

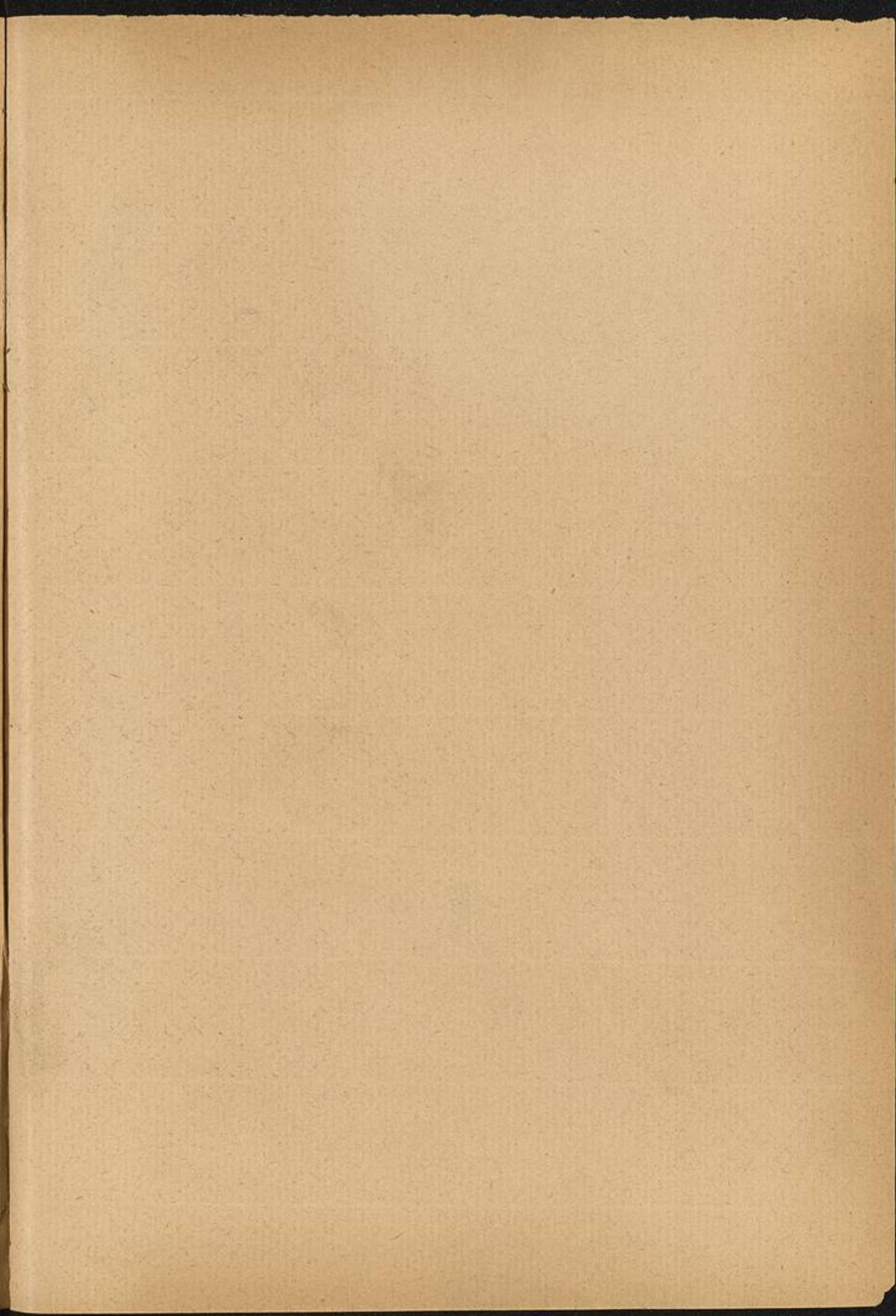
893  
11

Columbia University  
in the City of New York

THE LIBRARIES







## الجزء الثاني

من البحر الرائق شرح كنز الدقائق  
للإمام العلامة والنحرير الفهامة فقيه عصره ووحيد  
دهره محرر المذهب النعماني وأبي  
حنيفة الثاني الشيخ زين الدين  
الشهير بابن نجم رحمه  
الله تعالى  
آمين

وبهامشه الحواشي المصنوعة الخالق على البحر الرائق خلاصة المحققين  
ونخبة العلماء العاملين العلامة الفاضل والاستاذ الكامل السيد محمد  
أمين الشهير بابن عابد بن رحمه الله  
وقد جعل كتاب البحر في سبعة أجزاء والجزء الثامن تكملة العلامة  
المحقق الاستاذ محمد الشهير بالطوري  
ولتمام الانتفاع جعل المتن مع الحاشية وفصل بينهما بجدول

طبع بمطبعة شركة

دار الكتب العلمية الكعبة

على نفقة

الشيخ فدا محمد الكشميري (بمكة المكرمة) وأبناء مولوي محمد بن غلام  
رسول السورقي تجار الكتب في (بمبي) ومصطفى الباني الحلبي وأخويه  
(بمصر)

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها  
(قوله والفساد والبطلان في العبادات سواء) لان المراد بهما خروج العبادة عن كونها عبادة بسبب فوات بعض الفرائض وعبروا عما يفوت الوصف مع بقاء الفرائض من الشروط والاركان بالكرهه بخلاف المعاملات على ما عرفت في الاصول كذا في شرح المنية (قوله مطلقا) أى عمدا أو سهوا (قوله كما عبر بها في المجمع)

فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

لما كان سبق الحدث عارضا ساهيا او المفسدات عارضا كسبيا قدم ذلك وأخر هذا والفساد والبطلان في العبادات سواء (قوله يفسد الصلاة التكلم) لحديث مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وفي رواية البيهقي انما هي وما يصلح فيها مباشرته يفسدها مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجه دون وجه والنص يقتضى انتفاء الصلاح مطلقا أطلقه فشمّل العمد والنسيان والخطأ والقليل والكثير لاصلاح صلاته أو لا عالما بالتحريم أو لا ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها في المجمع لان التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذا في ضياء العلوم وسواء أسمع غيره أولا وان لم يسمع نفسه وصحح الحروف فعلى قول الكرخي تفسد وحكي عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد بيناه كذا في الذخيرة وفي المحيط النسخ المسموع المهجى مفسد عندهما خلافا لابي يوسف لهما ان الكلام اسم لحروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا يقع وأدنى ما يقع به انتظام الحروف حرفان اه وينبغي ان يقال ان أدناه حرفان أو حرف مفهم كع امر أو كذا ق فان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار غير الاسلام وغيره انها لا تفسد واما ما رواه الحاكم وصححه ان الله وضع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكره هو اعليه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع منعقد على ان رفع الهمزة فلا يراد غيره والا لزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ولقائل ان يقول ان حديث ذي اليمين الثابت في صحيح مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على رأس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها  
يفسد الصلاة التكلم

حيث قال ونفسدها بالكلمة الواحدة اه وكأن النسخة التي وقعت لصاحب النهي عبر فيها بالكلام بدل الكلمة فقال وهذا أولى من تعبير المجمع بالكلام كذا في البحر وفيه نظر اذ بيناه على ان المراد به النحوي وليس بمتعين لجواز ان يراد به اللغوي بل هو الظاهر اه يعنى اذا كان المراد بالكلام اللغوي يكون شاملا للقليل والكثير ويساوي تعبير

المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به في المجمع على ان المؤلف لم يدع

والنبي الاولوية بل دعواه ان التكلم شامل للكثير الذي دل عليه عبارة المجمع مفهوما وللقليل الذي دل عليه منطوقا وليس فيه ما يشعر بتقييده بالنحوي أو اللغوي في عبارة المجمع (قوله وينبغي أن يقال الخ) قد يقال ان ما ذكره من نحو ع وق منتظم من حروف

تقديرا فهو داخل في تعريف الكلام المذكور تأمل

(قوله ولم أره جوابا شافيا) أقول في معراج الدراية فان قيل كيف يستقيم هذا فان راوى حديث ذى اليمين أبو هريرة وهو أسلم بعد فتح خيبر وقد قال أبو هريرة صلى بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحريم الكلام كان ثابتا حين قدم ابن مسعود من الحبشة وذلك في أول الهجرة قلنا معنى قوله صلى بنار صلى باصحابنا ولاوجه للحديث الا هذا لان ذى اليمين قتل ببدر واسمه مشهور شهيد بدر اول ذلك قبل فتح خيبر بزمان طويل كذا في المبسوط وانظر ما ذكره الشارح الزيلعي يظهر لك الجواب على ان ما ذكره المؤلف من الرواية قد ذكره في الفتح وغيره من حديث آخر غير حديث ذى اليمين وعبارة الفتح قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا الخ رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينما أنا صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم الى آخر ذكره وأظن ان المؤلف اشتبه عليه هذا الحديث بحديث ذى اليمين فليراجع (قوله ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة الخ) قال في النهر أقول يجب حمل ما في المجتبى على المبدل منها ان لم يكن ذكرا أو تنزيها وقد سبق ان غير المبدل يحرم على الجنب قراءته (قوله وينبغي أن يتعلق الخ) قال في النهر ظاهر ما في الشرح وعليه جرى العيني انه قيد في

(٣)

الدعاء على ما يشبه كلامنا  
والدعاء بما يشبهه بخلاف التكلم  
فانه يفسد وان لم يشبهه  
كلامنا كالمهل ولا شك  
ان كونه قيد افيده بخبره  
فتدبر اه وتعقبه الغنيمي  
بما قدمه بين يديه من ان

والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للجمهور بان كلام الناسي ومن يظن انه ليس فيها الا بفسدها فان  
أجيب بان حديث ذى اليمين منسوخ كان في الابتداء حين كان الكلام فيها مباحا ممنوع لانه رواية أبي  
هريرة وهو متأخر الاسلام وان أجيب بجواز ان يرويه عن غيره ولم يكن حاضر اذ غير صحيح لمافي صحيح  
مسلم عنه بينما أنا صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم أره  
جوابا شافيا أو أراد من التكلم التكلم لغير ضرورة لما سياتى انه لو عطس أو تبحشا فحصل منه كلام لا يفسد  
لتغدر الاحتراز عنه كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والزيور فانه يفسد كما  
في المجتبى وقال في الاصل لم يجزه وفي جامع الكرخي فسدت وعن أبي يوسف ان أشبهه التسبيح جاز  
(قوله والدعاء بما يشبه كلامنا) أفردته وان دخل في التكلم لان الشافعي لا يفسدها بالدعاء وينبغي ان  
يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد قدمنا بان الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما يمكن سؤاله من  
العباد كاللهم اطعمني أو اقض ديني وارزقني فلانة على الصحيح وما استحال طلبه من العباد فليس من  
كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سواء كان لنفسه أو لغيره ولو لا أخيه على الصحيح كما في المحيط وفي  
الظهيرية ولو قال أل ثم قال الحمد لله ولم يقل لا يفسد صلواته وقال المرغيناني ان انصاف السكامة مثل كل  
السكامة تفسد صلواته ثم ذكر صابلا للدعاء بما يشبه كلامنا فقال الحاصل انه اذا دعا بما جاء في الصلاة أو في  
القرآن أو في المأثور لا تفسد صلواته وان لم يكن في القرآن أو في المأثور ولا يستحيل سؤاله تفسد وان كان  
يستحيل سؤاله لا تفسد اه ويشكل عليه اللهم اغفر لعمى أو خلى فانه نقل انها تفسد اتفاقا كما قدمناه  
(قوله والأنين والتأوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر الجنة أو نار) أي يفسدها اما الانين فهو  
ان يقول أه كافي الكافي والتأوه هو ان يقول أه ويقال أه الرجل تأوهها وتأوهها اذا قال أه وقال في  
المغرب وهي كلمة توجع ورجل أه أو كثير التأوه وذ كرا العلامة الحلي في شرح المنية ان فيها ثلاث عشرة

والدعاء بما يشبه كلامنا  
والأنين والتأوه وارتفاع  
بكائه من وجع أو مصيبة  
لا من ذكر الجنة أو نار

المراد من التكلم النطق  
بالحرف سمي كلاما ولا  
فكائه نسي ذلك ونسي  
أيضا اعتراضه على أخيه  
الفهامة حيث قال وهذا أي  
تعبير المصنف بالتكلم أولى  
من تعبير المجمع بالكلام

حيث قال في الاعتراض على ذلك وفيه نظر اذ منبأه على ان المراد به التحوي وليس بمتعين لجواز ان يريد اللغوي بل هو الظاهر اه اعتراضه  
فأنت تراه استظهر ان المراد الكلام اللغوي وحينئذ فدعواه ان المهمل لا يشبه كلام الناس ممنوع بل هو مشبه الكلام لغتهم لغتهم من حيث انه  
صوت فيه حروف وقوله لا شك ان كونه قيد افيده بخبره قد علمت مما سبق ان كونه قيد افيده يدخله اه كذا في حواشي شرح مسكين (قوله  
وقال المرغيناني الخ) أقول قال في التجنيس وان وقف على شطر كلمة ثم استأنف لا تفسد صلواته وان قبح معنى الشطر لأجل الضرورة اه وفي  
زلة القاري من فتح القدير عن الخانية اذا أراد ان يقرأ كلمة فغرى على لسانه شطر كلمة فرجع وقرأ الاولى أو ركع ولم يتمها ان كان شطر كلمة  
لأنها لا تفسد صلواته لا تفسد وان كان لو أنهما تفسد وللشطر حكم الكل وهو الصحيح اه (قول المصنف وارتفاع بكائه) قال في النهر وفي  
الصحاح البكاء بمدو يقصر فاذا مدت أردت الصوت الذي مع البكاء واذا قصرت أردت الدموع وتزوجها (قوله فهو ان يقول أه) قال في  
النهر الأنين هو صوت المتوجع كذا في العناية وخصه العيني بالحاصل من قوله أه وقيل هو قول أه اه وهو بقصر الهمزة مفتوحة كما في شرح  
المنية للشيخ ابراهيم الحلي ومثله في الشرنبلالية عن تاج الشريعة وزاد انه توجع الحجم وهو على وزن دع اه وهذا هو المفهوم من كلام  
العناية حيث جعله حرفين في أثناء تقرير المتن (قوله ثلاث عشرة) أقول كان نسخة الرمي ثلاثة عشر فاعترض بان الصواب ثلاث عشرة

(قوله قسمية آه نينا وآوه  
 تأوها اصطلاح) قال في النهر  
 أنت خير بان هذا التماثلي  
 على ما صر من انه لفظ آه أما  
 على انه صوت المتوجع فان  
 الفرق بين اه أقول  
 وكذلك الفرق بين على  
 ما صر من انه لفظ آه لأن  
 ما هنا مدود وما صر مقصور كما  
 علمته مما نقلناه عن شرح  
 المنية والشرنبلالية (قوله  
 وحروف الزوائد مجموع الخ)  
 قال في النهر قال الشيخ  
 شعبان في تصحيح ألفية ابن  
 معطى انها جمعت عشرين  
 جمعاً وسرد هالكن بعضها  
 مؤاخذاً فيه ولم يجمعها أحد  
 أربع مررات الابن مالك  
 في شرح الكافية حيث قال  
 ههنا وتسلم باليوم أنسه  
 نهاية مستول أمان وتسهيل  
 قال وفيه نظر لأن ثلاثي  
 من نبات اليباء وإذا رسم بها  
 تكرر معنواضع اليباء كما  
 تكرر معنواضع لفظ الهاء  
 وليس بجيد والصواب ان  
 يؤتى بها على لفظ المطابقة  
 لفظاً وخطاً كقول بعضهم  
 سألتوا نبيهاً وقول أسهل  
 ما تنوى (قوله يعارضه  
 ما في الخلاصة ان الاصل  
 عنده) أي عند أبي يوسف  
 وطرق في النهر احتمال ان  
 عنده روايتين وعليه فلا  
 معارضة

لغة فاهمة مفتوحة في سائرهما ثم قدمت وقد لا تمد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان  
 ولا تمد مع تشديد الواو المكسورة وسكون الهاء وكسرها فهاتان آخران ومع سكون الواو وكسرها الهاء  
 فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة وأعلى مثال أو العاطفة  
 فهذه ثامنة وتمتد لكن يليها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشرة والثانية  
 عشرة أو ياء بمد الهزمة وعدمه وفتح الواو المشدودة يليها ياء مثناة ثم ألف ثم هاء ساكنة والثالثة عشرة  
 أو وه بمد الهزمة وضم الواو الأولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وحينئذ قسمية آه نينا وآوه تأوها  
 اصطلاح اه يعني لا لغة لان من لغات التاوه آوه هي العاشرة وأما ارتفاع البكاء فهو أن يحصل به حروف  
 وقوله من وجع أو مصيبة قيد للثلاثة وقوله لا من ذكر جنة أو نار عائد إلى السكك أيضاً فالخاصل انها ان  
 كانت من ذكر الجنة والنار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم اني أسألك الجنة  
 وأعوذ بك من النار لم نفسد صلواته وان كان من وجع أو مصيبة فهو دال على اظهارهما فكأنه قال اني  
 مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يكن هناك صريح بخالفها وهذا كله عندهما وعن أبي يوسف  
 ان قوله آه لا يفسد في الحالين أو وه يفسد وقيل الاصل عنده ان الكامة اذا اشتملت على حرفين وهما  
 زائدان أو أحدهما لا يفسد وان كانتا صليتين تفسد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا \* أمان وتسهيل  
 \* ونعني بالزوائد الكامة لوزيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لأن هذه الحروف زوائد إنما  
 وقعت قال في الهداية وقول أبي يوسف لا يقوى لان كلام الناس في متفاهمهم أي أهل العرف يتبع  
 وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كاهازوائد اه وتعقبه الشارحون بان  
 أي يوسف إنما يجعل حروف الزوائد كان لم تكن اذا قلت لا اذا كثرت وأجاب عنه في فتح القدير بأنه  
 أراد بالجمع الاثنين فصاعداً وجعل في الظهيرة محل الخلاف فيما اذا أمكن الامتناع عنه اماماً لا يمكن  
 الامتناع عنه فلا يفسد عند السكك كالمريض اذ لم يملك نفسه من الاثنين والتاوه لأنه حينئذ كالعطاس  
 والجشا اذا حصل بهما حروف قيد بالانين ونحوه فإنه لو استعطف كلباً أو هرة أو ساق حمار لم يفسد صلواته  
 لأنه صوت لا هجاء له وقيد بارتفاع بكائه لأنه لو خرج دمعاً من غير صوت لا يفسد صلواته بخلاف في كل  
 حال كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان والتأنيف كالانين كاف وتقف ثم أف اسم فعل لا تضجر  
 وقيل لتضجرت وسواء أراد به تنقية موضع سجوده أو أراد به التأنيف فان الصلاة تفسد عندهما مطلقاً  
 وقال أبو يوسف بعدمه لكن في المجتبى الصحيح ان خلافه إنما هو في الخنق وفي المشدود تفسد عندهم  
 ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا يفسد صلواته وفي أربعة أحرف تفسد وفي  
 ثلاثة أحرف اختلف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد اه وبما فيها اندفع ما عترض به الشارحون  
 على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كاهازوائد كما لا يخفى وفي الخاتمة ولولد غنثة عقرب أو  
 أصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل تفسد صلواته ويكون بمنزلة  
 الأنين وهكذا روى عن أبي حنيفة وقيل لا تفسد لأنه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه  
 الفتوى وجزم به في الظهيرة وكذا لو قال يارب كما في الذخيرة وفي الظهيرة ولو وسوسه الشيطان  
 فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لامر الآخرة لا تفسد وان كان لامر الدنيا تفسد بخلافه  
 يوسف ولو عوذ نفسه بشئ من القرآن للحمي ونحوها تفسد عندهم اه بخلاف التعوذ ذل دفع الوسوسة  
 لا تفسد مطلقاً كما في القنية (قوله والتنحنج بلاعذر) وهو ان يقول أح بالفتح والضم والعذر ووصف  
 يطرأ على المكاف يناسب التسهيل عليه فان كان التنحنج اعذاراً فإنه لا يبطل الصلاة بخلاف وان  
 حصل به حروف لا نه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد



(قوله لكن لغرض صحيح الخ) قال في الشرع بلاية قلت يمكن ان يكون من الغرض الصحيح التنجيز للتسبيح أو التكبير للانتقالات وهي حادثة اه (قوله لان ما للقراءة ملحق بها) لا يشمل التنجيز لاعلام انه في الصلاة (قوله وبعض مشايخنا لم يشترطوا) أي ان يكون مهجى بل الشرط كونه مسموعا وعبارة الفتح وبعضهم لا يشترط الحروف في الافساد بعد كونه مسموعا وعلى هذا لو نفرطاً أو دعاه بما هو مسموع اه فقوله حتى قيل اذا قال في صلواته ما يساق به الجار لا تنفسد الخ تفرع على الاول ان كانت لا في قوله لا تنفسد ثابتة في أصل جميع نسخ الظهيرة والا فهو تفرع على الثاني كما هو المتبادر والذي رأيت في بعض النسخ الظهيرة بثبوتها فتأمل (قوله أي لم يجبه) ظاهره ان الضمير المنصوب في قوله لانه لم يدع له عائداً الى المصلي (٥) الآخرة والظهور انه عائداً الى الرجل

الخارج أي لان القائل يرحمك الله انما دعا بذلك للعاطس لا للمصلي الآخرة فكان قول العاطس آمين جوابا للداعي له بخلاف المصلي الآخرة فلم يكن تامينه جوابا له تأمل (قوله وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس) قال في النهي لانسلم ان الثاني تامين لدعائه لا لقطعاه بالاول والى هذا يشير

وجواب عاطس يرحمك الله

التعليل اه أي التعليل بان لم يجبه فانه يفيد ان الاجابة حصلت بتامين العاطس فلم يكن الثاني تاميناً لدعائه وكلام الذخيرة فيه فليتأمل وفي شرح نظم السكز للعلامة المقدسي ان ما في الذخيرة محمول على ما اذا دعاه ليكون جوابا أما اذا دعاه لغيره فلا يظهر كونه جوابا فلا تنفسد اه وهو أولى بما في النهي والحاصل

عندهما خلافاً لابي يوسف في الحرفين وان كان بغير عنذر لكن لغرض صحيح كتعسين صوته للقراءة أو للاعلام انه في الصلاة أو بهتدي امامه عند خطائه فقيه اختلاف فظاهر الكتاب والظهيرة بختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لان ما للقراءة ملحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عنذر وغرض صحيح لكن أولى الا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المضطر اليه قيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسدها اتفاقاً لكنه مكرره وهو محتمل قول من قال ان التنجيز قصد اختيار المكرره لانه عبث لعروه عن القائدة وقيد بالتنجيز لانه لو نشأ بخص من صوت أو عطس فحصل منه صوت مع الحروف لا تنفسد صلواته كذا في الظهيرة ثم قال التنجيز في الصلاة ان لم يكن مسموعاً لا تنفسد وان كان مسموعاً يفسد ظن بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجى نحو أوح وتف وغير المسموع ما لا يكون مهجى الى هذا مال شمس الأئمة الخواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلواته ما يساق به الجار لا تنفسد اذ لم يحصل به الحروف اه واختار الاول صاحب الخلاصة وذكر انه اذ لم يفسد فهو مكرره (قوله وجواب عاطس يرحمك الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية ابن الحكم ان صلواتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس فجعل التسميت منه قيداً بكونه جواباً لانه لو قال العاطس لنفسه يرحمك الله يانفسى لا تنفسد لانه لم يكن خطاباً لغيره لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال يرحمك الله وقيد بقوله يرحمك الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تنفسد لانه لم يتعارف جواباً وان قصد فيه اختلاف المشايخ ومحل عند ارادة الجواب أما اذ لم يرد بل قاله رجاء الثواب لا تنفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحل أيضاً عند عدم ارادة التفهيم فلو اراد تنفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعلم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل يرحمك الله فقال العاطس آمين تنفسد صلواته ولهذا قال في الظهيرة رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال رجل خارج الصلاة يرحمك الله فقالا جميعاً آمين تنفسد صلاة العاطس ولا تنفسد صلاة الآخرة لانه لم يدع له اه أي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا أمن المصلي لدعاه رجل ليس في الصلاة تنفسد صلواته اه وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس بعيد كما لا يخفى وأشار الى أن المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان اراد جوابه تنفسد والا فلا وان لم تكن له نية تنفسد لان الظاهر انه اراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم فصل عليه فهذا اجابة فتفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تنفسد ولو قال لبيك سيدى حين قرأ

ان التامين في نفسه غير مفسد وانما يفسد اذا كان جواباً وهو كذلك في مسألة الذخيرة بناء على ان المراد الدعاء للمصلي بخلاف ما في الظهيرة لان الجواب انما يكون من المدعوله وهو العاطس فقط فتأمينه مفسد بخلاف تامين الآخرة ويوضح هذا ما في الشرع بلاية عن قاضيخان لو عطس المصلي فقال له رجل يرحمك الله فقال المصلي آمين فسدت صلواته لانه اجابه ولو قال من يجنبه معه أيضاً آمين لا تنفسد صلواته لان تامينه ليس بجواب اه والمراد بمن يجنبه أي من المصلين بدليل قوله لا تنفسد صلواته لكن سيأتي بعد نحو ورقة عن المبتنى لو سمع المصلي من مصل آخر ولا الضالين فقال آمين لا تنفسد وقيل تنفسد وعليه المتأخرون فليتأمل (قوله وأشار الى ان المصلي اذا سمع الاذان الخ) أدخل في النهي هذه الفروع تحت قوله والجواب بلاه الا الله قال وما سلكناها أولى

(قوله لانه تعليم وتعلم لغير حاجة) لان المستفتح كانه يقول اذا انتهيت الى هذا فبعده هذا فيكون من كلام الناس (٦) كذا في السراج (قوله في بعضها اعتباراً وأنه المستحب) قال في فتح القدير وهذا

هو الظاهر من جهة الدليل ألا ترى الى ما ذكرناه صلى الله تعالى عليه وسلم قال لاني هلا فتحت على مع انها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة (قوله وأطلق في الفتح المذكور) أى أطلق المصنف في الفتح المقسد وهو ما يكون على غير امامه (قوله وفي القنية ارجح على الامام الى قوله وتذكر) أقول يحتمل أن يكون المراد انه تذكر بسبب الفتح وان يكون تذكر بنفسه ولكنه صاف تذكره وفتح من ليس في

وفتحه على غير امامه

صلاته في وقت واحد والظاهر الاول لانه لو كان تذكره من نفسه لا يظهر فرق بين أخذه في التلاوة قبل تمام الفتح أو بعده ولا يظهر وجه الفساد لان الفساد ليس بمجرد الفتح وانما هو بالأخذ بسبب الفتح واذا كان تذكره من نفسه لم يوجد الأخذ بسبب الفتح وكون الظاهر انه أخذ بالفتح فيضاف اليه لا عبرة له مع ما في نفس الامر لان ذلك مسن الديانات لامن الامور الرجعة الى القضاء حتى

بأيها الذين آمنوا ففيه قولان والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة معز يا الى نوادر بشر عن أبي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة حمد الله فان شاء أسر به وحرك لسانه وان شاء أعلن وان كان خلف امام أسر به وحرك لسانه ثم رجع أبو يوسف وقال لا يحرك لسانه مطلقاً اه وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي القنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير فرجع الامام للحال وجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في تشهد الشهادة عند ذكر المؤذن الشهادة تنفسد ان قصد الاجابة اه (قوله وفتح على غير امامه) أى يفسدها لانه تعليم وتعلم لغير حاجة قيده لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه تعلق به اصلاح صلاته امان كان الامام لم يقرأ الفرض فظاهر واما ان كان قرأ ففيه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح بما يجرى على لسانه ما يكون مفسداً فكان فيه اصلاح صلاته ولا طلاق ما روى عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم الامام فاطعموه واستطعامه سكونه ولهذا الوفتح على امامه بعد ما انتقل الى آية أخرى لا تنفسد صلاته وهو قول عامة المشايخ لا طلاق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه المذهب فان فيه وذكري في الاصل والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقاً لان الفتح وان كان تعليماً ولكن التعليم ليس بعمل كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسداً وان لم يكن محتاجاً اليه وصح في الظهيرية انه لا تنفسد صلاة الفاتح على كل حال وتنفسد صلاة الامام اذا أخذ من الفاتح بعد ما انتقل الى آية أخرى وصح المصنف في الكافي انه لا تنفسد صلاة الامام أيضاً فصار الحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على امامه لا يوجب فساد صلاة أحد لا الفاتح ولا الآخذ مطلقاً في كل حال ثم قيل بنوى الفاتح بالفتح على امامه التلاوة والصحيح انه ينوي الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدى منهي عنها والفتح على امامه غير منهي عنه قالوا يكره للمقتدى ان يفتح على امامه من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجئهم اليه بان يقف ساكناً بعد الحصر أو يكرر الآية بل يركع اذا جاء وأنه أو ينتقل الى آية أخرى لم يلزم من وصلها ما يفسد الصلاة أو ينتقل الى سورة أخرى كما في المحيط واختلفت الرواية في وقت أو ان الركوع في بعضها اعتباراً وأنه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعني اذا قرأ مقدار ما يجوز به الصلاة ركع كذا في السراج الوهاج وأراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم امان قصد قراءة القرآن فلا تنفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها وأطلق في الفتح المذكور فشمّل ما اذا نكر منه أو كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلاماً جعل نفسه قاطعاً من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجامع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلاته تنفسد مرة واحدة وان كان من غير استفتاح فلا تنفسد مرة واحدة وانما تنفسد بال تكرار اه وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه مصلياً أو لا وأشار المصنف الى انه لو أخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلاته تنفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد واما على قول أبي يوسف فلا تنفسد صلاة الفاتح مطلقاً لانه قرآن فلا يتغير بقصد القاري عنده وفي القنية ارجح على الامام بفتح عليه من ليس في صلاته وتذكره اذا أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تنفسد ولا تنفسد لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤمن من ليس في الصلاة ففتح على امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج اه

يعتبر الظاهر ويدل عليه ما مر من انه لو فتح على غير امامه قاصداً للقراءة لا للتعليم لا تنفسد عند الكل ومن انه لو سمع الاذان (قوله فقال مثل ما يقول المؤذن تنفسد ان اراد الجواب والا فلا ونحو ذلك مما اعتبر فيه ما في نفس الامر لا الظاهر المتبادر هذا ما ظهر لي فليتأمل

(قوله وهي مؤيدة لما قاله وأردة على أبي يوسف) أقول الظاهر ان الفساد بها عند أبي يوسف لا للتغير بالعزيمة بل لما فيه من الخطاب بخلاف ما قصد به الجواب وليس فيه خطاب والحاصل انه فرق بين قصد الجواب وقصد الخطاب بما فيه أداة نداء أو أداة خطاب لان قصد الخطاب بما فيه ذلك من كلام الناس فليس ذكر بصيغته وان وافقه في اللفظ بخلاف ما قصد به الجواب ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ومن دخله كان آمنا فانه بمنزلة خطابه بقوله ادخل

(V)

ان هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطابا للحاضر المخصوص الابالنية والنية لا لتغير الصيغة الاصلية عندهما (قوله ولعل الفرق على قوله الخ) لا يخفى ان فيه اعتبار العزيمة وقدمه ان أبي يوسف لا يغير الصيغة بها تأمل (قوله وقيد بالجواب لانه الخ) لا يخفى ان الافساد ليس منسوبا بان يقصد بالكلام الجواب فقط ليكون من كلام الناس

(قوله والجواب بلا اله الا الله) أي يفسدها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون مفسدا الا بثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمة ولما انه أخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحمله فيجعل جوابا كتشميت العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر أو قرآن قصد بها الجواب فهي على الخلاف كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو بأمر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على أشياء موجبة للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعند رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة وأرجل اسمه موسى ويده عصا فقال له وماتلك يمينك يا موسى أو كان في السفينة وابنه خارجا فقال يا بني اركب معنا وأطرق عليه الباب ونودي من خارجه فقال ومن دخله كان آمنا وأراد بهذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على أحد انه متمك لا قارى وهي مؤيدة لما قاله وأردة على أبي يوسف وعماء ورد على أبي يوسف الفتح على غير امامه فانه مفسد عنده وهو قرآن كذا في فتح القدير وأجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لا أمر آخر وهو التعليم والامر المدفوع من أصله لان أبي يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا أخبر بخبر يسوءه فاسترجع لتلك بان قال ان الله واناليه راجعون من يد بذلك الجواب وصحح في الهداية والسكافي الفساد عند هما خلا فالأبي يوسف وقال بعض المشايخ انه مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال قاضيخان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة شرعت لاجله وحكم لا حول ولا قوة الا بالله كالاترجاع كما هو في منية المصلي وقد مناه لوقا طالدفع الوسوسة لامر الدنيا تفسد ولا امر الآخرة لا تفسد ثم أطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيد في السكافي بصورة بان قيل بين يديه أمع الله الآخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما في فتاوى قاضيخان انه لو أخبر بخبر يهوله فقال لا اله الا الله والله أكبر وأراد الجواب فسدت وبما ألق الجواب ما في المجتبي لو سجد أو هلك يريد جرائع فعل أو أمر ا به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو أراد به اعلامه انه في الصلاة كما اذا استأذن على المصلي انسان فسجد وأراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلواته وكذا لو عرض للامام شيء فسجد المأموم لأمر به لان المقصود به اصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسجد للامام اذا قام الى الاخرى بين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام أقرب فلم يكن التسبيح مفيدا كذا في البدائع وينبغي فساد الصلاة به لان القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك للحديث الصحيح من نابه شيء في صلواته فليس يسجد فللحاجة لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على أصل القياس ثم رأيت في المجتبي قال ولو قام الى الثالثة في الظهر قبل أن يقعد فقال المقتدى سبحان الله قيل لا تفسد وعن الكرخي تفسد عندهما اه وقد قدمنا حكم ما اذا أجب المؤذن أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولولعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الخانية والظاهرية ولو قرأ الامام آية الترتيب

والجواب بلا اله الا الله بل مناطه كفاي الفتح كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة اه ولما فسدت بقوله يا يحيى خذ الكتاب وماتلك يمينك يا موسى ويا بني اركب معنا عند قصد الخطاب كما مر وبفتحه على غير امامه ونحو ذلك مما ليس فيه جواب فليس ذكر المصنف الجواب بقيد احترامه بناء على ما قدمه المؤلف من انه ليس المراد خصوص قوله لا اله الا الله بل كل ذكر نعم

لو أراد بخصوص هذه الكلمة صح كونه احترامه باعما اذا قصد به الاعلام وانما لا يفسد بالحديث الآتي كفاي الفتح (قوله ثم رأيت في المجتبي قال الخ) قال في النهرا أقول الظاهر ان هذا الاختلاف له التفات الى آخره هو انه لو عاد بعدما كان الى القيام أقرب ففي فساد صلواته خلاف وعلى عدمه فهو مفيد اه أي وعلى القول بعدم الفساد فالتسبيح مفيد وسيأتي في السهو وتصحيح المؤلف القول بعدم الفساد وأنه الحق فيما بحثه هنا مبني على خلاف ما سبقه لكن قد يقال ان دعوى افادته على القول بعدم الفساد ممنوعة لانه على القوانين ممنوع عن العود لان من يقول بعدم الفساد لا يقول الا بالاولى ان يعود ليكون مفيدا كيف وفيه فرض الفرض اغير جنسه بعد التلبس به تدبر

(قوله وهو مشكل لأنه جواب لامامه) قال بعض الفضلاء هذا يتخرج على ما قيل من أنه إذا قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد وإن  
عنى الجواب فلامعنى لاستشكاله اه (أ) تأمل (قوله وقد ظهر لي أن المراد بالسلام الخ) يؤيده عطف المصنف الرد

أو الترهيب فقال المقتدى صدق الله وبلغت رسله فقد أساء ولا تفسد صلاته اه وهو مشكل لأنه جواب  
لامامه ولهذا قال في المبتغى بالمجمة ولو سمع المصلي من مصل آخر ولا الضالين فقال أمين لا تفسد وقيل  
تفسد وعليه المتأخرون وكذا بقوله عند ختم الامام قراءة تصدق الله وصدق الرسول اه وفي المجتبى  
ولو لم يكن الحاج تفسد صلاته ولو قال المصلي في أيام التشريق لله أكبر لا تفسد ولو أذن في الصلاة وأراد به  
الاذان فسدت صلاته وقال أبو يوسف لا تفسد حتى يقول حتى على الصلاة حتى على الفلاح ولو جرى على  
لسانه نعم إن كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته وإن لم يكن عادة له لا تفسد لأن هذه الكرامة  
في القرآن فتجعل منه ثم اعلم أنه وقع في المجتبى وقيل لا تفسد في قولهم أي لا تفسد الصلاة بشئ من  
الاذكار المتقدمة إذا قصد بها الجواب في قول أبي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى أنه خلاف المشهور المنقول  
متونا وشروحا وفناوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض المواضع أنه لو أجاب بالقول بان يخبر  
بخبر يسره فقال الحمد لله رب العالمين أو بخبر يسوءه فقال انالله وانا لله راجعون تفسد صلاته والاصح  
أنه لا تفسد صلاته اه وهو تصحيح مخالف للمشهور (قوله والسلام وردته) لأنه من كلام الناس  
أطلقه فشمل العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمل ما إذا قال السلام فقط من غير أن يقول  
عيسكم كما في الخلاصة أيضا وفي الهداية ما يخالفه فإنه قال بخلاف السلام ساهيا لأنه من الاذكار فيعتبر  
ذكر في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد لما فيه من كاف الخطاب اه وتبعه الشارحون وهكذا قيد  
صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيدهم الرد به قال الشمني لأن رد السلام مفسد عمدا كان أو سهوا وإن رد  
السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا اه وهكذا قيد السلام بالعمد  
في المجمع ولم أر من وفق بين العبارات وقد ظهر لي أن المراد بالسلام المفسد مطلقا أن يكون مخاطب حاضر  
فهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان أي نسيان كونه في الصلاة وإن المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط  
أن لا يكون مخاطب حاضر كما قال الواسع على رأس الركعتين في الرباعية ساهيا فإن صلاته لا تفسد  
وكذا الواسع المسبوق مع الامام ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع أن السلام على انسان مبطل  
مطلقا وأما السلام وهو الخروج من الصلاة فإنه مفسدان كان عمدا والله الموفق وفي القنية سلم قائما  
على ظن أنه أتى الصلاة ثم علم أنه لم يتم فسدت وقيل يبني لأنه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة  
الجنائز اه وهو مقيد لاطلاقهم بما إذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهيا ودعا بدعاء  
كان عادته أعاد ولو قال أستغفر الله وهو عادته لا يعيد ولو قال المسبوق بعد التروحة سبحان الله  
إلى آخره كما هو المعتاد يبني أن لا تفسد قرا المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على المحتاج ناسيا فسدت  
اه ثم هذا كله إذا سلم أو رد بلسانه أما إذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرهما  
لو سلم انسان على المصلي فأشار إلى رد السلام برأسه أو بيده أو بأصبعه لا تفسد صلاته ولو طلب انسان من  
المصلي شيئا أو ما برأسه أو قيل له أريد هذا فأومأ برأسه بلا أو نعم لا تفسد صلاته اه وفي المجمع لو رد  
السلام بلسانه أو بيده فسدت ومن العجب أن العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال إن بعض  
من ليس من أهل المذهب قد عزا إلى أبي حنيفة أن الصلاة تفسد بالرد باليد وأنه لم يعرف أن أحدا  
من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وإنما يذكر عدم الفساد من غير حكاية خلاف في  
المذهب فيه بل وصرح بكلام الطحاوي في شرح الآثار بيقين عدم الفساد قول أبي حنيفة وأبي  
يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفي الرد بالإشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد

على السلام فإنه قرينة على  
أن المراد به سلام التحية  
وهذا لا فرق فيه بين العمد  
والنسيان فلذا أطلقه (قوله  
ثم بعد ذلك رأيت التصريح  
به في البدائع الخ) ومثل  
ما في البدائع ما في شرح  
العلامة المقدسي عن الزاد  
حيث قال وفي الطار ونيات  
لو سلم قائما على ظن أنه أتى  
ثم علم أنه لم يتم تفسد لأنه سلم  
في غير محله بخلاف القعود  
وصلاة الجنائز ولو سلم على  
انسان ساهيا فقال السلام  
ثم علم فسدت تفسد اه  
وفي النهر ثم رأيت في زاد  
والسلام وردته

الفقيه للعلامة ابن الهمام  
كلاما أحسنا قال الكلام  
مفسد إلا السلام ساهيا  
وليس معناه السلام على  
انسان إذ صرحوا بأنه  
إذا سلم على انسان ساهيا  
فقال السلام ثم علم فسدت  
تفسد صلاته بل المراد  
السلام للخروج من الصلاة  
ساهيا قبل تمامها ومعنى  
المسئلة أن يظن أنه أكمل  
أما إذا سلم في الرباعية مثلا  
ساهيا بعد ركعتين على  
ظن أنها تروحة ونحو ذلك  
تفسد صلاته فليحفظ هذا  
اه (قوله لأنه سلم في غير

محله) تعليل للفساد لقوله وقيل يبني كما توهمه العبارة على أن قوله وقيل يبني ليس موجودا فيما رأيت في القنية (قوله على بالنطق  
المحتاج) كذا هو في القنية وانظر ما معناه وفي بعض نسخ البحر على المعتاد وفي بعضها على المختار (قوله وكان هذا القائل) وهو المعبر عنه

ببعض من ليس من أهل المذهب فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد اي فهم من قولهم ولا يرد بالاشارة ان المراد انها تفسد على تقدير الرد بها كما ان الحكم كذلك في الرد بالنطق فقوله من نفي الرد مصدر مجرور بمن مضاف الى مفعوله وقوله بالاشارة متعلق بالرد وقوله الفساد بالنصب مفعول فهم (قوله فان صاحب المجمع) تعليل لقوله ومن العجب الخ وقوله والحق حاصله اقرار العلامة الحلبي على ان الفساد ليس بثابت في المذهب بعد انتقاد قوله وان لم يعرف ان أحدا من أهل المذهب نقل الفساد بان صاحب المجمع نقله وهو من أهل المذهب وهذا منشا العجب (قوله فان قلت انها تقتضى عدم الكراهة) ذكر الشارح الزيلعي ما يمنع ذلك فانه قال ولا يرد بالاشارة لانه عليه السلام لم يرد بالاشارة على ابن مسعود ولا على جابر وما روى من قول صهيب سمعت على النبي عليه السلام وهو يصلي فرد على بالاشارة بحتمل انه كان نهيا له عن السلام أو كان في حالة التشهد وهو يشير فظنه ردا اه وفي شرح العلامة المقدسي بعد ذكره لحاصل ما في شرح المنية أقول وما ذكره الشارح رحمه الله تعالى يرد هذا لان الرد مشترك برادبه عدم القبول ولعله

