متيقن به فلماذا لا تتم الفرقة الا بالقضاء فالحاصل أن الفرق بين
خيار البلوغ وخيار العتق في أربعة فصول (أحدها) ما بيننا (والثاني) خيار المعتقة لا يبطل
بالسكوت بل يمتد الى آخر المجلس كخيار الخيرة وخيار البلوغ في جانبها يبطل بالسكوت
لان المعتقة انما يثبت لها الخيار بتخيير الشرع حيث قال صلى الله عليه وسلم ملكت بضعك
فاختارى فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج فاما هنا الخيار يثبت للبكر لانعدام تمام الرضا
منها ورضاء البكر يتم بسكوتها شرعا ألا ترى أنها لو زوجت بعد البلوغ فسكنت كان
سكوتها رضافا كذلك اذا زوجت قبل البلوغ ولهذا قلنا لو بلغت نيبا لا يبطل خيارها بالسكوت
كما لو زوجت بعد البلوغ وكذلك الغلام لا يبطل خياره بالسكوت لان السكوت في حقه
لم يجعل رضا كماله زوج بعد البلوغ (والثالث) ان خيار العتق يثبت للأمة دون الغلام وخيار
البلوغ يثبت لهما جميعا لان ثبوت خيار العتق باعتبار زيادة الملك وذلك في عتق الأمة دون

الغلام وثبوت خيار البلوغ لتقصان شفقة الولي وذلك موجود في حق الغلام والجارية ولان
 في تزويج الغلام المولى ينظر له لالنفسه وفي تزويج الامة ينظر لنفسه باكتساب المهر
 واسقاط النفقة عن نفسه فلهذا اختلافا في حكم الخيار وهنالا يختلف معنى نظر الولي بالغلام
 والجارية فلهذا يثبت الخيار في الموضعين جميعا ولا يقال بأن الغلام هنا يتمكن من التخلص
 بالطلاق كما في المعتق لانه لا يتمكن من التخلص عن المهر بالطلاق ولم يكن متمكنا من
 التخلص عند العقد بخلاف العبد فانه كان عند العقد متمكنا من التخلص بالطلاق
 ووجوب المهر بومئذ كان في مالية المولى وباعتباره ملك المولى اجباره على النكاح فلهذا
 فرقنا بينهما (والرابع) ان المعتقة اذا علمت بالمعتق ولم تعلم ان لها الخيار لا يسقط خيارها
 حتى تعلم به والتي بلغت اذا لم تعلم بالخيار وعلمت بالنكاح فسكنت سقط خيارها لان
 سبب الخيار في المعتق وهو زيادة الملك حكم لا يعلمه الا الخواص من الناس فتعذر
 بالجهل وقد كانت مشغولة بخدمة المولى فمذرناها لذلك اما خيار البلوغ فظاهر يعرفه كل
 واحد ولظهوره ظن بعض الناس انه يثبت في انكاح الاب ايضا فلهذا لا تعذر بالجهل ولانها
 ما كانت مشغولة بشئ قبل البلوغ فكان سبيلها ان تعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلهذا لا تعذر
 بالجهل **قال** فان اختار الصغير أو الصغيرة الفرقة بعد البلوغ فلم يفرق القاضي بينهما حتى
 مات أحدهما توارثا لان أصل النكاح كان صحيحا والفرقة لا تقع الا بقضاء القاضي فاذا مات
 أحدهما قبل القضاء كان انتهاء النكاح بينهما بالموت فيتوارثان بمنزلة مالو وجد الاعتراض
 بعدم الكفاة مات أحدهما قبل قضاء القاضي وباعتبار هذا المعنى نقول يحل للزوج ان
 يطأها ما لم يفرق القاضي بينهما لان أصل النكاح كان صحيحا بخلاف النكاح الفاسد فان
 أصل الملك لم يكن ثابتا فلا يثبت حل الوطء والتوارث **قال** واذا مات زوج الصغيرة عنها
 بعد ما دخل بها أو طلقها وانقضت عدتها كان لا يباها ان يزوجهما عندنا وقال الشافعي رحمه الله
 تعالى ليس للاب ان يزوج الثيب الصغيرة حتى تبلغ فيشاورها لقوله صلى الله عليه وسلم
 والثيب تشاور فقد علق هذا الحكم باسم مشتق من معنى وهو الثبوبة فكان ذلك المعنى
 هو المعتبر في ثبات هذا الحكم كالزنا والسرقه لا يجاب الحد وقد قال صلى الله عليه وسلم الابم
 أحق بنفسها من وليها والمراد بالابم الثيب ألا ترى انه قابلها بالبكر فقال البكر تستأمر في
 نفسها والمعنى فيه انها ثيب ترجى مشورتها الى وقت معلوم فلا يزوجهما وليها بدون رضاها

كالناثمة والمعنى عليها وتأثير هذا الوصف أن في الثبوت معنى الاختبار وممارسة الرجال وفي
النكاح في جانب النساء معنيان معنى الضرر بأبواب الملك عليها ومعنى المنفعة بقضاء شهواتها
فمن ترجح معنى قضاء الشهوة في جانبها تختار الزوج ومن ترجح معنى ضرر الملك تختار
التأيم وإنما تتمكن من التمييز بالتجربة لأن لذة الجماع بالوصف لا تصير معلومة والتجربة إنما
تحصل بالثبوت فكانت صفة الثبوت في حقها نظير البلوغ في حق الغلام وفي حق التصرف
في المال ولهذا تزول ولاية الاقليات عليها بالثبوت لأن فيه تعويت ما يحدث لها في الثاني من
الرأى وهذا بخلاف المجنونة لأن الجنون لا يفقد شهوة الجماع ولو لم يزوجها وليها كان فيه
اضرار بها في الحال والضرر يفقد شهوة الجماع فلا يكون في تأخير العقد الا أن تبلغ معنى
الاضرار بها ولأنه ليس لزوال الجنون غاية معلومة ولا يدري أفيق أم لا وفي تأخير
العقد لا الى وقت معلوم ابطال حقها فأما الصغر لزواله غاية معلومة فلا يكون في تأخير العقد
الى بلوغها ابطال حقها وحجبتنا في ذلك انه ولي من لا يلي نفسه وماله فيستبد بالعقد عليها
كالبكر وتأثيره أن الشرع باعتبار صغرها اقام رأى الولى مقام رأيا كما في حق الغلام وكما في
حق المال وبالثبوت لا يزول الصغر وكذلك معنى الرأى لا يحصل لها بالثبوت في حالة الصغر
لأنها ما نضت شهواتها بهذا الفعل ولو ثبت لها رأى فهي عاجزة عن التصرف بحكم الرأى في مقام
رأى الولى مقام رأيا كما أنها لما كانت عاجزة عن التصرف في ملكها أقيم تصرف الولى
مقام تصرفها والمراد بالحديث البالغة لأنه علق به مالا يتحقق الا بعد البلوغ وهو المشاورة
وكونها أحق بنفسها وذلك إنما يتحقق في البالغة دون الصغيرة ولئن ثبت ان الصغيرة مراد
فالمراد المشاورة على سبيل التدب دون الحتم كما أمر باستثمار أمهات البنات فقال وتؤامر النساء
في ابضاع بنانهن وكان بطريق التدب فهذا مثله وكما يجوز للاب عندنا تزويج الثيب الصغيرة
فكذلك يجوز لغير الاب والجد وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز لمعنيين احدهما أنها يتيمة
والثاني أنها ثيب **قال** واذا اجتمع في الصغيرة أخوان لاب وأم فأيهما زوجها عندنا ومن
العلماء رحمهم الله تعالى من يقول لا يجوز ما لم يجتمعا عليه لان هذا قام مقام الاب فيشترط
اجتماعهما لنفوذ العقد كالمولين في حق العبد أو الامة أو المعتقة ولكن استدل بقوله صلى
الله عليه وسلم اذا أنكح الوليان فالأول أحق وفي هذا نصيب على ان كل واحد منهما
ينفرد بالعقد والمعنى فيه ان سبب الولاية هو القرابة وهو غير محتمل للوصف بالتجزى والحكم