(٩)

المراد من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم فكأنه يرد عليهم سلامهم ويعلمهم انه في الصلاة ويراد به المكافأة على السلام الذي هو حق على المسلم لاخيه وليس هذا بمراد في هذا المقام وبهذا التوفيق يستغنى عن التطويل والتعسف وجعله مكروها تنزيها لوقوعه من

وافتحاح العصر والتطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اه وظاهر كلامه الميل الى القول بالفساد ولكن لا يخفى انه اذا قيل سمعت عليه فرد على سلامي انما يستعمل الرد فيه بمعنى جواب التحية بقرينة المقام والاستعمال ولو كان بمعنى عدم القبول والنهي عن السلام كان الواجب

بالنطق لکن الثبوت ما ذكرنا اه فان صاحب المجمع من أهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره العلامة الحلبي ان الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من الظهريه والخلاصة وغيرهما انه لو صافح المصلي انسا با بنية السلام فسدت صلاته ونقل الزاهدی بعد نقله عن حسام الأئمة المودني انه قال فعلى هذا تفسد أيضا اذا رد بالاشارة لانه كالتسليم باليد وكذا ذكره البقالي وقال عند أبي يوسف لا تفسد اه وبدل لعدم كونه مفسدا ما ثبت في سنن أبي داود وصححه الترمذی عن ابن عمر قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى قباء فصلى فيه قال جاءته انصار فسلموا عليه وهو يصلي فقامت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد السلام عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل وجعل ظهره الى فوق وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسأمت عليه فرد على آشارة ولا أعلمه قال الاشارة بأصبعه رواه أبو داود والترمذی وحسنه فان قلت انها تقتضى عدم الكراهة وقد صرحوا كما في منية المصلي وغيرها بكرهه السلام على المصلي ورده بالاشارة أجب العلامة الحلبي بانها كراهة تنزيهية وفعله عليه السلام لما كان تعالما للجواز فلا يوصف بالكراهة وقد أطال رحمه الله الكلام هنا طالة حسنة كما هو دأبه وحينئذ فيحتاج الى الفرق بين المصافحة والرد باليد وقد عمل اللؤلؤي افسادها بالمصافحة بانها سلام وهو مفسد وعمل الزيلعي بانها كلام معني ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معني فالظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد للاحاديث الواردة في ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلي والقارىء والجالس للقضاء أو البحث في الفقه أو التخلي ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه في غير محله كذا ذكر الشارح وصرح في فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتغوط حرام ولا يخفى ما فيه اذ الدليل ليس بقطعي والله سبحانه أعلم (قوله وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر) أي يفسدها انتقاله من صلاة الى أخرى مغايرة للاولى فقوله بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح وصورتهما صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع بتكبيره فقد أفسد الظهر بنفسه والمسئلة ان لا يكون

(٢ - (البحر الرائق) - ثاني)

أن يقال فلم يجب سلامي أو لم يقبل أو نهاني ونحو ذلك مما لا يؤم خلاف المراد وحمل الأدلة على المتبادر منها أولى وغيره تعسف لا يصار اليه الا بلحج (قوله ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معني) قال في النهر فالاولى أن يعلى الفساد بالمصافحة بانه عمل كثير بخلاف الرد باليد اه وهو ظاهر كلام الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية (قوله ثم اعلم انه يكره السلام الخ) قال في النهر وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزالي فقال

سلامك مكرهه على من ستسمع \* ومن بعدما أبدى يسن ويشرع  
مكرر فقهه جالس لقضائه \* ومن بحثوا في العلم دعهم لينفعوا  
ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم \* ومن هو مع أهل له يتمتع  
ودع أكلا الا اذا كنت جائعا \* وتعلم منه انه ليس يمنع  
وألفته فقلت كذلك أستاذ مغن مطير \* فهذا ختام والزيادة تنفع

(قوله فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر) هذا إنما يظهر على قول أبي يوسف أما على قول أبي حنيفة فلا ان فساده موقوف على قضاء العصر قبل (١٠) صيرورتها مستأنفاً (قوله يصير مستأنفاً على الثانية فقط) أي على الصلاة الثانية

صاحب ترتيب بان بطل عنه بضيق الوقت أو بكثرة الفوائت فإن كان صاحب ترتيب فالمنتقل إلى العصر متطوع عند أبي حنيفة وأبي يوسف لأنه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما وان انتقل إلى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر للترتيب فالما انتقل عن تطوع لا فرض كذا في الكافي وإنما بطل ظهره لأنه صح شرعه في غيره لأنه نوى تحصيل ما ليس بحاصل فيخرج عنه ضرورة المناقاة بينهما فغناط الخروج عن الأولى صحة الشرع في المغاير ولو من وجه فلذا لو كان منفرداً في فرض فكبر ينوي الاقتداء أو النقل أو الواجب أو شرع في جنازة فجيء بأخرى فكبر ينوبهما أو الثانية يصير مستأنفاً على الثانية فقط بخلاف ما إذا لم ينوشياً ولو كان مقتدياً فكبر للأفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مفتوحاً ما أداه ثانياً وقوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستئناس للظهر بعينها فلا يفسد ما أداه فيحسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الأخيرة باعتبارها فسدت الصلاة فلفت النية الثانية وتفرغ عليه ما ذكره الوالو الخي إذا صلى الظهر أو ما فعل ما سلم تذكر أنه ترك سجدة منها ساهياً ثم قام واستقبل الصلاة وصلى أو بعاد ولم يذهب فسد ظهره لأن نية دخوله في الظهر ثانياً واقع لغواً فإذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة اهـ ومعلوم أن هذا إذا لم يتلفظ بلسانه أن قال نويت أن أصلي إلى آخره فسدت الأولى وصار مستأنفاً لنوى ثانياً مطلقاً لأن الكلام مفسد وقيد بالصلاة لأنه لو صام قضاء رمضان وأمسك بعد الفجر ثم نوى بعده ففلا يخرج عنه بنية النفل لأن الفرض والنفل في الصلاة جنسان مختلفان لا رجحان لأحدهما على الآخر في الحرمة وهما في الصوم والزكاة جنس واحد كذا في المحيط (قوله) وقراءته من مصحف) أي يفسدها عند أبي حنيفة وقاله تامة لأنها عبادة انضات إلى عبادة إلا أنه يكرهه لأنه تشبه بصنيع أهل الكتاب ولا يبي حنيفة وجهان أحدهما أن جل المصحف والنظر فيه وتقليب الأوراق عمل كثير الثاني أنه تلقن من المصحف فصار كما إذا تلقن من غيره وعلى هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الأول يفرقان وصحح المصنف في الكافي الثاني وقال أنها تفسد بكل حال تبعاً لما صححه شمس الأئمة السرخسي وربما يستدل لابي حنيفة كما ذكره العلامة الخبي بما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال نهانا أمير المؤمنين أن نؤم الناس في المصحف فإن الأصل كون النهي يقتضي الفساد وأراد بالمصحف المكتوب فينبه شيء من القرآن فإن الصحيح أنه لو قرأ من المحراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرحوا به وأطلقه فشمّل القليل والكثير وما إذا لم يكن حافظاً وحافظ القرآن وهو إطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم إلى أنه إنما تفسد إذا قرأ آية وبعضهم إذا قرأ الفاتحة وقال الرازي قول أبي حنيفة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه أن يقرأ إلا من مصحف فلما حافظ فلا تفسد صلانه في قولهم جميعاً وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه الصغير على ما في النهاية وأبو نصر الصفار على ما في النخبة معللاً بأن هذه القراءة مضافة إلى حفظه لا إلى تلقنه من المصحف وجرم به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو أوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم لم يذكر في الكتاب أنه إذا لم يكن قادراً على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل تجوز والأصح أنها لا تجوز اهـ ويخالفه ما في النهاية نقله عن مبسوط شيخ الإسلام وكان الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل يقول في التعليل لابي حنيفة أجمعنا على أن الرجل إذا كان يمكنه أن يقرأ من المصحف ولا يمكنه أن يقرأ على ظهر قلبه أنه لو صلى بغير قراءة أنه يجزئه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أبعث الصلاة بغير قراءة وإن الظاهر أنها لا يسلمان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ اهـ والظاهر

أي مانواه ثانياً في الصور الأربع لافي الأخيرة فقط كأنوهم فاعترض بان ما ذكره مسلم فيما إذا كبر ينوي الثانية أما إذا نواها يصير مستأنفاً عليهما فتدبر ثم ما ذكره المؤلف هنا مأخوذ من الفتح ونقله عنه في النهر وفي النهاية ما يخالفه حيث قال وفي نوادر الصلاة ولو صلى الرجل على جنازة فكبر تكبيراً ثم جيء بأخرى فوضعت بجانبها فإن كبر التكبير الثانية ينوي الصلاة على الأولى

وقراءته من مصحف

أو عليهما وألانية له فهو على الجنازة الأولى على حاله يتمها مستقبل الصلاة على الثانية لأنه نوى اتحاد الموجود وهو لغو وان كبر ينوي الصلاة على الثانية يصير رافضاً للأولى شارحاً في الثانية لأنه نوى ما ليس بموجود فصحت نيته اهـ ونحوه في التبيين (قوله) وقال الرازي الخ) قال في النهي أقول إطلاق عدم الفساد في الحافظ إنما يتم على العلة الثانية أما على الأولى فلا فرق بين الحافظ وغيره

وعبارة الشارح ولو كان يحفظ وقرأ من غير حل قالوا لا تفسد لعدم الأمرين وفي الفتح ولو كان يحفظ إلا أنه نظر وقرأ لا تفسد وهاتان العبارتان لا غبار عليهما اهـ وحاصله أنه لا بد من تقييد عدم الفساد في الحافظ بان يكون من غير حل

والاكل والشرب

(قوله ثم اعلم الخ) أقول قال في الذخيرة البرهانية قبيل كتاب التحري قال هشام رأيت على أبي يوسف نعتين مخسوفين بمسامير فقلت أترى بهذا الحديد بأسا قال لا فقلت ان سفيان ونور بن يزيد رحهما الله تعالى كره ذلك لان فيه تشبها بالرهبان فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التي لها شعر وانها من لباس الرهبان فقد أشار الى ان صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا يضر وقد تعلق بهذا النوع من الاحكام صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه (قوله لكن في البدائع والخلاصة) استدرارك على ما قبله مفيد لدفع المنع (قوله وفي الظهير بقوله ابتلع دما خرج من بين أسنانه) ظاهر الاطلاق هنا والتفصيل فيما يأتي انه لا فرق بين الغالب والمغلوب لكن اذا كان غالباً يتكون من مسائل سبق الحدث وهو لا ينافي عدم الفساد

ان ما في الظهير بمتفرع على ان علة الفساد حله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيئاً على ظهر قلبه يمكنه ان يقرأ من المصحف وهو موضوع فليس أمياً التجوز له لانه بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح من ان علة الفساد تلفقه ولو كان موضوعاً غيبتاً لا قدرة له على القراءة فكان أمياً وهذا ظهير ان تصحيح الظهير بمتفرع على الضعيف وأطلق في المصلي فشمل الامام والمنفرد في الهداية من تقييده بالامام اتفاقاً كما في غاية البيان ثم اعلم ان التشبيه بأهل الكتاب لا يكره في كل شيء فاننا كل ونشرب كما يفعلون انما الحرام هو التشبه فيما كان مذموماً وفيما يقصد به التشبه كذا ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبه لا يكره عندهما (قوله والأكل والشرب) أي يفسدونها لان كل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة اليه وعلل قاضيخان وجه كونه كثيراً بقوله لانه عمل اليد والقدم واللسان قال العلامة الحلبي وهو مشكل بالنسبة الى ما لو أخذ من خارج سمسة فابتلعها ووقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقاً اه أطلقه فشمل العمدة والنسيان لان حالة الصلاة مذكرة فلا يعنى النسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكرة فيه وشمل القليل والكثير ولهذا فسره في الحاوي بقدر ما يصل الى الخلق وقيدته الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة اه وهو ممنوع كما فانه لو ابتلع شيئاً بين أسنانه وكان قدر الحصاة لا يفسد صلاته وفي الصوم يفسد وفرق بينهما لولو الجسي وصاحب المحيط بان فساد الصلاة معلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد الصوم فانه معلق بوصول المغذى الى جوفه لكن في البدائع والخلاصة انه فرق بين فساد الصلاة والصوم في قدر الحصاة وفي الظهير بقوله ابتلع دما خرج من بين أسنانه لم يفسد صلاته اذ لم يكن ملء الفم اه وقالوا في باب الصوم لو خرج من بين أسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم ان كان الغلبة للدم أو كان اسواء فطره لان له حكم الخارج وان كانت الغلبة للبراق لا يضره كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة والصوم وفي الظهير بقوله أقل من ملء الفم فعاد الى جوفه وهو لا يملك امساكه لم يفسد صلاته وان أعاده الى جوفه وهو قادر على أن يجمعه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا يفسد وعند محمد يفسد وان تقيأ في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا يفسد وان كان ملء الفم يفسد صلاته اه وفي المحيط وغيره ولو مضغ العلك كثيراً فسدت وكذا لو كان في فمه اهليلجاً فلا كما فان دخل في حلقه منها شيء يسير من غير ان يلو كما لا يفسد وان كثيراً فسدت وفي الخلاصة ولو أكل شيئاً من الخلاوة وابتلع عينها فدخل في الصلاة فوجد حلاوتها في فيه وابتلعها لا يفسد صلاته ولو دخل الفانيد أو السكر في فيه ولم يمضغه لكن يصل الى الخلاوة تصل الى جوفه يفسد صلاته اه وأشار بالأكل والشرب الى ان كل عمل كثير فهو مفسد وانفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا يمكن الاحتراز عن الكثير دون القليل فان في الحى حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسداً مطلقاً لزم الحرج في اقامة صحتها وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما بين الكثير والقلة على أقوال أحد هاهما اختاره العامة كما في الخلاصة والخانية ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلاة فهو كثير وكل عمل يشبهه على الناظر ان عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا أصح وتابعه الشارح والولوالجسي وقال في المحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه الصواب وذكر العلامة الحلبي ان الظاهر ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلي في الصلاة فحينئذ اذا رآه على هذا العمل وتيقن انه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل فانها ان ما يقيم باليدين عادة كثير وان فعله بيد واحدة كالتعمم ولبس القميص وشد السراويل والرمى عن القوس وما يقيم بيد واحدة قليل ولو فعله باليدين كترع القميص وحل السراويل ولبس القميص ونزعها ونزع اللجام وما أشبه ذلك كذا ذكره الشارح

(قوله ولم أر من صحح القول الثاني) قال الشيخ اسمعيل بعد ذكر الدرر هذا القول الثاني وهو اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل كذا في الخانية والخلاصة وقد مره جازما به في المجموع واقتصر عليه العتبات وفي عمدة المفتي ثم قال بل ظاهر ما في الحاشية آخر التفرع عليه (قوله وقد يقال انه غير صحيح الخ) قال في النهج لا يخفى ان قيد الحديثه مرعى فعنى ما يعمل باليدين كثيرا من حيث انه يعمل بهما اه لكن على هذا يبقى مضغ العلك غير (١٢) معلوم الحكم ولا مانع من اعتباره شئ آخر على هذا القول بدخله (قوله

لم يقد في الخلاصة والخانية ما يقام باليدين بالعرف وقيد في الخانية ما يقام بيد واحدة بما اذا لم يتكرر والمراد بالتكرار ثلاث تواليات لما في الخلاصة وان حك ثلاثا في ركن واحد نفسد صلته هذا اذا رفع يده في كل مرة أما اذا لم يرفع في كل مرة فلا تنفسد لانه حك واحد اه وهو تقييد غير يب وتفصيل عجيب ينبغي حفظه لكن في الظهيرة معزيا الى الصدر الشهيد حسام الدين اوحك موضع من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة تفسد صلته اه ولم أر من صحح القول الثاني في تحديد العمل وقد يقال انه غير صحيح فانه لو مضغ العلك في صلته فسدت صلته كذا ذكره محمد كافي البدائع لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد رأسا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب يعمل بيد واحدة وهو مبطل اتفاقا وكذا قوهم لودهن رأسه وأسرح شعره سواء كان شعر رأسه أو لحية تفسد صلته لا يتخرج على أن العمل الكثير ما يقام باليدين لان دهن الرأس وتسريح الشعر عادة يكون بيد واحدة الآن يريد بالدهن تناول القارورة وصب الدهن منها بيده الاخرى وهو كذلك فان في المحيط قال ولو صب الدهن على رأسه بيد واحدة لا تنفسد وتعليل الولوجي بان تسريح الشعر يفعل باليدين ممنوع وأما قوهم ولو حلت صبيبا فرضته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما في الخلاصة والخانية المرأة اذا أرضعت ولدها تفسد صلاحاتها لانها صارت مرضعة فشمم ما اذا حل اليها ففت اليه الثدي فرضعها أو ما اذا ارتضع من ثديها وهي كارهة ففي الظهيرة والخلاصة والخانية ان مص ثلاثا فسدت وان لم ينزل اللبن فان كان مصة أو مصتين فان نزل لبن فسدت والافلا وفي المنية والمحيط ان خرج اللبن فسدت والافلام غير تقييد بعدد وصححه في معراج الدراية وأما قوهم لو ضرب انسانا بيد واحدة أو بسوط تفسد كافي المحيط والخلاصة والظهيرة والمنية فلا يتفرع على ما يقام باليدين بل على الصحيح لكن في الظهيرة لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تنفسد وان ضرب بها ثلاثا في ركعة واحدة تفسد قال رضى الله عنه وعندى اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تفسد صلته كما قلنا في المشي اه وهذا يصلح أن يتفرع على القولين وأما اعتبارهم المرات الثلاث في الحك كما قدمناه عن الخلاصة فالظاهر تفرعه على قول من فسر العمل الكثير بما تكرر ثلاثا وهو القول الثالث لا على القولين الاولين وأما قوهم لو قتل القملة مرارا ان قتل قتلا متدارا تفسد وان كان بين القتلات فرجة لا تفسد فيصلح تفرعه على الاقوال كلها وأما قوهم لو قبل المصلي امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مسها بشهوة فسدت ينبغي تفرعه على القول الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي وأما على اعتبار ما يفعل باليدين أو بما تكرر ثلاثا فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا الوجودها فمادون الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كافي الخلاصة وأما قوهم كافي الخلاصة لو كانت المرأة هي المصلية ودونه فقبلها فسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصلاحه تامه فمشكل اذ ليس من المصلي

لومضغ العلك في صلته فسدت الخ) أى اذا كان المضغ كثيرا كافي التجنيس (قوله يكون بيد واحدة) سيأتي (قوله الا أن يراد بالدهن تناول الخ) ويبقى الكلام في التسريح والجواب لتعليل صاحب الهداية بقوله في التجنيس لانه يقوم باليدين غالبا (قوله وأما اذا ارتضع من ثديها) كذا في بعض النسخ بما الشرطية وفي بعضها وما اذا بدون همزة وعليها يتوجه قول النهج هذا سهو ظاهر وانى يقال ارتضاعه من غير فعل منها انها أرضعته اه ويؤيد النسخة الاولى ان المعنى عليها ذكر الفاء في جواب اما (قوله وأما قوهم كافي الخانية والخلاصة الى قوله فمشكل) قال في الفتوح بعد نقله ذلك عن الخلاصة والله تعالى أعلم بوجه الفرق وفي النهج وعلى ما في الخلاصة قد فرق بان الشهوة لما كانت في النساء أغلب كان تقبيله مستلزما لاشتهائها عادة

بخلاف تقبيلها اه ومثله في شرح العلامة المقدسي زيادة وعبارته وفتح الله سبحانه وتعالى به وهو ان الشهوة فعل غالبية على النساء فهي في حكم الوجود منها ولهذا حرم نظر الرجل اليها عند غلبته بالشهوة والشك قالوا التحقق الشهوة منها حكما واذا ثبت ذلك كان كثير عمل لوقوعه بين متفاعلين واذا قبلته ولم يشتهلم يوجد من جانبه أصلا ويوشح هذا ما من اعتبار نزول اللبن كثير عمل اه لكن ذكر الباقي في شرح الملتقى ما لا يحتاج معه الى هذا التكلف حيث قال أقول عبارة الخلاصة لو كانت المرأة في الصلاة فجامعها زوجها تفسد صلاحاتها وان لم ينزل منى وكذا لو قبلها بشهوة أو بغير شهوة أو مسها لانه في معنى الجماع أما لو قبلت المرأة المصلي ولم يشتهها



لم تفسد صلواته هذه عبارة الخلاصة فالمعجب من هذا العلامة الامام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكور في هذا المقام اه قلت  
 وبهذا التعليل علل في التجنيس (قوله وفي القضاء ما لم يخرج عن الصفوف) أقول قال في التجنيس رجل صلى في الصحراء فتأخر  
 عن موضع قيامه المختارانه لا تفسد صلواته ويعتبر مقدار سجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره كافي وجه القبلة سواء في الم تأخر  
 عن هذا الموضع لم يتأخر عن المسجد فلا تفسد صلواته ولو خط حوله خطأ ولم يخرج من الخط لكن تأخر عما ذكرنا من الموضع فسدت لان  
 الخط ليس بشئ اه (قوله ولو أغلق الباب لا تفسد الخ) قال في التجنيس (١٣) والمزيد لو فتح باباً أو أغلقه فدفعه

بيده من غير معالجة  
 بفتح غلق أو قفل كره  
 ذلك ولا تفسد صلواته لانه  
 عمل قليل وعن أبي يوسف  
 رحمه الله تعالى انه اذا أغلق  
 تفسد تأويله اذا كان فيه  
 يحتاج الى معالجة اه  
 (قوله ومن أخذ عنان  
 دابته الخ) لا دخل لهذا  
 الفرع هنا (قوله والحاصل  
 ان فروعهم في هذا الباب  
 قد اختلفت الخ) أقول  
 يمكن أن يقال لما رأى  
 مشايخ المذهب الفروع  
 المذكورة فكل منهم  
 عرف العمل الكثير  
 بتعريف ينطبق على  
 ما رآه من الفروع وبضم  
 التعريف الى بعضها  
 تنظم الفروع جميعاً بأن  
 يقال العمل الكثير هو  
 ما لا يشك الناظر اليه انه  
 ليس في الصلاة أو ما كان  
 بحركات متواليه أو ما كان  
 يعمل باليدن أو ما يستكثره  
 المبتلى به أو ما يكون  
 مقصود الفاعل بأن أفرد

فعل في الصور بين فقطضاه عدم الفساد فيهما فان جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما  
 وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس في الصلاة أو ما استغفحه  
 المصلي لكن في شرح الزاهدي ولو قبل المصلية لا تفسد صلواتها وقال أبو جعفر ان كان بشهوة فسدت اه  
 وهو مخالف لما في الخلاصة والخاتمة مسوولت قبليه وتقبيلها وفي منية المصلي المشي في الصلاة اذا كان  
 مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقاً ولم يخرج من المسجد وفي القضاء ما لم يخرج عن الصفوف  
 هذا كما اذا لم يستدبر القبلة وما اذا استدبرها فسدت وفي الظهيرة المختار في المشي انه اذا كثيراً فسدها  
 وأما قولهم كافي منية المصلي لو أخذ شجر أفرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد وقد أساء فظاها  
 التفرغ على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدن وأما قولهم كافي الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث  
 كلمات تفسد وان كان أقل لا فالظاهر تفرغه على ان الكثير ما يستكثره المبتلى به أو انه مات كرر ثلاثاً  
 متواليات وأما على الصحيح فالظاهر ان الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد  
 بكتابة كلمة واحدة مستتينة على الارض ونحوها وقد يشهد بذلك اطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في  
 صلواته على شئ فسدت وان كتب على شئ لا يرى لا تفسد لانه لا يسمى كتابة وأما قولهم كافي الذخيرة  
 لو حرك رجلاً على الدوام لا تفسد وان حرك رجله تفسد فشكل لان الظاهر ان تحريك اليدين في  
 الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين فالوجه قول بعضهم انه ان حرك رجله قليلاً لا تفسد  
 وان كان كثيراً فسدت كافي الذخيرة أيضاً وله مقوض الى ما يعده العرف قليلاً وكثيراً وفي الظهيرة اذا  
 تحمرت المرأة فسدت صلواتها ولو أغلق الباب لا تفسد وان فتح الباب المغلق تفسد وان نزع القميص  
 لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السراويل تفسد ولو فتح لا تفسد ومن أخذ عنان دابته أو مقودها وهو  
 نجس ان كان موضع قبضه نجس لم يجز وان كان النجس موضعاً آخر جاز وان كان يتحرك يتحركه هو  
 المختار وان جذبته الدابة حتى أزالته عن موضع سجوده تفسد ولو آذاه حر الشمس فتحول الى الظل  
 خطوة أو خطوتين لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والاول أصح ولو رفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه  
 من غير أن يحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد ولو زرق قيصاً وقبأه فسدت لان حله وان  
 ألجم دابة فسدت لان خلعه ولو لبس خفيه فسدت لان تنعل أو خلع نعليه كالمقولة سيفاً ونزعه أو وضع  
 الفتيلة في مسرجة أو تروح بمروحة أو بكفه أو سوى من عمامته كور أو كور بن أو لبس قلنسوة أو بيضة  
 والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم تتفرغ كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها  
 على غيره كما يظهر للتأمل والظاهر ان أكثرها تفرعات المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم ولهذا  
 جعل الاختلاف في حد العمل الكثير والقليل في التجنيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الاقوال

له مجلساً على حدة لكن يمكن ادخال سائر الفروع في الاولين والاستغناء بهما عن الثلاثة الباقية فتأمل فيما ذكرناه من التوفيق فان فيه  
 احسان الظن بمشايخ المذهب فان هذه الفروع وان لم تكن كلها منقولة عن الامام الاعظم لكن المشايخ خرجوا بعضها على المنقول  
 لا بمجرد الرأي وما كان مخرجاً على المذهب من أهل التخرج فهو داخل في المذهب هذا ما ظهر لفكرى القاصر والله سبحانه وتعالى  
 أعلم ثم رأيت العلامة الشيخ ابراهيم الحلبي في شرحه على المنية ذكر نحو ما ذكرته حيث قال وأكثروا الفروع وأوجعها مخرج على أحدهم  
 الطريقين الاولين والظاهر ان ثانیهما ليس خارجاً عن الاول لان ما يقام باليدن عادة يغاب ظن الناظر انه ليس في الصلاة وكذا أقول من  
 اعتبر التكرار الى ثلاث متواليه فان التكرار يغلب الظن بذلك فلذا اختاره جمهور المشايخ اه

(قوله وذكروا قولاً خامساً وهو الخ) قال في التارخانية عن المحيط وهذا القائل يستدل بامسأة وصلت فلعسها زوجها وقبلها بشهوة تفسد  
صلاتها وكذا اذا مص صبي ثديها (١٤) وخرج البين تفسد صلاتها (قوله وأما فسادها بتقدم الامام امام المصلي) كذا في

أربعة وذكروا قولاً خامساً وهو ان العمل الكثير ما يكون مقصوداً للفاعل بان أفرد له مجلساً على حدة  
ولقد صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال  
في الفصل الثالث في قراءة القرآن ان كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيه قول بقي كذلك مضطرباً الى يوم  
القيامة كما حكى عن أبي يوسف انه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسألة ليس لشيخنا  
فيها قول فنحن فيها هكذا اه والى هنا تبين ان المفسد للصلاة كلام الناس مطلقاً والعمل الكثير  
ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والاعماء وكل حدث عمدوماً وجب الغسل كالاختلام  
والحيض ومحاذاة المرأة بشروطه وترك ركن من غير قضاء أو شرط لغيره عندر وأما استخلاف القارئ  
للإمامي والفتوح على غير امامه فداخل تحت العمل الكثير وأما ترك القعدة الأخيرة مع التقييد بالسجدة  
وقدرة المومي على الركوع والسجود وتذ كر صاحب الترتيب القائمة فيها وطوع الشمس في الفجر  
ودخول وقت العصر في الجمعة ونظائرهما فيما يفسد وصف الفرضية لأصل الصلاة وأما فسادها بتقدم  
الامام امام المصلي أو طرحه في صف النساء أو في مكان نجس أو سقوط الثوب عن عورته مع التعمد  
مطلقاً ومع أداء ركن ان لم يتعمد علم أو لم يعلم ومع المكث قدره ان لم يؤد عند أبي حنيفة ومحمد كافي  
الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كالابنخي (قوله ولونظر الى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه أو  
مراراً في موضع سجوده لا تفسد وان أم) أما الاول فلان الفساد انما يتعلق في مثله بالقراءة وبالنظر  
مع الفهم لم تحصل وصحح المصنف في السكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر  
اليه وفهمه فانه يحنث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سره أطلق المكتوب فشملم ماهو  
قرآن وغيره لكن في القرآن لا تفسد اجاعاً بالاتفاق كافي النهاية وشمل ما اذا استفهم أو لا لكن اذا لم  
يكن مستفهما لا تفسد بالاجاع وان كان مستفهما في المنية تفسد عند محمد والصحيح عدمه اتفاقاً لعدم  
الفعل منه والشبهة الاختلاف قالوا ينبغي للفقهاء أن لا يضع جزء تعليقه بين يديه في الصلاة لانه ر بما يقع  
بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف اه وعبر في النهاية بالوجوب على الفقيه  
أن لا يضع لكن قد علمت أن شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستفهماً أو ما اذا لم يكن مستفهماً فلا يعقل  
بما ذكر لعدم الاختلاف فيه بل لا اشتغال قلبه به اذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم  
يذكر كراهة النظر الى المكتوب متعمداً وفي منية المصلي ما يقتضيه فانه قال ولو أنشأ شعراً أو خطبة  
ولم يتسكلم بلسانه لا تفسد وقد أساء وعمل الاساءة شارحها باشتغاله بما ليس من أعمال الصلاة من غير  
ضرورة قال ثم ينبغي أن يكون عليه سجود السهو اذا أشغله ذلك عن أداء ركن أو واجب سهواً اه  
وبهذا علم أن ترك الخشوع لا يخل بالصحة بل بالسكالم ولذا قال في الخلاصة والخانية اذا تفكر في صلاته  
فتذ كر شعراً أو خطبة فقرأهما بقلبه ولم يتسكلم بلسانه لا تفسد صلاته اه وأما الثاني وهو كل ما بين  
أسنانه فلانه عمل قليل أطلقه فشملم ما اذا كان قدر الحصة كما قدمناه عن المحيط والولواجية من الفرق  
بين الصلاة والصوم وفي البدائع ان كان دون الحصة لم يضره وان كان قدر الحصة فصاعداً فسدت صلاته  
وهكذا في شرح الطحاوي وقال بعضهم لا تفسد صلاته بما دون ملء الفم وعليه مشى في الخلاصة حيث  
قال وقال الامام خواهر زاده ولو أكل كل بعض اللقمة وبقى البعض في فيه حتى شرع في الصلاة وابتلع  
الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن ملء الفم فهذه ثلاثة أقوال في هذه المسئلة كما ترى والشأن فيما هو الراجح  
منها وهو ينبغي على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون محل الاختلاف

النسخ والظاهر ان فيه  
تقدم ما وتأخير من النسخ  
وأصل العبارة بتقدم المصلي  
امام الامام (قوله قال ثم  
ينبغي أن يكون عليه  
سجود السهو الخ) قال  
الشيخ اسمعيل لي فيه نظر  
لانه ان فات الركن بالسكامة  
فلا فائدة في السجود لكونه  
لا يجزي عنه وان لم يفت  
فسجود السهو عليه  
لا أخير الركن عن محله  
مقرر كإثباتي وكلامه يوهم  
ان يبحث منه (قوله وهو

ولو نظر الى مكتوب وفهمه  
أو كل ما بين أسنانه أو  
مراراً في موضع سجوده  
لا تفسد وان أم  
ينبغي على معرفة العمل  
الكثير) أقول قد سبق  
ترجح القول الاول ومقتضى  
هذا انه لو ابتلع ما فوق  
الحصة بدون مضغ يكون  
الإصح عدم الفساد فليتأمل  
هذا وفي الشرنبلالية قال  
بعد ذكره قول المؤلف وهو  
ينبغي الخ وفيه تأمل لان  
القائل بان ملء الفم يفسد  
وكذا نحوه لا يشترط معه  
العمل الكثير بل علمته  
امكان الاحتراز عنه بلا  
كافة بخلاف القليل لكونه  
تبعاً لبقه فلا يفسد الا

بالعمل الكثير وفي معرفته الاختلاف المعلوم اه واعترضه الرملي أيضاً بانه لا يتجه ذلك مع نصريحهم  
بفسادها ابتلاع سمسة تناوطها من خارج وقطرة ماء وقعت في فمها لم ينيطوا في ذلك الفساد به وكذا لو كان في فمها سكر أو فانيد وابتلع ذوبه

بذلك القول الثالث (قوله وعلى هذا الخ) قال في النهر فيه بحث اذ قد تقرر ان العمل القليل لا يفسد ولا شك ان مادون الحصة غني عن الكثير من المضع بل لا يتأتى فيه مضع لتلاشيه بين الاسنان فلا يفسد بخلاف الحصة اه قلت كلام المؤلف فيما اذامضغه كثيرا ولا ينافيه كونه غنيا عن المضع ودعوى عدم تأتى المضع فيه في حيز المنع فان المضع على ما في القاموس (١٥) لوك الشيء بالسن والسن يشمل الثنايا

فيمكن أن يلوكة بها كثيرا (قوله وهو مختار صاحب الهداية) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر فانه قال في الهداية بعد ذكره على ما قيل اه قلت تصریح صاحب النهاية والكفاية بان ذلك مختار صاحب الهداية يفيدان ذلك ليس تضعيفه وكانه أتى به ليشير الى الخلاف ويدل على ان ذلك مختار له تصحيحه له في التجنيس كما سيأتي قريبا والخلاف المشار اليه ما ذكره في الفتح بقوله ومنهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم بخمسة ومنهم باربعين ومنهم بمقدار صنفين أو ثلاثة ويحتمل أن يكون مرادهم بعكونه مختار صاحب الهداية انه اختاره في كتابه التجنيس لافي الهداية (قوله ووفق بينهما في العناية الخ) أقول مما يؤيد هذا التوفيق عبارة صاحب الهداية في التجنيس والمزيد ونصها فاذا أراد الرجل أن يمر

فما اذا ابتلع ما بين أسنانه من غير مضع أما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما قدمناه في مضع العلك وعلى هذا فلو عبر المصنف بالابتلاع كافي الخلاصة والمحيط والولولجية وكثير دون الاكل لكان أولى ثم اذا كان ابتلاع ما بين أسنانه غير مضم - بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة فيه فكان مكروها وان كان قليلا وأما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانه لا يفسدها عند عامة العلماء سواء كان المار امرأة أو جارا أو كلبا أو غير ذلك الحديث الصحيحين عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وأنا معترضة بين يديه فاذا سجد غمزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطنهما والبيوت يومئذ ليس فيها ما يصيح واقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مروى في روثي وادروا ما استطعتم فانما هو شيطان لكن ضعفه النووي وفي فتح القدير والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق ثم الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الاول ما ذكره في الكتاب من عدم الفساد الثاني ان المار آثم للحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ما اذا عليه من الوزر لو وقف أربعين خبيرة من أن يمر بين يديه قال الراوي لأدري أربعين عاما أو شهرا أو يوما وأخرجه البزار وقال أربعين خبيرة وروى ابن ماجه وصححه ابن حبان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم أحدكم ماله في ان يمر بين يدي أخيه معترضا في الصلاة كان لأن يقيم مائة عام خبيرة من الخطوة التي خطا وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتصریحهم بالآثم وهو المراد بقوله وان آثم المار بين يديه الثالث في الموضوع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف واختار المصنف انه موضع سجوده وصححه في الكافي لان هذا القدر من المكان حقه وفي تحريم ما وراءه تضيق على المارة وهو يفيدان المراد بموضع سجوده موضع صلانه وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صرح به الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الأئمة السرخسي وقاضيه خان وفي المحيط انه الاحسن لان ذلك القدر موضع صلانه دون ما وراءه وذكر التمر ناشئ ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور نحو ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدر قدميه وفي سجوده الى أرنبة أنفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره غير الاسلام قال اذا صلى راميا بصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا حسن وفي البدائع وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح ورجح في النهاية بأنه أشبهه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى اعضاء المار اعضاءه فان المرور أسفل الدكان مكروه وهو ليس بموضع سجود المصلي فهي واردة على من اعتبر موضع السجود فما اختاره غير الاسلام يمشى في كل الصور كما هو أدب في اختياره وأقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع السجود الموضوع القريب من موضع السجود فيقول الى ما اختاره غير الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود شرط عدم الحائل كالاسطوانة ولا يتصور أن يكون الحائل بينه

بين يديه كم مقدار ما يحتاج الى ان يكون مروره مكروها والصحيح مقدار منتهى بصره وهو موضع سجوده وقال أبو نصر راحة الله تعالى عليه مقدار ما بين الصفا الاول وبين مقام الامام وهذا عين الاول ولكن بعبارة أخرى قال رضى الله تعالى عنه وفيما قرأنا على شيخنا من هاج الأئمة راحة الله تعالى عليه أن يمر بحيث يقع بصره وهو يصلي صلاة الخاشعين وهذه العبارة أوضح انتهت عبارته بحروفها وهذا أدل دليل على المدعى من انه ليس المراد تعيين موضع السجود حيث جعل الفرق في التعبير فقط وان الثالثة أوضح مما قبلها في الدلالة على المراد وانظر الى العبارة الثالثة والى عبارة غير الاسلام فانك لا تكاد تجد بينهما قفا

(قوله لان مسئلة الدكان الخ) قال في النهر انما أورد المشايخ مسئلة الدكان على ما اختاره السرخسي لاعلى ما اختاره الهداية  
ولذا قال في فتح القدير وغيره فكانت مسئلة الدكان تقضى لما اختاره شمس الأئمة بخلاف ما اختاره نحر الاسلام فانه يمتشى في كل  
الصور غير منقوض اه قلت ولا يخفى عليك ما فيه (قوله لانه يتصور الخ) قال في النهر انت خير بان هذا انما يحتاج اليه على تفسير  
الحائل بالجار والاسطوانة وليس بلازم لجواز أن تكون ستارة ترتفع اذا سجدت وتعود اذا قام كما قال ملاسعدى اه قلت ولا يخفى عليك  
ما في ذلك كله من التكلف وان ما ذكره (قوله وبما يضعف تصحيح النهاية  
في العناية أقل تكلفا من ذلك) (١٦)

وبين موضع سجوده وبدليل انه صرح بمسئلة المرور أسفل الدكان اه وهو تكلف والذي يظهر للعبد  
الضعيف ان الراجح ما في الطحاوية وانه لا يرد عليه شيء مما ذكر لان مسئلة الدكان انما ترد عليه نقضا  
لو سكت عنها وأما ما صرح بهما فلا فكاكه قال العبرة بموضع السجود ان لم يكن يصلى على دكان فاما اذا  
كان يصلى عليها فالعبرة للمحاذاة كما هو ظاهر عبارته لمن تأملها وانما شرط عدم الحائل لانه يتصور  
وجود الحائل في موضع السجود كان يصلى قريبا من جدار بالايحاء للمرض بحيث لو لم يكن الجدار  
لسكان موضعه موضع السجود فلا منافاة كما في العناية وان اشتراط عدم الحائل انما هو بيان لمحل الخلاف  
فان المرور وراء الحائل ليس بمكره اتفاقا كما هو ظاهر عبارتهم لا شرط في المرور في موضع السجود وما  
يضعف تصحيح النهاية انه يقتضى ان الموضع الذي يكره المرور فيه مختلف يكون في حالة القيام بخالفا  
لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفا للسلك فيقتضى انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو  
جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حاله كونه خاشعا ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان  
بصره يقع عليه حاله خشوعه وان لو مر داخل موضع سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه  
حالة خشوعه وانه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع بصره عليه خاشعا يكره وهذا كله بعيد عن  
المنهه لعدم انضباطه كالا يخفى والاختلاف في موضع المرور انما هو منشأ بين المشايخ لعدم ذكره في  
الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدائع وحيث لم ينص صاحب المنهه على شيء فالترجيح لما في الهداية  
لانضباطه وهو باطلاقه يشمل الصحراء والمسجد وفي المسجد اختلاف في الخلاصة واذا كان في  
المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة ويصحح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فالاصح  
انه لا يكره وكذا صححه نحر الاسلام كما في غاية البيان وذ كر قاضيخان في شرحه ان المسجد اذا كان كبيرا  
فحكاه حكم الصحراء وفي الذخيرة من الفصل التاسع ان كان المسجد صغيرا يكره في أى موضع يمر واليه  
أشار محمد في الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ من صلاته فان كانت صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء  
انحرف عن يمينه أو شماله وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذ لم يكن بمحذاه رجل يصلى  
ولم يفصل بين ما اذا كان المصلى في الصف الاول أو في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المنهه لانه اذا كان  
وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما صفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة  
ان محمد جعل جلوس الامام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا مرور  
المسافر في أى موضع يكون من المسجد بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيرا  
بمنزلة الجامع قال بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة  
الصحراء اه وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء

الخ) أقول الذي يظهر لي  
ان ما ذكره غير وارد  
وما قرره غير مراد وذلك  
لانه يبعد غاية البعد أن  
يكون ما ذكره عن  
المر تاشي سابقا بيانا  
للاماكن التي يكره المرور  
فيها فان من جملة ما ذكره  
قوله وفي سجوده الى أرنبة  
أنه وكيف يصح أن يقال  
ان ذلك من المواضع التي  
يكره المرور فيها فان ذلك  
غير ممكن وكذا قوله وفي  
سلامه الى منسكبيه مع ان  
المكره بنص الحديث  
المرور بين يديه فلا ينبغي  
حمل كلام هؤلاء الأئمة  
الاعلام على هذا المرام  
وان أوهمه ظاهر الكلام  
بل ينبغي حمله على ما قبله  
الافهام ويستدعيه المقام  
وذلك بان يحمل على ان  
المراد ما يقع عليه بصره  
لو نظر الى موضع سجوده  
وما ذكره في بقية عبارته  
بيان لصلاة الخاشع لان  
المراد التحديدي به وهذا

معنى قر يب يقبله الطبع السليم ويدل عليه قول نحر الاسلام اذا صلى راميا  
ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره فانه يدل على ان ذلك هو المراد من كلام غيره واذا كان كذلك فكيف يضعف ما في  
النهاية مع انه رجع الامام المحقق في فتح القدير على انك علمت رجحان رجوع ما في الهداية الى ما في النهاية والله ولي الهداية (قوله ان كان  
المسجد صغيرا) وهو أقل من ستين ذراعا وقيل من أربعين وهو المختار فهستاني عن الجواهر كذا في حاشية شرح مسكين للسيد محمد أبي  
السعود قلت وفي القهستاني أيضا وينبغي أن يدخل فيه الدار والبيت (قوله ولم يفصل الخ) هذا أيضا من كلام الذخيرة ولكن ذكره  
في الفصل الرابع عند ذكر مسائل السجود

(قوله ورجح في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره) أي في انه يكره المرور فيما يقع عليه بصره فانه قال والذي يظهر ترجيح ما اختاره في النهاية من مختار نغرا الاسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤتم المرور الخ وظاهره انه لا فرق بين المسجد الكبير والصغير أيضا في ان كلا منهما كالصحراء (قوله في حق بعض الاحكام) أي كاستقبال وجه المصلي على ما مر في عبارة الذخيرة وكعدم جعل الفاضل بقدر الصنفين مانعا من الاقتداء بخلاف المسجد الكبير فانه مانع كما في الصحراء (قوله في جعل البعيد قريبا) تفريع على قوله تغيير أي لا يستلزم تغيير الامر الحسى وهو المرور من بعيد بان يجعل ذلك البعيد قريبا أي بان يجعل في حكم المرور بين يدي المصلي (قوله أو أسفل من الدكان امام المصلي) الظاهر ان هذا مصور في غير ما مر من المسجد الصغير (١٧) أو الكبير أو الصحراء بان يكون في

بيت أو نحوه والافلا فائدة لذكره لانه في المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أي ما بينه وبين حائط القبلة كما مر في الكبير والصحراء موضع السجود وما تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن أن يتصور في المسجد الصغير أيضا فان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلي دفع توهم ان الدكان حائل هذا وما في منح الغفار من تخصيص الاثم بالمرور اذا كان المصلي على الدكان برواية نغرا الاسلام دون رواية شمس الاثمة مخالف لما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة نقض على ما اختاره شمس الاثمة وقد صرح بالاتفاق على الكراهة في فتح القدير فتنبه (قوله بشرط

انما هو في المسجد الصغير ورجح في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان المؤتم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برتمه اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامر الحسى من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا اها فاصل المذهب على الصحيح ان الموضع الذي يكره المرور فيه هو امام المصلي في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير أو في الصحراء أو أسفل من الدكان امام المصلي لو كان يصلي عليها بشرط محاذاة أعضاء المراء أعضاءه قال في النهاية انما شرط هذا فانه لو صلى على الدكان والدكان مثل قائمة الرجل وهو ستره فلا يثم المار وكذا السطح والسرير وكل مر تقع ومن مشايخنا من حده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك لما كره مرور الركب وان استتر بظهور انسان جالس كان ستره وان كان قائما اختلفوا فيه وان استتر بدابة فلا بأس به وقالوا حيلة الركب اذا أراد ان يمر ينزل فيصير وراء الدابة ويمر فتصير الدابة ستره ولا يثم وكذا لو مر رجلان متحاذيان فان كراهة المرور واثمه يلحق الذي يلي المصلي اها الرابع انه ينبغي لمن يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه ستره لمارواه الحالكم وأحمد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليصل الى ستره ولا يدع أحدا يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر أيضا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم العيد أمر بالحرية فتوضع بين يديه فيصلي اليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك في السفر وفي منية المصلي وتكره الصلاة في الصحراء من غير ستره اذا خاف المرور بين يديه وينبغي ان تكون كراهة تحريم مخالفة الامر المذكور لكن في البدائع والمستحب لمن يصلي في الصحراء ان ينصب شيئا ويستتر فافاد ان الكراهة تنزيهية فحينئذ كان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال العلامة الحلبي في شرح المنية انما قيد بقوله في الصحراء لانها محل الذي يقع فيه المرور غالبا والظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور أي موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقدارها ذراعا فصاعدا حديث مسلم عن عائشة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ستره المصلي فقال بقدر مؤخرة الرجل ومؤخرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الخاء المجمة العود الذي في آخر الرجل من كور البعير وفسرها عطاء بانها ذراع فافوقه كما أخرجه أبو داود السادس اختلفوا في مقدار غلظها في الهداية وينبغي أن تكون في غلظ الاصبع لان مادونه لا يبد وللناظر وكان مستنده مارواه الحالكم مرفوعا استتر وفي صلواتكم ولو بسهم ويشكل عليه مارواه الحالكم عن أبي هريرة مرفوعا يجزى من السترة قدر مؤخرة الرجل ولو بدقة شعرة ولهذا جعل بيان الغلظ في البدائع قولا ضعيفا وانه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة غرزها ان يمكن الثامن ان في استئنان وضعها عند تعذر غرزها اختلافا فاختار في الهداية انه لا عبرة

(٣) - (البحر الرائق) - (ثاني) محاذاة أعضاء المراء أعضاءه) أي أعضاء المصلي كلها كما قال بعضهم أو أكثرها كما قال آخرون كما في الكرماني وفيه اشعار بان لو حاذى أقلها أو نصفها يكره وفي الزاد انه يكره اذا حاذى نصفه الاسفل النصف الاعلى من المصلي كما اذا كان المار على فرس كذا في القهستاني وفيه أيضا الدكان الموضع المرتفع كالسطح والسرير وهو بالضم والتشديد في الاصل فارسي معرب كما في الصحاح أو عرب في من دكنت المتاع اذا انضدت بعضه فوق بعض كما في المقاييس اها (قوله لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة) قال في الشرنبلالية قلت الصارف مارواه أبو داود عن الفضل والعباس رأينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بادية لنا يصلي في صحراء ليس بين يديه ستره ولا جود ابن عباس صلى في فضاء ليس بين يديه شيء اها كذا بخط شيخنا اها

(قوله و ينبغي أن يكون محله في الصلاة الجهرية الخ) قال في الشربلية فيه تامل لان الجهرية العلم حاصل بها اه وفيه أن المقصود من درء المار منعه عن المرور لاعلام (١٨) انه في الصلاة لانه قد يكون مع علم المار انه في الصلاة والمراد رفع الصوت زيادة

باللقاء وعزاه في غاية البيان الى أبي حنيفة ومحمد وصححه جماعة منهم قاضي خان في شرح الجامع الصغير معللانه لا يفيد المقصود وقيل يسن اللقاء ونقله القدوري عن أبي يوسف ثم قيل يضعه طول الاعراضا ليكون على مثال الغرز التاسع ان السنة القرب منها حديث أبي داود مر فوعاذا صلى أحدكم فليصل الى سترة وليدن منها وذ كر العلامة الحلبي ان السنة ان لا يزد ما يدينه وينها على ثلاثة أذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على أحد حاجبيه حديث أبي داود عن المقداد بن الاسود قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عوداً وشجرة الا جعله على حاجبه الايمن أو الايسر ولا يصمد اليه صمداً أي لا يقابله مستويامستقيماً بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان سترة الامام تجزى عن أصحابه كما هو ظاهر الاحاديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترته صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في أن سترة الامام هل هي بنفسها سترة للقوم وله أو هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام أئمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم الثاني عشر انه لا بأس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من مروره وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجدها يتخذ سترة فهل ينوب الخط بين يديه منها ففيه روايتان الاولى انه ليس بمنسوخ ومشي عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لانه لا يحصل المقصود به اذ لا يظهر من بعيد والثانية عن محمد انه يخط حديث أبي داود وان لم يكن معه عصا فليخط خطأ وأجاب عنه في البدائع بأنه شاذ فيما نعم به البلوي وصرح النووي بضعفه وتعقب بتصحيح أحمد وابن حبان وغيرهما كما ذكره العلامة الحلبي وجزم به المحقق في فتح القدير وقال ان السنة أولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخطاير بر بط الخيال به كيلا ينتشر الرابع عشر في بيان كيفية فنه من قال يخط بين يديه عرضاً مثل الهلال ومنهم من قال يخطه بين يديه طولاً وذ كر النووي انه المختار ليصير شبهه ظل السترة الخامس عشر درء المار بين يديه قالوا ويدرؤه ان لم يكن سترة أو مر ينه وبينها للاحاديد الواردة وهو بالاشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو بالتسبيح وزاد الولوالجي انه يكون رفع الصوت بقراءة القرآن و ينبغي ان يكون محله في الصلاة الجهرية فيما يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا هنذا في حق الرجال اما النساء فانهن يصفقن للحديث وكيفية ان تضرب بظهور أصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتمنة فكرهه من التسبيح كذا في غاية البيان السادس عشر ان ترك الدرء أفضل لما في البدائع ومن المشايخ من قال ان الدرء رخصة والافضل ان لا يدرأ لانه ليس من أعمال الصلاة وكذا رواه المناز يدى عن أبي حنيفة والامر بالدرء في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين اه وذ كر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على الابتداء حين كان العمل فيها مباحاً وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا بأس بترك السترة اذا أمن المرور ولم يواجه الطريق لان اتخاذ السترة للحجاب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار روى عن محمد انه تركه في طريق الحجاز غير مرة وقال العلامة الحلبي ويظهر ان الاولى اتخاذها في هذا الحال وان لم يكرهه لترك المقصود آخر وهو ككف بصره عماء ورأها وجع خاطره بر بط الخيال بها اه وقيدوا بقولهم ولم يواجه الطريق لان الصلاة في الطريق أي في طريق العامة مكرهة وعلاه في المحيط بما يفيد انها كراهة تحريم بقوله لان فيه منع الناس عن المرور والطريق حق الناس عدل لمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل واذا ابتلى بين الصلاة في

على ما كان يجهر به وبذلك يحصل المقصود من الدرء كما لا يخفى وأما السرية في الجهر به تارك الاسرار وفي شرح الشيخ اسمعيل وفيه انه اذا كان لهذا القصد وقتلنا بجوازه باليد وغيرها يمكن القول به في السرية بل هو الظاهر في التنبية من اطلاق عبارة الولوالجي نعم لو قيل في حق المنفرد فقط للوجوب في حق الامام على ما مر لا يمكن فليتأمل اه أي لوجوب الجهر في حق الامام وكأنه جل الجهر على أصله نفسه بالمنفرد أي اذا كان يسر لجوازه له دون الامام وقد علمت ان المراد زيادة الرفع بالجهر في حق الامام والمنفرد اذا كان يجهران والحاصل ان الظاهر ابقاء كلام الولوالجي على اطلاقه وشموله للامام والمنفرد في السرية والجهرية اذ لا فرق بين الجهر بالقراءة أو بالتسبيح على ان القليل من الجهر في موضع المخافة عفو كما في شرح المنية (قوله لان الصلاة في الطريق) أي المفهومة بالاولى من قوله ولم يواجه الطريق فان كراهة السترة عند مواجهته لما فيه من

من  
ياد

ير

سا

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

ة

(قوله ومر جعه الى ما تركه اولى) وهو المراد من قولهم ايضا لباس كباثني قريبا وانظر ما سنذكره بعد كراس قبيل الفصل الآتي (قوله  
والمدكور في شرح الهداية الخ) ظاهره ان الثاني مخالف لما ذكره الكردري وفي الخواشي السعدية فيه ان الكلام في العيب شرعا  
والظاهر ان كلامهم ممتد والنفي في التعريف الثاني داخل على القيد والصحة (١٩) لكونه شرعا فتمامل (قوله

كيبا يبق صورة) يعني  
حكاية صورة الالية كذا  
في الخواشي السعدية (قوله  
وتعقبه) أي تعقب ماني  
النهاية من قوله ان كل عمل  
هو مفيد للصلي فلا لباس  
بان يأتي به (قوله فيكون  
نقض الثوب من التراب  
الخ) ليس في كلام النهاية  
دعوى ان نقض الثوب  
من التراب عملا مفيدا ولا  
انه لا لباس به واعلم فهمه من  
الحديث السابق ولكن  
قد علمت بما قدمنا عن

وكره عبثه بشو به وبدنه

السعدية انه ليس المراد  
نقضه من التراب بل لازالة  
صورة الالية لالتصاق  
الثوب بها (قوله ووفق  
بينهما) أي بين القول  
بانه لا لباس بالمسح وبين  
القول بكرهه وفيه بحث  
لان حمل المسح على ما لم  
تدع اليه حاجة يجعله من  
العيب في الصلاة الذي  
هو مكره وتحرر بما كما  
سيأتي فحمل الكراهة  
على التنزيهية مخالف  
لذلك وحمل فعله صلى الله  
عليه وسلم على انه بيان

الطريق و بين أرض غيره فان كانت مزروعة فالأفضل ان يصلى في الطريق لان له حقا في الطريق  
ولاحق له في الارض وان تكن مزروعة فان كانت لم يصلى فيها لان الظاهر انه يرضى به لانه اذا بلغه  
يسر بذلك لانه أحر زجرا من غيرها كتساب منه وفي الطريق لا اذن لان الطريق حق المسلم والكافر  
وان كانت لكافر يصلى على الطريق لانه لا يرضى به اه (قوله وكره عبثه بشو به وبدنه) شروع  
في بيان المكروهات بعد بيان المفاسد لان كلا منهما من العوارض الا انه قدم المفسد لقوته  
والمكروه في هذا الباب نوعان أحدهما مكره محرم وهو المحمل عند اطلاقهم الكراهة كما ذكره  
في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر انه في رتبة الواجب لا يثبت الا بما يثبت به الواجب يعني بالنهي  
الظني الثبوت فان الواجب يثبت بالامر الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيها ومر جعه الى ما تركه اولى  
وكثيرا ما يطلقونه كما ذكره العلامة الحلبي في مسألة مسح العرق فحينئذ اذا ذكره مكروها فلا بد  
من النظر في دليله فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا صار للنهي عن التحريم الى الندب  
فان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهي تنزيهية واختلف في تفسير العيب فذكر  
الكردري انه فعل فيه غرض ليس بشرعي والسقم ما لا غرض فيه أصلا والمدكور في شرح الهداية  
وغيرها ان العيب الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية وحاصله ان كل عمل هو مفيد للصلي فلا  
بأس بان يأتي به أصله ماروي ان النبي صلى الله عليه وسلم عرق في صلاة فسلت العرق عن جبينه أي  
مسحه لانه كان يؤذيه فكان مفيدا وفي زمن الصيف كان اذا قام من المسجد نقض ثوبه يمينه أو  
يسره لانه كان مفيدا كيبا يبق صورة فاما ما ليس بمفيد فهو العيب اه وتعقبه العلامة الحلبي بانه  
اذا كان يكره رفع الثوب كيبا يبق وان وقع الخلاف في انه يكره مسح التراب عن جبهته في  
الصلاة وانه قد وقع الندب الى ترتيب الوجه في السجود فضلا عن الثوب فكون نقض الثوب من  
التراب عملا مفيدا وانه لا لباس به مطلقا فيه نظر ظاهر واما انه لا لباس بسلت العرق في الصلاة فهو قول  
بعض المشايخ واختاره في الخانية وغيرها وفي منية المصلي ويكره ان يمسح عرقه أو التراب عن جبهته  
في أثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام ووفق بينهما بان المراد بالعرق الممسوح عرق لم تدعه حاجة الى  
مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية فحينئذ لا منافاة بينها وبين قولهم لا بأس لان تركه اولى ويحمل  
فعله صلى الله عليه وسلم ان ثبت على أن به حاجة الى مسحه أو بيانا للجواز اه وفي الخانية ولا بأس بان  
يمسح جبهته من التراب أو الحشيش بعد الفراغ من الصلاة وقبله اذا كان يضره ذلك ويشغله عن الصلاة  
واذا كان لا يضره ذلك يكره في وسط الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وصححه في المحيط وهو  
مع ما قدمناه من تعريف العيب يدل على ان الحك بيده في بدنه انما يكون عبثا اذا كان لغير حاجة  
اما اذا كان شئ في بدنه ضره وأشغله فلا بأس بحكه ولا يكون من العيب ثم ذكر الشارحون انهم انما  
قدموا مسألة العيب لانها كلية وغيرها نوعية لان تقليب الحصى والفرقة والتحصير من أنواع العيب  
والكلية مقدم على النوعية وتعقبه في العناية بان العيب بالثوب لا يشمل ما بعده من تقليب الحصى وغيره  
بل انما قدموه لانه أكثر وقوعا اه وقد يقال ان الشامل للتقليب وغيره العيب بالبدن ولا يتم مقاله

للجواز مبني على مقاله والافدعوى الجواز في المكروه تحرر بما ممنوعة قلت وينبغي التوفيق بحمل القول الاول على ما اذا دعت الى مسحه  
حاجة ويكون تركه حينئذ اولى على نحو ما يأتي في قلب الحصى وحمل الثاني على ما اذا لم تدع اليه حاجة فليتامل (قوله بعد الفراغ من الصلاة)  
لان فيه ازالة الاذى عن نفسه فلا بأس به بل يستحب كما في النخبة وانما كره اذا كان في وسط الصلاة وكان لا يضره لانه لا يفيد لانه يسجد  
بعده بخلاف المسئلة الاخيرة

الاول اقتصر و اعلى العتب بالثوب ثم ان كراهة العتب تحريمية لما أخرجه القضاة في مسند الشهاب  
 مرسل عن يحيى بن أبي كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم ثلاثا العتب في الصلاة والرفث  
 في الصيام والضحك في المقابر وعمله في الهداية بان العتب خارج الصلاة حرام فافظنك في الصلاة اه وأراد  
 به كراهة التحريم وأورد عليه في غاية البيان بانه اذا كان حراما يفني ان يكون مفسدا كالفهقهة وأجاب  
 بان فساد الفهقهة لا باعتبار حرمتها بل باعتبار انها تنقض الطهارة وهي شرط ولهذا لا يفسدها النظر الى  
 الاجنبية وان كان حراما الا اذا كثرت العتب فينبذ يفسدها لكونه مفسدا كثيرا وفي الغاية للسروحي  
 قوله ولان العتب خارج الصلاة حرام فيه نظر لان العتب خارجا بشوبه أو بدنه خلاف الاولى ولا يحرم  
 والحديث قيد بكونه في الصلاة اه (قوله وقلب الحصى للسهجود مرة) أي كره قلبه لغير ضرورة لما  
 أخرج في الكتب الستة عن معيقب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصى أنت تصلي فان كنت لا بد  
 فاعلا فواحدة وعن أبي ذر انه قال سألت خالي عن كل شيء حتى سألت عن تسوية الحصى في الصلاة فقال  
 يا بأذ مرة أو ذر ولانه نوع عتب اما اذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسوي به مرة لان فيه اصلاح  
 صلته كذا في الهداية يعني فيه تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعا وهو يفيد ان تسويته مرة لهذا  
 الغرض أولى من تركها وصرح في البدائع بان التسوية مرة رخصة وان الترك أولى لانه أقرب الى  
 الخشوع وفي النهاية والخلاصة ان الترك أحب الى مستدلا في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم في بعض الروايات وان تركتها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء الحدقة تكون لك اه فالخاصل  
 ان التسوية لا تعرض صحیح مرة هل هي رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر الى أن التسوية  
 مقتضية للسجود على الوجه المسنون كانت التسوية بمنزلة النظر الى أن تركها أقرب الى الخشوع كان  
 تركها بمنزلة والظاهر من الاحاديث الثاني ويرجح ان الحكم اذا تردد بين سنة وبدعة كان ترك البدعة  
 راجحا على فعل السنة مع انه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلاة وتقييد المصنف بالمره هو ظاهر  
 الرواية والزيادة عليها مكرهة وقيل يسويها مرتين ذكروه في منية المصلي (قوله وفرقة الاصابع) وهو  
 غمزها أو مدها حتى تصورت ونقل في الدرية الاجماع على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجه  
 مرفوعا لا تفرقع أصابعك وأنت تصلي لكنه معلول بالخيار وروى أحمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك  
 في الصلاة والمتفت والمفرقع أصابعه بمنزلة واحدة ولعل المراد التساوي في المعصية والافاضل حاكم مبطل  
 لها وينبغي ان تكون كراهة الفرقة تحريمية للنهي الوارد في ذلك ولانها من أفراد العتب بخلاف  
 الفرقة خارج الصلاة لغير حاجة ولولا راحة المفاصل فانها تنزيهية على القول بالكراهة كما في المجتبى انه  
 كرهها كثير من الناس لانها من الشيطان بالحديث اه لكن لما لم يكن فيها خارجا نهى لم تكن  
 تحريمية كما أسلفناه قريبا وألحق في المجتبى المنتظر للصلاة والمائى اليها بمن في الصلاة في كراهتها وروى  
 في ذلك حديثا انه نهى ان يفرقع الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو  
 يمشى اليها وأشار المصنف الى كراهة تشبيك الاصابع وهو ان يدخل إحدى أصابع يديه بين أصابع  
 الأخرى في الصلاة كما صرح به في المحيط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما مرفوعا اذا توضأ أحدكم  
 فأحسن وضوؤه ثم خرج عامدا الى المسجد فلا يشبك بين يديه فانه في الصلاة ونقل في الدرية اجماع  
 العلماء على كراهته فيها ثم يظهر أيضا انها تحريمية للنهي المذكور وظاهره الكراهة أيضا حاله السعي  
 الى الصلاة فاذا كان منتظرا لها بالاولى وذکر العلامة الحلبي انه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لمشايخنا  
 والظاهر انه في غير هذين الموضعين لا للعبث ليس بمكرهه ولولا راحة الاصابع وان كان على سبيل العتب  
 يكره تنزيها اه وقد قدمنا عن الهداية ان العتب خارج الصلاة حرام وجملناه على كراهة التحريم

وقلب الحصى الا للسهجود  
 مرة وفرقة الاصابع

(قوله يعني فيه) أي يعني  
 صاحب الهداية بقوله لان  
 فيه اصلاح صلته ان فيه  
 أي في ذلك الفعل تحصيل  
 السجود التام وهو المراد  
 من قوله لا يمكنه السجود  
 عليه لانه لو كان المراد نفي  
 أصل الامكان لكانت  
 التسوية واجبة ولو بأكثر  
 من مرة (قوله بين سنة  
 وبدعة) قيد بالسنة لان  
 ما تردد بين واجب وبدعة  
 يأتي به احتياطا كما سيذكره  
 عند قوله وقتت في ثلثته  
 قبل الركوع (قوله ولولا  
 راحة المفاصل) المتبادر  
 انه تعميم للحاجة وأصرح  
 مما هنا في شرح المقدسي  
 حيث قال الا لغرض  
 كراحة المفاصل ويقرب  
 منه ما يأتي قريبا عن الحلبي  
 (قوله وقد قدمنا عن  
 الهداية الخ) قال في النهر  
 وأنت قد علمت ان ما في  
 الهداية غير مسلم اه أي  
 بما صرح عن غاية السروحي



فينبغي أن يكون العيب خارجا عن الحاجة كذلك (قوله والتخصر) وهو وضع اليد على الخاصرة وهي ما فوق الطغفمة والشراسيف كذا في المغرب لتهيئة صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن أبي داود وهذا التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من أهل اللغة والفقه والحديث ورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما في السنن وحكمته أنه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل اليهود والنصارى في صلاتهم وهم أهل النار لأن لهم راحة في النار وأنه فعل المتكبرين ولا يليق بالصلاة وأنه فعل الشيطان حتى قيل إن إبليس أهبط من الجنة لذلك فلهذا قال في المبسوط والمجتبي ويكره التخصر خارج الصلاة أيضا والذي يظهر أنها تحريمية فيها انتهى المذكور وقد فسر التخصر بغير هذا أيضا منها أن يتوكل في الصلاة على عصا ومنها أن يتخصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين ومنها أن يتخصرها فيقرأ آخرها ومنها أن يحذف آية السجدة ومنها أن يتخصر صلاته فلا يتم حدودها ولا شك في كراهة التخصر في الفرض غير ضرورة كما صرحوا به لا في النفل على الأصح كما في المجتبي وأما الاختصار في القراءة فإن أخل بواجب بان نقص عن ثلاث آيات مع الفاتحة كان مكروها كراهة تحريم لترك بعض الواجب والأولى وقد صرح أصحاب الفتاوى بان الصحيح أنه لا تتركه القراءة من آخر السورة وقد صرحوا بتركه في قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها وأما اختصار الصلاة بحيث لا يتم حدودها فإن لم يترك واجب كره تحريم ما وإن أخل بسنة كره تنزيها هذا ما تقتضيه القواعد والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والالتفات) لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم إياك والالتفات في الصلاة فإن الالتفات في الصلاة هلكة فإن كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة ثم المذكور في عامة الكتب أن الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة وعن صرح به صاحب البدائع والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبي والكافي وشرح المجمع وقيد في الغاية بان يكون لغير عذر أما تحويل الوجه لعذر فغير مكروه وينبغي أن تكون نحر ميمية كما هو ظاهر الأحاديث قالوا وإنما كره لغير عذر لأنه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحراف عنها بجميع بدنه فسدت فإن انحراف ببعض بدنه كره كالعمل القليل فإنه مكروه لأن كثيره مفسد ويدل لعدم فساده بهذا الالتفات قوله في الحديث يختلسها الشيطان من صلاة العبد فإنه سماها صلاة معه وإنما لم يكره للعذر لحديث مسلم عن جابر اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلىنا وراءه وهو قاعد فالتفت الينا فرأنا قياما فأشار الينا فقعنا وقد صرحوا بان الالتفات البصر يمتد ويسره من غير تحويل الوجه أصلا غير مكروه مطلقا والأولى تركه لغير حاجة والظاهر أن فعله عليه السلام إياه كان حاجة تفقد أحوال المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز والافهوا كان ينظر من خلفه كما ينظر أمامه كما في الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسدا وعبارته ولو حول المصلي وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا في الخائنية وجعل فيها الالتفات المكروه أن يحول بعض وجهه عن القبلة والأشبه ما في عامة الكتب من أن الالتفات المكروه أعم من تحويل جميع الوجه أو بعضه وذ كره في منية المصلي إن كراهة الالتفات بالوجه فيها إذا استقبل من ساعته يعني فالوجه يستقبل من ساعته فسدت وكأنه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما إذا لم يستقبل من ساعته وجل ما في العامة على ما إذا استقبل من ساعته وكأنه ناظر إلى أنه إذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا فأفسدها وإذا استقبل من ساعته كان عملا قليلا فكره وهو بعيد فإن الاستدامة على هذا القليل لا يجعله كثيرا وإنما كثيره

البطن نهاية عن المغرب (قوله والأولى تركه لغير حاجة) أي فيكون مكروها تنزيها كما هو مرجع خلاف الأولى كما مر وبه صرح في النهرو في الزياهي وشرح الملتقى للباقي أنه مباح لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلاحظ أصحابه في صلاته بموق عينيه ولعل المراد عند عدم الحاجة فلا ينافي ما هنا (قوله وكأنه جمع الخ) قال في النهرو في بحث اه وفي شرح نظم الكنز للعلامة المقدسي لکن ظهر لي والله سبحانه وتعالى أعلم

والتخصر والالتفات

ان مراد الخلاصة بتحويل الوجه المفسد تحويل جميعه عن القبلة وذلك يلزم منه تحويل الصدر لان الوجه ليس بمستوي بل فيه استدارة فاذا حول عن القبلة بان أزيل بعضه عن مسامتتها كالجنب الأيمن منه بقي الجانب الأيسر منه مسامتا فلا تفسده فاذا حول الجميع كان الصدر أيضا محولا فتفسد الصلاة ولهذا قالوا في باب استقبال القبلة لا تفسده إلا بتحويله من المشارق إلى المغرب فليتنامل اه قلت ويشعر بذلك جعل

الخائنية الالتفات المكروه وأن يحول بعض وجهه ولعل هذا من إيراد النهرو بالبحث فيما قاله المؤلف

(قوله ومقتضى القواعد المذهبية الخ) كأنه لم يرفيه نقلا صريحاً وقد رأيت في الحاوي القدسي ما ظاهره ذلك حيث قال في مفسدات الصلاة وكذا استدبار القبلة وانكشاف العورة مقدار أداء ركن من غير عذر (قوله وهو عقب الشيطان الخ) أي الإقعاء على التفسير الثاني الذي قاله الكرخي هو المراد بعقب الشيطان المنهى عنه في الحديث الآخر وهذا موافق لماسيأتي عن المغرب لكن نقل العلامة قاسم في فتاواه عن لسان العرب والنهاية لابن الأثير ان عقبه الشيطان أن يجلس على قدميه بين السجدين اه مع ان الإقعاء مكرره في التشهدين أيضا قال العلامة قاسم من غير خلاف (٢٢) نعلمه بين أصحاب المذاهب نص على كراهته من علمائنا الكرخي في

المختصر اه فليتمامل (قوله والحق ان هذا الجواب ليس لا تمتنا الخ) يؤيده مقاله العلامة قاسم في فتاواه وأما نصب القدمين والجلوس على العقبين فمكرره في جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه الا ما ذكره الشيخ محيي الدين النووي عن الشافعي في قوله انه يستحب الجلوس بين السجدين بهذه الصفة قال محمد رحمه الله في

والاقعاء

موطنه لا ينبغي أن يجلس على عقبه بين السجدين ولكنه يجلس بينهما كجلوسه في صلاته وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وذكره الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمه الله (قوله اما بحمله على حالة العذر) ينافيه قوله بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وكذا قال العلامة القدسي وحمله على حالة العذر بعيد لقوله هو سنة

تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية المصلي لتصریحهم كما سبق بأنه لو ظن انه أحدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل ومقتضى القواعد المذهبية اشترط أن يؤدي ركناً ما إذا استرها قبل أداء الركن فلا فائدة استقبال القبلة بجماع الشرطية والمكث قدر أداء الركن فيه خلاف بين أبي يوسف ومحمد فأبو يوسف لا يجعله كأداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح أنه يكرهه ورفع بصره الى السماء لقوله عليه السلام ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في الصلاة ليتهنن أو لتخطفن أبصارهم وفي التجنيس ويكره أن يعيل أصابع يديه ورجليه عن القبلة لأنها أمور بتوجيهها قال عليه السلام فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع (قوله والاقعاء) انه صلى الله عليه وسلم عن عقبه الشيطان كما في الصحيحين وهو الإقعاء ولما في مسند أحمد عن أبي هريرة انها في رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنفرة الديك واقعاء كاقعاء السكب والتفات كالتفات الثعلب شبهه من يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيهما بالديك الذي يلتقط الحبة كما في النهاية وهي كراهة تحريم للنهي المذكور كما أسلفناه من الأصل ثم اختلفوا في الإقعاء المذكور في الحديث فصحح صاحب الهداية وعامتهم انه أن يضع أليتيه على الأرض وينصب ركبتيه نصباً كما هو قول الطحاوي وزاد كثير ويضع يديه على الأرض وزاد بعضهم أن يضم ركبتيه الى صدره لأن اقعاء السكب يكون بهذه الصفة الا ان اقعاء السكب يكون في نصب اليدين واقعاء الآدمي في نصب الركبتين الى صدره وذهب الكرخي الى أنه ان نصب قدميه ويقعد على عقبه واضعاً يديه على الأرض وهو عقب الشيطان الذي نهى عنه في الحديث والسكك مكرره لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في البدائع وغاية البيان والمجتبي زاد في فتح القدير ان قوله الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لأن مقاله الكرخي غير مكرره بل يكره ذلك أيضا اه والعقبه بضم العين وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر القاف بمعنى الإقعاء كذا في المغرب وفي فتح القدير وأما ما روى مسلم عن طاروس قلت لابن عباس في الإقعاء على القدمين فقال هي السنة فقلت اناراه جفء بالرجل فقال بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقعون فالجواب المحقق عنه ان الإقعاء على ضربين أحدهما مستحب أن يضع أليتيه على عقبه ويركبته في الأرض وهو المروى عن العبادلة والمنهى أن يضع أليتيه ويديه على الأرض وينصب ساقيه اه وهو مخالف لما ذكره هو وغيره ان الإقعاء بنوعيه مكرره والحق ان هذا الجواب ليس لا تمتنا وإنما هو جواب البيهقي والنووي وغيرهما بناء على انه مستحب عند الشافعي لانك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما بحمله على حالة العذر ان ثبت في بعض رواياته انه كان في الصلاة أو بحمله على كونه خارج الصلاة

نبيك صلى الله تعالى عليه وسلم فليتمامل اه (قوله أو بحمله على كونه خارج الصلاة) جزم به الشيخ ابراهيم ان

الخافي في شرحه على المنية حيث قال بعد نقله كلام القمحة وهو محمول على خارج الصلاة فان ما ذكر من الحديثين ليس فيه ما يدل على أن المراد القعود في الصلاة والافوض الالية بين على العقبين في الصلاة مكرره أيضا مخالفة لجلوس المسنون وهو افتراض الرجل اليسرى ولكن يفهم حينئذ ان الإقعاء بنصب الركبتين مكرره خارج الصلاة أيضا ولا بعد فيه لانه جلوس الجفأة بخلاف الاحتباء اذ ليس فيه كراهة خارج الصلاة والفرق بين الاحتباء والاقعاء ان الاحتباء يكون بشد الركبتين الى الظهر عند نصبهما بيديه أو بشوب أو غيره وهو أكثر جلوس

أشرف العرب اه (قوله فكان مانعا) أي فيترجح على مارواه مسلم واليهيقي مما يفيد اباحتها ولكن لا يخفى عليك أن كون المراد من  
الاقعاء هو الاقعاء على ما ذهب اليه الكرخي مخالفا لما سر من أن الصحيح ان المراد به الاقعاء بالمعنى الاول فلم يكن المراد من الاقعاء في  
حديث أبي هريرة هو المراد من حديث عقب الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح قلت ولو أسقط قوله وقد فسر صاحب المغرب الخ  
لاستقام الجواب من غير ايهام لان المراد بالمبيح ما سر عن مسلم واليهيقي (٢٣) وبالمانع حديث النهي عن عقب

الشيطان فيكون مرجحا  
على المبيح من غير توقف  
على أن يكون المراد من  
عقب الشيطان هو الاقعاء  
عند الكرخي فتدبر  
(قوله وينبغي الخ) قال في  
النهر وإنما كانت تنزيهية  
على الثاني بناء على ان هذا  
الفعل ليس باقعاء وإنما  
الكراهة لترك الجلسة  
المسنونة كما علل به في  
البدائع ولو فسر الاقعاء  
بقول الكرخي تعا كست  
واقتراش ذراعيه ورد  
السلام بيده والتربع بلا  
عذر وعقص شعره

ان لم يثبت أو لان المانع والمبيح اذا تعارضوا لم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد فسر صاحب المغرب  
عقب الشيطان بالاقعاء عند الكرخي فكان مانعا وينبغي أن تكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع  
المتفق على كراهته (قوله واقتراش ذراعيه) لما في صحيح مسلم عن عائشة رضيت الله عنها وكان يعنى  
النبي صلى الله عليه وسلم ينهى أن يقترش الرجل ذراعيه واقتراش السبع واقتراشهما القاؤهما على الارض  
كفى المغرب قيل وإنما نهى عن ذلك لانها صفة الكسلان والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع  
والكلاب والظاهر انها تحريمية للنهي المذكور من غير صارف (قوله ورد السلام بيده) أي  
بالإشارة وقد قدمناه في بيان المفسدات فراجع (قوله والتربع بلا عذر) لان فيه ترك سنة  
القيود في الصلاة كذا علل به في الهداية وغيرها وما قيل في وجه الكراهة انه جلوس الجبايرة ليس  
بصحيح لانه عليه السلام كان جل قعوده في غير الصلاة مع أصحابه التربع وكذا عمر رضي الله عنه كذا  
ذكره المصنف وغيره وتعليقهم بان فيه ترك السنة يفيد انه مكروه تنزيها ذابس فيه نهى خاص ليكون  
فيه تحريمي ما وقيد بكونه بلا عذر لانه ليس بمكروه مع العذر لان الواجب يترك مع العذر السنة أولى وفي  
صحيح البخاري عن عبدالله بن عبدالله أنه كان يرى عبدالله بن عمر يتربع في الصلاة اذا جلس  
ففعلة وأباؤهم حديث السن فنهاني عبدالله بن عمر وقال انما سنة الصلاة أن تنصب رجليك العيني  
ونثنى اليسرى فقلت انك تفعل ذلك فقال ان رجلي لا يحملاني وعليه يحمل ما في صحيح ابن حبان عن  
عائشة رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي متربعا أو تعالما للجواز ثم الجلوس متربعا معروف وإنما  
سمى بالتربع لان صاحب هذه الجلسة قدر بع نفسه كما يربع الشيء اذا جعل أر بعا والاربع  
هنا الساقان والفخذان ر بعا بمعنى أدخل بعضها تحت بعض (قوله وعقص شعره) أي عقص  
شعر الرأس فيها بمعنى أن يفعل ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك لما روى أصحاب الكتب الستة  
عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال أمرت أن أسجد على سبعة وأن لا أكف شعرا ولا ثوبا وفي العقص  
كفه ومارواه مسلم عن كريب بن عباس رأى عبدالله بن الحرث يصلي ورأسه معقوص من ورأته  
فجعل يحمله فلما انصرف قال مالك ولرأسي قال اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وإنما  
مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمة النهي عنه ان الشعر يسجد معه  
والظاهر ان الكراهة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين أن يتعمده للصلاة  
أولا وهو في اللغة جمع الشعر على الرأس وقيل له وادخل أطرافه في أصوله كذا في المغرب واختلف  
الفقهاء فيه على أقوال فقيل ان يجمه وسط رأسه ثم يشده وقيل ان يلف ذوائبه حول رأسه كما يفعله  
النساء وقيل أن يجمه من قبيل القفا وبمسكه بخيط أو خرقة وكل ذلك مكروه كذا في غاية البيان  
وفي الظهيرية ويكره الاعتجار وهو الفعمامة حول رأسه وابداء اطرافه كما يفعل الشطار اه وفي  
الحيط ويكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه وهو أن يكتور عمامته ويترك وسط رأسه مكشوقا  
كهيئة الاشرار وقيل ان يتنقب بعمامته فيغطي أنفه كحجر النساء اما لجل الحر والبرد أو للتكبر وهو

الاحكام اه قلت لا يخفى  
عليك ما في هذا الكلام  
لان كلام من الفعلين يسمى  
اقعاء وإنما الكلام في  
المراد في الحديث منهما كما  
مر فكان الصواب أن  
يقال انما كانت تنزيهية  
على الثاني بناء على ان هذا  
الفعل ليس بمراد في الحديث  
أي فلا يكون داخل تحت  
النهي وإنما كره لترك  
الجلسة المسنونة فتكون  
تنزيهية بخلاف النوع

الاول فهي فيه تحريمية لوجود النهي وترك الجلسة المسنونة ولو اراد بالاقعاء في الحديث الاقعاء عند الكرخي كان هو المكروه تحريميا  
لوجود الامر من السابقين وكان الاول مكروها تنزيها لعدم النهي وبعده هذا فيه بحث أيضا لان عقب الشيطان هو الاقعاء على تفسير  
الكرخي كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد في الاقعاء على هذا التفسير كل من الامر من أيضا لان عقب الشيطان منهى عنها أيضا كما  
مر فيكون الاقعاء على تفسير الكرخي مكروها تنزيها مساويا كان هو المراد من حديث أبي هريرة أو لا الا أن يوجد صارف للنهي عن

أطلق هنا قد قيد كلامه فيما  
بعد عند استطراد فروع  
ذكرها فقال وتكره  
الصلاة أيضا مع تسمير الكف  
عن الساعد فلا مخالفة بينه  
وبين الخلاصة والمنية كذا  
في الشرنبلالية تأمل (قوله  
وفي مذهب مالك تفصيل  
الح) قال في النهر المذكور  
في القنية انه لو شمر كفيه  
لعمل كان يعمل قبل الصلاة  
اختلفوا في الكراهة وهو  
ظاهر في الكراهة فيما لو  
شمرها اه وعبارة القنية  
واختلف فيه من صلى وقد  
شمر كفيه لعمل كان يعمل  
قبل الصلاة أو هيئته ذلك  
وفيها أيضا عن نجم الأئمة  
وكف ثوبه وسدله

وكان يرسل كفيه في الصلاة  
ويقول لان في امساكهما  
كف الثوب وانه مكروه ثم  
رمز الى مجد الأئمة وغيره  
انهم كانوا يسكون ذلك  
قال رضى الله تعالى عنه  
وهو الاحوط اه (قوله  
والخيار انه لا يكره) قال  
الرملي ومثله في البرازية  
واختار قاضيخان وغيره  
انه يكره وهو الصحيح كذا  
ذكره الحلبي في شرح منية  
المصلى (قوله وصحح في  
القنية انه لا يكره) قال في  
النهر أى تحرر بما والاقتضى