الثابت أيضاً غير متجز وهو النكاح فيجعل كل واحد منهما كالمفرد به لثبوت صفة الكمال
 في حق كل واحد منهما بكمال السبب وكونه غير محتتمل للتجزى كما في ولاية الامان يثبت
 لكل واحد من المسلمين بهذا الطريق بخلاف الموليين فان هناك السبب هو الملك أو الولاة
 وذلك متجز في نفسه فلم يتكامل في حق كل واحد منهما الا ترى ان أحد الموليين لا يرث
 جميع المال بالولاء وان تفرد به أحد الاخوان يرث جميع المال فلماذا فرقتا بينهما وان كان أحد
 الاخوان لاب وأم والآخ لاب فمعدنا الاخ لاب وأم أولى بالتزويج وعلى قول زفر رحمه
 الله تعالى يستويان لان ولاية التزويج لقرابة الاب دون قرابة الام فان الولي اما يقوم مقام
 الاب لقرابته منه وقد استويا في قرابة الاب ولكنا نستدل بحديث على رضى الله تعالى عنه
 موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال النكاح الى المصبات والاخ
 لاب وأم في المصوبة مقدم وهو المعنى فانه يدلى بقرابتين فيترجح على من يدلى بقرابة واحدة
 ويثبت الترجيح بقرابة الام وان كان لا يثبت به أصل الولاية كالمصوبة والاصل في ترتيب
 الاولياء قوله صلى الله عليه وسلم النكاح الى المصبات والمولى عليها لا يخلو اما أن تكون صغيرة
 أو كبيرة معتوهة فان كانت صغيرة فأولى الاولياء عليها أبوها ثم الجد بعد الاب قائم مقام
 الاب في ظاهر الرواية وذكر الكرخي رحمه الله تعالى أن هذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 فأما عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى والاخ والجد يستويان لان من أصلهما أن الأخ
 يزاحم الجد في المصوبة حتى يشتركا في الميراث فكذا في الولاية وعند أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى الجد مقدم في المصوبة فكذلك في الولاية والاصح أن هذا قولهم جميعاً لان في الولاية
 معنى الشفقة معتبر وشفقة الجد فوق شفقة الاخ ولهذا لا يثبت لها الخيار في عقد الجد كما
 لا يثبت في عقد الاب بخلاف الاخ ويثبت للجد الولاية في المال والنفس جميعاً ولا يثبت
 للاخ وكذلك في حكم الميراث حال الجد أعلى حتى لا ينقص نصيبه عن السدس بحال فلماذا
 كان في حكم الولاية بمنزلة الاب لا يزاحمه الاخوة ثم بعد الاجداد من قبل الآباء وان علوا
 الاخ لاب وأم ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ لاب وأم ثم ابن الاخ لاب ثم العم لاب وأم ثم
 العم لاب ثم ابن العم لاب وأم ثم ابن العم لاب على قياس ترتيب المصوبة فلما المجنونة اذا
 كان لها ابن فللابن عليها ولاية التزويج عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس للابن ولاية
 تزويج الام الا ان يكون من عشيرتها بان كان أبوه تزوج بنت عمه وهذا بناء على أصل

يأتي بيانه من بعد ان شاء الله تعالى في ان المرأة لا ولاية لها على نفسها عنده والولد جزء منها
 فلا يثبت له الولاية عليها وعندنا ثبت لها الولاية على نفسها فكذلك ثبت لابنها وحجته
 في ذلك ان ثبوت الولاية للمعنى النظر للمولى عليه ولا يحصل ذلك بأبواب الولاية
 للابن لانه يمتنع من تزويج أمه طبعاً فلا ينظر لها في التزويج ولئن فعل ذلك يعيل الى
 قوم أبيه وربما لا يكون كفه لها الا ان يكون من عشيرتها فينشد بعدم هذا الضرر فأثبتنا
 له الولاية وحجتنا في ذلك الحديث النكاح الى العصبات والابن يستحق العسوبة وهو
 المعنى الفقهي ان الوراثة نوع ولاية لان الوارث يخلف المورث ملكاً وتصرفاً والوراثة هي
 اخلافة في التصرفات وللوراثة أسباب الفريضة والعسوبة والقرباة ولكن أقوى الأسباب
 العسوبة لان الارث بها منفق عليه ويستحق بها جميع المال فلهذا رتبنا الولاية على أقوى
 أسباب الارث وهو العسوبة ولا ينظر الى امتناعه من تزويجها طبعاً فان ذلك موجود فيما اذا
 كان الابن من عشيرتها وهذا لانه اذا خطبها كفه فلولا تزويجها الابن حكم القاضي عليه
 بالعضل فيزوجها بنفسه كما في سائر الاولياء ثم اختلف اصحابنا رضي الله عنهم في الاب والابن
 ايها أحق بالتزويج فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى الابن أحق لانه مقدم في
 العسوبة الا ترى ان الاب معه يستحق السدس بالفريضة فقط وقال محمد رحمه الله تعالى
 الاب أولى لان ولاية الاب نعم المال والنفس فلا يثبت للابن الولاية في المال ولان الاب
 ينظر لها عادة والابن ينظر لنفسه لهما فكان الاب مقدماً في الولاية وبعد هذا الترتيب في
 الاولياء لها كالترتيب في اولياء الصغيرة **وقال** فان زوجها الابد والاقرب حاضر توقف
 على اجازة الاقرب لان الابد كالاجني عند حضرة الاقرب فيتوقف عقده على اجازة الولى
 فان كان الاقرب غائباً غيبة منقطعة فلا يبد ان زوجها عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى
 زوجها السلطان وقال زفر رحمه الله تعالى لا يزوجها أحد حتى يحضر الاقرب وحجتهم في
 ذلك ان الابد محجوب بولاية الاقرب وولايته باقية بعد الغيبة اذ لا تأثير للغيبة في قطع
 الولاية الا ترى انه لا ينقطع التوارث وان الولاية من حق الولى ليطلب به الكفاة فلا
 يبطل شيء من حقوقه بالغيبة والدليل عليه انه لو زوجها حيث هو جاز النكاح فدل أن ولاية
 الاقرب باقية اذا ثبت هذا فالشافعي رحمه الله تعالى يقول تعذر عليها الوصول الى حقها من
 جهة الاقرب مع بقاء ولايته فيزوجها السلطان كما لو عضلها الاقرب بخلاف ما اذا كانت

الاقرب صغيراً أو مجنوناً لانه لا ولاية له عليها والا بعد محجوب بولاية الاقرب الا بالغبية
 وزفر رحمه الله تعالى يقول الا بعد لا يزوجها لبقاء ولاية الاقرب وكذلك السلطان لا يزوجها
 لان ولاية السلطان متأخرة عن ولاية الابد فاذا لم تثبت الولاية للابد هنا فالسلطان أولى
 بخلاف ما اذا عضها لان هناك هو ظالم في الامتناع من ايفاء حق مستحق عليه فيقوم
 السلطان مقامه في دفع الظلم لانه نصب لذلك وهنا الاقرب غير ظالم في سفره خصوصاً
 اذا سافر للحج وهو غير ممتنع من ايفاء حق مستحق عليه ليقوم السلطان مقامه في الايفاء
 فيتأخر الى حضوره وحجتها في ذلك أن ثبوت الولاية لمعنى النظر للمولى عليه حتى لا
 يثبت الا على من هو عاجز عن النظر لنفسه وجعل الاقرب مقدماً لأن نظره لها أكثر
 لزيادة القرب ثم النظر لها لا يحصل بمجرد رأي الاقرب بل رأى حاضر منتفع به وقد
 خرج رأيه من أن يكون منتفعاً به في هذه الحال بهذه الغيبة فالنحوق بمن لا رأى له أصلاً
 كالصغير والمجنون ورأى الا بعد خلف عن رأي الاقرب وفي ثبوت الحكم للخلف
 لا فرق بين انعدام الاصل وبين كونه غير منتفع به ألا ترى أن التراب لما كان خلفاً عن
 الماء في حكم الطهارة فمع وجود الماء النجس يكون التراب خلفاً كما ان عند عدم الماء يكون
 التراب خلفاً لان الماء النجس غير منتفع به في حكم الطهارة فهو كالمعدم أصلاً ونظيره
 الحضنة والتربية يقدم فيه الاقرب فاذا تزوجت الاقرب حتى اشتغلت بزوجها كانت الولاية
 للابد وكذلك النفقة في مال الاقرب فاذا انقطع ذلك بعد ماله وجبت النفقة في مال
 الابد فأما اذا زوجها الاقرب حيث هو قائم يجوز لانها انتفعت برأيه ولكن هذه المنفعة
 حصلت لها اتفاقاً فلا يجوز بناء الحكم عليه فلماذا ثبتت الولاية للابد توضيحه أن للابد
 قرب التدبير وبعد القرابة وللاقرب قرب القرابة وبعد التدبير وثبوت الولاية بهما جميعاً
 فاستويا من هذا الوجه فكانا بمنزلة وليين في درجة واحدة فلهما زوجها يجوز والولاية انما
 تثبت للقاضي عند الحاجة ولا حاجة الى ذلك لما ثبتت الولاية للابد بالطريق الذي قلنا
 ثم تسكأوا في حد الغيبة المنقطعة فكان أبو عصمة سعد بن معاذ رحمه الله تعالى يقول أدنى
 مدة السفر تكفي لذلك وهو ثلاثة أيام ولياليها لانه ليس لاقصي مدة السفر نهاية فيعتبر
 الادنى واليه يشير في الكتاب فيقول أرأيت لو كان في السواد ونحوه أما كان يستطلع رأيه
 فهذا دليل على أنه اذا جاوز السواد تثبت للابد وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى فيه

روايتان في احدي الروايتين قال من جابلقا الى جابلتا وهما قريتان احدهما بالمشرق
والاخرى بالمغرب فقالوا هذا رجوع منه الى قول زفر رحمه الله تعالى ان الولاية لا تثبت
للأبعد وانما ذكر هذا على طريق المثل وفي الرواية الاخرى قال من بغداد الى الري
وهكذا روى عن محمد رحمه الله تعالى وفي رواية قال من الكوفة الى الري ومن مشابحننا
رحمهم الله تعالى من يقول حد الغيبة المنقطعة أن يكون جوالا من موضع الى موضع فلا
يوقف على أثره أو يكون مفقودا لا يعرف خبره وقيل ان كان في موضع يقطع الكرى الى
ذلك الموضع فليست الغيبة بمنقطعة وان كان انما يقطع الكرى الى ذلك الموضع بدفتين أو
أكثر فالغيبة منقطعة وقيل ان كانت القوافل تنفر الى ذلك الموضع في كل عام فالغيبة
ليست بمنقطعة وان كانت لا تنفر فالغيبة منقطعة والاصح أنه اذا كان في موضع لو انظر
حضوره أو استطلاع رأيه فات الكف الذي حضر لها فالغيبة منقطعة وان كان لا يقوت
افالغيبة ليست بمنقطعة وبعد ما ثبتت الولاية للأبعد اذا زوجها ثم حضر الاقرب فليس له
أن يرد نكاحها لان العقد عقد بولاية تامة **قال** ولا يجوز لغير الولى تزويج الصغير
والصغيرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي قال والوصى ليس بولي عندنا في التزويج
وقال ابن ابي ليلى رحمه الله تعالى للوصى ولاية التزويج لان وصى الاب قائم مقام الاب
فيما يرجع الى النظر للمولى عليه ألا ترى أنه في التصرف في المال يقوم مقامه فكذلك في
التصرف في النفس ومالك رحمه الله تعالى يقول ان نص في الوصاية على التزويج فله أن
يزوجها كما لو وكل بذلك في حياته وان لم ينص على ذلك فليس له أن يزوج ولصكنا
نستدل بما روينا النكاح الى العصبات والوصى ليس بعصبة اذا لم يكن من قرابته فهو
كسائر الاجانب في التزويج وان كان الوصى من القرابة بان كان عمما أو غيره فله ولاية
التزويج بالقرابة لا بالوصاية ولهذا يثبت لهما الخيار اذا أدركا وان حصل التزويج ممن له ولاية
التصرف في المال والنفس جميعا لان ولايته في المال بسبب الوصاية ولا تأثير للوصاية في
ولاية التزويج فكان وجوده كعدمه وكذلك ان كانا في حجر رجل يعولها قال هذا
الرجل دون حال الوصى فلا يثبت له ولاية التزويج ولان من يعول الصغير انما يملك عليه
ما يتحضر منفعة للصغير كالحفظ وقبول الهبة والصدقة والنكاح ليس بهذه الصفة **قال**
ومولى العتاقة تثبت له الولاية اذا لم يكن هناك أحد من القرابة لان العصوبة تستحق بولا.