مكروه لقول ابن عباس لا يغطي الرجل أنفه وهو يصلى اه وفي المغرب وتفسير من قال هو أن يلف  
العمامة على رأسه ويدي الهامة أقرب لانه مأخوذ من مجر المرأة وهو ثوب كالعباية تافه المرأة على  
استدارة رأسها اه والمجبر على وزن منبر وعلل كراهة الاعتجار الامام الولوالجى بانه تشبه بأهل  
الكتاب قال وهو مكروه خارج الصلاة ففيها أولى (قوله وكف ثوبه) للحديث السابق سواء كان من  
بين يديه أو من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف هو الضم والجمع ولان فيه ترك سنة اليد وذ كر في  
المغرب عن بعضهم ان الانترار فوق القميص من الكف اه فعلى هذا يكره ان يصلى مشدود الوسط  
فوق القميص ونحوه أيضا وقد صرح به في العتبية معللا بانه صنيع أهل الكتاب لكن في الخلاصة  
انه لا يكره كذا في شرح منية المصلى ويدخل أيضا في كف الثوب تسمير كفيه كما في فتح القدير وظاهره  
الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلى قيد الكراهة بان يكون رافعا كفيه الى المرفقين وظاهره انه لا يكره  
اذا كان يرفعهما الى مادونهما والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب على الكل وذ كر في المجتبى في  
كراهة تسمير الكمين قولين وذ كر في القنية ان القول بامساك الكمين أحوط ولا يخفى ما فيه وفي  
مذهب مالك تفصيل قد كنت رأيت له لا نمتنا في بعض الفتاوى ولم يحضر في تعيينها الآن وهو انه يكره ان  
كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو على تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه كيلا  
يتعرب كما في منية المصلى وقيل لا بأس بصونه عن التراب كما في المجتبى (قوله وسدله) لثنيه عليه السلام عنه  
كما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه يقال سدل الثوب سدلا من باب طلب اذا أرسله من غير ان يضم جانبه  
وقيل هو ان يلقىه على رأسه ويرخيه على منكبيه وأسدل خطأ كذا في المغرب وذ كر في البدائع ان  
الكرخي فسره بان يجعل ثوبه على رأسه أو على كتفيه ويرسل أطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه  
سراويل وعن أبي حنيفة انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع أهل الكتاب فان  
كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع وان كان مع الازار  
فكراهته لاجل التشبه بأهل الكتاب فهو مكروه مطلقا سواء كان للخيلاء أو لغيره للنهي من غير فصل  
اه وفي فتح القدير ان السدل يصدق على أن يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي  
لمن على عنقه منديل ان يضعه عند الصلاة ويصدق أيضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين في كفيه  
وقد صرح بالكراهة فيه اه وكذا صرح في النهاية بادخال القباء المذكور في السدل وعزاه الى مبسوط  
شيخ الاسلام والخلاصة لكن الذي في خلاصة الفتاوى المصلى اذا كان لا بأسا شقة وأفرجية ولم يدخل بديه  
اختلف المتأخرون في الكراهة والخيار انه لا يكره اه وظاهر ما في فتح القدير ان الشد الذي يعتاده وضعه  
على الكتفين اذا أرسل طرفا على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وظاهر  
كلامهم يقتضى انه لا فرق بين أن يكون الثوب محفوظا من الوقوع أو لا فعلى هذا يكره في الطيلسان  
الذي يجعل على الرأس وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة الحلبي بان محل كراهة السدل عند  
عدم العذر وأما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكبر فهو مكروه مطلقا واختلف المشايخ في كراهة  
السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصحح في القنية من باب الكراهية انه لا يكره ومن المكروه اشتغال  
الصماء لما رواه أبو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لاحدكم ثوبان فليصل  
فيهما فان لم يكن الا ثوب فليتر به ولا يشتمل اليهود اه واشتمال اليهود هو الصماء وهو ادارة  
الثوب على الجسد من غير اخراج اليد سمى بها لعدم منفذ يخرج يده منها كالصخرة الصماء وفسرها في  
المحيط بان يجمع طرفي ثوبه ويخرجهما تحت احدى يديه على أحد كتفيه اه وقيدته في البدائع بان

لا مامر انه يكره تزيتها اه وما مر هو قوله لانه صنيع أهل الكتاب قال الشيخ اسمعيل

وفيه بحث لان الظاهر من كلامهم ان تخصيص أهل الكتاب بفعله معتبر فيه كونه في الصلاة فلا يظهر التشبه وكراهته خارجا فليتأمل

عن قوله وتغطية الانف والوجه (قوله ولو ستر قدميه في السجدة بكره) قال الشيخ ابراهيم الخليلي في شرح المنية ولعل مرادهم قصد ذلك لانه فعل زائد لافائدة فيه أما لو وقع بغير قصد فلا وجه لكرهته بل يكره تكلف الكشف لانه اشتغال بما لا فائدة فيه (قول المصنف والتشاؤب) بالهمز كما في الصحاح وفي الدر المختار يكره ولو خارجها ذكره مسكين لانه من الشيطان والانباء عليهم والتشاؤب وتغميض عينيه وقيام الامام لاسجوده في الطاق

السلام محفوظون منه (فائدة) قال في شرح تحفة الملوك المسمى بهدية الصعوك قال الزاهدي الطريق في دفع التشاؤب ان يخطر بباله ان الانبياء ماتوا بواقط قال القدوري جر بناه مرارا فوجدناه كذلك اه (قوله لما في الصحيحين) دليل الكراهة (قوله وهو عجيب الخ) أعجب منه قول النهر وأفاد في البحر عن المجتبي انه يغطي في القيام باليمنى وفي غيره باليسرى والذي رأيت فيه انه يغطي باليمنى وقيل ان كان في القيام وان كان

لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن انكشف العورة ومحمد رحمة الله فصل بين الاضطباع ولبسة السماء فقال انما كره السماء اذ لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفه في ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس أهل الكبر اه وفي الخلاصة وغيرها لا بأس ان يصل الرجل في ثوب واحد متوشح به جميع بدنه ويؤم كذلك والمستحب ان يصل الرجل في ثلاثة أثواب قيص وازار وعمامة أما الوصل في ثوب واحد متوشح به جميع بدنه كازار الميت تجوز صلواته من غير كراهة وتفسيره ما يجعله القصار في المقصرة وان صلى في ازار واحد تجوز بكره وكذا في السراويل فقط لغير عذر وكذا مكشوف الرأس للتهاون والتكاسل لالمخشوع وفسر في النخبة التوشيح ان يكون الثوب طويلا يتوشح به فيجعل بعضه على رأسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذلك كفي شرح منية المصلي ان ستر المنكبين في الصلاة مستحب يكره تركه تنزيها عند أصحابنا وفسره في المغرب بان يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر كما يفعله المحرم اه وفسره ابن السكيت بان يأخذ طرف الثوب الذي ألقاه على منكبه الايمن من تحت يده اليسرى ويأخذ طرفه الذي ألقاه على الايسر من تحت يده اليمنى ثم يعقد هما على صدره وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن أبي سلمة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصل في ثوب واحد في بيت أم سلمة قد ألقى طرفيه على عاتقه وفي لفظ مشتملابه واضعاطر فيه على عاتقيه وفي لفظ مخالفين طرفيه وفي حديث جابر متوشح به والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في شرح مسلم ومن المكروه التلمح وتغطية الانف والوجه في الصلاة لانه يشبه فعل الجوس حال عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن التلمح هو تغطية الانف والوجه كما في المحيط وفي الخلاصة ولو ستر قدميه في السجدة بكره (قوله والتشاؤب) وهو التنفس الذي يفتح منه الفم لدفع البخارات وهو ينشأ من امتلاء المعدة ونقل البدن لما في الصحيحين عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال التشاؤب من الشيطان فاذا تشاؤب أحدكم فليكظم ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع أي يردده ويحبسه لما روينا فان لم يقدر فليضع يده أو يركعه على فيه ووضع اليد ثابت في صحيح مسلم ووضع الكم قياس عليه وصرح في الخلاصة بانه ان أمكنه عند التشاؤب ان يأخذ شفتيه بسننه فلم يفعل وغطى فاه بيده أو بثوبه يكره كذا روى عن أبي حنيفة اه ووجهه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلاة لما رواه أبو داود وغيره وانما أبيت للضرورة ولا ضرورة اذا أمكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده كذا في مختارات النوازل قال العلامة الخليلي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى لم أقف عليه مسطور المشايخنا اه وهو عجيب مع كثرة مطالعته للمجتبي ونقله عنه وقد صرح بانه يغطي فاه بيمينه وقيل بيمينه في القيام وفي غيره يساره اه ومن المكروه التلمح لانه من التكاسل (قوله وتغميض عينيه) لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام أحدكم في الصلاة فلا يغمض عينيه الا أن في سنده من ضعف والكراهة مروية عن مجاهد وقتادة وعلله في البدائع بان السنة أن يرمى بصره الى موضع سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين اه وظاهر كلامهم انه لا يغمض في السجود وقد قال جماعة من الصوفية نفعنا الله بهم بفتح عينيه في السجود لانها يسجدان وينبغي ان تكون الكراهة تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة أما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق خاطر فلا يكره غمضهما بسبب ذلك بل ربما يكون أولى لانه حينئذ لكمال الخشوع (قوله وقيام الامام لاسجوده في الطاق) أي المحراب لان قيامه فيه يشبه صنع أهل الكتاب بخلاف سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا عمل به في الهداية وهو أحد الطريقين للمشايخ وأصله ان محمدا

(قوله وقد يقال الخ) ذكر نحوه الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية لكن جنح بن ابي حجاج الحلبي في شرحه على المنية الى تأييد ما في فتح القدير حيث قال قلت ويؤيده ما قدمناه (٢٦) عن قاضيان ان التشبه باهل الكتاب لا يكره في كل شيء الخ وليس هذا من

صرح بالكرهه في الجامع الصغير ولم يقبل فاختلف المشايخ في سبها فاقيل كونه يصير ممتازا عنهم في المكان لانه في معني بيت آخر وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقال انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من على يمينه ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر ومطلوب في الشرع في حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا اثر لذلك لانه بمحاذاة وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكره وغايته اتفاق الملتين في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون بالمكان المرتفع على ما قيل فلان تشبهه اه وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان آخر حتى أمكن تمييزه من غير تشبه باهل الكتاب تعين حينئذ وقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب العنيس اذا ضاق المسجد بمن خلف الامام على القوم لا بأس بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكانين اه يعني وحقيقة اختلاف المكان تمنع الجواز فشبهة الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المسقرة فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالخالف ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب مطلقا سواء اشتبه حال الامام أولا وسواء كان المحراب من المسجد أم لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان قدماه خارجه لان العبرة للتقدم في مكان الصلاة حتى تشتت طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحث بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجا او الصيد اذا كان رجلاه في الحرم ورأسه خارج منه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء (قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه) اما الاول فلحديث الحاكم مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعلوه بانه تشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم دكانا أطلقه فشمع ما اذا كان الدكان قدر قامه الرجل أو دون ذلك وهو ظاهر الرواية وصححه في البدائع لاطلاق النهي وقيد الطحاوي بقدر القامة ونفي الكراهة فيما دونه وقال قاضي بخان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسيرة وعليه الاعتماد وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدرع يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع اه فالخالف ان التصحيح قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث واما عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام أسفل فهو مكره أيضا في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن أصحابنا انه لا يكره لان الموجب للكرهه التشبه باهل الكتاب ولا تشبهه هنا لان مكان امامهم لا يكون أسفل وجواب ظاهر الرواية أقرب الى الصواب لان كراهة كون المكان أرفع كان معلولا بعلتين التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان وههنا وجدت احدي العلتين وهي وجود بعض المخالفة كذا في البدائع ومن المشايخ من علل الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الازدرع بالامام ولعله أولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مشى قاضيان في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال وعليه عامة المشايخ اه وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعيدين فان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذكري في شرح منية المصلي وهل

المنوم في شيء وكونه يشبه اختلاف المكانين وحقيقة الاختلاف تمنع الجواز فشبهة الاختلاف توجب الكراهة يعارض بما لو تقدم في بعض بقاع المسجد على القوم من غير أن يدخل المحراب ولا قائل بالكراهة فيه فكذا هنا اه قلت يجاب عن المعارضة المذكورة بما أشار اليه المؤلف من ان المحراب وان كان من المسجد لكن صورته وهيئته تقتضي شبهة اختلاف المكان لانه ليس كبقية وانفراد الامام على الدكان وعكسه

بقاع المسجد من حيث انه يصلى فيه بخصوصه كل أحد وانما جعل علامة لمكان وقوف الامام وان يكون سجوده فيه لقيامه لانه لم يبين أن يقوم الامام في داخله ولا لان يصلى فيه الناس وانما هو علامة كما قلنا فاشبهه خارج المسجد فصار بمنزلة مكان آخر بخلاف بقية بقاع المسجد تأمل (قوله وعلوه) قال الرملي هذا التعليل يقتضي انها تزيهية والحديث المتقدم يقتضي انها

يدخل

تحريمية الا أن يوجد صارف تأمل (قوله وذكري في شرح منية المصلي الخ) أقول في المعراج

ما نصه وبقولنا قال الشافعي رحمه الله تعالى الا اذا أراد الامام تعليم القوم افعال الصلاة وأراد المأموم تبليغ القوم حينئذ لا يكره عندنا اه

أنه لو قام واحد بحجب الإمام  
 وخلفه صف كراهة (قوله)  
 فينبغي أن يكون حراماً  
 تفريع على قوله وظاهر  
 كلام النووي الخ ثم المتبادر  
 من سياق كلام النووي  
 والتفريع عليه أن مراده  
 الاعتراض على ما نقله عن  
 الخلاصة من قوله وتكره  
 التصاوير على الثوب الخ  
 ويمكن أن يقال ليس مراد  
 الخلاصة تصوير التصاوير  
 بل استعمالها أي استعمال  
 الثوب التي هي فيه فيساوي  
 كلام المصنف وبدل على أن

وليس ثوب فيه تصاوير  
 وأن يكون فوق رأسه  
 أو بين يديه أو بحذائه  
 صورة

هذا هو المراد قول الخلاصة  
 بعد عبارته السابقة أما إذا  
 كان في يده وهو يصلي  
 لا يكره إلى آخر ما يأتي  
 تأمل (قوله) ويفيد أنه  
 لا يكره الخ (قوله) قال في النهر  
 غير خاف أن عدم  
 الكراهة في الصغار غني  
 عن التعليل بالاستتار بل  
 مقتضاه ثبوتها إذا كانت  
 منكشفة وسيأتي أنها  
 لا تترك الصلاة لكن  
 يكره كراهة تنزيه جعل  
 الصورة في البيت لخبر أن  
 الملائكة لا تدخل بيتاً فيه  
 كلب أو صورة (قوله)  
 لوجود مخصص (تعليل لقوله لم تتركه

يدخل في الحاجة في حق الإمام إرادة تعليم المأمومين أعمال الصلاة وفي حق المأمومين إرادة تبليغ  
 تنقالات الإمام عند اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي نعم قيل وهو رواية عن أبي حنيفة اه  
 قيد بالانفراد لأنه لو قام بعض القوم مع الإمام قيل يكره والأصح أنه لا يكره وبه جرت العادة في جوامع  
 المسلمين في أغلب الأمصار كذا في المحيط وذكروا في البدائع أن من اعتبر بمعنى التشبه قال لا يكره وهو  
 قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لأن أهل الكتاب لا يشاركون الإمام في المكان ومن اعتبر  
 وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان اه وفيه نظر  
 لا يخفى (قوله) وليس ثوب فيه تصاوير) لأنه يشبه حامل الصنم فيكره وفي الخلاصة وتكره التصاوير  
 على الثوب صلى فيه أو لم يصل اه وهذه الكراهة تحريرية وظاهر كلام النووي في شرح مسلم الاجماع  
 على تحريم تصويره بصورة الحيوان فإنه قال قال أصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صور الحيوان حرام  
 شديد التحريم وهو من الكبائر لأنه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الأحاديث يعني مثل  
 ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون ويقال لهم أحيوا ما خلقتم  
 ثم قال وسواء صنعه لما يمتن أو لغيره فصنعه حرام على كل حال لأن فيه مضاهاة لخلق الله تعالى وسواء  
 كان في ثوب أو بساط أو درهم ودينار وفسل وناء وحائط وغيرها اه فينبغي أن يكون حراماً مكرهاً  
 أن ثبت الاجماع أو قطعية الدليل لتواتره قيد بالثوب لأنها لو كانت في يده وهو يصلي لا تتركه لأنه  
 مستور بئبائه وكذا لو كان على خاتمه كذا في الخلاصة وفي المحيط رجل في يده تصاوير وهو يؤتم الناس  
 لا تتركه إمامته لأنها مستورة بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين اه وهو يفيد أن  
 المستبين في الخاتم تتركه الصلاة معه ويفيد أنه لا يكره أن يصلي ومعه صرة أو كس فيه دنانير أو دراهم  
 فيها صور صغار لا تستتارها ويفيد أنه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتره فإنه لا يكره أن يصلي  
 فيه لاستتارها بالثوب الآخر والله سبحانه أعلم (قوله) وأن يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بحذائه  
 صورة) الحديث الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة وفي المغرب  
 الصورة عام في كل ما يصور مشبه بالخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها وقولهم ويكره التصاوير  
 المراد بها التماثيل اه فالخاصل أن الصورة عام والتماثيل خاص والمراد هنا الخاص فإن غير ذى الروح  
 لا يكره كالشجر لماسياً والمراد بحذائه يمينه ويساره ولم يذكر ما إذا كانت خلفه للاختلاف في رواية  
 الأصل لا يكره لأنه لا يشبه العبادة وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ومشى عليه في الخلاصة وبأنها  
 إذا كانت في موضع قيامه أو جلوسه لا يكره لأنها استهانة بها وكذلك على الوسادة إن كانت قائمة يكره  
 لأنه تعظيم لها وإن كانت مفروشة لا تتركه كذا في المحيط قالوا وأشد ما يكرهها كراهة ما يكون على القبلة إمام  
 المصلي والذي يليه ما يكون فوق رأسه والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الخائط والذي يليه  
 ما يكون خلفه على الخائط أو الستروانمالم تتركه الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ  
 أو مرفقة يتكأ عليها مع عموم الحديث من أن الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لأن شر البقاع  
 بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود مخصص وهو ما في صحيح ابن حبان استأذن جبريل عليه السلام على  
 النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف أدخل وفي بيتك ستترفيه تصاوير فإن كنت لا بد فاعلا  
 فاقطع رؤسها وأقطعها وسائداً واجعلها بسطاً وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها  
 أنها اتخذت على سهوة لها ستراً فيه تماثيل فهتكه النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه مرفقين  
 فكانتا في البيت نجاس عليهما زاد أحد في مسنده والقدر أيتها متكئا على أحدهما وفيه صورة والسهوة  
 كالصفة تكون بين البيت وقيل بيت صغير كالخزانة والفرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المنخدة

(قوله لان ذلك) علة لقوله يقتضى أى لان علة الكراهة عدم دخول الملائكة كما مر واذا كانت مهانة لا تمتنع الملائكة من الدخول كما أفادته النص من المحصنة واذا انتفت (٢٨) العلة ثبت عدم الكراهة وقوله وان علل بالتشبه الخ دفع لما يقال يمكن

أن يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبه فانتفاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة (قوله وان كان يكره اتخاذهما) انظر ما المراد بذلك بعد قوله لا بأس باستعمالهما ونظر في شرح المنية في دعوى الكراهة لما مر من الاحاديث ولما في الهداية لو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ بخلاف الآن تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس أو لغبر ذى روح

ماذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت مع السستر لانه تعظيم لها اه قلت وقد يقال المراد بقوله لا بأس باستعمالها أى بان يتكى على الوسادة ويفرش البساط وقوله وان كان يكره اتخاذهما أى اتخاذهما لزينة ونحوها بما فيه تعظيم أو يقال المراد بالاتخاذ فعل التصوير فهما أى أن التصوير فهما مكروه دون استعمالهما تأمل (قوله وقد عرفت

لكنه يقتضى عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صوة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بممانع من دخول الملائكة كما أفادته النصوص المحصنة وان علل بالتشبه بعبادة الاصنام فمنوع فانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها ويتوجهون اليها الا أن يقال ان فيها صورة التشبه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان سجد عليها وهذا أطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلى عليه صورة لان الذى يصلى عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذى ليس بمصلى وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود فينبغى أن يحمل اطلاق الاصل عليه وانها اذا كانت تحت قدميه لا يكره اتفاقا وفي الخلاصة ولا بأس بأن يصلى على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التمثال ان كان على وسادة أو بساط لا بأس باستعمالهما وان كان يكره اتخاذهما ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدنانير هل تمنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب القاضى عياض الى انهم لا يمتنعون وان الاحاديث محصنة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة لا الحفظ لانهم لا يفارقونه الا في خلواته باهله وعند الخلاء (قوله الآن تكون صغيرة) لان الصغار جدا لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكرر في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبه العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التى لا تبد وللناظر على بعد والكبيرة التى تبد وللناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه كان على خاتم أبى موسى ذباقتان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضى الله عنه وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه وذلك ان مختصر قيل له بولد مولود يكون هلا كك على يديه جعل يقتل من يولد فلما ولدت أم دانيال ألقته في غيضة رجاء أن يسلم فقيض الله له أسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه بمراى منه ليتذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى أبى موسى الأشعري وكان لابن عباس كانوا من محفوف بصور صغارها وفي الخلاصة من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها تماثيل ملك لا بأس به اصغرها اه (قوله أو مقطوع الرأس) أى سواء كان من الاصل أو كان لها رأس ومخى وسواء كان القطع بحيث يخط على جميع الرأس حتى لم يبق لها أثر أو يطليه بمغرة ونحوها أو بنحته أو بغيره وانما يكره لانها لا تعبد بدون الرأس عادة ولما رواه أحمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال أياكم ينطلق الى المدينة فلا يدعها وتناالا كسره ولا قبرها الا سواء ولا صورة الاطبخها اه وأما قطع الرأس عن الجسد بحيث مع بقاء الرأس على حاله فلا ينفى الكراهة لان من الطيور ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا فسرى الهداية المقطوع بمحو الرأس كذا في النهاية قيد بالرأس لانه لا اعتبار بازالة الحاجبين أو العينين لانها تعبد بدونها وكذا الاعتبار بقطع اليدين أو الرجلين وفي الخلاصة وكذا الوصي وجه الصورة فهو كقطع الرأس (قوله أو لغبر ذى روح) لما تقدم انه ليس بتمثال ولما في الصحيحين عن سعيد بن أبى الحسن قال جاء رجل الى ابن عباس فقال انى رجل أصور هذه الصور فافتنى فيها فقال له ادن منى فدنا ثم قال له ادن منى فدنا حتى وضع يده على رأسه وقال أنبتك بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسا فتعذب به في جهنم قال ابن عباس فان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لانفس له اه ولا فرق في الشجر بين المشر وغيره وهو مذهب العلماء كافة الا مجاهدا فانه كره المشر وفي الخلاصة

ولو

ما فيه) أى من ان العلة ليست التشبه بل العلة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بيتها في

(قوله التى لا تبد وللناظر على بعد) لم يبين هنا حد البعد ويفسر ما في المنية وشرحها بحيث لا تبد وللناظر اذا كان قائما وهي على الارض أى لا تتبين أعضاؤها



(قوله دون التسبيحات) أي في زاد من طرف الامام بان يقال كافي الذخيرة ولو احتاج اليه عدة اشارة أو بقلبه (قوله ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد الخ) قال الرمي والظاهر انها ليست ببدعة فقد قال ابن حجر الهيتمي في شرح الاربعين النووية السبحة ورد لها أصل أصيل عن بعض أمهات المؤمنين وأقرها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ذلك (قوله وظاهر النهاية انها تحريمية الخ) قال في النهر فيه نظر إذ المكروه تنزيها غير مباح أي غير مستوي الطرفين اه قال الرمي الغالب اطلاقهم (٢٩) غير المباح على المحرم أو المكروه تحريمها

وان كان يطلق على ما ذكر  
(قوله ثم صلاة التسبيح الخ)  
اقتصرت المؤلف على هذه  
الرواية كما فعل في الحاشية  
القدسية ثم رواية أخرى  
أوردتها الترمذي في جامعه  
عن عبد الله بن المبارك وقد  
ذكر الرويتين الحلبي في شرح

المنية واقتصر على الثانية  
في القنية فقال في حديثها  
رواه أبو عيسى في جامعه  
وعبد الله بن أبي حفص  
في جامعه وحيد بن زنجويه  
وعند الآي والتسبيح  
في الترغيب بروايتين والمختار  
منهما أن يكبر ويقرأ  
سبحانك اللهم الخ ثم يقول  
سبحان الله والحمد لله ولا اله  
الا الله والله أكبر خمس  
عشرة مرة ثم يقرأ الفاتحة  
وسورة مثل سورة والضحي  
ثم يقول سبحان الله الخ  
عشر مرات ثم يركع  
ويقول سبحان ربّي العظيم  
ثلاثا ثم يقول سبحان الله  
عشرا ثم يرفع رأسه  
ويقول سمع الله لمن حده  
ربنا لك الحمد ويقول  
سبحان الله الخ عشر مرات

ولو رأى صورة في بيت غيره يجوز له محوها وتغييرها وفي النهاية عن محمد بن الجبير تصوير تماثيل الرجال  
أو ليزخر فيها والأصابع من المستأجر قال لأجره لأن عمله معصية وفي التفاريق هدم يتماصور بالأصابع  
ضمن قيمة البيت والأصابع غير مصور اه (قوله وعند الآي والتسبيح) أي ويكرهه عد الآيات من  
القرآن والتسبيح وكذا السور لأنه ليس من أعمال الصلاة أطلقه فشمّل العد في الفرائض والنوافل  
جميعا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية ان العد باليد لا بأس به كذا في  
العناية وغيره الكن في الكافي وقال لا بأس به فجزم به عنهما وعللهما بان المصلي يضطر الى ذلك لمرعاة  
سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه السلام لنسوة سألته عن التسبيح  
أعدتة بالانامل فانهن مسؤولات مستنطقات يوم القيامة وقوله في الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل  
الشروع انما يأتي هذا في الآي دون التسبيحات اه قالوا وحمل الاختلاف هو العد باليد كما وقع التقييد  
به في الهداية سواء كان بأصابعه أو بخيط بمسكه اما الغمز برؤس الاصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير  
مكروه اتفاقا والعد باللسان مفسد اتفاقا وقيد بالآي والتسبيح لان عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا  
في غاية البيان وقيد بالصلاة لان العد خارج الصلاة لا يكرهه على الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفي  
لأنه أسكن للقلب وأوجب للنشاط ولما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وقال  
صحيح الاسناد عن سعد بن أبي وقاص انه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى  
أوحصا تسبيح به فقال أخبرك بما هو أسير عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في  
السماء وسبحان الله عدد ما خلق في الارض وسبحان الله عدد ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق  
والحمد لله مثل ذلك والله أكبر مثل ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها  
عن ذلك وانما أرشدها الى ما هو أسير وأفضل ولو كان مكروها لبين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه  
مما يشهد بان لا بأس باتخاذ السبحة المعروفة لاحصاء عدد الاذكار اذ لا تنزى يد السبحة على مضمون هذا  
الحديث الا بضم النوى ونحوه في خيط ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل  
بها عن جماعة من الصوفية الاخيار وغيرهم اللهم الا اذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنافيه وهذا  
الحديث أيضا يشهد لافضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر  
يسيرا ثم اعلم ان العلامة الحلبي ذكر ان كراهة العد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية انها تحريمية  
فانه قال والصحيح انه لا يباح العد أصلا لأنه ليس في الكتاب فصل بين الفرض والتفل وقد يصير العد  
عملا كثيرا فيوجب فساد الصلاة وما روى في الاحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة قل هو الله  
أحد وكذا كذا تسبيحة فتملك الاحاديث لم يصححها الثقات أما صلاة التسبيح فقد أوردتها الثقات  
وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدر أن يحفظ بالقلب وان احتاج يعد بالانامل حتى  
لا يصير عملا كثيرا اه ثم صلاة التسبيح هذه مارواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله

ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يكبر ويسجد  
ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يقوم ويفعل في الثانية مثل الاولى يصلي أربع ركعات بتسليمة واحدة وبعدهن اه وفي  
شرح المنية وقيل لابن المبارك ان سها في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشر اعشرا قال لا انما هي ثمانية تسبيحة اه وهذه  
الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لمنهنا لعدم الاحتياج فيها الى جلسة الاستراحة اذ هي  
مكروهة عندنا على ما تقدم في موضعه اه وكان هذا هو الداعي لاختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث ثبتت الطريقة الاخرى

عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمه ألا أعطيك ألا أمنحك إلا أحبوك إلا أفعل بك عشر  
 خصال إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قديمه وحديثه خطاه وعمده صغيره وكبيره  
 سره وعلايته عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت  
 من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم  
 تركع فتقول وأنت راكع عشرًا ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرًا ثم تهوي ساجدًا فتقولها  
 وأنت ساجد عشرًا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرًا ثم تسجد الثانية فتقولها عشرًا ثم ترفع  
 رأسك من السجود فتقولها عشرًا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات ان  
 استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان  
 لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره فلو  
 كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عالج غفر الله لك قال الحافظ عبد العظيم المنذرى وقد روى هذا  
 الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثلها حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اه  
 وذكر في غير الاسلام في شرح الجامع الصغير قال مشايخنا ان احتاج المرء الى العدي بعد اشارة لا افصاحا  
 ويعمل بقولهما في المضطر اه (قوله لا تقتل الحية والعقرب) أي لا تكفه قتلها الحديث الصحيحين  
 اقتتوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مر فورا أمر عليه الصلاة والسلام بقتل  
 السكاب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأقل مراتب الامر الاباحة وفي شرح منية المصلي ويستحب  
 قتل العقرب بالنعل اليسرى ان أمكن لحديث أبي داود كذلك ولا بأس بقياس الحية على العقرب في  
 هذا اه أطلقه فشمّل جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لا تطلق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط  
 قالوا وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تمشى مستوية لانها جان لقوله عليه السلام اقتلوا اذا  
 الطفيتين والابتر واياكم والحية البيضاء فاتهما من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل السكك لان النبي صلى  
 الله عليه وسلم عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته واذا دخلوا لم يظهر وا لهم فاذا دخلوا فقد تقضوا  
 العهد فلا ذمة لهم والاولى هو الاعداء والانذار فيقال ارجع باذن الله فان أبي قتله اه يعني الانذار في  
 غير الصلاة وفي النهاية معزيا الى صدر الاسلام والصحيح من الجواب ان يحتاط في قتل الحيات حتى  
 لا يقتل جنيا فانهم يؤذونه أذى كثير ابل اذار أي حية وشك انه جنى يقول له خل طريق المسامين ومر فان  
 مرت تركه فان واحدا من اخواني هو أكبر سن مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضر به الجن حتى  
 جعلوه زمنا كان لا يتحرك رجلاه فربما من الشهر ثم عالجناه وداويناها بارضاء الجن حتى تركوه فزال  
 مابه وهذا مما عاينته بعيني اه وأطلق في القتل فشمّل ما اذا كان يعمل كثير قال السرخسي وهو الاظهر  
 لان هذا عمل رخص فيه للصلى فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضؤ اه وتعقبه في  
 النهاية بأنه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مبسوط شيخ الاسلام فانهم لم يبيحوا  
 العمل الكثير في قتلها اه وتعقبه أيضا في فتح القدير بأنه يقتضى ان الاستقاء غير مفسد في سبق  
 الحدث وقد تقدم خلافاً وبخه بأنه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثرت فانه أيضا  
 مأمور بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فاهو جوابه عن علاج المار هو جوا ابنا في قتل الحية ثم  
 الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة  
 الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل أثره في رفع الأثم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اه  
 وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير ابرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه  
 والا في كرهه وقيد بالحية والعقرب لان في قتل القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية فان أخذ قملة

عنه صلى الله تعالى عليه  
 وسلم لا يقال بكرهاتها وفي  
 اقتصار المؤلف وصاحب  
 الحارثي القدسي عليها  
 اشعار بذلك (قوله ثم  
 الحق فيما يظهر الفساد)  
 قال الرملي قال العلامة  
 الحلبي والاصح هو الفساد  
 الا أنه يباح له فسادها

لاقتل الحية والعقرب

بقتلها كما يباح لاغاثه  
 ملهوف وتخليص أحد من  
 سبب هلاك كسقوط من  
 سطح أو غرق أو حرق  
 ونحوه وكذا اذا خاف  
 ضياع ما قيمته درهم له  
 أو غيره اه (قوله وقولهم  
 الحق) مبتدأ خبره قوله  
 الآتي صحيح

(قوله بالشرط المذكور) وهو قوله بعد أن لا يكون بعمل كثير (قوله وبهذا التفصيل الخ) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاخذ بقول محمد أولى إذا قرصه لثلاثيذهب خشوعه بالمها ويحمل ما عن أبي حنيفة وأبي يوسف على الاخذ من غير عن رأي القرص (قوله وإعله متفق عليه) أي عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث وفي شرح المنية (٣١) للشيخ ابراهيم وقوله يتحدث لا فائدة

في قول من قال بالكراهة بحضرة المتحدثين وكذا بحضرة النائمين وما روى عنه عليه الصلاة والسلام لا تصلوا خلف النائم ولا يتحدث ضعيف وتمامه فيه (قوله وقد صرحوا الخ) أي لان الثالث صار كالفصل كافي النهر قال وقياسه انه لو صلى الى وجهه انسان هو على مكان عال ينظره اذا قام لا اذا قعد لا يكره ولم أره لهم اه وفي شرح الشيخ والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث والى مصحف أو سيف معلى

اسمعيل بعد تقوله كلام الحلبي ومقتضاه مع ما سبق من كون الظهر ستره تقييد ما في الذخيرة بما اذا كان المصلي متوجها الى ما بين القاعدتين في الصفوف من الفرج لا الى ظهر أحدهم فليتأمل اه قلت وهذا الجواب مع ما بحثه في النهر ينافية بقية كلام الذخيرة حيث قال وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان كان

في الصلاة كره له أن يقتلها لكن يدفن تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروى عنه اذا أخذ قلعة أو برغونا فقتله أو دفنه فقد أساء وعن محمد أنه يقتلها وقتلها أحب الي من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة اه وذكروا في شرح منية المصلي ان دفنهما مكره في المسجد في غير الصلاة وان الحاصل انه يكره التعرض لكل منهما بالأخذ فضلا عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما بالاذى وأما عند تعرضهما بالاذى فان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالأخذ والقتل أو الدفن بعد أن لا يكون ذلك بعمل كثير فانه كما روى عن ابن مسعود من دفنهما روى عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة إنما اختار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن اصابة دمهما اليد القتال أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفو عنه وان ابن مسعود فعل أحسن الجزئين وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطردها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره الا اذا غلب على ظنه أنه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن أبي حنيفة من انه يدفنهما في الصلاة وبين ما عنه انه لو دفنهما في المسجد فقد أساء اه (قوله والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث) أي لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له أن يصلي وقبلة نيام أو قوم يتحدثون لما أخرج البزار عن ابن عباس مرفوعا نهيته أن يصلي الى النيام والمحدثين وأجيب بأنه محمول في النائم على ما اذا خاف ظهور صوت منهم يضحكوه ويخجل النائم اذا انتبه وفي المحدثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليط أو شغل البال ونحن نقول بالكراهة في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائم ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها أو ما يعترضه بينه وبين القبلة فاذا أراد أن يوترأ يقظني فأوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليفيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى ولعله متفق عليه وقد كان يفعلها ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لتنافع ولظهورك وأفاد كلامهم هنا انه لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضی الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤون القرآن وبعضهم يتذاكرون العلم والمواعظ وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكرها لنهاهم اه وقيد بالظفر لان الصلاة الى وجه أحد مكرهه كما في الجامع الصغير قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكرهه سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكره للامام أن يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر المذهب كره في الفصل الرابع من كتاب الصلاة والحاصل ان استقبال المصلي الى وجه الانسان مكرهه واستقبال الانسان وجهه المصلي مكرهه فالكراهة من الجانبين قال العلامة الحلبي وقد صرحوا بان لو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجهه المصلي لم يكره (قوله والى مصحف أو سيف معلى) أي لا يكره أن يصلي وأمامه مصحف أو سيف سواء كان معلقا أو بين يديه أما المصحف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة الى عبادة أخرى فلا كراهة ومن قال بالكراهة اذا كان معلقا معللا بانه تشبه بأهل الكتاب مردود لان أهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس كلامنا فيه وأما السيف فلانه

بينهما صفوف اه فانه لو كان بين الصفوف فرج لم يكن لتقييد المقابلة بحال القيام فائدة كما لا يخفى لان المقابلة حينئذ موجودة في حال قعوده وهو صريح في الكراهة اذا كانت المواجهة في حال القيام فقط وقد أجاب الرملي بجواب آخر وهو ان ما نقله الحلبي في حق المصلي وما في الذخيرة في حق المستقبل فلامنافاة تأمل اه وقد يحمل ما ذكره الحلبي على صورة لا تحصل بها المواجهة بان يكون الثالث قائما وقاعدا والمصلي مثله وبه يحصل التوفيق وهو اقرب مما مر فتدبر

(قوله وينبغي الخ) قال الرملي هذا في حق الامام وأما في حق القوم فقد يكون بعضهم متوجها اليها وهو المقابل لها فتلحقه الكراهة على  
 اقوية الضعيفة المقابلة للخاترة تأمل (قوله ورفعهما قبلهما) أي رفع الركبتين قبل اليدين (قوله لا يبعد الخ) يدل عليه ما مر في باب  
 الأذان عن غاية البيان والمحيط ان القول بوجوبه والقول بسنيته متقاربان لان السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق حقوق الأئم لتاركهما  
 اه (قوله الا أنه يشكك عليه الخ) قال بعض الفضلاء يمكن الجواب بان الكراهة المنفية التحريمية فلا ينافي ثبوت التنزيهية كما لا يخفى اه  
 وعلى هذا في ترك المستحب والمندوب (٣٢) كراهة الا أنه ينبغي أن تكون دون كراهة ترك السنة غير المؤكدة كما

سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلي للعترة وهي سلاح  
 (قوله أو شمع أو سراج) لانهما لا يعبدان والكراهة باعتبارها وانما يعبدها الجوس اذا كانت في  
 السكان وفيها الجرا أو في التنوير فلا يكره التوجه اليها على غير هذا الوجه وذكر في غاية البيان اختلاف  
 المشايخ في التوجه الى الشمع أو السراج واختار انه لا يكره اه وينبغي أن يكون عدم الكراهة متقفا  
 عليه فيما اذا كان الشمع على جانبه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالي رمضان للتراويح قال ابن قتيبة  
 في أدب الكاتب في باب ما جاء فيه لغتان استعمل الناس أضعفهما الشمع بالسكون والوجه فتح الميم اه  
 (قوله وعلى بساط فيه تصاور بان لم يسجد عليها) أي لا يكرهه والتقيد المذكور بناء على ما في الجامع  
 الصغير وقد قدمنا مفهومه وما في الاصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم أن المصنف لم يستوف ذكر المكروهات  
 في الصلاة فنهان كل سنة تركها فهو مكروه تنزيها كما صرح به في منية المصلي من قوله ويكره وضع اليدين  
 على الارض قبل الركبتين اذا سجدور فعهما قبلهما اذا قام الامن عذر وأن يرفع رأسه أو ينكسه في  
 الركوع وأن يجهر بالتسمية والتأمين وأن لا يضع يديه في موضعهما الامن عذر وأن يترك التسبيحات في  
 الركوع والسجود وأن ينقص من ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود وأن يأتي بالاذكار المشروعة  
 في الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه خلال تركها في موضعها وتحصيلها في غير موضعها ذكره في مواضع  
 متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة اذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد أن يكون تركها مكروها  
 كراهة تحريم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيها كما في هذه الامثلة  
 وان كان ذلك الشيء مستحبا أو مندوبا وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي أن لا يكون تركه  
 مكروها أصلا كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الاضحى أن لا يأكل أو لا الامن أصحيته قالوا ولو أكل  
 من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته الا أنه يشكك عليه ما قالوه من أن  
 المكروه تنزيها مرجه الى خلاف الاولى ولا شك ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما في الخلاصة  
 والاولوية ولا ينبغي أن يقرأ في كل ركعة آخر سورة على حدة فانه مكروه عند الاكثر وينبغي أن يقرأ  
 في الركعتين آخر سورة واحدة وهو أفضل من السورة ان كان الأخرى كثر آية اه وصحح قاضيخان في  
 شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وان كان الافضل خلافه ومنها الانتقال من آية من سورة الى آية أخرى  
 من سورة أخرى أو آية من هذه السورة بينهما آيات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور أو سورة  
 واحدة في ركعة واحدة مكروه وفي الركعتين ان كان بينهما سور لا يكرهه وان كان بينهما سورة واحدة قال  
 بعضهم يكره وقال بعضهم ان كانت السورة طويلة لا يكرهه كما اذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها  
 أن يقرأ في ركعة أخرى سورة وفي ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك في ركعة فهو مكروه  
 وان وقع هذا من غير قصد بان قرأ في الركعة الأولى قل أعوذ برب الناس يقرأ في الركعة الثانية هذه

قدومه المؤلف من ان الأئم  
 في ترك السنة المؤكدة  
 دونه في ترك الواجب وأنه  
 مة قول بالتشكيك ولا مانع  
 من أن تكون الكراهة  
 كذلك تأمل ثم رأيت في  
 شرح المنية ما نصه فالخاصل  
 ان المستحب في حق الكل  
 وصل السنة بالمكتوبة من  
 غير تأخير الا ان المستحب  
 في حق الامام أشد حتى  
 يؤدي تأخيرها الى الكراهة  
 أو شمع أو سراج وعلى  
 بساط فيه تصاور بان لم  
 يسجد عليها

لحديث عائشة رضي الله  
 تعالى عنها بخلاف المقتدى  
 والمنفرد ونظير هذا قولهم  
 يستحب الاذان والاقامة  
 للمسافر ولن يصلي في بيته  
 في المصر ويكره تركهما  
 للاول دون الثاني فعلم ان  
 مراتب الاستحباب متفاوتة  
 كمراتب السنة والواجب  
 والفرض اه ومثله في  
 شرح الباقي وحينئذ  
 فيكون بعض المستحبات

تركها مكروه تنزيها وبعضها غير مكروه ومنه الاكل يوم الاضحى فانه لو لم يؤخره الى ما بعد الصلاة لا يكرهه مع ان  
 التأخير مستحب والمراد في الكراهة أصلا خلافا لما قدمناه عن بعض الفضلاء لماسيا في باب العيد من قوله لان الكراهة لا بد لها من  
 دليل خاص وسيا في تمامه هناك ان شاء الله تعالى وبذلك يندفع الاشكال لان المكروه تنزيها الذي ثبتت كراهته بالدليل يكون خلاف  
 الاولى ولا يلزم من كون الشيء خلاف الاولى ان يكون مكروها تنزيها ما لم يوجد دليل الكراهة والحاصل ان خلاف الاولى أهم من المكروه  
 تنزيها وترك المستحب خلاف الاولى دائما لا مكروه تنزيها دائما بل قد يكون مكروها وان وجد دليل الكراهة والا فلا