العتاقة وعليه يبنى ولاية التزويج ﴿ قال ﴾ والرجل من عرض النسب اذا لم يكن أقرب
 منه يعني به العصابات فاما ذوى الارحام كالاخوال واخالات والعمات فعلى قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى يثبت لهم ولاية التزويج عند عدم العصابات استحسانا وعلى قول محمد رحمه
 الله تعالى لا يثبت وهو القياس وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة وقول أبي يوسف رحمه
 الله تعالى مضطرب فيه وذكر في كتاب النكاح قوله مع أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي كتاب
 الولاء ذكر في الام قوله مع محمد رحمه الله تعالى ان الام اذا عقدت الولاء على ولدها
 لم يصح عندهما والخلاف في التزويج وعقد الولاء سواء وكذلك في الام وعشيرتها من
 ذوى الارحام وجه قولهما الحديث النكاح الى العصابات وادخال الالف واللام دليل على
 ان جميع الولاية في باب النكاح انما ثبت لمن هو عصبية دون من ليس بعصبية والدليل عليه
 انه لا يثبت لغير العصابات ولاية التصرف في المال بحال وان مولى العتاقة مقدم عليهم فلو كان
 لقرباتهم تأثير في استحقاق الولاية بها لكانوا مقدمين على مولى العتاقة اذ لا قرابة لمولى العتاقة
 وحجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى حديث ابن مسعود رضى الله عنه في اجازته تزويج امراته
 ابنتها على ماروينا فان الاصح ان ابنتها لم تكن من عبد الله فانما جوز نكاحها بولاية الأمومة
 والمعنى فيه وهو ان استحقاق الولاية باعتبار الشفقة الموجودة بالقرابة وهذه الشفقة توجد
 في قرابة الام كما توجد في قرابة الاب فيثبت لهم ولاية التزويج أيضا الا ان قرابة
 الاب يقدمون باعتبار العصبية وهذا لا يبنى ثبوته لهؤلاء عند عدم العصابات كاستحقاق
 الميراث يكون بسبب القرابة ويقدم في ذلك العصابات ثم يثبت بعد ذلك لذوى الارحام وبه
 ينتقض قولهم ان مولى العتاقة في الولاية مقدم على ذوى الارحام فان في الارث أيضا
 يقدم مولى العتاقة ولا يدل ذلك على انه لا يثبت لذوى الارحام أصلا فكذا هنا وعلى هذا
 اختلاف مولى الموالاة له ولاية التزويج على الصغير والصغيرة اذا لم يكن لها قريب عند
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى وليس له ذلك عند محمد رحمه الله تعالى لانه مؤخر عن ذوى
 الارحام ﴿ قال ﴾ ولا ولاية للاب الكافر والمملوك على الصغير والصغيرة اذا كان حراً مسلماً لان
 اختلاف الدين يقطع التوارث فكذلك يقطع ولاية التزويج قال الله تعالى والذين آمنوا ولم
 يهاجروا الآية نص على قطع الولاية بين من هاجر وبين من لم يهاجر حين كانت الهجرة
 فريضة فكان ذلك تنصيحا على انقطاع الولاية بين الكفار والمسلمين بطريق الاولى وكذلك

الرق بنى الولاية حتى يقطع التوارث ولانه بنى ولايته عن نفسه فلان بنى ولايته
عن غيره أولى وأما الكافر فثبت له ولاية التزويج على ولده الكافر كما ثبت للمسلم قال الله
تعالى والذين كفروا بعضهم أولياء بعض والدليل عليه جريان التوارث فيما بينهم كما يجري
فيما بين المسلمين **قال** ولا نكحة الكفار فيما بينهم حكم الصحة الا على قول مالك رحمه الله
تعالى فانه يقول أنكحتهم باطلا لان الجواز نعمة وكرامة ثابتة شرعا والكافر لا يجعل أهلا
لمثله ولكننا نستدل بقوله تعالى وامرأته حمالة الحطب ولو لم يكن لهم نكاح لما سماها امرأته
وقال صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح وهذه نعمة كما قال ولكن
الاهلية لهذه النعمة باعتبار صفة الآدمية وبالكفر لم يخرج من أن يكون من بنى آدم فلا
يخرج من أن يكون أهلا لهذه النعمة **قال** ولو زوج الاب ابنته الصغيرة بمن لا يكافئها
أو زوج ابنه الصغير امرأة ليست بكفء له جاز في قول أبي حنيفة استحسانا ولم يجوز
عندهما وهو القياس وكذلك لو زوج ابنته بأقل من صداق مثلها أو ابنه بأكثر من صداق
مثلها بقدر ما لا يتعابن الناس فيه لا يجوز عندهما هكذا قال في الكتاب ولم يبين ماذا
لا يجوز حتى ظن بعض أصحابنا أن الزيادة والنقصان لا يجوز فأما أصل النكاح صحيح لان
المانع هنا من قبل المسمى وفساد التسمية لا يمنع صحة النكاح كما لو ترك التسمية أصلا أو
زوجها بخمر أو خنزير ولكن الاصح أن النكاح لا يجوز هكذا فسره في الجامع الصغير
وجه قولها أن ولاية الاب مقيدة بشرط النظر ومعنى الضرر في هذا المقعد ظاهر فلا
يملكها الاب بولايته كما لا يملك البيع والشراء في ماله بالفن الفاحش والدليل عليه أنه لو
زوج أمته بمثل هذا الصداق لا يجوز فاذا زوجها أولى وولايته عليها دون ولاية المرأة على
نفسها ولو زوجته هي نفسها من غير كفء أو بدون صداق مثلها ثبت حق الاعتراض للأولياء
فهذا أولى ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى ترك القياس بما روى ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم تزوج عائشة رضي الله عنها على صداق خمسمائة درهم زوجها منه أبو بكر رضي الله عنه
وزوج فاطمة رضي الله عنها من على رضي الله عنه على صداق أربعمائة درهم ومعلوم ان ذلك
لم يكن صداق مثلها لانه ان كان صداق مثلها هذا المقدار مع انهما يجمع الفضائل فلا صداق
في الدنيا يزيد على هذا المقدار والمعنى فيه ان النكاح يشتمل على مصالح واغراض ومقاصد
حجة والاب وافر الشفقة ينظر لولده فوق ما ينظر لنفسه فالظاهر انه انما قصر في الكفاءة

والصداق ليوفر سائر المقاصد عليها وذلك أنفع لها من الصداق والكفأة فكان تصرفه وانما بصفة النظر فيجوز كالوصى اذا صانع في مال اليتيم جاز ذلك لحصول النظر في تصرفه وان كان هو في الظاهر يعطى مالا غير واجب وهذا بخلاف تصرف الاب في المال اذ لا مقصود هناك سوى المالية فاذا قصر في المالية فليس بازاء هذا التقصان ما يجبره وهذا بخلاف ما اذا زوج أمتهما لان سائر مقاصد النكاح لا تحصل للصغير والصغيرة هنا انما يحصل للأمة ففي حق الصغير قد انعدم ما يكون جبراً للتقصان وبخلاف المم والاخ لانه ليس لهما شفقة وافرة فيحمل تقصيرهما في الكفأة والمهر على معنى ترك النظر والميل الى الرشوة لا لتحصيل سائر المقاصد وبخلاف المرأة في نكاح نفسها لانها سريعة الانخداع ضعيفة الرأي متابعة للشهوة عادة فيكون تقصيرها في الكفأة والصداق لمتابعة الهوى لا لتحصيل سائر المقاصد على أن سائر المقاصد تحصل لها دون الاولياء وبسبب عدم الكفأة والتقصان في الصداق يتعير الاولياء وليس بازاء هذا التقصان في حقهم ما يكون جبراً فلهذا ثبت لهم حق الاعتراض **قال** **﴿** واذا أقر الولد على الصغير أو الصغيرة بالنكاح لم يثبت النكاح باقراره ما لم يشهد به شاهدان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يثبت النكاح باقراره وانما يتبين هذا الخلاف فيما اذا أقر الولي عليهما ثم أدركا وكذبا وأقام المدعى عليهما بعد البلوغ شاهدين باقرار الولي بالنكاح في الصغير وعلى هذا الخلاف الوكيل من جهة الرجل والمرأة اذا أقر على موكله بالنكاح وكذلك المولى اذا أقر على عبده بالنكاح فهو على هذا الخلاف ايضا اما اذا أقر على أمته بالنكاح صح اقراره بالاتفاق فهما يقولان أقر بما يملك انشاء فيصح كالمولى اذا أقر على أمته وهذا لان الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب فاذا حصل بما لا يملك انشاء تتمكن التهمة في اخراج الكلام مخرج الاخبار واذا حصل بما لا يملك انشاء لا يكون متهما في اخراج الكلام مخرج الاخبار لتمكنه من تحصيل المقصود بطريق الانشاء ألا ترى أن المطلق اذا قال قبل انقضاء العدة كنت راجعتها كان مصدقا بخلاف ما لو أقر بذلك بعد انقضاء العدة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول هذا اقرار على الغير والاقرار على الغير لا يكون حجة لانه شهادة وشهادة الفرد لا تثبت الحكم بقى كونه مالكا للانشاء فنقول هو لا يملك انشاء هذا العقد الا بشاهدين كما قال صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود فلا يملك الاقرار به الا من

الوجه الذي يملك الانشاء وهكذا نقول اذا ساعده شاهدان على ذلك كان صحيحا اعتبارا
 للاقرار بالانشاء وهذا بخلاف الامة فان المولى هناك يقر على نفسه لان بضمها مملوك للمولى
 وافرار الانسان على نفسه صحيح مطلقا من غير ان يكون ذلك معتبرا بالانشاء فاما في حق
 العبد الاقرار عليه لاعلى نفسه فلا يملك الامن الوجه الذي يملك الانشاء وأصل كلامهم يشكل
 باقرار الوصي بالاستدانة على اليتيم فانه لا يكون صحيحا وان كان هو يملك انشاء الاستدانة
قال وان كان للصغيرة وليان فزوجها كل واحد منهما رجلا فان علم ابهما اول جاز نكاح
 الاول منهما لقوله صلى الله عليه وسلم اذا نكح الوليان فالاول احق وهذا لان الاول صادف
 عقده محله وعقد الثاني لم يصادف محله لانها بالعقد الاول صارت مشغولة وان لم يعلم ابهما
 اول أو وقع العقدان مما بطلا جميعا لانه لا وجه لتصحيحهما وليس احدهما بأولى من
 الآخر فتعين جهة البطلان فيهما **قال** واذا تزوج الصغير امرأة فأجاز ذلك وليه جاز عندنا
 لان الصبي العاقل من أهل العبارة عندنا ولكن يحتاج الى انضمام رأى الولى الى مباشرة
 ليحصل تمام النظر فاذا أجاز الولى جاز ذلك وكان ذلك كمباشرة الولى بنفسه حتى يثبت له
 الخيار اذا بلغ وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا ينفذ باجازه الولى لان من أصله ان
 عبارة الصبي غير معتبرة في العقود وكذلك من أصله ان العقود لا تتوقف على الاجازة
 وعلى هذا لو زوجت الصغيرة نفسها فاجاز الولى ذلك جاز عندنا ولم يجز عند الشافعي رحمه
 الله تعالى لهذين المعنيين ومعنى ثالث ان عبارة النساء عنده لا تصلح لعقد النكاح وان كان
 المحيز غير الاب والجد فلمعنى رابع على قوله أيضا وهو ان هذا المحيز لا يملك مباشرة التزويج
 وان أبطل الولى عقدهما بطل وان لم يتعرض له بالاجازة ولا بالابطال حتى بلغا فالرأى اليهما
 ان أجازا ذلك العقد جاز كما لو أجاز الولى في صغرهما ولا ينفذ بمجرد بلوغها الا ان يجيز
 لأن النظر عند مباشرتهما ماتم لصغرهما ونفذ هذا العقد يعتمد تمام النظر فهذا يعتمد
 اجازتهما بعد البلوغ **قال** واذا زوج الاب ابنته الصغيرة وضمن لها المهر عن زوجها فهو
 جائز لانه صير نفسه زعيما وزعيمة غارم بخلاف ما اذا باع مال ولده الصغير وضمن الثمن عن
 المشتري لا يصح الضمان لان ثبوت حق قبض الثمن للاب هناك بحكم العقد لا بولايته عليه
 الا ترى ان بعد بلوغه الاب هو الذي يقبض الثمن دون الصبي وفيما يكون وجوبه بحكم
 عقده فهو كالمستحق لان حقوق ذلك العقد تتعلق بالعاقد ولهذا لو أبرأ المشتري عن الثمن