السورة أيضا وهذا كله في الفرائض أما في التوافل لا يكره كذا في الخلاصة ومنها ما إذا افتتح سورة  
 وقصده سورة أخرى فاما قرأ آية وآيتين أراد أن يترك تلك السورة ويفتح التي أرادها يكره وكذا  
 لو قرأ أقل من آية وان كان حرفا ومنها أن يصلي في ثياب البذلة والمهنة واحتج له في الذخيرة بأنه روى عن  
 عمر رضي الله عنه انه رأى رجلا فعل ذلك فقال رأيتك لو كنت أرسلتك الى بعض الناس أ كنت تمر  
 في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله أحمق أن يتزين له وروى البيهقي عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى  
 أحكم فليلبس ثوبه فان الله أحمق من ان يتزين له والظاهر انها تنزيهية وفسر ثياب البذلة في شرح  
 الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صبيانا في صلواته وأما جلده صلى الله عليه وسلم  
 امامه بنت زينب في الصلاة فأجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ بقوله ان في الصلاة لشغلا وقد أطل  
 الكلام فيه العلامة الحلبي ومنها أن يضع في فيه دراهم أو دنانير بحيث لا تمنعه عن القراءة وان تمنعته  
 عن أداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها ومنها أن يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي  
 موضع آخر أن يقرأ في غير حالة القيام ومنها ان يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالامام الا اذا لم يجد فرجة  
 وكذا يكره للمنفرد ان يقوم في خلال الصفوف فيصلي في مخالفة الفهم في القيام والقعود ومنها انه تتركه  
 الصلاة في معاطن الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة وذ كرفي  
 الفتاوى اذا غسل موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا بأس به وكذا في المقبرة اذا كان فيها  
 موضع آخر عدل الصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه يكره للامام ان يجلسهم عن اكمال السنة ومنها  
 ويكره ان يمكث في مكانه بعد ما سلم في صلاة بعد هاسنة الا قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام  
 تباركت يا ذا الجلال والاكرام به وورد الاثر كما في منية المصلي ومنها ان يدخل في الصلاة وقد أخذ غائط  
 أو بول وان كان الاهتمام يشغله يقطعها وان مضى عليها أجزاء وقد أساء وكذا ان أخذ بعد الافتتاح  
 والاصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول  
 لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الا خبثان وجعل الشارح مدافعة الريح كالاخبثين وان الحديث  
 محمول على الكراهية ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء بفوته يصلي لان الاداء  
 مع الكراهية أولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل لغير عذر فهو مكروه كما وتروح على نفسه بروحة  
 أو كفه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿فصل﴾ كره استقبال  
 القبلة بالفرج في الخلاء  
 واستدبارها وغلق باب  
 المسجد

(قوله وذ كرفي الفتاوى  
 الخ) وقيل يكره لانه مأوى  
 الشياطين والاول يقى  
 كذا في الفيض ولا بأس  
 بالصلاة في موضع جالس  
 الحامى كذا في الخانية وهو  
 موضع نزع الثياب المصرح  
 به في النهر كذا في شرح  
 الشيخ اسمعيل (قوله أعد  
 للصلاة) لان الكراهة  
 معالة بالتشبه بأهل السكاب  
 وهو منتف فيما كان على  
 الصفة المذكورة حلبي

﴿فصل﴾ لما فرغ من بيان الكراهة في الصلاة شرع في بيانها خارجا مما هو من توابعها (قوله كره  
 استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها) والخلاء بالمدينة التغوط وأما بالقصر فهو النبت  
 والكراهة تحريمية لما أخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا  
 تستدبروها ولكن شرفوا أو غروا وهذا كان الاصح من الروايتين كراهة الاستدبار كالا استقبال وهو  
 باطلا فنه يتناول القضاء والبنيان وفي فتح القدير ولونسي جلس مستقبلا فذ كرفي استجبه له الانحراف  
 بقدر ما يمكنه لما أخرجه الطبري مرفوعا من جلس يبول قبالة القبلة فذ كرفي انحرف عنها لجلالها لم يقم  
 من مجلسه حتى يغفر له وكذا يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمك الصبي نحوها يبول وقالوا يكره ان يمد  
 رجله في النوم وغيره الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا ان تكون على مكان مرتفع عن المحاذة  
 اه (قوله وغلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة قال تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان  
 يذكروا فيها اسمه والاغلاق يشبه المنع فيكرهه قال في الهداية وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد  
 اه وهو أحسن من التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد فان ثبت  
 في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات الصلاة ولا فلا وفي بعضها في بعضها كذا في فتح

التقدير وفي العناية والتدبير في الغلق لاهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر  
 القاضى يكون متوليا اه وفي النهاية وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المشد لها كيلا  
 يكون ذلك في صورة المنع من قراءة القرآن فهذا امثله أو فوفقه لان المصحف ملك صاحبه والمسجد ليس  
 بملك لاحد اه ومن هنا يعلم جهل بعض مدرسي زماننا من منهم من يدرس في مسجد تقرر في  
 ندر يسه أو كراهتهم لذلك زاعمين الاختصاص بهادون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى  
 نفسه ويقول هذه مدرستي أو لا تدرس في مدرستي وأعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص يمنعه من  
 دخول المسجد خصوصا بسبب أمر دنيوى وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله  
 تعالى وان المساجد لله وما تولوا من الآيه السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتى بها  
 في المسجد لان المسجد ما بنى الا لاهل من صلاة واعتكاف وذ كرشعى وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن  
 ولا يتعين مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس  
 له ازاجه واقامته منه فقد قال الامام الزاهدى في فتاويه السمة بالقنية معز يالى فتاوى العصر له في  
 المسجد موضع معين يواظب عليه وقد شغله غيره قال الاوزاعى له ان يزججه وليس له ذلك عندنا اه ومن  
 الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره ما قاله فى القنية أيضا ليس للمدرس فى المسجد ان يجعل من  
 بيته بابا الى المسجد وان فعل أدى ضمان نقصان الجدار ان وقع فيه اه وأعجب من ذلك أن بعض  
 مدرسي الاروام يعتقد فى المسجد الذى له مدرس انه مدرسة وليس بمسجد حتى ينتهك حرمة بالمشى فيه  
 بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسياً فى شروط المسجد ان شاء الله تعالى فى كتاب  
 الوقف (قوله والوطء فوقه والبول والتخلى) أى وكراهة الوطء فوق المسجد وكذا البول والتغوط  
 لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا يبطل الاعتكاف بالعود اليه  
 ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالسكراهة كراهة التحريم وصرح الشارح بان الوطء فيه  
 حرام لقوله تعالى ولا تباشروهن وأتم عا كفون فى المساجد وذ كرفى فتح القدير ان الحق انها كراهة  
 تحريم لان الآيه ظنية الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف أو للمسجد وبئها لا يثبت التحريم  
 ولان تطهيره واجب لقوله تعالى ان طهرا بيتى للطائفتين والعا كفين والركع السجود ولما أخرجه  
 المنذرى مرفوعا جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسل سيوفكم  
 واقامة حدوكم وجروها فى الجمع واجعلوا على أبوابها المظاهر اه واختلف المشايخ فى كراهية اخراج  
 الریح فى المسجد وأشار المصنف الى أنه لا يجوز ادخال النجاسة المسجد وهو مصرح به فلذا ذكر  
 العلامة قاسم فى بعض فتاويه ان قولهم ان الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد  
 فانه لا يجوز الاستصباح به فى المسجد لما ذكرنا ولهذا قال فى التجنيس وينبغى لمن أراد أن يدخل  
 المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويث المسجد وقد قيل دخول  
 المسجد متنعلا من سوء الادب وكان ابراهيم النخعى يكره خلع النعلين ويرى الصلاة معها أفضل الحديث  
 خلع النعال وعن على رضى الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا نوضا نتعل بأحدهما الى باب المسجد ثم  
 يتخلعه وينتعل بالآخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال والخفاف الطاهرة  
 أقرب الى حسن الادب اه وفى الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء والمضمضة فى المسجد الا ان يكون موضع  
 فيه اتخذ للوضوء ولا يصلى فيه زاد فى التجنيس لوسبقه الحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد الطريق  
 انصرف وتوضا وان لم يمكنه الخروج بنجاس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء فى المسجد وضع  
 ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضا بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير

والوطء فوقه والبول  
 والتخلى

ثم بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين والردغة باسطوانة  
 المسجد أو بحائط من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح بردى المسجد أو بقطعة  
 حصير معلقة فيه لا بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولانه حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى ان  
 لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد فان كان مجموعا لا بأس به وان كان التراب منسبطا يكره هو المختار واليه  
 ذهب أبو القاسم الصفار لان له حكم الارض فكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة في المسجد  
 فلا بأس به لانه ليس له خشبة حكم المسجد فلا يكون طاهرة المسجد وكذا اذا مسح بحشيش مجتمع  
 أو حصير مخزق لا بأس به لانه لا حرمة له انما الحرمة للمسجد اهـ ولكون المسجد يصان عن القاذورات  
 ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يلقي لافوق البواري ولا تحتها للحديث المعروف ان المسجد لينزوي  
 من النخامة كما ينزوي الجلد من النار وبأخذ النخامة بكمه أو بشئ من ثيابه فان اضطر الى ذلك كان  
 البصاق فوق البواري خيرا من البصاق تحتها لان البواري ليست من المسجد حقيقة وها حكم المسجد  
 فاذا ابتلى ببلية يتخير أحوالها لم يكن فيها بواري بدفنها في التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا  
 اذا نزج الماء النجس من البئر كره له أن يبيل به الطين فيطين به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين  
 وفي الظهيرة وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه يشبه البيعة الا ان يكون به نفع للمسجد كأن  
 يكون ذاتا أو اسطوانية لاستقرار فيغرس يجذب عروق الاشجار ذلك الترخين ثم يجوز والا فلا وانما  
 يجوز مشايخنا في المسجد الجامع ببخارى ما فيه من الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بئر ماء لانه يخل  
 حرمة المسجد فانه يدخله الجنب والحائض وان حفر فهو ضامن بما حفر الا ان كان قديما فيترك  
 كبريز مزوم في المسجد الحرام ولا بأس برمي عشب الخفاش والحمام لان فيه تنقية المسجد من ذرقها  
 وقالوا ولا يجوز ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص لله تعالى فلا يكون محل لغير العبادة غير انهم قالوا في  
 الخياط اذا جلس فيه لمصلحته من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب  
 عند طيه دقا عنيفا والذي يكتب ان كان باجر يكره وان كان بغير أجر لا يكره قال في فتح القدير هذا  
 اذا كتب القرآن والعلم لانه في عبادة أما هؤلاء المكتوبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغظ فلا  
 ولولم يكن لغظ لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان  
 القرآن كالسكاكين كان لا جولا وحسبة لا بأس به اهـ وفي الخلاصة رجل يمر في المسجد ويتخذ طريقا  
 ان كان لغير عندر لا يجوز وبغدر يجوز ثم اذا جازي صلى كل يوم تحية المسجد مرة اهـ وفي القنية يعتقد  
 المرور في الجامع يأثم ويفسق ولو دخل المسجد للروفر فانه اوسطه ندم قيل يخرج من باب غير الذي قصده  
 وقيل يصلى ثم يتخير في الخروج وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعدا ما اجنى ويكره تخصيص  
 مكان في المسجد لنفسه لانه يخل بالخشوع \* أعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم  
 مسجد بيت المقدس ثم الجوامع ثم مساجد المحال ثم مساجد الشوارع فانها أخف مرتبة حتى لا يعتكف  
 فيها أحد اذ لم يكن لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء  
 واذا قسم أهل المحلة المسجد وضرر بوافيه حائط أو لكل منهم امام على حدة ومؤذنه واحد لا بأس به  
 والاولى ان يكون لكل طائفة مؤذن كما يجوز لاهل المحلة أن يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم أن  
 يجعلوا المسجدين واحد الاقامة للجماعات اما للتدريس أو للتدبير فلا لانه ما بني له وان جاز فيه ولا يجوز  
 التعليم في مكان في فناء المسجد عند أبي حنيفة وعندهما يجوز اذ لم يضر بالعمامة اهـ ما في القنية ولا  
 يخفى ان المسجد الجامع تديره وعمارتها واصلاحه للامام أو نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فللامام  
 أو نائبه أن يجعل الجامع مسجدين بضرر حائط ونحوه كما لاهل المحلة ولا بد ان تذكر أحكام تحية المسجد

(قوله كأن يكون ذاتا)  
 أي صاحب نز بالنون  
 والزاي قال في الصحاح النز  
 والنزما يتحلب من الارض  
 من الماء وقد نزت الارض  
 صارت ذات نز وفي قوله  
 والا فلا دليل على انه لا يجوز  
 احداث الغرس في المسجد  
 ولا القاؤه فيه لغير ذلك  
 العذر ولو كان المسجد  
 واسعا كمسجد القدس  
 الشريف ولو قصد به  
 الاستغلال للمسجد لان  
 ذلك يؤدي الى تجوز  
 احداث دكان فيه أو بيت  
 للاستغلال أو تجوز ابقاء  
 ذلك بعد احداثه ولم يقل  
 بذلك أحد بلا ضرورة  
 داعية ولان فيه ابطال  
 ما بني المسجد لاجله من صلاة  
 واعتكاف ونحوهما وقد  
 رأيت في هذه المسئلة رسالة  
 بخط العلامة ابن أمير حاج  
 الحلبي ألفها في الرد على من  
 أجاز ذلك في المسجد  
 الاقصى ورأيت في آخرها  
 بخط بعض العلماء انه  
 وافقه على ذلك العلامة  
 السكال ابن أبي شريف  
 الشافعي

فنقول هي على حذف مضاف أي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لالي المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فالتمايحى الملك لا يته كذا ذكره العلامة الحلبي وقد حكى الاجماع على سنها غير ان أصحابنا يكرهونها في الأوقات المكروهة تقدم بالعموم الحاضر على عموم المبيح وقد قدمنا انه اذا تكرر دخوله في كل يوم فانه يكفيه ركعتان طه في اليوم و ذكر في الغاية انها لا تسقط بالجلوس عند أصحابنا فانه قال في الحاكم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها لتعظيم المسجد وحرمة في أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك اه وفي الظهيرية ثم اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس ثم يقوم ويصلي أو يصلي قبل أن يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعمامة العلماء قالوا يصلي كما يدخل المسجد اه قلت ويشهد بقول العامة وهو الصحيح كما في القنية ما في الصحيحين عن أبي قتادة الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر قال دخلت المسجد فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا أبا ذر ان للمسجد تحية وان تحيته ركعتان فقم فاركعهما فقامت فركعتهما اه وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضاً وسنة فانها تقوم مقام التحية بلانية كما في البدائع وغيره فلونوى التحية مع الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره انه يصح عندهما وعند محمد لا يكون داخل في الصلاة فانهم قالوا لوني الدخول في الظهر والتطوع فانه يجوز عن الفرض عند أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة وعند محمد لا يكون داخلًا وصرح في الظهيرية بركاهة الحديث أي كلام الناس في المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفي فتح القدير الكلام المباح فيه مكرره يأكل الحسنة وينبغي تقييده بما في الظهيرية أما ان يجلس للعبادة ثم بعد ذلك فلا وأما النوم في المسجد فاختلاف المشايخ فيه وفي التحنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه يكرهه لانه ما أعد لذلك وانما يبيح لاقامة الصلاة وأما الجلوس في المسجد للمصيبة فمكرره لانه لم يبين له وعن الفقيه أبي الليث انه لا بأس به لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة جلس في المسجد والناس يأتونه ويعزونه والمفتي به انه لا يلزم غيره في المسجد لان المسجد بني لذكر الله تعالى ويجوز الجلوس في المسجد لغير الصلاة ولا بأس به للقضاء كالتدريس والفتوى اه وسياً في ان شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد في الوقف والكرهية والجنائيات ومسئلة الذهاب الى الاقدم والى مسجد حيه أو الى من كان امامه أصلح مند كورة في الخلاصة وغيرها بتفاريحها (قوله لافوق بيت فيه مسجد) أي لا يكرهه ما ذكر في بيت فيه أو فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان في البيت أعد للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا كان أو امرأة أن يتخذ في داره مكاناً خالياً صلواته وبه أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه واختلفوا في مصلى الجنائز والعيد فصحح في المحيط في مصلى الجنائز انه ليس له حكم المسجد أصلاً وصحح في مصلى العيد كذلك الا في حق جواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف وفي النهاية وغيرها والخيار للفتوى في المسجد الذي اتخذ للصلاة الجنائز والعيد انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيها عدا ذلك ليس له حكم المسجد اه وظاهر ما في النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلى في مصلى الجنائز والعيد ولا يخفى ما فيه فان الباقي لم يعد له لذلك فينبغي أن لا تجوز هذه الثلاثة وان حكمنا بكونه غير مسجد وانما تظهر فأنه في بقية الاحكام التي ذكرناها ومن حل دخوله للجانب والحائض (قوله ولا نقشه بالحص وماء الذهب) أي ولا يكرهه نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ لا بأس به

تاج الشريعة والاصح انه أي مصلى العيد يأخذ حكمها أي المساجد لانه أعد لاقامة الصلاة فيه بالجماعة لاعظم الجوع على وجه الاعلان الا انه أبيع ادخال الدواب فيها ضرورة الخشمية على ضياعها وقد يجوز ادخال الدواب في بقعة المساجد لمكان العذر والضرورة اه فقد اختلف التصحيح في مصلى العيد وانفق في مصلى الجنائز كذلك في الشربلية (قوله في حق بقية الاحكام التي

لا فوق بيت فيه مسجد ولا نقشه بالحص وماء الذهب ذكرناها) أي جواز الوضوء والمضمضة فيه ومسح الرجل من الطين بحشيشه والبصاق ونحو ذلك مما مر (قوله وهو المذكور اخراج) قال في النهاية قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى في قوله لا بأس اشارة الى انه لا يجوز بذلك فيكفيه أن ينجور رأساً برأس اه لان في لفظه لا بأس دليل على ان المستحب غيره وانما كان كذلك لان البأس الشدة اه قلت وفيه نفي لقول من جعله قرينة لما فيه من تعظيم

المسجد واجلال الدين وبه صرح الزيلعي ثم قال وعندنا لا بأس به ولا يستحب وصرفه

الى المساكين أحب اه وأفعل التفضيل ليس على بابه لانه نفي استحباب صرفه بما تقدم كذا في الشربلية



وقيل بكرة للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته وقد مدح الله  
 فاعلمها بقوله انما يعمر مساجد الله وأصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهة ولا استحباب لان مسجد رسول  
 الله كان مسقفا من حجر بد النخل وكان يكف اذا جاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه عثمان  
 وبناه وبسط فيه الحصى كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش المحراب أما نقشه فهو مكروه  
 لانه يلهي المصلي كما في فتح القدير وغيره قال المصنف في الكافي وهذا اذا فعل من مال نفسه أما المتولى  
 قائم بفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ لما فيه من تصحيح المال فان  
 اجتمعت أموال المساجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها لا بأس به حينئذ اه وصرح في الغاية ان  
 جعل البياض فوق السواد للبقاء موجب لضمان المتولى ولا يخفى ان محله ما اذا لم يكن الواقف فعل مثل  
 ذلك أما ان كان كذلك فله البياض لقوله في عمارة الوقف انه يعمر كما كان وقيد بكونه للبقاء اذ لو قصد  
 به احكام البناء فانه لا يضمن وقيدوا بالمسجد اذ نقش غيره موجب لضمان الا اذا كان مكانا معددا  
 للاستغلال تزيد الاجرة به فلا بأس به وأرادوا من المسجد داخله لقول صاحب النهاية ولان في تزيينه  
 ترغيب الناس في الاعتكاف والجلوس في المسجد لا تتظار الصلاة وذلك حسن اه فيفيدان تزيين  
 خارجه مكروه وأما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز للمتولى فعله مطلقا لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا  
 قصد به حرمان أرباب الوظائف كما شاهدناه في زماننا من دهنهم الخيطان الخارجة وسيأتي ان شاء الله  
 تعالى بأنهم من هذا في كتاب الوقف وفي النهاية وليس بمستحسن كتابة القرآن على المحراب والجدران لما  
 يخاف من سقوط الكتابة وان توطأ وفي جامع النسفي مصلى أو بساط فيه أسماء الله تعالى بكرة بسطه  
 واستعماله في شيء وكذا لو كان عليه الملك لا غيراً والالف واللام وحدها وكذا بكرة اخراجه عن ملكه  
 اذ لم يأمن من استعمال الغير فالواجب ان يوضع في أعلى موضع لا يوضع فوقه شيء وكذا بكرة كتابة  
 الرقاع والواقف في الابواب لمافيه من الاهانة اه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

### باب الوتر والنوافل

لا خفاء في حسن تأخيرهما عن الفرائض والوتر في اللغة خلاف الشفع وأوتر صلى الوتر كذا في المغرب  
 وهو في الشرع صلاة مخصوصة وهي ثلاث ركعات بعد العشاء والنقل في اللغة الزيادة وفي الشرع زيادة  
 عبادة شرعت لنا لعلينا ووجوه اشتقاقه يدل على الزيادة ولهذا يسمى ولد الولد نافلة لانه زيادة على الولد  
 الصابي وتسمى الغنيمة نفلا لانها زيادة على أصل المال (قوله الوتر واجب) وهذا آخر أقوال أبي حنيفة  
 وهو الصحيح كذا في المحيط والأصح كما في الخانية وهو الظاهر من مذهبه كذا في المبسوط وروى عنه انه  
 فرض وعنه انه سنة ورفق المشايخ بينهما بأنه فرض عملا وواجب اعتقاد سنة ثبتوا ودليلا وما عندهما  
 فسنة عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة مؤكدة أكد من سائر السنن المؤقتة كما في البدائع لظهور أثر  
 السنن فيه حيث لا يؤذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب فنفيها وأما استدلاله في الهداية لهما بأنه  
 لا يكفر جاحده لا يفيد اذ انبات اللازم لا يستلزم اثبات المزموم المعين الا اذا ساواه وهو هنا أعم فان عدم  
 الاكفار بالجد لازم الوجوب كما هو لازم السنة والمدعى الوجوب لا الفرض وأما الامام فثبت عنده دليل  
 الوجوب وهو الحديث وأحسن ما يعين منه ما رواه أبو داود ومرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر  
 حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني رواه الحاكم وصححه ومارواه مسلم مرفوعا  
 أوتروا قبل أن تصبحوا والامر للوجوب وأما ما في الصحيحين من انه عليه السلام أوتر على بهيره  
 فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان للعذر والاتفاق على ان الفرض يصلى على الدابة لعذر  
 الطين والمرض ونحوه أو انه كان قبل وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب الخس بل متأخر وقد روى

### باب الوتر والنوافل

#### الوتر واجب

(قوله لانه يلهي المصلي)  
 قال في الشرنبلالية فات  
 فعلى هذا لا يختص بالمحراب  
 بل في أي محل يكون أمام  
 من يصلى بل أعم منه  
 وبه صرح الكمال فقال  
 بكرة التكاليف بدقائق  
 النقوش ونحوها خصوصا  
 في المحراب اه وبه يعلم  
 ما في كلام المؤلف

### باب الوتر والنوافل

(قوله فظهر بهذا الخ) قال الرملي أقول بخط شيخ شيخنا على المقدسي كيف يكون ذلك وقد صرحوا في المتن بالفرق وفرعوا على كل قول أحكاما لا آخر كفساد الفجر بتدكره وفساده بتدكر فرض قبله اه قلت هو عجيب ونقل العلامة الرملي له أعجب وكان منشأ الغفلة عن قول المؤلف الا في فساد الصبح الخ (٣٨) (قوله الا في فساد الصبح بتدكره الخ) أي والا في عدم اعادته لو ظهر فساد العشاء

دونه عنده لا عندهما قال

في المنظومة

والوتر فرض ويرى  
بتدكره

في جره فساد فرض جره  
ولا يعاد الوتر اذ يعاد

عشاؤه ان ظهر الفساد  
اه والا في فساد بتدكر

فرض قبله (قوله لكن  
تعقب الخ) عبارة الفتح

قوله ولهذا وجب القضاء  
بالاجماع أي ثبت والا

فوجوب القضاء محل النزاع  
أيضا والمعنى انه صلاة مقضية

وهو ثلاث ركعات بتسليمه

مؤقتة فتجب كل غرب اه  
وكان الحامل له على تأويل

وجب ثبت ان ايجاب  
القضاء بدون ايجاب الاداء

مما لم يعهد كما قاله في النهر  
متعقب الما مر عن المحيط ولما

أجاب به بعضهم عن الهداية  
ان المراد اجماع الاصحاب

على ظاهر الرواية عنهم  
ونقل جوابا آخر ان المراد

اجماع الصحابة لقول  
الطحاوي ان وجوبه

ثبت باجماعهم والى هذا  
يشير قول الفتح ان

وجب بمعنى ثبت قال وهذا  
الجواب اختاره كثير من

انه عليه السلام كان ينزل للوتر وأما حديث الاعرابي حين قال له هل على غيرها أي الصلوات الخمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا أن تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعمه النووي في شرح مسلم لانه كان في أول الاسلام ثم وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المالية فأخبره بالزكاة فقال هل على غيرها فقال لا كما ذكر في الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فاهو وجوبهم عنها فهو جوازي عنه ولا يلزم من القول بوجوبه الزيادة على الفرائض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وذكروا في البدائع حكاية هي ان يوسف بن خالد السلمي كان من أعيان فقهاء البصرة فسأل أبا حنيفة عنه فقال انه واجب فقال له كبرت يا أبا حنيفة ظننا منه أنه يقول انه فرضة فقال أبو حنيفة أي هو لني كنفارك إياي وأنا أعرف الفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والارض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه وجلس عنده للتعلم اه وفي المحيط لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على راحته من غير عذر لان عنده الوتر واجب وأداء الواجبات والفرائض على الراحلة من غير عذر لا يجوز وعندهما وان كان سنة لكن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان ينقل على راحته من غير عذر في الليل واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الارض اه فأفاد انه لا يجوز قاعدا ورا كما من غير عذر بانفاق أبي حنيفة وصاحبيه وصرح في الهداية بانه يجب قضاءه اذا فات به بالاجماع وصححه في التجنيس وعلل له في المحيط بقوله أما عنده فلانه واجب وأما عندهما فلقوله عليه السلام من نام عن وتر أو نسيه فليصله اذا ذكره اه وصرح في الكافي بان وجوب قضائه ظاهر الرواية عنهما وروى عنهما عدمه وسيأتي انه لا يصلي خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا أنه لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قوله ما بسنيته من جهة الاحكام فان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح بتدكره وفي قضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس قال في التجنيس عند أبي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاءه فيه كقضاء سائر الفرائض وعندهما لانه سنة عندهما اه لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بانه سنة عندهما فوجوب القضاء محل النزاع وقد عادت دفعه بما في المحيط وفي الظهيرية والولولجية والتجنيس وغيرهما أهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر أدبهم الامام وحبسهم فان لم يمتنعوا قائلهم وان امتنعوا عن أداء السنن فجواب أئمة بخاري بأن الامام بقائلهم كما يقائلهم على ترك الفرائض لما روى عن عبد الله بن المبارك انه قال لو أن أهل بلدة أنكروا سنة السواك لقائلهم كما قائل المرئيين اه وفي العمدة اجتمع قوم على ترك الاذان يؤدبهم الامام وعلى ترك السنن بقائلهم زاد في الخلاصة بان هذا اذا تركها جفاء لكن رآها حقا فان لم يرها حقا يكفروا ذكر في التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع تدكره صحة الفجر كتدكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركه ولكن لا تفسد الصلاة اه وفي البدائع ان وجوبه لا يختص بالبعث دون البعض بل يعم الناس أجمع من الحر والعبد والذكور والانثى ان كان أهلا للوجوب لعموم الدلائل (قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمه) أي الوتر لما رواه الحاكم وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في آخرهن قيل

للحسن

الشارحين ولا يخفى ان فيه عدولا عن الظاهر اه وفي شرح الشيخ اسمعيل والتحقيق

ما في الفتح لما يلزم على ما ذكره في البحر من تفرق الاحكام ولهذا قال في المحيط وما ذكر في الجواب في ظاهر الرواية ظاهر على مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى

(قوله لان امامه لم يخرج بسلامه عنده) فيه انه ان رجع الضمير في عنده الى المقتدى الحنفي فلا شك في ان هذا السلام عنده مخرج من الصلاة حتى جازله بعده الكلام ونحوه وكذا اذا رجع الى الامام لانه كذلك مخرج من الصلاة نعم عند الحنفي سلامه مبطل للصلاة وعند الشافعي متمم ومخرج منها ولعل المراد بقوله لم يخرج بسلامه عنده أي عند امامه أي لم يبطل وتره لصحة فصله عنده ويكون هذا القول مبنيا على ان العبارة أي الامام كما سيأتي نقله عن الهندواني وجاعه ويؤيده قوله كما واقتدى

(٣٩)

الح) في هذه الافادة نظر لان القول بانه يشترط صحة الاقتداء بالشافعي عدم الفصل على الصحيح مفيد للخلاف عند عدم الفصل للاتفاق ولعل قوله على الصحيح سبق قلم وعبرة الفخ هنا هكذا وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتنفل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء بشافعي في الوتر ان لا يفصله على الصحيح مفيد لصحته اذ لم يفصله اتفاقا ويخالفه ما ذكر في الارشاد من انه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعي باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتنفل فانه يفيد عدم الصحة فصل أو وصل فلذا قال بعده والاول أصح مشيرا الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل لا مطلقا معاللا بان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي اه فراده من الاول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح ويشهد للشارح ما في السراج الوهاج ان الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعي وواجب عندنا وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفي في الوتر بمن يرى انه سنة كالْيوسفي صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم يختلف نيتهما فاهدر اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشكاه في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتأدى بنية النقل ويجوز عكسه فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفي اقتداء بوتر الشافعي بناء على انه لم يصح شرعه في الوتر لانه بنية اياه انما نوى النقل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النقل وحينئذ فالأقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المقتدى نعم يمكن أن يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفة من السنة أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفي المانع فيجوز لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نفيها وفرضية بعد ان كان المتقرر في اعتقاده نفيها وهو غير بعيد لما أمل اه وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف تصحيح الزيلعي وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لان ما في التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض قطعي انما هو واجب ظني ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وتر ابل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوي صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بأنه لا ينوي في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا

الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على انه قدم عن المشايخ في الجمع بين الروايات انه واجب اعتقادا أي واجب اعتقاده لانه متمم محمول عن الفاعل واما قول الاصوليين انه لازم عملا لاعماله فالمراد في العلم القطعي ولذا قال المصنف في المنار وحكمه اللزوم عملا لاعماله على اليقين ويمكن حل كلام الزيلعي عليه بان يكون معنى قوله ليس بواجب عليه نفي الافتراض واليقين أي لا يفترض عليه اعتقاد الوجوب ليظهر الفرق بينه وبين الصلوات الخمس فانها واجبة عملا وعاملا أي يلزمه فعلها واعتقادها (قوله فلا يلزمه اعتقاد وجوبه) فيه ما مر فقدر

(قوله ولفظه اذا اقتدى الخ) هذا كما يدفع قول الفتح يقتضى الخ يدفع قوله أيضا لانه بنيتة اياه انما نوى النفل الخ لانه يقال عليه انه نوى صلاة مخصوصة عينها بالوترية وهذا كاف في صحة الاقتداء كما دلت عليه عبارة التجنيس هذه وقد دلت أيضا على ان قول التجنيس أو لا ان الفرض لا يتأدى بنية النفل معناه اذا نوى صريح النفل كالسنة أو التطوع فالنية بعنوان الوترية ليست نية النافلة قال في النهر بعد تقريره لحاصل ما قلنا واذا تحققت هذا ظهر لك ان قوله في البحر ما في التجنيس أو لا في الفرض القطعي والوتر ليس كذلك غير صحيح اذ مفاده ان الوترية تأدى بنية النفل وهو خلاف الواقع فتدبره اه وهو ظاهر وان قال بعضهم انه ليس بصواب بل مفاده جوازه بعنوان الوترية فتدبر (قوله والذي ينبغي الخ) أقول هذا (٤٠) خلاف الظاهر المتبادر من كلامهم بل المفهوم منه ان يقتصر على نية الوتر من غير تعيين وجوب وعبارة

المحيط والبدائع صريحة في ذلك وانما قالوا كذلك للاختلاف في وجوبه وسنيته فليس بواجب قطعاً ولا بسنة قطعاً فاذا أطلقه عن الوجوب يكون موافقاً لكل من القولين ولا يخفى ان ما كان سنة وان كان لا تضرة نية الوجوب لكنه خلاف الاولى فكان الاولى عدم تعيين الوجوب وقت في ثالثه قبل الركوع أبداً

ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتران لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها ان سلم والله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضى الى آخره غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولفظه اذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة أو تطوعاً جازاً لا اقتداء بمنزلة من صلى الظهر خلف آخر وهو يرى ان الركوع سنة أو تطوع وان كان افتتح الوتر بنية التطوع أو بنية السنة لا يصح الاقتداء لانه يصير اقتداء المفترض بالتنفل كذا ذكره الامام المستغنى هذا والذي ينبغي ان يفهم من قولهم انه لا ينوى انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لان المراد منعه من أن ينوى وجوبه لانه لا يخلو اما أن يكون حنفياً وغيره فان كان حنفياً فينبغي أن ينويه ليطابق اعتقاده وان كان غيره فلا تضرة تلك النية فان من المعلوم ان انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الاصل فيبقى الاصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة (قوله وقت في ثالثه قبل الركوع أبداً) لما أخرجه النسائي عن أبي بن كعب انه عليه الصلاة والسلام كان يفتي قبل الركوع وما في حديث أنس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع فلما راد منه ان ذلك كان شهراً منه فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الاحوال سألت أنسا عن القنوت في الصلاة قال نعم قلت أ كان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فان فلانا أخبرني عنك انك قلت بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهراً وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة وأما رواه أبو داود ان عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاخر تخلف فصلي في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان لان القنوت فيه يحتمل أن يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعاء وترجح الاول لتخصيص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المتنازع فيه والسكلام في القنوت في خمسة مواضع في صفة ومحل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات اما الاول فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو مذهب أبي حنيفة وعندهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم للحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بان لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفاداة من الاحاديث وهو متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة أعم من المقرونة به أحياناً وغير المقرونة ولادلالة للاعم على الاخص والالوجبت هذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها

غير تعيين وجوب وعبارة المحيط والبدائع صريحة في ذلك وانما قالوا كذلك للاختلاف في وجوبه وسنيته فليس بواجب قطعاً ولا بسنة قطعاً فاذا أطلقه عن الوجوب يكون موافقاً لكل من القولين ولا يخفى ان ما كان سنة وان كان لا تضرة نية الوجوب لكنه خلاف الاولى فكان الاولى عدم تعيين الوجوب وقت في ثالثه قبل الركوع أبداً

سيما وقد قيل انه فرض كما هو رواية عن الامام كما مر قال في شرح المنية قال أبو بكر بن العربي في العارضة مال سحنون واصبح من المالكية الى وجوبه يريده بالفرض وحكى عن أبي بكر انه واجب أي فرض وحكى ابن بطال في شرح البخاري عن ابن مسعود وحديثه

انه واجب على أهل القرآن دون غيرهم والمراد بالوجوب الفرض واختار الشيخ علم الدين السخاوي المقرئ انه فرض وعمل فيه جزأً وساق الاحاديث الدالة على فرضيته ثم قال فلا يرتاب ذو فهم بعد هذا انها ألحقت بالصوات الجس في المحافظة عليها وفي المعنى عن الامام أحمد من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل شهادته اه ما في شرح المنية فلا جرم قال المشايخ بنية الوتر فقط ليخرج عن العهدة بيقين فتأمل منصفاً (قوله لكن تعقبه الخ) حيث قال وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجه في السنن الاربع عن يزيد بن أبي مريم عن أبي الجوزاء عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمين هديت الخ ثم قال في الفتح وهو أي اثبات الوجوب متوقف على ثبوت صيغة الامر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله تعالى أعلم به فلم يثبت لي اه (قوله والالوجبت هذه الكلمات) أي قوله اللهم اهدني

فمن هديت الخ أو كانت أولى من غيرها مع ان المتقرر عندهم استدل به من الحنفية اللهم اننا نستعينك الخ وفي كلام المؤلف ان  
المشار اليه غير مذكور في كلامه بل ظاهره ان المراد بالسكيات اللهم اننا نستعينك وليس كذلك لما علمته من القولة السابقة ولحصول  
المنافضة في قوله لكن المتقرر عندهم لوجعل على ظاهره (قوله فان صح النقل فنقول الخ) فيه نظرا لانه يقتضى انه لو صلاها أربع  
ركعات يكون مستحبا مع أنه قيد الاستحباب بما اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى على ان فيه زيادة القعدة في الثالثة وهي مكرهة مستحبا  
مع ورود النهي تأمل (قوله فلواتي بالثاني الخ) أقول قد قدمنا في باب الحدث في الصلاة الخلاف فيما يقضيه المسبوق هل هو أول الصلاة  
أو آخرها وأنه لا يظهر الخلاف في القراءة والقنوت لان من قال يقضى (٤١) آخر صلاته يقول الا في حق القراءة

والقنوت وعلى هذا  
فقونه مع الامام يكون  
في موضعه على كل من  
القولين فالوقفت فيما يقضى  
لا يكون تكرار له في  
موضعه اما على الاول  
فظاهر واما على الثاني  
فكذلك لما علمت من  
انه جعل ما يقضيه آخر  
صلاته الا في القراءة  
والقنوت وقد يجاب بان  
شرعية القنوت أنها هي  
في آخر الصلاة حقيقة  
وحكما كما في غير المسبوق  
أو حكما فقط كما في  
المسبوق فان ما يقضيه  
المسبوق بالنظر الى  
مأدركه مع الامام آخر  
صلاته وما أدركه أولها  
حقيقة لان الاول اسم  
لفرد سابق وبالنظر الى  
صلاة الامام يكون أول  
صلاته لان ما أدركه مع  
الامام آخر صلاة الامام  
فيكون ما يقضيه أول  
صلاته تحقيا للتبعية

غيرها لكن المتقرر عندهم الدعاء المعروف اللهم اننا نستعينك كما سيأتي اه وأطلقه فشمّل الاداء والقضاء  
فلذا قالوا ومن يقضى الصلوات والاوراق يقنت في الاوتار احتياطا وعله اللؤلؤ الخ في فتاواه بانه ان كان  
عليه الوتر كان عليه القنوت وان لم يكن عليه الوتر فالقنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضرب  
اه وهو يقتضى ان قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطا وليس هو مستحب قال في مآل  
الفتاوى ولولم يفته شيء من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متدارك لا يستحب له ذلك  
الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى ورد النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى  
صلاة عمره فان صح النقل فنقول كان يصلى المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات اه وفي التجنيس  
شك في الوتر وهو في حالة القيام انه في الثانية أم في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها الجواز انها الثالثة ثم  
يقعد فيقوم فيضيف اليها ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا وهو المختار فرق بين هذا وبين المسبوق  
بركعتين في الوتر في شهر رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلاة الامام حيث لا يقنت في  
الركعة الاخيرة اذا قام الى القضاء في قوهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت في موضعه ليس بمشروع  
وهنا أحدهما في موضعه والآخر ليس في موضعه فجاز ما المسبوق فهو مأثور بأن يقنت مع الامام فصار  
ذلك موضعا له فلواتي بالثاني كان ذلك تكرار للقنوت في موضعه اه وفي المحيط مع زيالى الاجناس لو  
شك انه في الاولى أو في الثانية أو في الثالثة فانه يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلى ركعتين  
بقعدتين ويقنت فيهما احتياطا وفي قول آخر لا يقنت في الكل أصلا لان القنوت في الركعة الثانية  
والاولى بدعة وترك السنة أسهل من الاتيان بالبدعة والاول أصح لان القنوت واجب وماترددين  
الواجب والبدعة يأتي به احتياطا اه وفي الذخيرة ان قنت في الاولى أو في الثانية ساهيا لم يقنت في  
الثالثة لانه لا يتكرر في الصلاة الواحدة اه وفيه نظرا لانه اذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليقع  
في محله كما قدمناه فمع اليقين بكونه في غير محله أولى أن يعيده كما لو قعد بعد الاداء ساهيا لا يمنع ان يقعد بعد  
الثانية ولعل ما في الذخيرة مبني على القول الضعيف القائل بأنه لا يقنت في الكل أصلا كما لا يخفى وأما  
الثاني فقد ذكرناه وأما مقداره فقد ذكر الكرخي ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السماء  
انشقت وكذا ذكر في الاصل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في القنوت اللهم اننا نستعينك  
اللهم اهدنا وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى انه عليه السلام كان لا يطول في دعاء القنوت كذا في  
البدائع وأما عاؤه فليس فيه دعاء مؤقت كذا ذكر الكرخي في كتاب الصلاة لانه روى عن الصحابة  
أدعية مختلفة في حال القنوت ولان المؤقت من الدعاء يذهب بالركة كما روى عن محمد فيبعد عن الاجابة

(٦ - (البحر الرائق) - ثاني)

وأصح حال الاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون مأداه مع الامام أول صلاته  
حقيقة على النظر الاول وآخرها حكما على النظر الثاني وقد اعتبروا الحكم في حق القنوت كيلا يؤدي الى تكراره الذي هو غير مشروع  
وحيث قد اقتنت مع الامام يكون قنوته في آخر الصلاة كما اذا قنت فيما يقضى أيضا يكون في آخرها حقيقة فلزم تكراره في موضعه الذي  
هو آخر الصلاة وأما مسألة الشاك فلم يلزم ذلك فيها لان أحد القنوتين ليس في آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعية تكراره المنع ولكنه  
أمر به لما سئد كره المؤلف عن المحيط هذا ما ظهري والله تعالى أعلم (قوله فقد ذكر الكرخي الخ) هذا مبني على ما سيأتي ان القنوت  
الواجب هو طول القيام دون الدعاء فبإذ كره بيان لمقدار ذلك الطول

(قوله وقال بعض مشايخنا الخ) صححه الشيخ ابراهيم في شرح منية المصلي (قوله اللهم اننا نستعينك) زاد بعد في الدرر ونستهديك قال الشيخ اسمعيل كذا في المنيع وليس في (٤٢) المغرب ولا فيما أخرجه أبو داود في مراسيله وذكروه في جامع الفتاوى والجواهرية والمفتاح بعد