كان صحيحا فاذا ضمن الثمن عن المشتري كان في معنى الضامن لنفسه فلا يصح فاما ثبوت
 حق قبض الصداق للاب بولاية الابوة لا بمباشرة عقد النكاح لان حقوق المقدم في
 النكاح لاتعلق بالعاقدة الا ترى انها لو بلغت كان القبض اليها دون الاب فكان الاب في
 هذا الضمان كسائر الاجانب ولو ضمن الصداق لها اجنبي آخر وقبل الاب ذلك كان
 الضمان صحيحا فكذلك اذا ضمنه الاب فاذا بلغت ان شاءت طالبت الزوج بالصداق بحكم
 النكاح وان شاءت طالبت بحكم الضمان واذا اذاه الاب لم يرجع على الزوج لانه ضمن
 بغير امره وان كان ضمن عن الزوج بأمره فحينئذ يكون له ان يرجع عليه اذا أدى فان كان
 هذا الضمان في مرض الاب ومات منه فهو باطل لانه قصد ائصال النفع الى وارثه وتصرف
 المريض فيما يكون فيه ائصال النفع الى وارثه باطل **قال** واذا زوج ابنه الصغير في
 صحته وضمن عنه المهر جازي يني اذا قبلت المرأة الضمان ثم اذا أدى الاب لم يرجع بما أدى على الابن
 استحسانا وفي القياس يرجع عليه لان غيره لو ضمن بأمر الاب وأدى كان له أن يرجع به
 في مال الابن فكذلك الاب اذا ضمن لان قيام ولايته عليه في حالة الصغر بمنزلة أمره اياه
 بالضمان عنه بعد البلوغ الا ترى أن الوصي لو كان هو الضامن بالمهر عن الصغير وأدى من
 مال نفسه يثبت له الرجوع في ماله فكذلك الاب وجه الاستحسان أن العادة الظاهرة أن
 الآباء يمثل هذا يتبرعون وفي الرجوع لا يطعمون والثابت بدلالة العرف كالثابت بدلالة
 النص فلا يرجع به الا أن يكون شرط ذلك في أصل الضمان فحينئذ يرجع لان العرف انما
 يعتبر عند عدم التصريح بخلافه كتقديم المائدة بين يدي الانسان يكون اذنا له في تناول
 بطريق العرف فان قال له لانا كل لم يكن ذلك اذنا له فهذا مثله بخلاف الوصي فان عادة التبرع
 في مثل هذا غير موجودة في حق الاوصياء بل يكتفي من الوصي أن لا يطعم في مال
 اليتيم فلهذا ثبت له حق الرجوع اذا ضمن وأدى من مال نفسه وان مات الاب قبل أن
 يؤدي فهذه صلة لم تم لان تمام الصلة يكون بالقبض ولم يوجد ولكنها بالخيار ان شاءت
 أخذت الصداق من الزوج وان شاءت من تركه الاب بحكم الضمان لان الاستحقاق كان
 نابتا لها في حياة الاب بحكم الكفالة فلا يبطل ذلك بموته واذا استوفت من تركه الاب
 رجوع سائر الورثة بذلك في نصيب الابن أو عليه ان كان قبض نصيبه وقال زفر رحمه الله
 تعالى لا يرجعون لان أصل الكفالة انقضت غير موجبة للرجوع عند الاداء بدليل أنه لو

أداءه في حياته لم يرجع عليه فبموته لا يصير موجبا للرجوع ولكننا نقول إنما لا يرجع في حياته إذا أدى لمعنى الصلوة وقد بطل ذلك بموته قبل التسليم فكان هذا بمنزلة ما لو ضمن عنه بعد البلوغ بأمره واستوفاه من تركته بعد وفاته وإن كان هذا الضمان في مرض الأب الذي مات فيه فهو باطل لأنه تبرع منه على ولده بضمان الصداق منه وتبرع الوالد على ولده في مرضه باطل وكذلك كل من ضمن عن وارثه أو لوارثه ثم مات فضمانه باطل لما بينا **﴿قال﴾** والمجنون المغلوب بمنزلة الصبي في جميع ذلك لأنه مولى عليه كالصغير ويستوى إن كان جنونه أصليا أو طارئا وعلى قول زفر رحمه الله تعالى في الجنون الأصلي كذلك الجواب بأن بلغ مجنوننا فاما في الجنون الطارئ لا يكون للمولى عليه ولاية التزويج لأنه يثبت له الولاية على نفسه عند بلوغه والنكاح يعقد للعمر ولا تجدد الحاجة اليه في كل وقت فبصيرورته من أهل النظر لنفسه يقع الاستغناء فيه عن نظر الولى بخلاف المال فإن الحاجة اليه تجدد في كل وقت ولكننا نقول ثبوت الولاية لمعجز المولى عليه عن النظر لنفسه والجنون الأصلي والعارض في هذا سواء فربما لم يتفق له كفه في حال إفاقته حتى