قوله ونستغفرك اه ثم قال في آخر الدعاء وفي البرجندى المشهور وعند الحنفية الختم عند قوله ملحق وليس في المشهور نستهديك ولا كلمة كاله اه وزاد في الدرر أيضا بعد ونستغفرك وتوب اليك قال الشيخ اسمعيل كذا في المنيع والتاجية وليس في الكتب المذكورة اه وزاد في الدرر أيضا ونخضع لك بعد قوله ولا نكفرك قال الشيخ اسمعيل كذا في مراسيل أبي داود وليس في المنيع وغيره بما ذكره في بعض النسخ ونخضع ونسبها أيضا الى الوانية ثم قال ولعله نخضع بالنون أى نخضع (قوله أصلا) قيد لقوله بدون القراءة لا لقوله لا يعتبر أى انه اذا فقدت القراءة أصلا لا يعتبر وقيد به لانه لو وجد من القراءة آية واحدة يكون الركوع بعدهما معتبرا (قوله لكان نقض الفرض للواجب) قد يقال هو كذلك فيما لو عاد لقراءة السورة فان أوجب بما يذكروه المؤلف من أنه بعوده صارت قراءة الكل فرضا يقال عليه انه لا يصير فرضا الا بعد القراءة وأما قبلها فهو واجب فاذا فرض الركوع يكون رفض

ولانه لا يؤقت في القراءة لشي من الصلوات في دعاء القنوت أولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله ليس فيه دعاء مؤقت ماسوى اللهم اننا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه فالأولى أن يقرأه ولو قرأ غيره جاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا والأولى أن يقرأه بعده ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الى آخره وقال بعضهم الأفضل في الوتر أن يكون فيه دعاء مؤقت لان الامام ربما يكون جاهلا فيأتى بدعاء يشبه كلام الناس فتفسد صلواته وماروى عن محمد بن ان التوقيت في الدعاء يذهب بركة القلب محمول على أدعية المناسك دون الصلاة كذا في البدائع ورجح في شرح منية المصلي قول الطائفة الثانية لما ذكره او تبرك بالمتأثر الوارد به الاخبار وتوارثه الخلف عن السلف في سائر الاعصار اه لكن ذكر الاسبيجاني ان ظاهر الرواية عدم توقيته ثم ان الدعاء المشهور وعند أبي حنيفة اللهم اننا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك وتوكل عليك ونثنى عليك الخير كله نشكرك ولا نكفرك ونخضع ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلى ونسجد واليك نسبح ونخضع ونرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزوية ان عذابك الجحد ولم يذكروه في الحاروى القدسي الا انه أسقط الواو من نخضع والظاهر ثبوتها أما اثبات الجحد في مراسيل أبي داود وأما اثبات الواو في نخضع وفي رواية الطحاوى والبيهقي وبه اندفع ما ذكره الشمني في شرح النقاية انه لا يقول الجحد وانفة واعلى انه بكسر الجيم بمعنى الحق واختلفو في ملحق وصحح الاسبيجاني كسر الحاء بمعنى لاحق بهم وقيل بفتحها ونص الجوهري على انه صواب وأما حنفده فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالبدال المهملة من الحفد بمعنى السرعة ويجوز ضم النون يقال حفد بمعنى أسرع وأحفد لغة فيه حكاه ابن مالك في فعل وأفعال وصرح قاضيخان في فتاواه بانه لو قرأها بالندال المجمة بطلت صلواته ولعله لانها كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فنقل في المجتبى عن شرح المؤذنى القنوت طول القيام دون الدعاء وعن أبي عمرو لأعرف من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى أمن هو قانت آباء الليل وعن الفتاوى الصغرى القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام اه وينبغي تصحيحه ومن لا يحسن القنوت بالعبادة أو لا يحفظه ففقيه ثلاثة أقوال محتارة قيل يقرأ ثلاث مرات ثم يركع وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقذا عذاب النار والظاهر ان الاختلاف في الأفضلية لافي الجواز وان الاخير أفضل لشموله وان التقييد بمن لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعاء المعروف ان يقتصر على واحد مما ذكره لما علمت ان ظاهر الرواية عدم توقيتها وأما حكمها اذا فات محلها فنقول اذا نسي القنوت حتى ركع ثم تذكر فان كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود وسقط عنه القنوت وان تذكره في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية كافي البدائع وصححه في الحانوية وعن أبي يوسف انه يعود الى القنوت اشبهه بالقرآن كما لو ترك الفاتحة أو السورة فتذكرها في الركوع أو بعد رفع الرأس منه فانه يعود وينتقض ركوعه والفرق على ظاهر الرواية أن نقض الركوع في المقيس عليه لا كماله لانه يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة - كونه لا يعتبر بدون القراءة أصلا وفي المقيس ليس نقضه لا كماله لانه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونها فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدائع فان عاد الى القيام وقت لم يعد الركوع لم تفسد صلواته لان ركوعه قائم لم يرتفع بخلاف المقيس عليه لان بعوده صارت قراءة الكل فرضا والترتيب بين القراءة والركوع فرض

الفرض للواجب فيكون كرفضه للقنوت الا ان يقال فرق بين ما هو واجب حالا وما لا فارتفع ما هو واجب حالا فرض ما لا فرض الركوع لما يكون فرضا وان كان قبل الشروع فيه واجبا ليس كرفضه الى ما هو واجب على كل حال

(قوله حيث يكبر فيه) كذا في شرح المنية لابن أمير حاج الحلبي ومشي عليه في متن التنوير من باب العيد والذي في شرح المنية للشيخ إبراهيم الحلبي انه يعود الى القيام فيكبر فيه فانه قال لكن الفرق بين القنوت وبين (٤٣) تكبيرات العيد مشكل حيث

ذكر وا انه لو نذر كراهه تركها وهو في الركوع يعود الى القيام على ما أشار اليه في الكافي وكذا في تلخيص الجامع الكبير وصرح به في شرحه والذي ذكره في التلخيص انه يجوز رفض ركن لم يتم لاجل واجب لم يفت محله فعلى هذا جاز رفض الركوع لانه لم يتم لان تمامه بالرفع لاجل تكبير العيد لانه واجب لم يفت محله من كل وجه لان الراسح قائم حكما فيقال القنوت أيضا كذلك ولم أر

وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة

من تعرض للفرق والذي يظهر انه كون تكبير العيد مجعلا عليه دون القنوت والله أعلم انتهى وبخالف هذا كما سيذكره المؤلف في باب صلاة العيدين حيث قال ولو أدركه في القيام لم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كالركوع الامام قبل أن يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية اه ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج في باب العيد حيث قال وان نذر

فارتفع ركوعه فلولو بر كعب بطلت فلور كعب وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدر كالتلك الركعة وانما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العيد اذا نذر كراهي حال الركوع حيث يكبر فيه لانه لم يشرع الا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى الى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع وأما تكبيرات العيد فلم تختص بمحض القيام لان تكبيرات الركوع يؤتى بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العيد باجماع الصحابة فاذا جاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز أداء الباقي مع قيام العذر بالاولى ولم يقيد المصنف القنوت بالمخافة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد الجهم للامام ليتعلموا كما جهر عمر رضي الله عنه بالثناء حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على ان المختار المخافة وفي المحيط على انه الاصح وفي البدائع واختار مشايخنا بما وراء الهر الاخفاء في دعاء القنوت في حق الامام والقوم جميعا لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروى في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين ان يكون لقوم لا يعلمونه فالأفضل للامام الجهر ليتعلموا والافضل الاخفاء أفضل كافي الذخيرة ومن اختار الجهر به اختار أن يكون دون جهر القراءة كافي منية المصلي (قوله وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة) بيان لمخافته للفرائض فيقرأ في كل ركعة منه حتما ونقل في الهداية أنه بالاجماع وفي التجنيس لو ترك القراءة في الركعة الثالثة لم يجز في قولهم جميعا اه أما عندهما فلا نه نزل وفي النقل تجب القراءة في السكك وكذا على قول أبي حنيفة لان الوتر عنده واجب يحتمل انه نفل ولكن بترجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في السكك وقد قدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد فالخالف ان قراءة آية في كل ركعة منه فرض وتعيين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية انه لا ينبغي ان يقرأ سورة متعينة على الدوام لان الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى فاقروا وما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام يقضى الى ان يعتقد بعض الناس انه واجب وانه لا يجوز غيره لكن لو قرأ بما ورد به الآثارا حيانا يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا اه وقد يقال انهم رجحوا جهة النقلية فيه احتياطيا في القراءة فينبغي أن لا يقضى في الوقت المكروه كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطيا لجهة النقلية لان النقل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النقل في حق القراءة الا انه يشبهه المغرب من حيث انه لو استتم قائما في الثالثة قبل القعود ثم نذر لا يعود لانه صلاة واحدة وفي النفل يعود لان كل شفع صلاة على حدة اه وفي المجتبى ولا تجب القعدة الاولى في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم نذر في الركوع لا يعود وان عاد لا ينقض ركوعه اه ولا ينبغي ما فيه لان القعدة الاولى واجبة في الفرض والنفل والوتر وشبهه لهما فوجب القعدة الاولى فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبير القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معز يالى محمد بن الحنفية قال الدعاء أربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء نضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشيء وفي دعاء النضرع يعقد الخنصر والبصر ويحلق بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية

في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويصلى على صلواته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية النوادر يعود الى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يصيد في الفصلين القراءة اه وعلى هذا الذي هو ظاهر الرواية لاجل الحاجة الى ابداء الفرق بينهما وبين القنوت لانحادهما في الحكم والله أعلم (قوله وفيه) أي في التجنيس (قوله ولا ينبغي ما فيه) أي ما في كلام المجتبى ويمكن أن يقال المراد في الفرضية

(قوله وهو الاولى) اعمل وجهه كونه موافقا لقوله عليه الصلاة والسلام قولوا اللهم صل على محمد الخ لما قيل له كيف نصلى عليك ولهذا اقل بعضهم انها افضل الصيغ وبها يخرج عن العهدة بيقين بخلاف غيرها (قوله وقد اطل المحقق الخ) أقول ذكر الشيخ ابراهيم الحلبي جملة مما في الفتوح الى أن قال ان جميع ما ورد من قنوته صلى الله تعالى عليه وسلم وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه انما هو قنوت النوازل فانه محل الاجتهاد لان حديث أنس انه عليه السلام لم يزل يقنت حتى فارق الدنيا ونحوه مما عن الصحابة ثبتته فان روى عن أبي بكر انه قنت عند محاربته مسيعة وكذلك قنت عمر وكذا على ومعاوية عند تحاربهما وحديث أبي حنيفة ونحوه انه عليه السلام قنت شهرا ثم لم يقنت قبله ولا بعده بنفسه فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمرا مجتهدا فيه وذلك انه لم يؤثر عنه عليه السلام انه قال لا قنوت في نازلة بعده بل مجرد العدم بعدها فيتجه الاجتهاد بان يظن ان ذلك انما هو لرفع شرعيته ونسخه نظر الى سبب تركه عليه السلام وهو انه لما أنزل ليس لك من الامر شيء وانه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فتكون شرعيته مستمرة وهو محل قنوت من قنت من الصحابة بعده وفاته عليه الصلاة والسلام (٢٤) وهو مذهبنا وعليه الجهور وقال الحافظ أبو جعفر الطحاوى انما لا يقنت عند نافي

صلاة النجور من غير بلية فاذا وقعت فتنة أو بلية فلا بأس به فعليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به الا الشافعي وكانهم حلوا ما روى عنه عليه السلام

ولا يقنت في غيره ويتبع المؤتم قانت الوتر لا الفجر

انه قنت في الظهر والعشاء على ما في مسلم وانه قنت في المغرب أيضا على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام اه مقتضى هذا ان القنوت لنازلة خاص بالفجر ويخالفه

ما يفعله المرء في نفسه ولم يذ كر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه أبو الليث ان الاولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لان القنوت دعاء والاولى في الدعاء أن يكون مشتملا عليها وذهب أبو القاسم الصغار الى انه لا يصلى فيه لانه ليس موضعها ومشي عليه في الخلاصة والحق هو الاول لما رواه النسائي باسناد حسن ان في حديث القنوت وصلى الله على محمد وما رواه الطبراني عن علي كل دعاء محجوب حتى يصلى على محمد وفي الواقعات ويستحب في كل دعاء أن تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه وهو يقتضى انه يصلى عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الاولى ومن الغريب ما في المجتبى لوصلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلى في القعدة الاخيرة وكذا وصلى عليه في القعدة الاولى سهوا لا يصلى عليه في القعدة الاخيرة ولا يصلى في القنوت اه (قوله ولا يقنت في غيره) أى في غير الوتر لما رواه الامام أبو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم يرقبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعو على أناس من المشركين وكذا في الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام قنت شهرا يدعو على قوم من العرب ثم تركه وقد اطل المحقق ابن الهمام هنا في الكلام مع الشافعي كما هو دأبه ولسنابده في شرح النقاية معز الى الغاية وان نزل بالمسامين نازلة قنت الامام في صلاة الجهر وهو قول الثوري وأحمد وقال جمهور أهل الحديث القنوت عند النوازل مشروع في الصلوات كلها اه (قوله ويتبع المؤتم قانت الوتر) وقال محمد لا يأتي به المأموم بل يؤمن لان للقنوت شبهة القرآن لاختلاف الصحابة في قوله اللهم اننا نستعينك انه من القرآن أو لا فاورث شبهة وهو لا يقرأ حقيقة القرآن فكذا ما له شبهة والمختار ما في الكتاب كفي المحيط وغيره وصححوه لانه دعاء حقيقة كسائر الادعية والثناء والتشهد والتسبيحات وظاهر الرواية انه لا يكره قراءته للجنب لانه ليس بقرآن وعليه الفتوى كفي الوالوجية (قوله لا الفجر) أى لا يتبع المؤتم الامام القانت في صلاة الفجر وهذا عند

ما ذكره المؤلف معز الى الغاية من قوله في صلاة الجهر ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي أبي

مسكين وكذا في الاشباه وكذا في شرح الشيخ اسمعيل لكنه عزاه الى غاية البيان ولم أجد المسئلة فيها فاعلمه اشتبه عليه غاية السروجي بغاية البيان لكن نقل عن البنية ما ناضه اذا وقعت نازلة قنت الامام في الصلاة الجهرية وقال الطحاوى لا يقنت عند نافي صلاة الفجر في غير بلية أما اذا وقعت فلا بأس به اه ولعل في المسئلة قولين فليراجع ثم لينظر هل القنوت للنازلة قبل الركوع أو بعده وظاهر حملهم ما رواه الشافعي في الفجر على النازلة يقتضى الثاني ثم رأيت الشرنبلاي في مراتق الفلاح صرح بذلك واستظهر الحوى في حواشي الاشباه الاول وما ذكرناه أظهر (قول المصنف ويتبع المؤتم قانت الوتر) أى ولو كان الامام شافعيًا يقنت بعد الركوع لان اختلافهم في الفجر مع كونه منسوخا دليل على انه يتابعه في قنوت الوتر لكونه ثابتا بيقين كذا في الدرر وصدر الشريعة وفي الشرنبلاية لا يخفى ان الشافعي يقنت باللهم اهدنا والحنفى باللهم اننا نستعينك فما يفعله فلينظر اه قال في حواشي مسكين والظاهر ان المتابعة في مطلق القنوت لافي خصوص ما قنت به ثم رأيت الشيخ عبد الحلبي ذ كر طبق ما فهمته اه على انه قدم المؤلف ان ظاهر الرواية انه لا تؤقت فيه



(قوله ولهما انه منسوخ) قال العلامة نوح أفندي هذا على اطلاقه مسلم في غير النوازل وأما عند النوازل في القنوت في الفجر فينبغي أن يتابعه عند السكك لان القنوت فيها عند النوازل ليس بمنسوخ على ما هو (٤٥) التحقيق كما مر وأما في القنوت في غير

الفجر عند النوازل كما هو  
مذهب الشافعي فلا يتابعه  
عند السكك فان القنوت  
في غير الفجر منسوخ  
عندنا اتفاقا اه فعلى هذا  
فالمراد نسخ عموم الحكم  
لانسخ الحكم (قوله لان  
السكك شريك الداعي)  
قال في الفتح مشترك الالزام  
فان الجالس أيضا ساكك  
فلا بد من تقييده مشاركته  
الداعي بحال موافقته في  
خصوص هيئة الداعي  
ليكنه يقتضى انه انما  
يكون مشاركا اذا رفع يده  
مثله لانها من هيئة الامام  
الا ان يلغى ذلك ويقال  
بجرد الوقوف خلف  
الداعي الواقف ساككا  
يعدشركه في ذلك عرفا  
رفع يده مثله اولاهو حق  
(قوله اولم يوترأصلا)  
الظاهر ان العلة فيه عدم  
مراعاة الترتيب أى فلا  
يصح الاقتداء به في الفجر  
مثلان كان لم يوترأصلا  
يتكرر هذا مع قوله وان  
لا يراعى الترتيب فليتأمل  
المراد (قوله والشافعية  
لا ينحرفون هذا الانحراف)  
أقول بل لا ينحرفون  
أصلا لان مذهبهم أصيب  
من مذهبنا في هذه المسئلة

أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يتابعه لأنه تبع للإمام والقنوت مجتهد فيه ولهما انه منسوخ فصار كولو  
كبرخسافي الجنازة حيث لا يتابعه في الخامسة واذالم يتابعه فيه ففيل يتعد تحقيقا للمخالفة لأن الساكك  
شريك الداعي بدليل مشاركة الامام في القراءة واذا فقدت المشاركة ولا يقال كيف يتعد تحقيقا  
للمخالفة وهي مفسدة للصلاة لان المخالفة فيها هو من الأركان والشرائط مفسدة لافي غيرها قال في الهداية  
والاظهر وقوفه ساككا وصححه قاضيخان وغيره لان فعل الامام يشتمل على مشروع وغيره فما كان  
مشروعا يتبعه فيه وما كان غير مشروع لا يتبعه كذا في العناية وقد يقال ان طول القيام بعد رفع الرأس  
من الركوع ليس بمشروع فلا يتابعه فيه قال في الهداية ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعية واذا  
علم المقتدى منه ما يزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجوز اه ووجه دلالتها انه لو لم يصح الاقتداء  
به لم يصح اختلاف علمائنا في انه يسكت أو يتابعه ووقع في بعض نسخها بالشافعية وهو الصواب لما عرف  
من وجوب حذف ياء النسب اذا نسب الى ما هي فيه ووضع الياء الثانية مكانها حتى تتحد الصورة قبل  
النسبة الثانية وبعدها والتميز حينئذ من خارج فالياء المشددة في ياء النسبة لا آخر الكلمة ككرسى  
وذكر في النهاية بنوشافعي من بنى المطلب ابن عبدمناف منهم الامام الشافعي الفقيه رحمة الله ومن قال في  
نسبته الشفعية فهو داعي وحقه أن يقال بالشافعي المذهب خاصه ان صاحب الهداية جوز الاقتداء  
بالشافعي بشرط أن لا يعلم المقتدى منه ما يمنع صحة صلاته في رأى المقتدى كالفصد ونحوه وعدد مواضع  
عدم صحة الاقتداء به في العناية وغاية البيان بقوله كما اذا لم يتوضأ من الفصد والخارج من غير السبيلين  
وكاذا كان شاكيا في ايمانه بقوله انا مؤمن ان شاء الله أو متوضأ من القلتين أو يرفع يده عند الركوع  
وعند رفع الرأس من الركوع أولم يغسل ثوبه من المنى ولم يفركه أو انحرف عن القبلة الى اليسار أو صلى  
الوتر بتسليمتين أو اقتصر على ركعة أولم يوترأصلا أو فقهه في الصلاة ولم يتوضأ أو صلى فرض الوقت  
مرة ثم أم القوم فيه زاد في النهاية وان لا يراعى الترتيب في الفوائت وان لا يمسح ربع رأسه وزاد  
قاضيخان وان يكون متعصبا والسكك ظاهر ما عدا خمسة أشياء الاول مسئلة التوضؤ من القلتين فانه  
صحيح عندنا اذا لم يقع في الماء نجاسة ولم يختلط بمستعمل مساولة أو أكثر فلا بد أن يقيد قولهم بالقلتين  
المتنجس ماؤهما والمستعمل بالشرط المذكور لا مطلقا الثاني مسئلة رفع اليدين من وجهين الاول  
ان الفساد برفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من راية شاذة رواها مكحول النسفي عن أبي  
حنيفة وليست بصحيفة ورواية ودراية لان المختار في العمل الكثير المفسد لها ما لورا شخص من بعيد  
ظنه ليس في الصلاة لا ما يقيم باليدين ولان وضع هذه المسئلة يدل على جواز الاقتداء بالشافعي وبقائه الى  
وقت القنوت حتى اختلفوا هل يتابعه فيه أو لا كما في الهداية مع وجود رفع اليدين في الركعات الثلاث  
الثاني ان الفساد عند الركوع لا يقتضى عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع ان عروض البطلان غير  
مقطوع به حتى يجعل كالتحقق عند الشروع لان الرفع جائز الترتيب عندهم لسنيته الثالث مسئلة  
الانحراف عن القبلة الى اليسار لان الانحراف المانع عندنا أن يجاوز المشارق الى المغارب كما نقله في  
فتح القدير في استقبال القبلة والشافعية لا ينحرفون هذا الانحراف الرابع مسئلة التعصب وهو  
تعصب لان التعصب على تقدير وجوده منهم انما يوجب الفسق لا الكفر والفسق لا يمنع صحة الاقتداء  
والظاهر من الشارطين لعدمه انه يوجب الكفر لكونه في الدين وهو بعيد كما لا يخفى الخامس

لوجوب استقبال العين عندهم وغاية ما يفعلونه انهم يضعون اليدين على ما يحاذى القلب من جهة اليسار وبذلك لا يحصل انحراف أصلا  
لانه بالصدر والوجه لا باليدين وأقاد شيخنا حفظه الله تعالى ان المراد انحرافهم اذا اجتهدوا في القبلة مع وجود المحارب القديمة فانه يجوز  
عندهم لا عندنا فلو انحرف عن المحارب القديم لا يصح الاقتداء به

(قوله وهو) تفسير للشرط (قوله الاول ان يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي) انظر هل المراد بالاحتياط الايمان بالشروط والاركان  
أوما يشمل ترك المكروه عندنا كترك رفع اليدين عند الاتقالات وتأخير القيام عن محله في التعمود الاول بسبب الصلاة على النبي صلى  
الله تعالى عليه وسلم وظاهر كلام (٤٦) الشيخ ابراهيم في شرح المنية الاول فانه قال وأما الاقتداء بالمخالف في الفروع

مسئلة الاستثناء في الايمان فاعلم ان عبارتهم قد اختلفت في هذه المسئلة فذهب طائفة من الحنفية الى  
تكفير من قال أنا مؤمن ان شاء الله ولم يقيدوه بان يكون شاكيا في ايمانه ومنهم الاتقاني في غاية البيان  
وصرح في روضة العلماء بان قوله ان شاء الله يرفع ايمانه فيبقى بلا ايمان فلا يجوز الاقتداء به وذكري  
الفتاوى الظهيرية من المواعظ أن معاذ بن جبل سئل عن من يستني في الايمان فقال ان الله تبارك وتعالى  
ذكري في كتابه ثلاثة أصناف قال تعالى في موضع أولئك هم المؤمنون حقا وقال في موضع آخر أولئك  
هم الكافرون حقا وقال في موضع آخر مذبيذين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فن قال بالاستثناء  
في الايمان فهو من جملة المذبيذين اه وفي الخلاصة والبرازية من كتاب النكاح عن الامام أبي بكر  
محمد بن الفضل من قال أنا مؤمن ان شاء الله فهو كافر لا يجوز المناجحة معه قال الشيخ أبو حفص في  
فوائده لا ينبغي للحنفي أن يزوج بنته من رجل شفعوى المذهب وهكذا قال بعض مشايخنا ولكن  
يتزوج بنتهم زادا في البرازية نزل الهم منزلة أهل الكتاب اه وذهب طائفة الى تكفير من شك منهم  
في ايمانه بقوله أنا مؤمن ان شاء الله على وجه الشك لا مطلقا وهو الحق لانه لا مسلم يشك في ايمانه وقول  
الطائفة الاولى انه يكفر غاظ لانه لا خلاف بين العلماء في انه لا يقال أنا مؤمن ان شاء الله للشك في ثبوت  
للحال بل ثبوت في الحال مجزوم به كما نقله المحقق ابن الهمام في المسابرة وانما محل الاختلاف في جوازه  
لتصدي ايمان الموافقة فذهب أبو حنيفة وأصحابه الى منعه وعليه الاكثرون وأجازه كثير من العلماء  
منهم الشافعي وأصحابه لان بقاءه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافقة غير معلوم ولما كان ذلك  
هو المعتمد في النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم في بطله بالمشيئة وهو أمر مستقبل فالاستثناء فيه  
اتباع لقوله تعالى ولا تتولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الآن يشاء الله وقال أئمة الحنفية لما كان ظاهر  
التركيب الاخبار بقيام الايمان به في الحال مع اقتران كلمة الاستثناء به كان تركه أبعده عن التهمة  
فكان تركه واجبا وأما من علم قصده فرماتعتاد النفس التردد لكثرة اشعارها بتردها في ثبوت  
الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجري الى وجوده آخر الحياة الاعتياد خصوصا والشيطان  
منقطع مجرد نفسه لسبيل لا شغل له سواك فيجب ترك المؤدى الى هذه المفسدة اه فالخاصل انه  
لا فائدة في هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاكيا في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه  
وأما التكفير بطلق الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع مناكحتهم وليس هو الاحض  
تعصب نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا خصوصا قد نقل الامام السبكي في رسالة ألفها  
في هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء في الايمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين  
ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعية والكلامية قال وهو قول  
سفيان الثوري اه فالقول بتكفير هؤلاء من أقبح الاشياء ثم اعلم أنه قد صرح في النهاية والعناية  
وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعي اذ لم يعلم حاله حتى صرح في النهاية بأنه اذا علم منه مرة عدم الوضوء  
من الحجامة ثم غاب عنه ثم رآه يصلي فالصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة فصار الخاصل ان الاقتداء  
بالشافعي على ثلاثة أقسام الاول أن يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي فلا كراهة في الاقتداء به

كالشافعي فيجوز ما لم يعلم  
منه ما يفسد الصلاة على  
اعتقاد المقتدى عليه  
الاجماع انما اختلف في  
الكراهة اه اذ مفهومه  
ان الاختلاف في الكراهة  
عند عدم العلم بالفسد  
والفسد انما هو ترك شرط  
أوركن فقط ثم رأيت  
التصريح بذلك في رسالة  
في الاقتداء لمن لا على  
القارى وأنه فيما عدا المبطل  
يتبع مذهبه وأن الاحتياط  
في المبطل فاذا فعل فهو جائز  
بدون كراهة وهذا هو  
المتبادر من سياق كلام  
المؤلف وعلى عدم الكراهة  
فهل الاقتداء به أفضل أم  
الانفراد قال الرملي لم أره  
وظاهر كلامهم الثاني  
والذي يحسن عندي  
الاول ور بما أشعر كلامهم  
به وقد كتبت على شرح  
زاد القدير للغزالي كتابته  
حسنة في هذه المسئلة  
فراجعها ان شئت بصورة  
ما كتبه عليه قوله جاز  
الاقتداء به بلا كراهة بقی  
الكلام في الافضل ما هو  
الاقتداء به أو الانفراد لم أر  
من صرح به من علمائنا

وظاهر كلامهم الثاني والذي يظهر ويحسن عندي الاول لان في الثاني ترك الجماعة حيث لا تحصل الا به ولولم يكن  
بأن كان هناك حنفي يقتدى به الافضل الاقتداء به وكيف يكون الافضل ان يصلى منفردا مع وجود شافعي صالح عالم تقي تقي براعي الخلاف  
به تحصل فضيلة الجماعة ما ظن فقيه نفس يقول بهور بما أشعر كلامهم بما جنحت اليه والله تعالى الموفق اه قلت ويدل عليه ما في السراج  
حيث قال فان قلت فما الافضل ان يصلى خلف هؤلاء أو الانفراد قيل أما في حق الفاسق فالصلاة خلفه أولى فانه ذكري في الفتاوى ان الرجل

اذا صلى خلفه يحرز ثواب الجماعة لكن لا ينال ثواب من يصلي خلفه تقى وأما الآخرون يعني العبد والاعرابى والفاسق وولد الزنا فيمكن أن يكون الافراد أولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن أن يكونوا على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلى خلف غيرهم لان الناس تكروه امامتهم اه وقد ذكر المؤلف في باب الامامة ان هذه الكراهة تنزيهية وانه ينبغي أن يقيد بما اذا وجد غيرهم ووجه الدلالة فيما ذكرنا انه اذا كان شافعي تقي يحتاط لم توجد فيه علة الكراهة المذكورة هنا واذ كانت افضل خلف فاسق مع انه غير مأمون على الدين فما بالك بشافعي تقي والحاصل ان الظاهر ما قاله الرملي وبدل عليه ايضا في المؤلف الكراهة والظاهر ان المراد بها التنزيهية الثابتة في غيره (قوله الثاني ان يعلم) تقدم عن المجتبي أنه ان كان مراعي للشرائط والاركان عندنا فلا اقتداء به صحيح على الاصح ويكره والا فلا يصح أصلا (قوله في خصوص ما يقتدى به) أي بان رآه احتجج وصل من غير غيبة ولا إعادة وضوء فلا يصح الاقتداء به في هذه الصلاة لانه علم منه عدم المراعاة في خصوص ما يقتدى به وقوله وفي الجملة (٤٧) أي بان رآه صلى بلا إعادة الوضوء ثم رآه بعد ذلك يصلى فهذه الصلاة

الثانية لم يعلم منه عدم المراعاة فيها لكنه قد علمه منه في صلاة غيرها فقد علم منه عدم الاحتياط في الجملة والقول بفساد الاقتداء في هذه الصورة أضيق من القول الاول (قوله وقال الهندواني وجاعة لا يجوز)

والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع

أي بناء على ان المعتبر عندهم هو رأى الامام قال في النهي وعلى هذا فيصح الاقتداء وان لم يحتط اه وظاهر الجواز وان ترك بعض الاركان والشرائط عندنا لكن ذكر العلامة نوح افندى

الثاني ان يعلم منه عدمه فلا صحة لكن اختلفوا هل يشترط أن يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدى به أو في الجملة صحح في النهاية الاول وغيره اختار الثاني وفي فتاوى الزاهدى اذا رآه احتجج ثم غاب فلا يصح ان يصح الاقتداء به لانه يجوز أن يتوضأ احتياطاً وحسن الظن به أولى الثالث ان لا يعلم شيئاً فالكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى حنفى خلف مخالفاً لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لا اعتقاد المقتدى ولا اعتبار لا اعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفى امامه الشافعي مس امرأة ولم يتوضأ ثم اقتدى به فان أكثر مشايخنا قالوا لا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال الهندواني وجاعة لا يجوز ووجهه في النهاية بأنه أقيس لما أن زعم الامام ان صلواته ليست بصلاة فكان الاقتداء حينئذ بناء الموجود على المعدوم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء اه ورد بان المقتدى يرى جوازها والمعتبر في حقه رأى نفسه لا غيره وأيضا ينبغي جعل حال الامام على التقليد لا في حنيفة جلا لخال المسلم على الصلاح ما يمكن فيتحد اعتقادهما والالزم منه نعم الدخول في الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا أن تفرض المسئلة ان المأموم علم به والامام لم يعلم بذلك كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول (قوله والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع) شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب فقد ذكر انها نوعان سنة ومندوب فالاول في كل يوم ماعدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة أربع عشرة ركعة والاصل فيه ما رواه الترمذى وغيره عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثاب على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب وروى مسلم انه عليه الصلاة والسلام كان يصلها وبدأ المصنف بسنة الفجر لانها أقوى السنن بانفاق الروايات لما في الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل أشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ مسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي أوسط الطبراني عنها أيضا لم أره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحبة ولا سقم وقد ذكرنا ما يدل على وجوبها قال في الخلاصة أجمعوا ان ركعتي الفجر قاعدان غير عنذر لا يجوز كذا روى الحسن عن أبي حنيفة اه

في حواشى الدرر ان من قال ان المعتبر في جواز الاقتداء بالمخالف رأى الامام عند جماعة منهم الهندواني أراد به الامام والمأموم معا لا رأى الامام فقط كما فهمه بعض الناس فان الاختلاف في اعتبار رأى الامام لا في اعتبار رأى المأموم فان اعتبار رأى في الجواز وعدمه متفق عليه ثم قال فالحنفى المقتدى اذا رأى في ثوب الشافعي الامام متباليا يجوز له الاقتداء به اتفاقا لان المنى نجس على رأى الحنفى واذ رأى في ثوبه نجاسة قليلة قليلة يجوز له الاقتداء عند الجمهور ولا يجوز عند البعض لان النجاسة القليلة مانعة على رأى الامام والمعتبر رأيهما اه ولكن ليتأمل هذا مع ما مر من تجوز الرازى اقتداء الحنفى بمن يسل من الركعتين في الوتر بناء على أنه لم يخرج هذا السلام في اعتقاده مع انه في رأى الموثم قد خرج فليحذر (قوله لا يجوز) قال الرملي أي لا يصح كما يدل عليه قوله أولا وقد ذكرنا ما يدل على وجوبها وقد فهم بعض ان معناه لا يحل وهو غير سديد اه قلت قدم عدم جواز صلاة الوتر قاعدا عند الامامين أيضا مع انها قائلان بسنيته تأمل

(قوله يخشى عليه الكفر) وقع في عبارة مسكين حتى يكفر جاحدها واستشكاه بعض الفضلاء بما صرحوا به من عدم تكفير جاحد الوتر  
اجماعا وغاية ركعتي الفجر ان تكون كالوتر فكيف يكفر جاحدها وأجاب بان المراد من الجود في جانب الوتر وجوده ووجوبه لا أصله بخلافه في  
جانب ركعتي الفجر فان المراد به وجود أصل السنة فلا تنافي حتى لو أنكر الوتر نفسه يكفر وأيده بعضهم بما نقله عن الشيخ قاسم في الالفاظ  
المكفرة من قوله ومن أنكر أصل الوتر وأصل الاضحية كفر اه لكن ينافيه ظاهر قول الزيلعي وانما لا يكفر جاحده لانه ثبت بخبر  
الواحد فلا يعرف عن شبهة اه وقد يقال المراد بجد الوجوب لأصل المشروعية لان عقاد الاجماع عليها تأمل (قوله وان قلنا انها بمعنى  
الواجب) لا يخفى ان السنة المؤكدة (٤٨) هي ما كان بمعنى الواجب من جهة الأتم كما مروى يأتي قريبا فكان حق التعبير أن يقول

وان قلنا انها واجبة (قوله  
وهو يدل على الوجوب)  
فيه نظر لاحتمال أن يكون  
مبنيا على القول بأن  
الراتبة لا تتأدى الا بالتعيين  
وهو الذي صححه قاضيخان  
وان كان الجمهور على خلافه  
كما مر في شروط الصلاة  
ويدل على ما قلنا ما في  
الذخيرة من الفصل الحادي  
عشر قال شمس الأئمة وهذه  
الرواية تشهد ان السنة  
تحتاج الى النية اه والاشارة  
الى الرواية التي صححها  
صاحب الخلاصة (قوله  
ورده في التجنيس الخ)  
قال في النهر وترجيح  
التجنيس في المسئلةتين  
أوجه أي في هذه المسئلة  
والتي قبلها (قوله لجاء رجل  
يصلى الفجر) أي ركعتي  
الفجر كما هو مصرح به في  
عبارة التجنيس (قوله  
فالسنة آخرهما الخ) قال  
في النهر هو مبنى على ان

وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتاوى يجوز له ترك سائر السنن لحاجة الناس الى فتواه  
الاسنة الفجر اه وفي المصمرات معزيا الى العتاني من أنكر سنة الفجر يخشى عليه الكفر وفي  
الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الاسنة الفجر وما يدل على وجوبها ما في سنن أبي داود  
عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر ولو طردتكم الخيل فقد  
وجدت المواظبة عليها بما قدمناه والنهي عن تركها لكن المنقول في أكثر الكتب انها سنة مؤكدة  
وان قلنا انها بمعنى الواجب هنالم يصح لانها تتأدى بمطلق النية قال في التجنيس رجل صلى ركعتين تطوعا  
وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يجزئه عن ركعتي الفجر هو الصحيح لان السنة تطوع  
فتتأدى بذية التطوع اه لكن في الخلاصة الاصح انها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها أيضا  
عن متفرقات شمس الأئمة الخواني رجل صلى أربع ركعات في الليل فتبين ان الركعتين الآخريتين بعد  
طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما واحدى الروايتين عن أبي حنيفة قال وبه يفتي اه  
ورده في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما اذا صلى الظهر ستمتا وقد قعد على رأس  
الرابعة فانها لا تنوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب كذا هذا وهذا لان السنة تماواظب  
النبي صلى الله عليه وسلم عليها ومواظبته عليه السلام كانت بشعرية مبتدأة وفي الخلاصة والسنة في ركعتي  
الفجر ثلاث أحدها أن يقرأ في الركعة الاولى قال يأبها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثانية أن  
يأتي بهما أول الوقت والثالثة أن يأتي بهما في بيته والافعل باب المسجد والاف في المسجد الشئوي ان كان  
الامام في الصبي أو عكسه ان كان رجوا دراهمه وان كان المسجد واحدا يأتي بهما في ناحية من المسجد  
ولا يصلحهما مخالفا للصف مخالفا للجماعة فان فعل ذلك يكره أشد الكراهة ولا يطول القراءة فيهما ولو  
تذكر في الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع اه وذكر الوالوجي امام يصل الفجر في المسجد  
الداخل فجاء رجل يصل الفجر في المسجد الخارج اختلف المشايخ فيه قال بعضهم بكره وقال بعضهم  
لا يكره لان ذلك كما كان واحدا بدليل جواز الاقتداء لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في  
المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ فالاحتياط أن لا يفعل اه وفي القنية اذا لم يسع وقت الفجر الا  
الوتر والفجر أو السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند أبي حنيفة وعندهما السنة أولى من الوتر اه  
وفي المحيط ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخرهما لانه أقرب الى المكتوب به ولم يتخلل  
بينهما صلاة والسنة ما تؤدى متصلا بالمكتوبة اه وفي القنية واختلف في آكد السنن بعد سنة الفجر

الافضل الا وهما للفرض وقيل تقدميهما أول الوقت وحزم في الخلاصة به وعليه فينبغي كون السنة أو لهما اه (خاتمة) فقيل

في الموطن أخبارنا مالك أخبرنا نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهم انه رأى رجلا ركع ركعتي الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر رضي الله  
عنه ما شأنه فقال نافع قلت يفصل بين صلواته قال ابن عمر رضي الله تعالى عنهم ما رأى أفضل من السلام قال محمد بقول ابن عمر نأخذ وهو  
قول أبي حنيفة اه كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله وفي القنية واختلف في آكد السنن الخ) قال الرملي قال العلامة الحلي في شرح  
منية المصلى أقوى السنن المؤكدة ركعتا الفجر حتى روى عن أبي حنيفة رحمه الله انها لا تجوز مع القعود لغير عند لقوله عليه الصلاة والسلام  
صلوها ولو طردتكم الخيل ثم الآ كذا بعد ما قيل ركعتا المغرب ثم التي بعد الظهر ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر والاصح ان التي قبل الظهر  
آ كذا بعد سنة الفجر ثم الباقي على السواء وقد نقل مثله في النهر ثم قال وصححه يعني الذي قبل هذا الاصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم

(قوله وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر الخ) قال الرملي ر بما يدعى عدم المخالفة بين كلاميهما يحمل قوله يعيد السنة أي لتلافي النقصان  
 الحاصل بالاشتغال بالبيع ونحوه وقوله بكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة أي لا ينقص ثوابها اذ حقيقة البطلان بعيدة لعدم المنافي تأمل  
 (قوله في السكك لانها صلاة واحدة) وقد تقدم في شرح قوله وفيما بعد الاولين ا كتمى بالفاتحة ان ما ذكر مسلم فيما قبل الظهر لما صرحوا  
 به من انه لا تبطل شفعة الشفيع بالاتصال الى الشفع الثاني منها ولو افسدها قضى (٤٩) أر بعوا الاربع قبل الجمعة بمنزلتها

وأما الاربع بعد الجمعة فغير  
 مسلم بل هي كغيرها من  
 السنن فانهم لم يثبتوا لها  
 تلك الاحكام المذكورة اه  
 لكن ذكر في شرح المنية  
 هذه السنن الثلاث وفرع  
 عنها تلك الاحكام (قوله)  
 وعلى استئذان الاربع  
 بعدها ما في صحيح مسلم  
 الخ) الحديث الاول يدل  
 على الوجوب والثاني على  
 الاستحباب فقلنا بالسنة  
 مؤكدة جمعاً بينهما كذا  
 أفاده في شرح المنية وفي  
 الشرنبلالية وظاهر كلام  
 المصنف يعني صاحب الدرر  
 ان حكم سنة الجمعة كالثاني  
 قبل الظهر حتى لو أداها  
 بتسليمتين لا يكون معتداً  
 بها ويبنى تقييده بعدم  
 العذر لقول النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم اذا صليتم  
 بعد الجمعة فصلوا أر بعوا  
 فان مجل بك شيء فصل  
 ركعتين في المسجد  
 وركعتين اذا رجعت ذكر  
 الحديث في البرهان في  
 استدلاله على ثبوت  
 الاربع بعد الجمعة اه  
 (قوله وعن أبي يوسف الخ)