جن أو ماتت زوجته بعد ما جن فتتحقق الحاجة

في الجنون الطارئ كما تحقق في الجنون

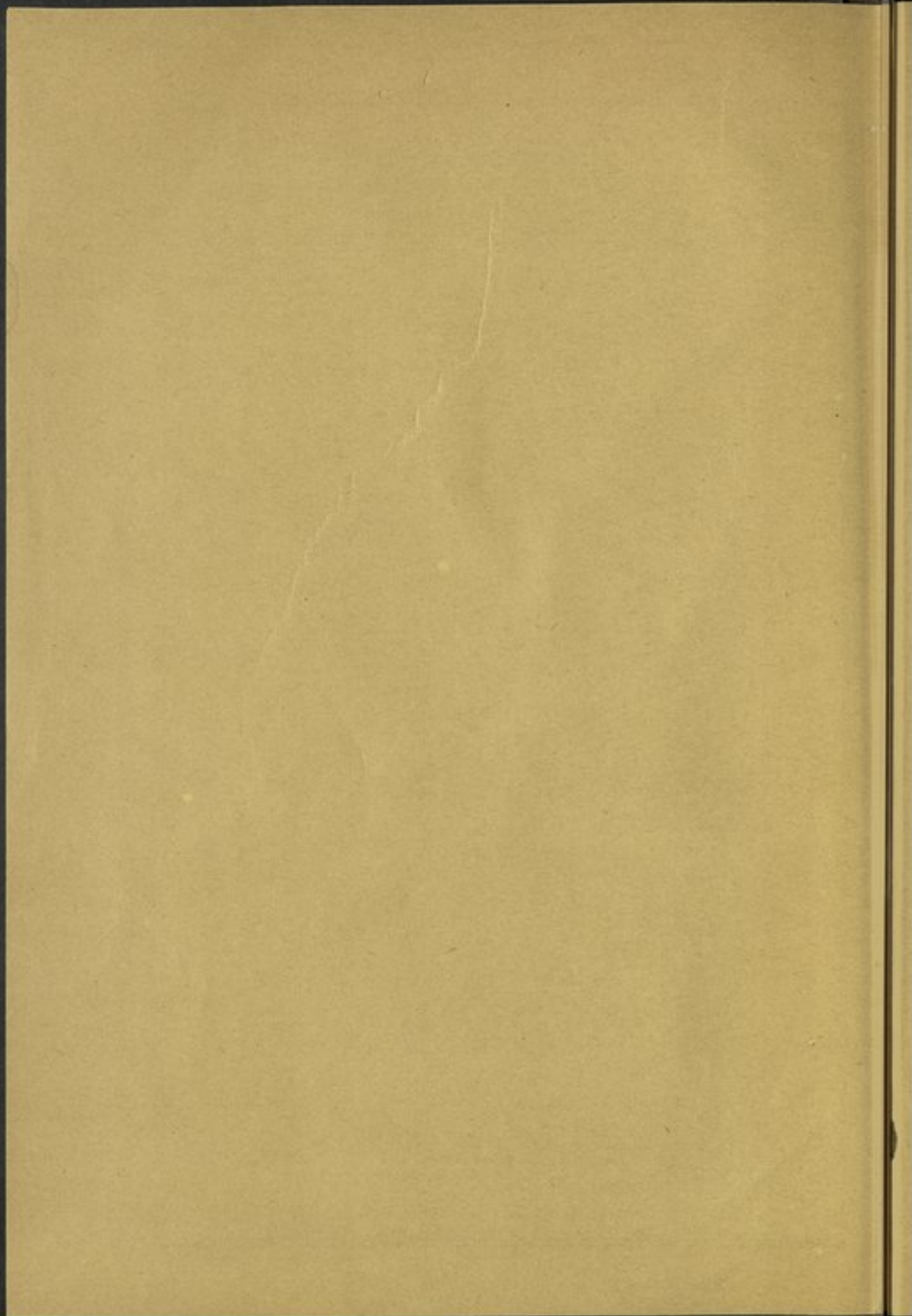
الأصلي والله أعلم بالصواب

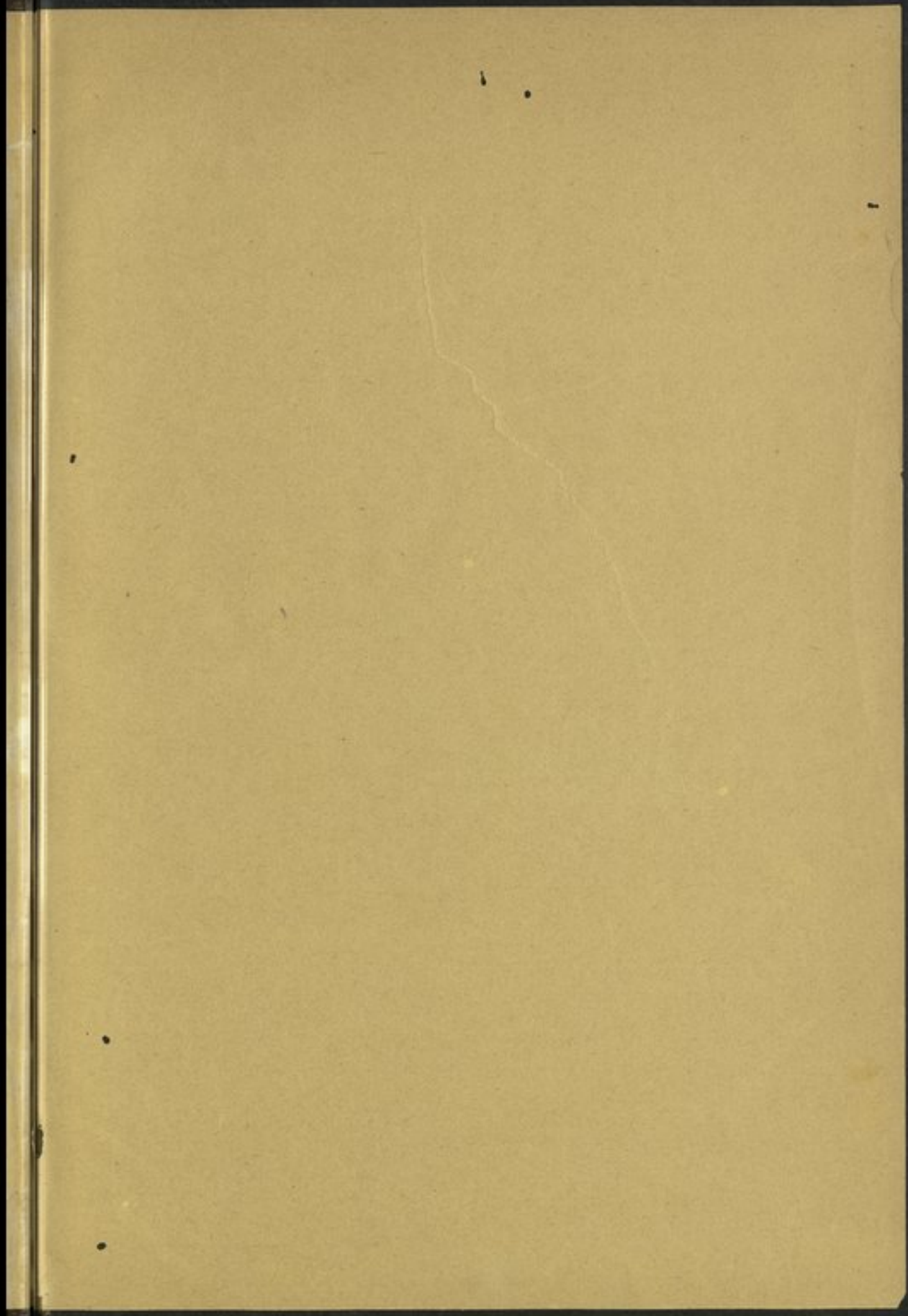
واليه المرجع

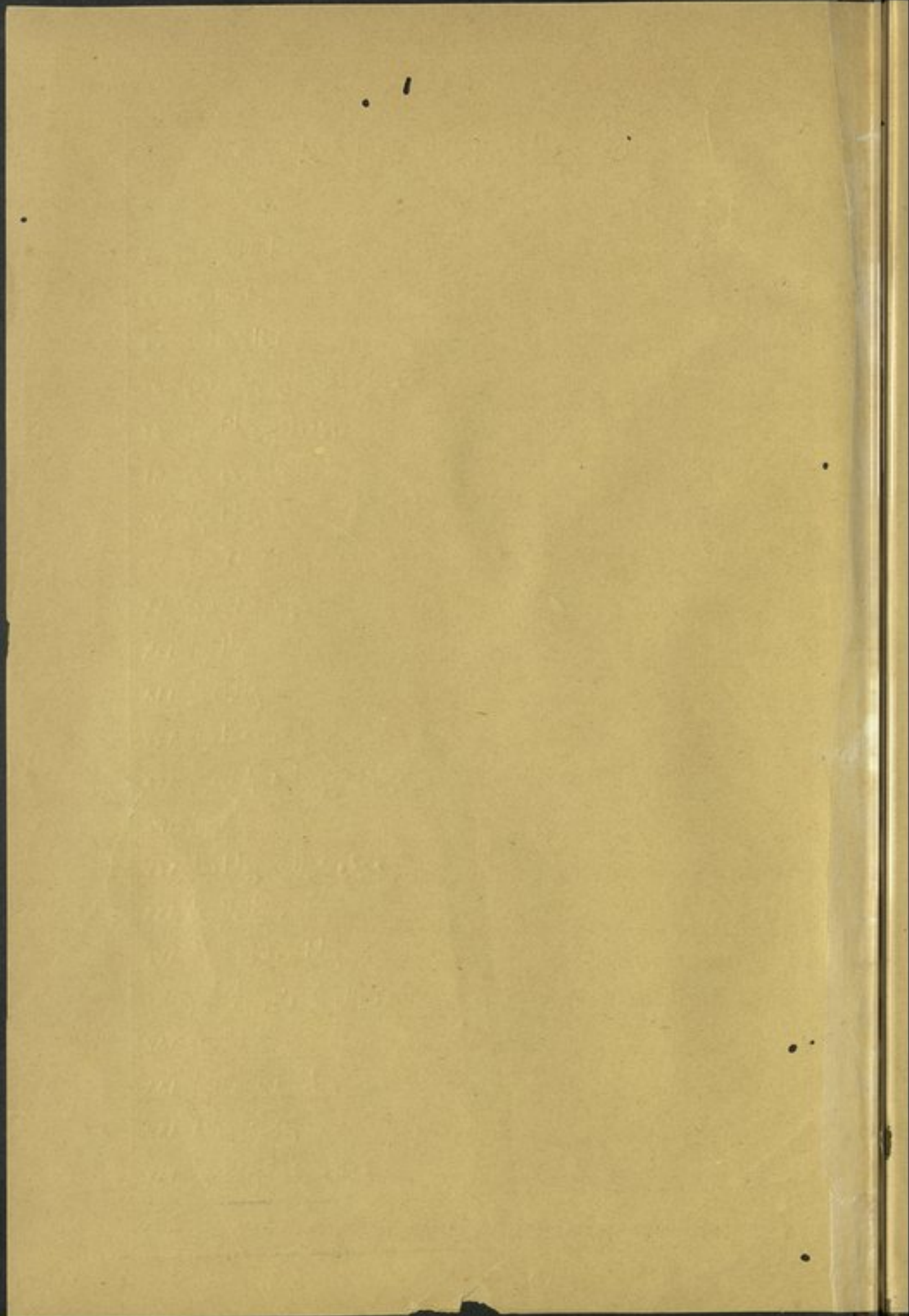
والمآب

تم الجزء الرابع وبه الجزء الخامس

﴿ وأوله باب نكاح البكر ﴾



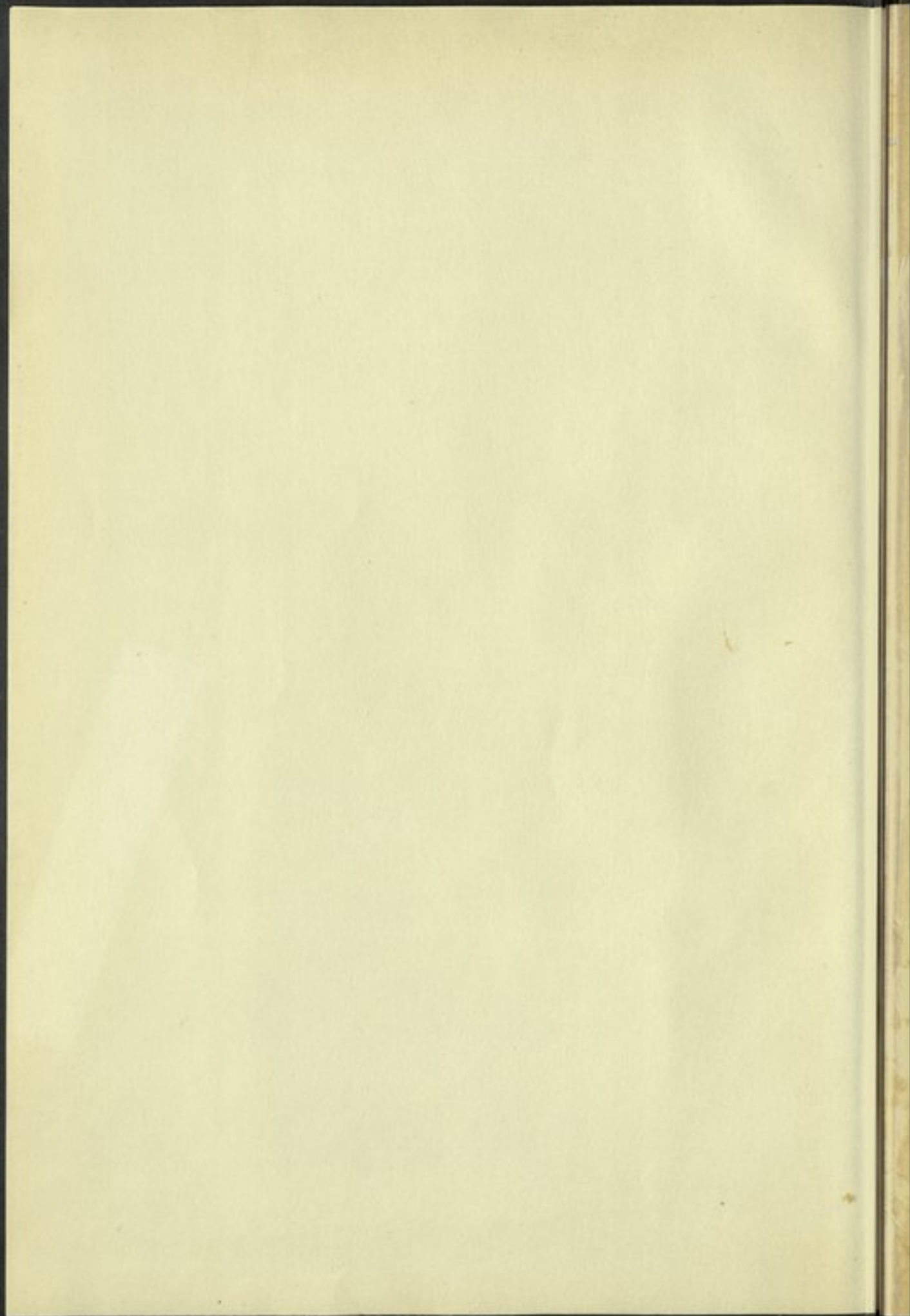




﴿ فهرس الجزء الرابع من كتاب المبسوط لشمس الدين المرخمي ﴾

صحيفة

- ٢ كتاب المناسك
 ٢٥ باب القران
 ٣٤ باب الطواف
 ٥٠ باب السمي بين الصفا والمروة
 ٥٢ باب الخروج الى منى
 ٦٤ باب رمي الجمار
 ٧٠ باب الحاق
 ٧٧ باب كفارة قص الاظفار
 ٧٩ باب جزاء الصيد
 ١٠٦ باب المحصر
 ١١٨ باب الجماع
 ١٢٢ باب الدهن والطيب
 ١٢٥ باب ما يلبسه المحرم من الثياب
 ١٣٠ باب التدر
 ١٤٧ باب الحج عن الميت وغيره
 ١٦٦ باب المواقيت
 ١٧٤ باب الذي يفوته الحج
 ١٨٠ باب الجمع بين الاحرامين
 ١٨٧ باب التلبية
 ١٨٨ باب الصيد في الحرم
 ١٩٢ كتاب النكاح
 ٢١٢ باب نكاح الصغير والغيرة



A. U. B. LIBRARY

349.297:Sa24mA:v.3-4:c.1
السركسي، أبو بكر محمد بن أحمد
الميسوق
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01000340

349.297
Sa24mA
v.3-4