فقبل الاربع قبل الظهر والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سواء والاصح ان الاربع قبل  
 الظهر آكد اه وهكذا صححه في العناية والنهاية لان فيها وعيد معروف قال عليه الصلاة والسلام  
 من ترك أر بعاً قبل الظهر لم تنله شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والمحيط رجل ترك سنن الصلوات  
 الخمس ان لم ير السنن حقاً فقد كفر لانه ترك استخفافاً وان رأى حقاً منهم من قال لا يأتهم والصحيح انه  
 يأتهم لانه جاء الوعيد بالترك اه وتعقبه في فتح القدير بان الائم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله  
 عليه وسلم للذي قال والذي بعثك بالحق لأز يدعى ذلك شيئاً أفلح ان صدق اه ويجاب عنه بأن  
 السنة المؤكدة بمنزلة الواجب في الائم بالترك كما صرحوا به كثير اوضح به في المحيط هنا وانه لا يجوز ترك  
 السنن المؤكدة ولو صلى وحده وهو أحوط اه وبان حديث الاعرابي كان متقدماً وقد شرع بعده  
 أشياء كالوتر فإذن تكون السنن المؤكدة كذلك لما قدمنا انه لم يذكر له صدقة الفطر وقد اتفقوا على  
 انه يأتهم بتركها وفي النهاية وذ كر الحلواني انه لا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح  
 الشهيد القيام الى السنة متصل بالفرض مسنون وفي الشافعي كان عليه الصلاة والسلام اذا سلم يمكث قدر  
 ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام واليك يعود السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام وكذلك  
 عن البقالى ولم يمر بي لوتكاهم بعد الفريضة هل تسقط السنة قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه  
 أنقص من ثوابه قبل التكاهم اه وفي القنية الكلام بعد الفرض لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابه  
 وكل عمل ينافي التحريمه أيضاً وهو الاصح اه وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر أو الاربع قبل الظهر  
 واشتغل بالبيع والشراء أو الاكل فانه يعيد السنة أما باكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة اه وفي المجتبى  
 وفي الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى ولا يستفتح  
 اذا قام الى الثالثة بخلاف سائر ذوات الاربع من النوافل اه وصحح في فتاواه انه لا يأتي بهما في السكك  
 لانها صلاة واحدة اه ولا يخفى ما فيه فالظاهر الاول والدليل على استئذان الاربع قبل الجمعة مارواه  
 مسلم مرفوعاً من كان مصلياً قبل الجمعة فليصل أر بعاً مع مارواه ابن ماجه عن ابن عباس قال كان  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يركع من قبل الجمعة أر بعاً لا يفصل في شيء منهن وعلى استئذان الاربع  
 بعدها ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً اذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أر بعاً وفي رواية اذا  
 صليتم بعد الجمعة فصلوا أر بعوا ذكر في البدائع انه ظاهر الرواية وعن أبي يوسف انه ينبغي أن يصلى  
 أر بعاً ثم ركعتين وذ كر محمد بن كنيان في كتاب الاعتكاف ان المعتكف يمكث في المسجد الجامع مقدار ما يصلى  
 أر بعاً أو ستاً اه وفي الذخيرة والتجنيس وكثير من مشايخنا على قول أبي يوسف وفي منية المصلى  
 والافضل عندنا أن يصلى أر بعاً ثم ركعتين وفي القنية صلى الفريضة وجاء الطعام فان ذهب حلوة الطعام  
 أو بعضها يتناول ثم يأتي بالسنة وان خاف الوقت يأتي بالسنة ثم يتناول الطعام ولو نذر بالسنن وأتى بالندور  
 به فهو السنة وقال تاج الدين أبو صاحب المحيط لا يكون آتياً بالسنة لانه لما التزمها صارت أخرى فلا  
 تنوب مناب السنة ولو أخر السنة بعد الفرض ثم أداها في آخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون سنة اه

(٧ - ( البحر الرائق ) - ثاني ) قال في الذخيرة وعن علي رضي الله تعالى عنه انه يصلى ستار ركعتين ثم أر بعاً وعنه  
 رواية أخرى انه يصلى بعدها ستار أر بعاً ثم ركعتين وبه أخذ أبو يوسف والطحاوي وكثير من المشايخ رجهم الله تعالى وعلى هذا قال شمس  
 الأئمة الحلواني رجه الله تعالى الاصل ان يصلى أر بعاً ثم ركعتين فقد أشار الى انه بخير بين تقديم الاربع وبين تقديم المثني ولكن الافضل  
 تقديم الاربع كيلا يصير متطوعاً بعد الفرض مثلها اه

(قوله لأنها ثابتة بيقين) تعليل للمنفى وقوله ويكون مستأنفاً والاولى ان يكون مجزوماً وعطفاً على تسكن المنفى بل وقوله لأنه لم يذ كر تعليل للمنفى أعني قوله لم تسكن وحاصل كلامه ان الحديثين المذكورين قد انفقعا على ركعتين وزاد أحدهما على الآخر ركعتين ومقتضى ذلك ان يكون ما انفقعا عليه سنة لأنه ثابت منهما بيقين ويكون الاربع مستحباً والجواب أنه لم يكن كذلك لأنه لم يذ كر في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها للعصر سنة راتبة لاربعتين ولأثر بعافية تقتضى عدم المواظبة على الركعتين أيضاً ولا بد من المواظبة حتى تثبت السنة هذا ومقتضى الحديث الاول ان الاول في الاربع الفصل لكن ذ كر الشيخ اسمعيل عن الترمذى ان اسحق بن ابراهيم اختاران لا يفصل في الاربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال معنى انه يفصل بينهما بالتسليم يعني بالشهاد اه ولعله جواب عاملاً أيضاً (قوله ولم ينقلوا حديثاً فيه بخصوصه) نقل في الاختيار عن عائشة (٥٠) رضي الله عنها انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي قبل العشاء أو بعائمه يصلي

بعدها أو بعائمه يضطجع اه ونقله عنه أيضاً في امداد الفتاح ثم قال وذ كر في المحيط ان تطوع قبل العصر باربع وقبل العشاء باربع حسن لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يواظب عليها (قوله فانه نص في مواظبته على الاربع الخ) لان مفاد وندب الاربع قبل العصر والعشاء وبعدها والسبت بعد المغرب

الحديث انه صلى الله تعالى عليه وسلم تارة يصلي ستاً وتارة يقتصر على الاربع وعلى كل فالاربع مواظب عليها لانها بعض السنة (قوله وقد يقال الخ) أى قد يقال في دفع المواظبة أقول ولي هنا نظر لأنه لا يتخلو من ان يكون المراد من

والافضل في السنن أداؤها في المنزل الا التراجع وقيل ان الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه وهو الاصح لكن كل ما كان أبعد من الرياء وأجمع للخشوع والاخلاص فهو أفضل كذا في النهاية وفي الخلاصة في سنة المغرب ان خاف لورجع الى بيته شفه شأن آخر يأتي بها في المسجد وان كان لا يخاف صلاحها في المنزل وكذا في سائر السنن حتى الجمعة والوتر في البيت أفضل اه (قوله وندب الاربع قبل العصر والعشاء وبعدها والسبت بعد المغرب) بيان للمندوب من التوافل أما الاربع قبل العصر فمارواه الترمذى وحسنه عن علي رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهما بالتسليم على الملائكة المقر بين ومن تبعهم من الساميين والمؤمنين وروى أبو داود عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين فلذا خيره في الاصل بين الاربع وبين الركعتين والافضل الاربع وانما لم تسكن الركعتان سنة راتبة لأنها ثابتة بيقين ويكون الاربع مستحباً لأنه لم يذ كر في حديث عائشة رضي الله عنها للعصر سنة راتبة أصلاً كما في البدائع فلذا لم يجعل له سنة وأما الاربع قبل العشاء فذ كر في بيانه انه لم يثبت ان التطوع بهامن السنن الراتبة فكان حسناً لان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذا في البدائع ولم ينقلوا واحد بشافيه بخصوصه لاستحبابه وأما الاربع بعدها ففي سنن أبي داود عن شريح بن هاني قال سألت عائشة عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ماصلى العشاء قط فدخل بيتي الاصلى فيها أربع ركعات أو ست ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لنقل المواظبة عليها في أبي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست للتمامل اه وقد يقال انما لم تسكن الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة وحدثني حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعد ما يطالع الفجر اه فهو معارض لنقل المواظبة على الاربع فلذا لم تسكن سنة وأما الستة بعد المغرب فماروى ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا قوله تعالى انه كان للاوابين غفوراً وذ كر في التيجيس انه يستحب أن يصلي الست بثلاث تسليماً ولم يذ كر المصنف

الركعتين في هذه المواضع المذكورة في حديث ابن عمر انها الراتبة أو غير الراتبة فان كان الاول يرد مثل ما أورده في التي من قبل الظهر والتي بعد الجمعة فانه يقتضى عدم المواظبة على الاربع فهما وان كان الثاني وهو الذي جمع به في الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أو بعاقبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصلها عليه السلام في بيته ومارآه ابن عمر نحية المسجد وأبان ابن عمر كان يرى تلك وردا آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء اه ثم ذ كر حديث انه عليه السلام كان يصلي أربعاً بعد ان تزول الشمس ثم قال وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة ولم يجب من التي بعد الجمعة ولا التي بعد العشاء فيقتضى ان الاربع بعد الجمعة غير راتبة وان الركعتين بعد العشاء هي الراتبة وبه يتم ما ذ كر المؤلف من الدفع لكن يحتاج الى الجواب عن التي بعد الجمعة نعم هو ظاهر على رواية عن أبي حنيفة ذ كرها في الذخيرة انها ركعتان فليتمام وقد يقال انها الركعتان الراتبتان على الاربع كما هو قول أبي يوسف كما صر

(قوله واختار الاول فيهما) أي اختار ما تضمنه الترديد الاول في كل من المسئلتين لم يكن برد عليه ما ذكره في صلاة السبت بعد المغرب فان مقتضى كلامه ان الاول فيهما ان تكون بتسليمه واحدة وقد صرح بان الرتبة تختص منها والتصريح بخلاف كل ثابت قال الشيخ اسمعيل وفي المفتح وندب ست ركعات بعد المغرب يعني غير سنة المغرب بقوله عليه الصلاة والسلام من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتسكّم فيما بينهن بسوء عدلن عبادة ننتي عشرة سنة كذا في الايضاح اه وفي الغزوية وصلاة الاوابين وهي ما بين العشاء بن ست ركعات بثلاث تسليمات قال ابو البقاء القرشي في شرحها يصلى ست ركعات بنية صلاة الاوابين يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة قول يا ايها الكافرون مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات قاله الشيخ عبد الله البساطي اه وكذلك صرح في التجنيس وغرر الاذكار بانها بثلاث تسليمات ثم قال في الغرر الاذكار ية وفسره يعني انسار اوى الحديث بثلاث تسليمات اه كلام الشيخ اسمعيل ثم قال مع ان الحديث يشير الى ذلك حيث قال لم يتسكّم فيما بينهن بسوء اذ مفهوما انه لو تكلم بخير استحق الموعود اه فظهر انها ست مستقلة كما هو صريح المفتح وظاهر شرح الغزوية وانها بثلاث تسليمات وان قال في الدرر والتنوير انها بتسليمه واحدة قال الرملي والذي يظهر لي في وجه الفرق بين هذه الست وبين الاربع في الظهر والعشاء انها ما زادت عن الاربع وكان جمعها بتسليمه واحدة خلاف الافضل (٥١) لما تقرر ان الافضل فيهما رباع عند

أبي حنيفة رحمه الله ولو سلم على رأس الاربع لزم أن يسلم في الشفع الثالث على رأس الركعتين فيكون فيه مخالفة من هذه الحيثية فكان المستحب فيه ثلاث تسليمات ليكون على نسق واحد هذا ما ظهر لي من الوجه ولم أره لغيري فليتأمل اه وهو حسن (قوله ولم يذ كر المصنف من المندوبات الخ) أقول لم يذ كر المؤلف أيضا صلاة التوبة وصلاة الوالدين وصلاة ركعتين عند نزول الغيث وركعتين عند الخروج الى السفر وركعتين في السر لدفع

من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ الحديث أبي داود والترمذي والنسائي وحكي في فتح القدير اختلاف بين أهل عصره في مسئلتين الاولى هل السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد العشاء وفي الست بعد المغرب أو الثانية على تقدير الاول هل يؤدي الكل بتسليمه واحدة أو بتسليمتين واختار الاول فيهما وأطال الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وظاهره انه لم يطع عليه في كلام من تقدمه ولم يذ كر المصنف من المندوبات صلاة الضحى للاختلاف فيها فقيس لا تستحب لما في صحيح البخاري من انسكار ابن عمر لها وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عائشة انه عليه السلام كان يصلي الضحى أربع ركعات ويزيد ما شاء وهذا هو الراجح ولا يخالفه ما في الصحيحين عنهما ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سبعة الضحى قط واني لاسبغها لاحتمال انها اخبرت في النبي عن رؤيتها ومشاهدتها وفي الاثبات عن خبره عليه السلام أو خبر غيره عنه أو انها أنكرتها مواطبة واعلاناً وبدل لذلك كما هو طوائف لاسبغها وفي رواية الموطأ واني لاستحبها من الاستحباب وهو أظهر في المراد وظاهر ما في المنية يدل على ان أقلها ركعتان وأكثرها ثنتا عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن أبي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى أربعاً كتب من العابدين ومن صلى ستاً كفي ذلك اليوم ومن صلى ثمانياً كتب الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله بيتاً في الجنة وما من يوم وليلة الا والله من يمن به على عباده وصدقة وما من الله على أحد من عباده أفضل من أن يلهمه ذكره قال المنذرى ورواه ثقات ولم أر بيان أول وقتها وآخره لمشاخناهناء ولعلمهم تركوه للعالم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى زوالها كما لا يخفى ثم رأيت صاحب البدائع صرح به في كتاب الأيمان فيما اذا حلف ليدكلمه

النفاق والصلاة حين يدخل بيته ويخرج توقيعاً عن فتنة المدخل والمخرج كما في شرح الشيخ اسمعيل عن الشريعة (قوله ولم أر الخ) أقول لم يذ كر وقتها المختار وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الشريعة ويتحرى لها وقت تعالى النهار حتى ترمض الفصال من الظهيرة قال وفي شرحها تعالى النهار علوه وارتفاعه وترمض من باب علم أي تحترق اخفاف الفصال جمع فضيل ولد الناقة اذا فصل عن أمه والظهيرة نصف النهار هذا ما أخذ من قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم كاذكره في المشارق من قوله عليه الصلاة والسلام صلاة الاوابين اذا رمضت الفصال قال الشيخ اسمعيل أقول ومقتضاه أفضلية كونها أقرب الى الظهيرة اه قلت وفي شرح المنية عن الحاوي ووقتها المختار اذا مضى ربع النهار ثم ذكر الحديث وذكّر الشيخ اسمعيل عن الشريعة انه يقرأ فيها سورتي الضحى أي سورة والشمس وسجدها وسورة الضحى والليل اه قلت رأيت في التحفة لابن حجر الشافعي ما نصه قال بعضهم ويسن قراءة الشمس والضحى الحديث فيه رواه البيهقي اه قال ولم يبين انه يقرأ فيهما فيما اذا زاد على ركعتين في كل ركعتين من ركعاتها وفي الاوليين فقط وعليه فما عداهما يقرأ فيه الكافرون والاخلاص كما علم مما مر اه ومراده بما مر ما نقله عن بعضهم بحثاً انها يسنان أيضاً في سائر السنن التي لم ترد لها قراءة مخصوصة

(قوله ومن المندوبات صلاة الاستخارة) قال الشيخ اسمعيل وفي شرح الشرعة من هم بامر وكان لا بدري عاقبته ولا يعرف ان الخبر في تركه أو الاقدام عليه فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يركع ركعتين يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب وقول يا ايها الكافرون وفي الثانية الفاتحة وقول هو الله أحد فاذا فرغ قال اللهم احلهم المسموع من المشايخ ينبغي أن ينام على الطهارة مستقبل القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى في منامه بياضاً وخضرة فذلك الامر خير وان رأى فيه سواداً أو حرة فهو شر ينبغي أن يجتنب عنه اه (قوله ومن المندوبات صلاة الحاجة الخ) قال الشيخ اسمعيل ذكرها في التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوى وكثير من الفتاوى وفي الحاوى وشرح المنية أما في الحاوى فقد كررتها ثمانية عشرة ركعة وبين كيفيتها بما فيه كلام وأما في التجنيس وغيره فقد كررتها أربع ركعات بعد العشاء وان في الحديث المرفوع يقرأ في الاولى فاتحة الكتاب مرة (٥٢) وثلاث مرات آية الكرسي وفي الثانية فاتحة الكتاب مرة وقول هو الله أحد مرة

الضحى فقال انه من الساعة التي تحل فيها الصلاة الى الزوال وهو وقت صلاة الضحى اه ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمنا في أحكام المسجد قبيل باب الوتر وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان عقيب الوضوء كما في شرح النقاية والتبيين ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد أفصحت السنة ببيانها فعن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذا هم أحكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني استخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجل أمري وأجله فقد ره لي ويسره لي ثم بارك لي فيه وان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري أو قال عاجله فاصرفه عني واصرفني عنه وقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويسمى حاجته رواه البخاري وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله من الاستخارة والاحاديث بهامد كورة في الترغيب والترهيب ومن المندوبات صلاة الليل تحت السنة الشريفة عليها كثيرا وأفادت ان لفاعلها اجرا كبيرا فنهاما في صحيح مسلم مرفوعاً أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعاً عليكم بقيام الليل فانه دأب الصالحين قبلكم وقرية الى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الاثم وروى الطبراني مرفوعاً لا بد من صلاة ليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل اه وهو يفيد ان هذه السنة تحصل بالتنفل بعد صلاة العشاء قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجد أهي سنة في حقنا أم تطوع وأطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دأبه وأوسع منه ما ذكره في آخر شرح منية المصلي ومن المندوبات احياء ايام العشر من رمضان وليالي العيدين وليالي عشر ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها في الترغيب والترهيب مفصلة والمراد باحياء الليال قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز أن يراد غالبه ويكره الاجتماع على احياء ليلية من هذه الليالي في المساجد قال في الحاوى القدسي ولا يصلي تطوع بجماعة غير التراويح وما روى من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليالي العيد وعرفة والجمعة وغيرها صلى فرادى انتهى ومن هنا يعلم

وقل أعوذ برب الفلق مرة  
وقل أعوذ برب الناس  
مرة وفي الثالثة والرابعة  
كذلك كن له مثلهم من  
ليلة القدر قال مشايخنا  
صايناه هذه الصلاة فقضيت  
حوادثنا مذكور في الملتقط  
والتجنيس وكثير من  
الفتاوى كذا في خزانة  
الفتاوى وأما في شرح  
المنية فذكر انها ركعتان  
وأخرج الترمذي عن  
عبد الله بن أبي أوفى قال  
قال رسول الله صلى الله  
تعالى عليه وسلم من كانت له  
الى الله حاجة أو الى أحد من  
بنى آدم فليتوضأ وليحسن  
الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم  
ليثن على الله تعالى وليصل  
على النبي صلى الله تعالى  
عليه وسلم ثم ليقل لا اله الا الله  
الحليم الكريم سبحان الله

كراهة

رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين أسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة من كل اثم لا تدع لي ذنباً الا غفرتة ولاهما الا فرجتة ولا حاجة هي لك رضا الا قضيتها يا ارحم الراحمين اه (قوله وقد تردد في فتح القدير الخ) حيث قال بقي ان صفة صلاة الليل في حقنا السنة أو الاستحباب يتوقف على صحتها في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم فان كانت فرضاً في حقه فهي مندوبة في حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا وان كانت تطوعاً فسنة لنا وقد اختلف العلماء في ذلك ثم ذكر الادلة للفر يقين والذي حط عليه كلامه ان الفريضة منسوخة كما قالت عائشة رضي الله تعالى عنها في حديث رواه مسلم وأبو داود والنسائي (قوله ومن هنا يعلم الخ) قال الشيخ اسمعيل وقد ذكر الغزوي صلاة الرغائب ثنتي عشرة ركعة بين العشاء من ست تسليمات وصلاة الاستفتاح عشر بن ركعة في النصف من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان ما تكرر ركعة بخمسين تسليمة وينبغي حمله على الانفراد كما مر وصلاة ليلة النصف



ذكرها الغافقي المحدث في لمحات الانوار وصاحب أنس المنقطعين وأبو طالب المكي في القوت وعبد العزيز الدبريني في طهارة القلوب وابن الجوزي في كتاب النور والغزالي في الاحياء قال الحافظ الطبري جرت العادة في كل قطر من أقطار مكة بن تطابق الكفاة على صلاة مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان بألف قل هو الله أحد وتروي في صحتها آثار وأخبار ليس عليها الاعتماد ولا نقول انها موضوع كما قال الحافظ ابن الجوزي فان الحكم بالوضع أمر خطير وشأنه كبير مع انها أخبار ترغيب والعمل بها اه (قوله وفي الفتاوى البرازية) أي وأصح في الفتاوى البرازية (قوله يشكل بالزيادة الخ) يفيد ان الزيادة في نفل النهار متفق عليها وبه صرح (٥٣) في النهار فقال وكره الزيادة على أربع

بتسليمه في نفل النهار بانفاق الروايات لانهم يرد انه عليه الصلاة والسلام زاد على ذلك ولولا الكراهة لزيد تعليما للجواز كذا قالوا وهذا يفيد انها تحريمية اه لكن في هذه الافادة نظر لتوقفها على ثبوت أن كل ما كان جائزا كان يفعله عليه الصلاة والسلام تعليما للجواز وان كل شيء وكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا لم يفعله عليه الصلاة والسلام يكون غير جائز وليس بالواقع والكراهة التحريمية لا بد لها من دليل خاص تأمل (قوله الا ان هذا يقتضي الخ) قال في البرهان مجيبا عن هذا الاشكال اتفاق الأئمة على القعود على رأس كل شفيع لما روينا دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى

كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب التي تفعل في رجب في أول ليلة جمعة منه وانها بدعة وما يحتاله أهل الروم من نذر هالتخرج عن النفل والكرهه فباطل وقد أوضحه العلامة الحلبي وأطال فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وفي الفتاوى البرازية (قوله وكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا) أي بتسليمه والاصل فيه ان النوافل شرعت لتوابع للفرائض والتبع لا يخالف الاصل فلوز يدت على الاربع في النهار تخالفت الفرائض وهذا هو القياس في الليل الا ان الزيادة على الاربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ماروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه الاعداد الوترور كعتان سنة الفجر فيبقى ركعتان وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمه واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة على الثمان بتسليمه واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللا بان فيه وصل العبادة بالعبادة وهو أفضل ورد في البدائع بأنه يشكك بالزيادة على الاربع في النهار قال والصحيح انه يكره لانهم يروون النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة المذكورة مكروهة بالاجماع أي باجماع أبي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي ويصحح في الخلاصة ما ذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمننا الا ان هذا يقتضي عدم جواز القعود فيها أصلا الابد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات ولكنهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن العجب ما ذكره الطحاوي من رده استدلالهم على اباحة الثمان بتسليمه واحدة بما ثبت عن عائشة من رواية الزهري انه كان يسلم من كل اثنتين منهم ولم نجد عنه من فعله ولا من قوله انه أباح أن يصلي في الليل بتسليمه أكثر من ركعتين وبذلك تأخذ وهو أصح القولين في ذلك انتهى وذكري في غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلالهم استدلال بالمحتمل فلا يكون حجة وهذا لا يمكن ان عليه الصلاة والسلام كان يصلي أربع ركعات فرض العشاء وأربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليس في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في رواية الزهري عن عروة فسرت الاجال وأزالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمه انتهى لان ما ذكرناه

عليه وسلم كذا في حاشية نوح أفندي على الدرر (قوله لان ما ذكرناه الخ) قال في امداد الفتاح عن البرهان بعدما ورد على الطحاوي حديث مسلم الا ان اتفاق الأئمة على القعود على رأس كل شفيع لما روينا دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم اه وأجاب في الامداد عن الطحاوي بأنه ليس مراده في الوجدان من أصله بل وجدان ما ليس معارضا ولا حاضر او لا منسوخا ويكون المراد في مسلم محتملا لبيان الصحة لو فعل لاندب الفعل ولذا قال في الاختيار وصلاة الليل ركعتان بتسليمه أو أربع أو ثمان وكل ذلك نقل في تهجده صلى الله تعالى عليه وسلم اه والشأن في بيان الافضل انتهى لكن لا يخفى عليك ان قول الطحاوي لم نجد انه أباح الخ يتأنيه ما ذكره من التأويل لحديث مسلم وما نقله عن الاختيار والحاصل ان انكار كونه عليه الصلاة والسلام يصلي أربع ركعات بعد العشاء ولذا قال في فتح القدير لا يخفى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربع ركعات كما كان يصلي ركعتين في رواية بعض فعلة أعني فعل الاربع لا يوجب

المعارضة اه وأبعد منه ما قاله في غاية البيان اذ لا يخفى أنه عليه الصلاة والسلام كان يتعهد من الليل بل كان فرضا عليه والكلام في نسخ  
 الفرضية كما مر على انه يلزم عليه أنه ما كان في بعض الاوقات يصلي الوتر لما مر أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي خمس ركعات سبع  
 ركعات الحديث وفي التاتارخانية وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى أحد عشر ركعة فثلاث منها كان وترًا وثماني ركعات صلاة  
 الليل وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلاث عشرة ركعة فثلاث منها كان وترًا وثمانى ركعات صلاة الليل وقال في الليل  
 الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل التفسير منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير مستخرج من تلقاء أنفسنا (قوله وقال في الليل  
 ركعتين) قال في النهر قال في العميون وبقولهما يفتى اتباعا للحديث كذا في المعراج ورد الشيخ قاسم بما استدلل به المشايخ للامام من  
 حديث الصحيحين (قوله ولا في حنيفة الخ) وجه الاستدلال انه لو لم يكن كل أربع بتسليم لقات كان يصلي ركعتين أو كان يصلي  
 ثمانية (قوله ان مقتضى لفظ الحديث الخ) يعني ان مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدأ في الخبر وليس المراد

(٥٤)

ثمانيا (قوله ان مقتضى لفظ

عن صحيح مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه لان الثمان كانت نفا بتسليمية واحدة (قوله  
 والافضل فيهما الرباع) أى الافضل في الليل والنهار أربع ركعات بتسليمية واحدة عند أبي حنيفة وقال في  
 الليل ركعتان لحديث الصحيحين عن ابن عمر ان رجلا قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى  
 فاذا خفت الصبح فأوتر بواحدة ولا في حنيفة ما في الصحيحين عن عائشة رضى الله عنهما كان يزيد  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلى أربعًا فلا تسأل عن  
 حسنهن وطوبهن ثم يصلى أربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطوبهن ثم يصلى ثلاثا وما روى عن عائشة رضى الله  
 عنها انها قالت كان عليه الصلاة والسلام يصلى الضحى أربعًا ولا يفصل بينهما بسلام وما تقدم من حديث  
 أبي أيوب وغيره في سنة الظهر والجمعة ثم الجواب عن دليلهما كما أفاده المحقق في فتح القدير مختصر ان  
 مقتضى لفظ الحديث اما مثنى في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع أو في حق الاباحة بالنسبة الى الفرد وترجع  
 أحدهما مرجح وفعله صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النحوين لكن عقلنا زيادة فضيلة الاربع لانها  
 أكثر مشقة على النفس بسبب طول تقييدها في مقام الخدمة ورأينا صلى الله عليه وسلم قال انما أجرك  
 على قدر نصبك فحكمتان المراد الثاني لا واحدة أو ثلاث ولهذا ذكر في زيادات الزيارات ان من نذر ان  
 يصلى أربعًا بتسليمية فصلاها بتسليمتين لم يجزه ولو نذر ان يصلى أربعًا بتسليمتين فصلاها بتسليمية  
 واحدة جاز عن نذره وفي المحيط وانما اخترنا في التراويح مثنى مثنى لانهما تؤدي بالجماعة وأداؤها على  
 الناس مثنى مثنى أخف وأيسر (قوله وطول القيام أحب من كثرة السجود) أى أفضل من عدد  
 الركعات وقد اختلف النقل عن محمد في هذه المسئلة فنقل الطحاوي عنه في شرح الآثار كما في الكتاب  
 وصححه في البدائع ونسب ما قبله الى الشافعي ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله  
 عليه وسلم قال أفضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه أحمد وأبو داود ومرفوعا  
 الصلاة أفضل قال عليه الصلاة والسلام طول القيام ولان ذكره القراءة وذ كر الركوع والسجود  
 التسبيح ونقل عنه في المجتبى ان كثرة الركوع والسجود أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام للسان

للاتفاق على جواز الاربع  
 أيضا وعلى كراهة الواحدة  
 والثلاث في غير الوتر  
 واذا اتفق كون المراد  
 لا تباح الاثنتان أو لا تصح  
 لزم كون الحكم مثنى  
 اما في حق الفضيلة الخ  
 ما ذكره هنا وذ كر في  
 الفتح جوابا آخر وهو ان

والافضل فيهما الرباع  
 وطول القيام أحب من  
 كثرة السجود

مثنى مثنى عبارة عن قوله  
 أربع صلاة على حدة  
 أربع صلاة على حدة لان  
 مثنى معدول عن العدد  
 المكرر وهو اثنان اثنان  
 فراده حينئذ اثنان اثنان  
 صلاة على حدة ثم اثنان  
 اثنان صلاة على حدة وهلم  
 جوابا لخلاف ما اذا لم يتكرر

كما

لان معناه حينئذ الصلاة اثنان اثنان وسبب العدول عن أربع أربع مع أنه أكثر

استعمالا وأشهر لافادة كون الاربع مفصولة بغير السلام وهو تشهد فقط والا كان كل صلاة ركعتين ركعتين وقد كانت أربعًا وقد وقع في  
 بعض الالفاظ ما يحسن تفسيره على ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن الفضل بن العباس أنه عليه الصلاة والسلام قال الصلاة مثنى  
 مثنى بتشهد في كل ركعتين اه مختصر او كان المؤلف لم يذكره لان هذا التأويل ينافية حديث عائشة الذي تقدم عن الطحاوي انه عليه السلام  
 كان يسلم من كل اثنين وحينئذ فيكون مثنى الثانية تأ كيد اللاولى وقد يجاب بان ذلك لا ينافي الحل المذكور اذ لا ينكر أنه عليه الصلاة  
 والسلام كان في بعض الاوقات يصلى كل ركعتين بتسليمية وانما الكلام في الافضية كما مر وظاهر حديث عائشة أنه كان عامة أحواله صلاة  
 الاربع بتسليمية لقولها ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره فالاولى حل حديث مثنى مثنى عليه جمع بين الادلة فتدبر (قوله أخف وأيسر)  
 قلت يحتاج الى الجواب أيضا عن الست بعد المغرب فان الافضل فيها ان تكون بثلاث تسليمات كما تقدم فالاولى التعليل باتباع  
 الآثار الواردة في كل من صلاة التراويح وصلاة الاوابين الدالة على انها مثنى مثنى

(قوله والذي ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهريه نظر من وجوه أما أولاً فلان القيام وان كان وسيلة الأنا أفضلية طوله انما كانت بكثرة القراءة فيه وهي وان بلغت كل القرآن تقع فرضاً بخلاف التسبيحات فانها وان كثرت لا تزيد على السنة وأما ثانياً فلان كون القراءة ركناً دائماً لا أثر له في الفضيلة بخلاف الركوع والسجود وأما ثالثاً فلان كون القيام يتخفف عن القراءة في الفرض ليس مما الكلام فيه اذ موضوع المسئلة في النقل وفيه تجب القراءة في كله ولم أر في كلامهم ما يتطوع الاخرس هل يكون طول القيام في حقه أفضل كالتقاربي أم لا فتدبر اه وأقول على ان الاحاديث الدالة على أفضلية القيام نص في المطلوب لا تحتمل التأويل بخلاف غير الاحتمال كون المراد من كثرة السجود كثرة الاشتغال بالصلاة من اطلاق الجزء على الكل فان السجود يطلق ويراد به الصلاة كما في قوله تعالى والركع السجود وقوله تعالى وتقلبك في الساجدين وبه تأيد ما في المتن الذي هو قول الامام وصرح بتصحيحه في البدائع والعجب من الشيخ محمد الغزالي حيث تبع شيخه وخالف المتن ومشى في متن التنوير (٥٥) على ما اختاره شيخه هنا مع ان المتن

موضوعه لنقل المذهب (قوله وقال بعضهم الخ) يوهم انه قول آخر غير القولين السابقين مع انه عين الاول المعبر عنه بالمشهور (قوله ففائدة الاختلاف الخ) قال في النهريه لكن سيأتي في السهو ان تأخير الفرض فيه ترك واجب أيضا والقراءة فرض في ركعتي الفرض

ويمكن أن يظهر في اختلاف مراتب الأثم فعلى الاول يأثم اثم تارك الواجب وعلى الثاني اثم تارك الفرض العملي الذي هو أقوى نوعي الواجب على ما مر تحقيقه اه قلت هنا شبهة أشكلت على وذلك أنه لا خلاف

كما في صحيح مسلم عليك بكثرة السجود ولا آخر أعنى على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه الصلاة والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية التواضع والعبودية ولتعارض الأدلة توقف الامام أحمد في هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشئ وفصل الامام أبو يوسف كما في المجتبى والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة من القرآن فلا فضل أن يكتر عدد الركعات والافضل القيام أفضل لان القيام في الاول لا يتخلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي ظهر للعبد الضعيف أن كثرة الركعات أفضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا به في صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه ليجزه عما هو المقصود فلان كون الوسيلة أفضل من المقصود وأما لزومه لكثرة القراءة فلا يفيد الافضلية أيضاً لان القراءة ركناً زائداً كما صرحوا به مع الاختلاف في أصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود أجمعوا على ركنيتها واصلتها كما قدمناه مع تخفف القيام عن القراءة في الفرض فيما زاد على الركعتين فترجح هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلائل المتقدمة (قوله والقراءة فرض في ركعتي الفرض) أي فرض عملي كما في السراج الوهاج للاختلاف فيه بين العلماء ولم يقيد الركعتين بالاوليين لان تعيينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عد الواجبات وصحح في البدائع ان محلها الركعتان الاوليان عيناني الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم على انه لو قرأ في الاخرين فقط فانها صحيحة وانه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهياً على كلا القولين المذكورين ففائدة الاختلاف انما هو في سبب سجود السهو فعلى ما صححه سببه تغيير الفرض عن محله وتكون قراءته في الاخرين قضاء عن قراءته في الاوليين وعلى قول البعض سببه ترك الواجب وقراءته في الاخرين أداء للقضاء والأمر سهل وما في غاية البيان من أن تعيين القراءة في الاوليين أفضل ان شاء قرأ فيهما وان شاء قرأ في الاخرين أو في احدي الاوليين واحدي الاخرين ضعيف لتصریح الجم الغفير بالوجوب في الاوليين لا بالافضلية وانما كانت فرضاً في ركعتين لقوله تعالى فاقرأ ما ناسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداه افتراضها في ركعة الا ان الثانية اعتبرت شرعاً كالاولى

عندنا في فرضية القراءة في الصلاة وانما الخلاف في تعيين محلها وحينئذ فغنى القول الذي صححه في البدائع أن القراءة فرض وكونها في الاوليين فرض آخر ومقتضى هذا بطلان الصلاة بتركها في الاوليين وعدم اعتبار كونها قضاء في الاخرين لانه اذا قرأ في الاخرين فقد أتى بفرض القراءة وأما فرض كونها في الاوليين فقد فات ولا يمكن نداد كما لو أتى بتكبيره الافتتاح بعد القراءة ولم يقرأ بعدها وليس هذا كتأخير سجدة الى آخر الصلاة فانه وان كان فيه تأخير فرض لكن عدم التأخير ليس بفرض وانما هو واجب وما نحن فيه فرض وكونه فرضاً عملياً لا يقتضي عدم البطلان لانه ما يفوت الجواز بفواته كسح الرأس فهو في قوة القطعي في العمل كما مر صدر الكتاب اللهم الا أن يقال انه وان كان في قوة القطعي لكنه ظني وكان مقتضى تركه الفساد لكنه لم يحكم به احتياطاً لكونه فصلاً محتجداً فيه على نحو ما سيأتي في المسائل الثمانية في تخریج قول الامام تأمل والذي يظهر لي أن ما في البدائع من أن محلها الركعتان الاوليان عيناً أراد به التعيين على سبيل الوجوب لا الافتراض وان ما قاله بعضهم من أن محلها ركعتان غير عين مراده أن تعيين الاوليين أفضل

وهو ماسياتي عن غاية البيان في المسئلة قولان لثلاثة بدل على ذلك ما ذكره في شرح ابن أمير حاج على المنية عند ذكر فرائض الصلاة حيث قال قال في شرح الطحاوي للاستيعجابي قال أصحابنا القراءة فرض في ركعتين بغير أعينهما وأفضلها في الأوليين واليه ذهب القدوري أيضا لكن نص في التحفة والبدائع على ان الصحيح من مذهب أصحابنا ان محل القراءة المفروضة الركعتان الأوليان عينا واليه أشار في الاصل حيث قال اذا ترك القراءة في الأوليين بقضيهما في الاخرين وعليه مشي في الذخيرة والمحيط الرضوي وغيرهما ثم ذكر في شرح المنية عند واجبات الصلاة أن ثمره الخلاف في وجوب سجود السهو وعدمه لوتر كهما في الأوليين أو احدهما فيجب على القول بالوجوب بتأخير الواجب عن محله سهوا وعلى السنة لا اه ملخصا وهو كالصريح فيما قلنا (قوله ايجاب فيها دلالة) لا يخفى ما فيه والاولى ان يقال ايجاب في الثانية (٥٦) دلالة (قوله لان القطبي الخ) تسميته قطعيًا بخلاف لما صرح به وألا أنه فرض

علمي وهذا ليس بقطعي وانما هو ظني نعم هو في قوة القطعي في العمل كما مر (قوله ووجهه ان القراءة الخ) فيه بحث لأنها وان لم تكن في محلها حقيقة لكنها في حكمها لا تحاقها بالأوليين فلا تتغير بقصد بدليل وجوب القراءة على الخليفة وكل النفل والوتر ولزم النقل بالشروع ولو عند الغروب والطلوع

المسبوق لو أشار اليه الامام انه لم يقرأ في الأوليين فقد صرحوا بان انه اذا قرأ التحقت بالأوليين نفلت الاخرى ان عن القراءة فيلزمه القراءة فيما سبق به أيضا وبدليل عدم صحة اقتداء مسافر في الوقت بمقيم لم يقرأ في الأوليين وبدليل وجوب القراءة

فاجاب القراءة فيها ايجاب فيها دلالة وأما قوله عليه السلام في حديث المسيء صلواته ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال في آخره ثم افعل ذلك في صلاتك كلها فلا يثبت به الفرض لان القطعي لا يثبت بالظني وانما لم تكن القراءة في الاخرين واجبة في الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الامن المذكور المقتضى للوجوب لوجود صارف له عنه وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن أبي شيبة عن علي وابن مسعود قال اقرأ في الأوليين وسبح في الاخرين لكن ذكر المحقق في فتح القدير انه لا يصلح صارفا الا اذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة خلاف والافاختلفا في وجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فلا حوط رواية الحسن رحمه الله بالوجوب في الاخرين انتهى وقد يقال ان مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر في الاخرين وجوب بالاعتين الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقا لسلك من الروايتين وفي القنية لم يقرأ في الأوليين وقرأ في الاخرين الفاتحة في الصلاة على قصد الشاء والدعاء لا يجزئه انتهى مع ان المنقول في التجنيس انه اذا قرأ الفاتحة في الصلاة على قصد الشاء جازت صلواته لانه وجدت القراءة في محلهما فلا يتغير حكمها بقصد وهكذا في الظهيرية ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الأئمة الحلواني ووجهه ان القراءة ليست في محلها فتغيرت بقصد كما يشير اليه تعليقه في التجنيس (قوله وكل النفل والوتر) أي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر أما النفل فلان كل شفع منه صلاة على حدة والقيام الى الثالثة كتحرمة مبتدأة ولهذا لا يجب بالتحريم الاول الاربعين في المشهور عن أصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة وأما الوتر فلا احتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياسه ان يتعوذ في كل شفع انتهى لانه لا يتم لانه لا يشمل السنة الرابعة المؤكدة كسنة الظهر القبلية فان القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان القيام الى الثالثة ليس كتحرمة مبتدأة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا يصلي في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقيامها فيها الى الشفع الثاني وان أريد بالنفل في كلامهم ما ليس سنة مؤكدة لم يتم أيضا لخالوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وانما لم تكن القعدة على رأس كل شفع فرضا كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن أو ان الخروج من الصلاة فلم يبق القعدة فريضة بخلاف القراءة فاهاركن مقصود بنفسه فاذا تركه تفسد صلواته (قوله ولزم النفل بالشروع ولو عند الغروب والطلوع)

على المسبوق وان لم يقرأ امامه في الأوليين والظاهر في توجيهه انه مبني على القول بفرضية القراءة في الأوليين بيان

ثم رأيت العلامة الرملي نقل ذلك عن خط العلامة المقدسي فتدبر لكن قد علمت ما فيه (قوله لانه لا يتم الخ) فيجب بانهم اعتبروا المؤكدة صلاة واحدة في حق القراءة فقط احتياطا كما في الوتر فانهم أوجبوا القراءة في جميع ركعات احتياطا كما مر لاحتمال كونه سنة مؤكدة (قوله ولا يبطل خيارها الخ) أي خيار المرأة التي قال لها زوجها اختارى نفسك وهي في سنة الظهر القبلية (قول المصنف ولزم النفل بالشروع) أي صلاة أو صوما كذا قال العيني وتعتبه في النهي بانهم استجبال الشئ قبل أو انه وهلا قال أو حجا اه وأجاب بعضهم بانه تنصيص على ما فيه خلاف الشافعي بخلاف الحج اذا خلاص له فيه ولا في العمرة على ما يعلم من الزيلعي اه والظاهر تخصيص الصلاة فقط لان المقام لها ولانه ينبوع الصوم قول المصنف ولو عند الغروب والطلوع كما لا يخفى هذا وانما لم يذكر الاستواء

لانه وقت ضيق لا يتأتى فيه أداء الصلاة كذا نقله بعضهم عن الشلبي وفيه أن الكلام في الشروع لافي الاداء ومدة الشروع يسيرة يمكن فيه فالاولى الجواب بان تحرى الشروع عند الاستواء نادر لعدم العلم به غالباً بخلاف الطلوع والغروب (قوله ولو نوى تطوعاً آخر) أى مع الامام في الصورة المذكورة (قوله ويشكل عليه مارواه مسلم في صحيحه) وكذا (٥٧) رواه البخارى عن ابن عمر ولفظه

نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن النذر وقال انه لا يرد شيئاً وانما يستخرج به من البخيل (قوله عن عهدة النهي) أى النهي عن النذر فان النهي الذى فى حديث مسلم مطلق وتقييده بالنذر المعلق يحتمل أن يكون مراده ويحتمل عدمه جريا على ظاهر الاطلاق فالاحوط عدم النذر لكن ذكر فى فتح القدير فى فروع قبيل كتاب الحج لوارثه عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لان نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب اه ففيه التصريح بان النذر بالقربة قربة فليس بمنهى عنه فيتعين تأويل الحديث بالمعلق بما لا يريد كونه كان دخلت دار فلان فثله على صوم كذا ونحوه فانه لم يقصد به القربة وكذا المعلق بما يريد كونه كان شفى الله مريضى أورد غائبى فثله على كذا فانه لم يخص من شائبة العوض حيث جعل القربة فى مقابلة الشفاء ونحوه مع

بيان لما وجب على العبد من الصلاة بالتزامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر وما وجب بالفعل وهو الشروع فى النفل فنبدأ بتبع الكتاب فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص ولا تبطلوا أعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتمال عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتجزى لا يكون الا بالاتمام لان المؤدى وقع قر به بدليل انه لو مات بعد القدر المؤدى يصير مثاباً وقد اتفق أصحابنا على لزوم القضاء فى افساد الصلاة والصوم سواء كان بعذر كالحيض فى خالهما أو بغير عذر وانه يحل الافساد لعذر فيهما وانه لا يحل الافساد فى الصلاة بغير عذر واختلفوا فى اباحتها فى الصوم بغير عذر فى ظاهر الرواية لا يباح وفى رواية المنتقى يباح كما سياتى فى الصوم وقوله ولو عند الغروب بيان لكونه لازماً له اذا شرع فيه فى وقت مكروه وهو ظاهر الرواية فاذا افسده لزمه قضاءه بخلاف الصوم اذا شرع فى وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالافساد وسيأتى الفرق ان شاء الله تعالى فى الصوم وفى البدائع وعندنا الافضل ان يقطعها وان أتم فقد أساء ولا قضاء عليه لانه اذاها كما وجبت فاذا قطعها لزمه القضاء انتهى وينبغى أن يكون القطع واجبا خروجا عن المكروه نحرى ما وليس بابطال للعمل لانه ابطال ليؤديه على وجهه أكل فلا يعد ابطالا ولو قضاه فى وقت مكروه آخر أجزاء لانها وجبت ناقصة وأذاها كما وجبت فيجوز كالمواظبة فى ذلك الوقت أطلق الشروع فانصرف الى الصحيح فلو لم يكن صحيحاً لا قضاء عليه كالمواظبة فى صلاة أى متطوعاً وفى صلاة امرأة أو جنب أو محدث كفى البدائع وانصرف الى القصدى فالشروع فى الصلاة المظنونة غير موجب والمراد بالشروع هو الدخول فيها بتكبيره الافتتاح أو بالقيام الى الشفع الثانى بعد الفراغ من الاول صحيحاً فاذا افسد الشفع الثانى لزمه قضاءه فقط ولا يسرى الى الاول لما تقدم ان كل شفع منه صلاة على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد الشفع الاول لان ما اتصل به القعدة وهى الركعة الاخيرة فسدت لان التنفل بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد ما قبلها كذا فى البدائع ثم هذا النقل اذا صار لازماً بالشروع لا يخرج عن أصل النفلية ولهذا الوقتى متطوعاً بالمام مقتضى ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى تطوعاً آخر ذكر فى الاصل انه ينبغى عمل لزمه بالافساد وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف وذكر فى زيادات الزيارات انه لا ينبغى كفى البدائع أيضاً وأما ما يجب بالقول وهو النذر فى القنية أداء النفل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر ثم نقل انه لو أراد أن يصلى نوافل قيل ينذرهما ثم يصلها وقيل يصلها كما هى انتهى ويشكل عليه مارواه مسلم فى صحيحه من النهي عن النذر وهو مرجح لقول من قال لا ينذرهما لكن بعضهم جعل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصاً ووجه من قال بنذرهما وان كانت نصير واجبة بالشروع أن الشروع فى النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب به بخلاف النفل والاحسن عند العبد الضعيف انه لا ينذرهما خروجا عن عهدة النهي ييقن ثم المنذور قسمان منجز ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب فيحرم عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح من أكل وشرب ولبس وجاع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كتنذر الوضوء لكل

(٨ - (البحر الرائق) - ثانياً) ما فيه من إيهام ان الشفاء حصل بسببه فلذا قال فى الحديث انه لا يرد شيئاً وانما يستخرج به من البخيل فان هذا الكلام قد وقع موقع التعليل للنهي بخلاف النذر غير المعلق على شئ أصلاً فانه تبرع محض بالقربة لله تعالى فلا وجه لجعله دخلاً تحت النهي هذا وقد جعل بعض شراح البخارى النهي فى الحديث على من يعتقد ان النذر مؤثر فى تحصيل غرضه المعلق عليه وما قلناه أقرب والله تعالى أعلم (قوله ومن جنسها واجب) انظر ما فائدة التقييد به فان عيادة المريض وتشييع الجنائز قد خرجا بعبادة

وقضى ركعتين لو نوى  
أربعاً وأفسده بعد القعود  
الأول أو قبله

٥٨

صلاة وكذا لو نذر سجدة التلاوة خلافاً لما في القنية من أنها تلزمه بخلاف ما إذا قال سجدة لا تلزمه ولا بنذر  
ماليس من جنسه واجب كعبادة المريض وتشبيح الجنائز والوضوء والغسل ودخول المسجد  
قربة مقصودة فلا يصح النذر بعبادة المريض وتشبيح الجنائز والوضوء والغسل ودخول المسجد  
ومس المصحف والأذان وبناء الرباطات والمساجد وغير ذلك وإن كانت قربة بالإنها غير مقصودة فلو قال  
لله على أن أصلي أو أصلي صلاة أو على صلاة لزمه ركعتان وكذا لو قال لله على أن أصلي يوماً لزمه ركعتان  
كفاي القنية فلو نذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر  
والمغرب أربعاً ولو نذر أن يصلي ركعة لزمه ركعتان أو ثلاثاً فأربع لان ذلك ببعض ما لا يتجزأ كذكر  
كله كما عرف ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند أبي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجنيس  
ولو نذر أن يصلي الظهر ثمانياً أو أن يزكي النصاب عشرة أو حجة الإسلام مرتين لا يلزمه الزائد لانه التزام  
غير المشروع فهو نذر بمعية كالمفروضات بغير وضوء لانها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذرها بغير  
قراءة أو غيرها فانها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لانها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والامى وبغير  
ثوب لعادته والظاهر ان مرادهم بغير وضوء بغير طهارة أو صلوات تجوز بالخاص عن العام ليكون المشروع  
الأصلي في مثله هو الخاص والأف الصلاة بغير وضوء مشروع بالتيمم عند المجز عن استعمال الماء وينبغي  
أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه يقول بمشروعيتهما  
لفاقد الطهورين كما عرف وكأنه لنذرته لم يفرع عليه وفي شرح المجمع لمصنفه لو قال صلاة بطهارة  
بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقاً وأما المعلق فظاهر الرواية انه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في  
الظهيرية واختار المحققون انه ان كان معلقاً على شرط يربطه بكونه جلب منفعة أو دفع مضرة كان شفى  
الله مرضى أو مات عدوى فنته على صوم أو صدقة أو صلاة لا يجوز له الأفعال عينه وان كان معلقاً على شرط  
لا يربطه بكونه كان دخلت الدار أو وكلت فلانا كان بخير بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية  
وقال ان أبا حنيفة يرجع عن غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يقتضى اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز  
تجزيه قبل وجود الشرط بخلاف المضاف كأن نذر أن يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافاً  
لمحمد والفرق ان المعلق لا ينعقد سبباً في الحال بل عند الشرط والمضاف ينعقد في الحال كما عرف في  
الأصول وأومخناه في لب الأصول ولو عين مكاناً فصلى فيها هو أشرف منه أو دونه جاز خلافاً لفرق في الثاني  
وذكر في المصنف ان أقوى الأما كن المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت  
المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحى ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الأقدم  
فالأقدم ثم الأعظم وذكر النورى ان هذه الفضيلة محتصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذى كان في  
زمانه دون ما يزيد فيه بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصلاة في تلك  
الزيادة الآن يكون فناء هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشرىفاً وهو كانت من فناءه قبل ان تجعل منه  
والله أعلم بالصواب وفي عدة المفتى للصدر الشهيد مريض قال ان شفى الله تعالى على ان أقدر فأصلى ركعة  
الزيادة الآن يكون فناء هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشرىفاً وهو كانت من فناءه قبل ان تجعل منه  
والله أعلم بالصواب وفي عدة المفتى للصدر الشهيد مريض قال ان شفى الله تعالى على ان أقدر فأصلى ركعة  
فنته على ان أتصدق بدرهم هكذا الى أربعة دراهم فقد روى أن أربع ركعات يجب عليه التصديق بعشرة  
دراهم انتهى ووجهه انه يلزمه بالركعة الأولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة ثلاثة دراهم وبالرابعة أربعة دراهم وبالخامسة  
عشرة دراهم وفي القنية واجب على نفسه صلاة في وقت بعينه يتعين ولو فات يقضها كالصوم ولو نذر  
أن يصلى أربعاً بتسليمه يصلى في التشهد ويستفتح اذا قام الى الثالثة اهـ (قوله وقضى ركعتين لو نوى أربعاً  
وأفسده بعد القعود الأول أو قبله) يعنى فيلزمه الشفع الثاني ان أفسده بعد القعود الأول والنسوة في الثاني  
والشفع الأول فقط ان أفسده قبل القعود بناء على انه لا يلزمه بتعريفه النقل أكثر من الركعتين وان نوى

مقصودة كما يصرح به  
ما سبقه عن البدائع (قوله  
وينبغي أن يلزم النذر  
بالصلاة بغير طهارة على  
قول أبي يوسف) مقتضى  
ذلك أنه لم ير التصريح بذلك  
وهو عجيب فقد صرح به  
صاحب المجمع في شرحه  
عليه مع أنه سبقه عنه  
قريباً وعبارة شرح المجمع  
لمصنفه هكذا اذا نذر أن يصلى  
ركعتين بغير طهارة لزمه  
بطهارة عند أبي يوسف  
لان صدر كلامه نذر صحيح  
ملازم للطهارة اقتضاء  
فكان قوله بغير طهارة  
مناقضاً له فسقط ريق الباقي  
على الصحة كقوله أنت  
طالق اليوم غداً أو غداً  
اليوم أو الله على ركعتان  
بطهارة أو بغير طهارة وقال  
محمد لا يلزمه شىء لانه نذر  
بمعية فلا يلزمه والكلام  
واحد فلا بد من اعتباره  
بخلاف الإفصاح بشرط  
الصحة لانه يعد رجوعاً عن  
المنطوق بعد صحته ووزومه  
انتهت وبها يعلم ما في عبارته  
التي نقلها عن شرح المجمع  
من التعريف على ما في  
بعض النسخ فان في بعضها  
لو قال صلاة بطهارة بلا  
طهارة والصواب فيها أو بلا

(قوله وعلى قول أبي يوسف الخ) قال في النهي فدعاهم رجوعه فالخلاف ليس بناء على قوله بل اختيار لبعض المشايخ وعزاء في الدراية للفضلي وعليه فينبغي أن لا يفرق في وجوب الاربع بين نيتها واللا نه صلاة واحدة (٥٩) (قوله وظاهر ما في فتح القدير

والتبيين والبدائع الخ) أقول نعم ما في الفتح والتبيين ظاهره ذلك وأما ما في البدائع فلا بل ظاهره الخلاف فإنه قال ومن المتأخرين من مشايخنا من اختار قول أبي يوسف فيما يؤدى من الاربع منها بتسليمه واحدة وهو الاربع قبل الظهر وقالوا لو قطعها بقضى أربعاً ولو أخطب بالبيع فانتقل الى الشفع الثاني لا تبطل شفعته (قوله وبيع صحة الخ لوه اه

أولم يقرأ فيهن شيئاً أو قرأ في الاولين أو الاخرين

على تركه) أى لا يكون أقوى من ترك الاداء بان أسرح واقفانم ترك أداء كل الافعال بأن وقف ساكتاً طويلاً لا تبطل التحريمية وهذا لانها ليست لم تعقد الا لهذا الشفع فان بناء الشفع الثاني جائز فعلم انه له وتغيره فيفساده لا تنتفي فأنتهى بالكلية لتفسده كما بسطه في الفتح (قوله) وعند أبي حنيفة الى آخر كلامه) لا يخفى ان بهذا التقرير لم يحصل الجواب عما قرر لابي يوسف بل

أكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن أصحابنا الابعاض الاقتداء وصحح في الخلاصة رجوع أبي يوسف الى قولهما فهو باتفاقهم لأن الوجوب بسبب الشروع لم يثبت وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل تمام الركعتين فلا تلزم الزيادة بلا ضرورة قيد بقوله نوى أربعاً لأنه لو شرع في النقل ولم ينو لا يلزمه الاربعتان اتفاقاً وقيد بالشروع لانه لو نذر صلاة ونوى أربعاً لزمه أربعاً بخلاف كما في الخلاصة لان سبب الوجوب فيه هو النذر بصيغته وضعا وأطلق في النقل فشمّل السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع فيها الاربعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لانها تفصل وعلى قول أبي يوسف يقضى أربعاً في التطوع في السنة أولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة لانه صلاة واحدة بدليل الاحكام من انه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو أخطب الشفع بالبيع فانتقل الى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا الخيرة وتمنع صحة الخلو وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الاتفاق على هذه الاحكام وينبغي ان تختص بقول أبي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلي ان هذه الاحكام مسماة عند أهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول أبي يوسف ونص صاحب النصاب على انه الاصح حيث قال وان قطع سنة الظهر على رأس الركعتين أو الثالثة وشرع في الفرض لزمه قضاء الاربع وهو الاصح لانه بالشروع صار بمنزلة الفرض انتهى وقيدنا بقولنا الابعاض الاقتداء لان التطوع لو اقتدى بمصلى الظهر ثم قطعها فإنه يقضى أربعاً سواء اقتدى به في أولها أو في القعدة الاخيرة لانه بالاقتران التزم صلاة الامام وهي أربع كذا في البدائع وقيد بقوله بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وأفسدها لزمه أربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وقد ذكره في شرح منية المصلي بحثاً وهو منقول في البدائع كما سلف فقوله ان كل شفع في النقل صلاة على حدة مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والا فالشكل صلاة واحدة بمنزلة الفرض فاذا أفسده لزمه الشكل (قوله) ولم يقرأ فيهن شيئاً أو قرأ في الاولين أو الاخرين) أى قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريمية عند أبي يوسف لان القراءة ركن زائد لا ترى ان للصلاة وجوداً وبدونها غير انه لصحة الاداء الابعاض والفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريمية وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريمية فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركها في احدهما واذا فسدت الافعال لم تبقى التحريمية لانها تعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام أبي حنيفة ان فسد الشفع الاول بترك القراءة فيهما بطلت التحريمية فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احدهما بقيت التحريمية فصح الشروع في الشفع الثاني لان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول بجوازها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسد السكت انما عرفنا فسادها بدليل اجتهادى غير موجب على اليقين بل بجواز ان يكون الصحيح قوله غيراً ناعرفنا صحة مذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه بغالب الراى فلم يحكم ببطلان التحريمية الثانية بيقين بالشك واذا عرف هذا فنقول اذا ترك القراءة في الاربع قضى الركعتين الاوليين فقط عندهما ببطلان التحريمية خلافاً لابي يوسف لبقائهما عنده فيقضى الشفعين وان ترك القراءة في الاخرين فقد أفسدهما فقط فيلزمه قضاؤهما اجاعاً واذا ترك القراءة في الاوليين فقط لزمه قضاؤهما فقط اجاعاً لفسادهما ولم يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما

جوابه منع ان فسادها لا يزيد على تركه لان الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد وتسامى في الفتح (قوله) لكن فسادها الخ) قال في النهاية فان قلت كما ان ترك القراءة في ركعة مجتهد فيه كذلك عدم الفساد بترك القراءة في الشكل مجتهد فيه لان القراءة ليست بفرض عند أبي

بكر الاصم الجواب أن قوله مخالف للدليل القطعي فلا يعتبر اه (قوله على رواية محمد) قيد لقوله وهو قول أبي حنيفة قال في الهداية على قول أبي يوسف رحمه الله قضي الاربع وكذا عند أبي حنيفة اه فقوله وكذا قال في العناية هو اشارة الى انه ليس قوله بانفاق بينهما بل انما هو قوله على رواية محمد وهو فصل أصاب محزه كإثري (قوله بل تفرغ صحيح الخ) قال في النهر أقول في كونه نحر يجاعلى أصل الامام نظر بوضحه سلوك طريق الاسناد في الحكم وقول محمد بل حفظتها ونسى ودعوى انه رواه بلا واسطة منافع لما دعاه من الرواية عن الثاني نعم لو قيل انما اعتمد المشايخ ذلك لانه على ما رواه عن الثاني بل بناء على ما سمعه منه من غير واسطة فانه وان بطلت روايته من هذا الوجه الا انه لا مانع من ثبوتها من طريق أخرى فقد ذكر في الاصل ان قول محمد فيه قياس واستحسان وان ما دعى أبو يوسف روايته بقياس وما ذكره محمد استحسان ثم رأيت في شهادات (٦٠) فتح القدير لو سمع من غيره حديثاً ثم نسي الاصل روايته للفرع ثم سمع الفرع

يرويه عنه عندهما لا يعمل به وعند محمد يعمل به ومن ذلك المسائل التي رواها محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ونسبها أبو يوسف وهي ستة فكان أبو يوسف لا يعتبر رواية محمد ومحمد لا يدع روايتها عنه كذا قالوا وفيه اشكال لان المذكور ان أبي يوسف وأربعاً لو قرأ في احدي الاولين واحدي الاخرين أنكر وقال ما رويت لك عن أبي حنيفة ذلك وهذه الصورة ليست من نسيان الاصل رواية الفرع بخلاف ما اذا نسي الاصل ولم يجزم بالانكار فلا ينبغي اعتبار قول محمد الا اذا صح اعتبار ما ذكره نحر يجاعلى أصل أبي حنيفة اه ملخصاً اه وأجاب العلامة المقدسي

حتى لو فهمه فيه لانتقض طهارته وعند أبي يوسف قد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه وأشار المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث أخرى أيضاً تصير المسائل ستاً من الثمانية احداها لو قرأ في الاولين واحدي الاخرين فعليه قضاء الاخرين اجاعاً ثانياها لو قرأ في الاخرين واحدي الاولين فعليه قضاء الاولين اجاعاً ثالثها لو قرأ في احدي الاخرين لا غير لزمه قضاء الاولين عندهما وعند أبي يوسف يقضى أربعاً وقد قدمنا ان فساد الشفع الثاني يسرى الى الاول اذ لم يقع بينهما فاقوله أو قرأ في الاولين مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والافعليه قضاء الاربع كما في العناية وفي البدائع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد فما اذا لم يقع تفسد صلانه عند محمد بترك القعدة فلاتأني هذه التفريعات عنده انتهى ثم علم ان هذه المسائل الست تسع من حيث التصور لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك في الركعة الثالثة أو ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين أيضاً ما اذا ترك في الركعة الاولى أو ترك في الثانية والسادسة صادقة بصورتين أيضاً ما اذا قرأ في الثالثة أو قرأ في الرابعة فالمسائل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها أربع أشار اليها بقوله (وأربعاً لو قرأ في احدي الاولين واحدي الاخرين) وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف على رواية محمد لبقاء التحريم عندهما المعرف في الاصل السابق وعند محمد عليه قضاء الاولين لا غير لان التحريم قد ارتفعت عنده قال في الهداية وقد أنكر أبو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن أبي حنيفة انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال نحر الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل أن يكون ما حكى أبو يوسف من قول أبي حنيفة قياساً وما ذكره محمد استحساناً ذكر القياس والاستحسان في الاصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذو كراهية في شرح الجامع الصغير ان ما رواه محمد وهو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع نصر يحتمل في الاصول بان تكذيب الفرع الاصل يسقط الرواية اذا كان صريحاً والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لانه على انه رواية بل تفرغ صحيح على أصل أبي حنيفة والافهو مشكل انتهى وبما ذكرناه عن

بقوله أقول له عليه محمد على النسيان لطول العهد واشتغاله بالقضاء اه (قوله وبما ذكرناه الخ) فيه بحث قاضيخان

لان مسائل ظاهر الرواية هي ما وجد في بعض كتب محمد كالمبسوط والزيادات والجامع الصغير سميت بذلك لانها ثابتة عنه امامتاً أو مشهورة وهي الطبقة الاولى الثانية مسائل النوادر كالكيسانيات والهارونيات وتسمى غير ظاهر الرواية لانها لم تثبت عن محمد ثبتوا ظاهراً كالاولى والطبقة الثالثة ما استنبطه المتأخرون مما لم يجدوا فيه رواية عن أصحاب المذهب كما بسطه الشيخ اسمعيل رحمه الله في صدر شرحه وحينئذ فقول قاضيخان ما رواه محمد وهو ظاهر الرواية معناه انه مذكور في كتب ظاهر الرواية وهو كذلك لانه في الجامع الصغير وقول المؤلف كانه ثبتها بالسمع الخ بما يوهم ان ظاهر الرواية ما سمعه محمد من أبي حنيفة وهذا يقتضي أن لا يكون الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية لانه بواسطة أبي يوسف كما يأتى في مع انه نفسه صرح في شرح قوله ودعا بما يشبه القرآن والسنة انه من كتب ظاهر الرواية تأمل ثم رأيت العلامة المقدسي ذكر نحو ما بحثته في شرحه على نظم الكنز فاعترضه بان ما ذكره من الجواب يتوقف على ان مراد قاضيخان بظاهر الرواية



فأضيقان ارتفاع الاشكال لتصريحه بانها ظاهر الرواية كانه لثبوتها بالسمع لمحمد من أبي حنيفة  
 لا بواسطة أبي يوسف فلذا اعتدها المشايخ وفي غاية البيان معزى الى غير الاسلام كان أبو يوسف يتوقع  
 من محمد ان يروى كتابه فصنف محمد هذا الكتاب أى الجامع الصغير وأسندته عن أبي يوسف الى أبي  
 حنيفة فلما عرض على أبي يوسف استحسنته وقال حفظ أبو عبد الله الامسائل خطأه في روايتها عنه فلما  
 بلغ ذلك محمد اقال حفظها ونسى وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها و ذكر  
 العلامة السراج الهندي في شرح المغني فقال الاولى مسئلة ترك القراءة وقدمها الثانية مسئلة تحاضة  
 نوضات بعد طلوع الشمس صلى حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف انما رويت لك حتى يدخل  
 وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب اذا أعتق ثم أجاز المالك البيع نفذ العتق قال انما رويت لك انه  
 لا ينفذ الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها الا ان تكون حبلية حينئذ لا يجوز نكاحها قال انما  
 رويت لك انه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى  
 لهما فعفا أحدهما بطل الدم كله عند أبي حنيفة وقال يدفع ربه الى شريكه أو يقديه بربع الدية وقال  
 أبو يوسف انما حكيت لك عن أبي حنيفة كقولنا وانما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه  
 عمدا وله ابنان فعفا أحدهما الا ان محمد اذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في  
 الاولى السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبد الا غير فادعى العبد ان الميت كان أعتقه في صحته وادعى  
 رجل على الميت ألف دينار وقيمة العبد ألف فقال الابن صدقنا يسمى العبد في قيمته وهو حر ويأخذها  
 الغريم بدينه وقال أبو يوسف انما رويت لك مادام يسمى في قيمته انه عبد انتهى وأشار المصنف بهذه  
 المسئلة الى مسئلة أخرى تمام الثمانية (و) هي ماذا قرأ (في احدي الاوليين) لا غير فانه يلزمه  
 قضاء أربع عندهما وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي اشارة الى خمسة أخرى فمسائل لزوم الاربع  
 ست تمام الخمسة عشر فان مسئلة الكتاب أعني ماذا قرأ في احدي الاوليين واحدي الاخر بين صادقة  
 باربع صور لان احدي الاوليين صادقة بصورتين ماذا قرأ في الاولى فقط أو في الثانية فقط واحدي  
 الاخر بين صادقة بصورتين ماذا قرأ في الثالثة فقط أو في الرابعة فقط ومسئلة ماذا قرأ في احدي  
 الاوليين لا غير صادقة بصورتين ماذا قرأ في الاولى فقط أو في الثانية فقط فصار الحاصل ان مسائل ترك  
 القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية بمجلة وقال فعليك بتميز المتداخلة بالتفتيش في  
 الاقسام وقد يسر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة بميزة فله الحد والمئة وفي البدائع ولو كان خلفه  
 رجل اقتدى به في حكمه حكم امامه يقضى ما يقضى امامه لان صلاة المقتدى متعلقة بصلاة الامام صحة  
 وفسادا ولو تكلم المقتدى وقد أتم الامام الاربع فان تكلم قبل فعود الامام فعليه قضاء الاوليين  
 فقط لانه لم يلتزم الشفع الاخير وان تكلم بعد فعوده قبل قيامه الى الثالثة لاشئ عليه واما اذا قام الى  
 الثالثة ثم تكلم المقتدى لم تذكر في الاصل و ذكر عصام ان عليه قضاء أربع وخصه أبو المعين بقوله لهما  
 اما عند محمد فيلزمه قضاء الاخير لا غير انتهى وفي المحيط ولو اقتدى به في الاخر بين وصلهما مع الامام  
 قضى الاوليين لانه بالاقداء التزم ما لزم الامام (قوله ولا يصلي بعد صلاة مثلها) هذا لفظ الحديث  
 كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية البيان أنرا عن عمر رضي الله عنه وقال عبد الله بن مسعود  
 لا يصلي على اثر صلاة مثلها وهذا الحديث خص منه البعض لانه يصلي سنة الفجر ثم الفرض وهما  
 مثلان وكذا يصلي سنة الظهر أربعين يصلي الفرض أربعين وكذا يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي  
 السنة ركعتين فلم يمكن اجراؤه على العموم ويجب حمله على أخص الخصوص كما هو الحكم في العام  
 اذ لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير المراد منه ان لا يصلي بعد أداء الظهر نافذة ركعتان

وفي احدي الاوليين ولا  
 يصلي بعد صلاة مثلها

غير ما ذكر في الاصل ونحوه  
 كجامع الصغير من كتب  
 ظاهر الرواية وزاد على  
 ما قلته ان محصل كلامه هو  
 ما يفهم من كلام السكال  
 من التفريع الصحيح  
 على أصل أبي حنيفة رحمه  
 الله وان الاشكال في تصميم  
 محمد على مخالفة من روى  
 عنه لا ترتفع (قوله وقد أتم  
 الامام الاربع) أي أتمها  
 بعد تكلم المقتدى كما هو  
 ظاهر لكن العبارة موهمة

(قوله للاؤل) صوابه للثاني أي قوله وعلى النهي عن قضاء الفرائض (قوله فان كان ذلك الخلل محققا الخ) يفيد بطلانه انه لو صلى الفريضة منفردا بلا عذر انه اعادتها مع الجماعة في سائر الاوقات لا تركها المكروه ولم أمر من صرح به فليتأمل لكن يخالفه ما ذكره في الفصل الآتي من التفصيل من انه لو صلى ركعة (٦٢) فاقبمت بقطع ويقصدى الى آخر ما يأتي الا ان يحمل ذلك على ما اذا

كانت صلواته منفردا مع العذر المسوغ لترك الجماعة وهو بعيد (قوله وبما قررناه الخ) دفعه في النهي بما نقله عن العناية بقوله وذكر المصنف لهذا بعد افادة ان القراءة واجبة في جميع النفل وما ترتب على ذلك من الثمانية دليل على هذا التأويل (قوله) وأما اذا صلاه مع مجزئه الخ قال في الفتح واستدلوا به بحديث البخاري في الجهاد اذا مرض العبد أو سافر ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء و بناء

كتبه مثل ما يعمل مقبلا صحيحا (قوله ولا يمكن جملة الخ) قال في الفتح ولا نعلم الصلاة نائما تسوغ الا في الفرض حالة العجز عن القعود وهذا حينئذ يعكس على جملة الحديث على النفل وعلى كونه في الفرض لا يستقط من أجر القائم شيء والحديث الذي استدلو به على خلاف ذلك أي حديث البخاري في الجهاد انما يفيد كتابة مثل ما كان يعمله مقبلا صحيحا وانما عاقبه

بقراءة ور كعتان بغير قراءة يعني لا تصلى النافلة كذلك حتى لا تكون مثلا للفرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولو جعل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في المؤدى كان حسنا فان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير للاؤل بما في أبي داود عن سليمان بن يسار قال أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت ألا تصلى معهم قال قد صليت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى مالك في الموطأ حدثنا نافع أن رجلا سأل ابن عمر فقال اني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الامام أفأصلي معه فقال ابن عمر نعم فقال أيتهما أجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل أيتهما شاء فهذا من ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه انما أراد كتمانها على وجه الفرض أو اذا صلى في جماعة فلا يعيد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى فالخاص ان تكرار الصلاة ان كان مع الجماعة في المسجد على هيئته الأولى فمكروه والا فان كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فمكروه كما بعد الصبح والعصر والا فان كان خلل في المؤدى فان كان ذلك الخلل محققا اما بترك واجب أو بارتكاب مكروه أو بغير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الخيرية وقال انه لا يتناول النهي وان كان ذلك الخلل غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وفي ما آل الفتاوى ولو لم يفته شيء من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكي عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره فان صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث فعدت انتهى وذكري في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر نحي النهار بعد ليلة التعريس قال له أصحابه من الغد ألا نعبد صلاة الامس فقال ان الله ينهاكم عن الربا فيقبله منكم كذا ذكره نفا الاسلام وبما قررناه ظهر ان ذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمراد ما لا ينبغي (قوله) ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء و بناء) بيان أيضا لما خالف فيه النفل الفرائض والواجبات وهو جوازها بالعود مع القدرة على القيام وقد حكي فيه اجماع العلماء وفي صحيح مسلم عن عائشة رضيت الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمض حتى كان يصلي كثير من صلواته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو أفضل ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي انه محمول على صلاة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وأما اذا صلاه مع مجزئه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما وأما الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة على القيام ويأثم ويكفر ان استعمله وان صلى قاعدا لمجزئه أو مضطجعا لمجزئه فثوابه كشوابه اه وتعبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض رواياته ومن صلى نائما أي مضطجعا فله نصف أجر القاعد ولا يمكن جملة على النفل مع القدرة اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا ان يحكم بشذوذ هذه الرواية وفي النهاية انعقد الاجماع على أن صلاة القاعد لعذر بعجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في الفضيلة والاجرائية وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم انه على النصف من صلاة القائم مع العذر وعليه جل الحديث فلا اجماع الا ان

المرض عن ان يعمل شيئا أصلا وذلك لا يستلزم احتساب ما صلى قاعدا بالصلاة قائما لجواز احتسابه نصفًا ثم يريد يكمله كل عمله من ذلك وغيره فضلا والا فالعارضه قائمة لا تزول الا بتجوز النافلة نائما ولا أعلمه في فقهما (قوله وفيه نظر الخ) أقول هذا النظر ظاهر لان ما نقله النووي عن بعضهم هو المتبادر من الحديث لوجوه الاول كلمة من فانها عامية في كل متصل الثاني قوله ومن صلى نائما وهو موجود في صحيح البخاري الثالث ان المذكور في صحيح البخاري ان عمران رضي الله تعالى عنه كانت به بواسير

فَسَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ الْحَدِيثَ وَبَهَذَا الْوَجْهَ مَعَ الَّذِينَ قَبْلَهُ بَعْدَ حُجَّتِهِ عَلَى صَلَاةِ النَّفْلِ خَاصَّةً مِنْ غَيْرِ عِزِّهِ فَالْأَوْلَى الْمَصِيرُ إِلَى مَا قَدَّمَ نَاهٍ عَنِ الْفَتْحِ مِنْ إِحْتِمَالِ صَلَاتِهِ نَصْفًا وَكَمَالِهِ فَضْلًا وَفِي الْكَشَافِ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ آيَةً فَان قَلْتُمْ قَدْ ذَكَرَ اللَّهُ سَبْعَ حَجَانِهِ مَفْضَلِينَ دَرَجَةً وَاحِدَةً وَمَفْضَلِينَ

(٦٣)

درجة واحدة فهم الذين فضلوا على القاعدین الاخرء وأما المفضلون درجات فالذين فضلوا على القاعدین الذين أذن لهم في التخلفا كتفاء بغيرهم لان الغزو فرض كفاية اه قلت في الآيه دليل على ان العامل أفضل من التارك لعذر وهذا لا ينافي ما مر من حديث البخارى في الجهاد لا مكان حمل ما هناك على كتابة أصل الثواب وما هنا على زيادة المضاعفة بسبب المشقة نظير ما قيل في ان الاخلاص تعدل ثلث القرآن ونحو ذلك والله أعلم (قوله وله) أى للإمام أبى حنيفة رحمه الله ان المصلى لم يباشر القيام فيما بقى أى فيما قعد فيه أى لم يشرع فيه قائما بعد فلا يلزمه القيام فيه ولما أى وللذى باشره من الصلاة بصفة القيام أو للذى باشره من الصلاة النافذة مطلقا صحة بدون القيام بخلاف النذر وحاصله منع كون الشرع موجبا غير أصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشرع بالنذر

يريد به اجماع أئمتنا وذكري المجتبي بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر اما العاجز فصلاته بايماء أفضل من صلاة القائم الراكع الساجد لانه جهد المقل انتهى ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقعد من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعد امع القدرة على القيام كنافلته قائما بشرى قاله صلى الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر وقال حدثت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة قال فأيتته فوجدته يصلى قاعدا فوضعت يدي على رأسه فقال مالك يا عبد الله بن عمر وقت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف الصلاة وأنت تصلى قاعدا قال أجل ولكنى لست كأحد منكم انتهى أطلق في التنقل فشمم السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكر قاضيخان في فتاواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز أداؤها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز أداؤها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيدها ونهايتها وقد نقلناه في سنة الفجر في موضعها من رواية الحسن وهكذا صححه حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح مخالفتها للتواتر وعمل السلف وهذا كله في الابتداء وأما قوله وبناء بان شرع فيه قائما ثم قعد من غير عذر فهو قول أبى حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجوز وهو قياس لان الشرع معتبر بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقى ولما باشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه ناصحى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كالونذر صلاة لانه في النفل وصف زائد فلا يلزمه الا بشرط وعند البعض يلزمه القيام لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله وأينما أوجبها الله تعالى أو جها قائما والصحيح الاول كالمتابع في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان ورجح الثاني في فتح القدير بحثا بان الصلاة عبارة عن القيام والقراءة الى آخرها فهو الركن الاصلى غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه قيدها بكونه شرع قائما ثم قعد لانه لو كان على عكسه فانه يجوز اتفقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم كما روت عائشة انه كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرأ أو رده حتى اذا بقى عشر آيات ونحوها قام الى آخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية وذكري في التجنيس ان الافضل ان يقوم فيقرأ شيئا ثم يركع ليكون موافقا للسنة ولو لم يقرأ وألكنه استوى قائما ثم ركع جاز وان لم يستوف قائما وركع لا يجوز لانه لا يكون ركوعا قائما ولا ركوعا قاعدا انتهى وليس هو بناء القوى على الضعيف لان القعود والقيام في النفل سواء والفرق لمحمد بين هنا وبين قوله ببطان صلاة المريض اذا قعد على القيام في أثناء صلواته ان نحر يمة المتطوع لم تنعقد للقعود البتة بل للقيام لانه أصل هو قادر عليه ثم جازله شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فبالتقدير لا للمقدور وهو القعود ولم يذكر المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه في الذخيرة والنهاية انه في التشهد يقعد كما يقعد في سائر الصلوات اجماعا سواء كان بعد نذر أو غيره أما حالة القراءة فعن أبى حنيفة تخييره بين القعود والتربع والاحتباء ونقله العكرخى عن محمد وعن أبى يوسف يجتبي وعنهما يتربع ثم قال أبو يوسف محل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفر انه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه أبو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسى لانه المعهود

مطلقا بل في ايجاب أصل الفعل (قوله ورجح الثاني) أى القول الثاني المعبر عنه بقوله وعند البعض يلزمه القيام (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر ولم يبين للقعود كيفية لما ان الكلام في الجواز ولا شك في حصوله على أى حال كان وبه سقط ما في البحر انه للاختلاف فيه انما الاختلاف في تعيين ماهو الافضل والمختار ما قاله زفر وهو رواية عن الامام أن يقعد كما في التشهد قال أبو الليث وعليه الفتوى ولا خلاف انه اذا جاء وأن التشهد جلس كذلك سواء سقط القيام بعذر أم لا

(قوله أما إذا كانت تسير بتسيير صاحبها الخ) قال في النهر ينبغي أن يقيد بما إذا كان يعمل كثير لقولهم إذا حرك رجله وأضرب دابته فلا بأس به إذا لم يكن كثيرا اه قلت ويفهم ذلك أيضا من قول البرازية في تعليل المسئلة بأنه عمل كثير وفي الذخيرة عن شرح السير إذا كانت لا تنساق بنفسها فاساقها هل تفسد صلته قال ان كان معه سوط ففيها به ونحسها لا تفسد صلته لأنه عمل قليل اه وهو أصح في المراد (قوله وعاله في البدائع بأنه

(٦٤)

لماسقط الخ) أقول يفهم من تخصيص السقوط لطهارة المكان انه يجب

شرعاً في الصلاة واختار الامام خواجه زاده الاحتياط لان عامة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر العمر كان محتبياً ولانه يكون أكثر توجيها لأعضائه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام اه وتفسير الاحتياط ان نصب ركبته ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذكر في الخلاصة عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات فحينئذ فالافتاء على إحدى الروايات ولا حاجة الى ان تضاف الى زفر كمال الخنفي وقيد بالتنفل قاعد الان المتنفل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو ممنقن قر يمان الر كوع لا يصح أيضا في التنفل كما يشير اليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي (قوله ورا كبا خارج المصر موميا الى أى جهة توجهت دابته) أى ينفل را كبا الحديث الصحيحين عن ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومى إيماء ولكنه يخفض السجدة من الر كعتين أطلقه فشمّل ما إذا كان مسافرا أو مقبلا يخرج الى بعض النواحي لحاجة وصححه في النهاية وما إذا قدر على النزول أولا وقيد بخارج المصر لانه لا يجوز التنفل عليها في المصر وقال أبو يوسف لا بأس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا في دخارج المصر والاصح انها تجوز في كل موضع يجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكر في الظهيرية وغيرها وأشار بقوله توجهت دابته دون أن يقول وجه دابته اليها الى ان محل جوازها عليها ما إذا كانت واقفة أو سارت بنفسها ما إذا كانت تسير بتسيير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها الا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبال القبلة في الابتداء لانه لما جاز الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهتها كذا في غاية البيان والى انه اذا صلى الى غير ما توجهت به دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لانها ليست بشرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج أو على الركابين أو الدابة لان فيها ضرورة فيسقط اعتبارها وصرح في المحيط والكافي بأنه الاصح وفي الخلاصة بأنه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعاله في البدائع بأنه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية فلأن يسقط شرط طهارة المكان أولى وقيد بالنفل لان الفرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمنذور وما لزمه بالشروع والافساد وصلاة الجنائز والسجدة التي تليت على الارض لعدم لزوم الحرج في النزول ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول كما في الظهيرية وغيرها ومن الاعذار ان يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله ولم يقف له رفاؤه وكذا اذا كانت الدابة جوارح لا يقدر على ركوبها الا بمعين أو هوشيع كبير لا يجرد من ركبته ومن الاعذار الطين والمطر بشرط أن يكون بحال يغيب وجهه في الطين اما إذا لم يكن كذلك والارض تديقه فانه يصلى هناك كما في الخلاصة والظاهر أن اعتبار المعين هنا ما هو على قولهما الماعرف ان أباحنيفة لا يعتبر قدرة الغير وفي فتاوى قاضيخان والظهيرية الرجل اذا جل امرأته من القرية الى المصر كان لها أن تصلى على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه انها لا تقدر بنفسها من غير معين حتى اذا قدرت على الركوب والنزول بمجردها أو زوجها فانه لا يجب عليها ذلك ويجوز لها صلاة

عليه خلع النعلين لو كان فيها منجاسة مانعة ولم أره صريحا فليراجع ثم رأيت في النهر قال وقياس هذا ولو على المصلي أيضا مع ان ظاهر كلامهم المنع في هذا والفرق قد يعسر فتدبر اه قلت الظاهر انه غير عسير لان الدابة وما يقبعا من السرج ونحوه مظنة النجاسة لنومها على عذرتها وراكبا خارج المصر موميا الى أى جهة توجهت دابته

وتمرغها بها فلو اشترط طهارتها لربما أدى الى الحرج بخلاف المصلي اذا يمكنه خلع ثوبه المتنجس على انه ينذر بالنسبة اليها تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء تعقب الهر بقوله الفرق أظهر من نار على علم وهو انه لا ضرورة فيها على المصلي بخلاف ما في موضع الجلوس أو الركابين اه (قوله من الوتر الخ) بيان لأنواع الواجب (قوله ولا يلزمه الاعادة اذا

القرض

استطاع النزول) قال الرمي الظاهر ان هنا أى قبل قوله ولا يلزمه كلاما محذوف وهو ويجوز

من عذر تأمل اه (قوله والظاهر ان اعتبار المعين هنا الخ) أى في قوله وكذا اذا كانت الدابة جوارح الخ لكن فيه انه لم يعتبر المعين اذا لو اعتبر لزمه النزول اذا وجد المعين نعم قوله أو شيخ كبير لا يجرد من ركبته يدل بمفهومه على انه لو وجد من ركبته يلزمه النزول فيدل على اعتبار المعين فالمسئلة الاولى دلت على عدم اعتبار المعين والثانية دلت على اعتباره

(قوله وينبغي أن يكون له ذلك) قد يقال بخلافه لان الرجل في هذه الصورة قادر على النزول والحجز من المرأة ليس عنرا قائما فيه بل هو قائم فيها الا أن يقال ان الكلام هو عند عدم امكان ركوب المرأة اذ انزل الرجل (٦٥) واذا كان كذلك يلزم من نزوله سقوط

الحمل على الارض أو عقر  
الجل أو هلاك المرأة ونحو  
ذلك فيكون عنرا قائما  
فيه راجعا اليه كخوفه على  
نفسه أو ماله تأمل (قوله)  
واذا صلى على الدابة الخ)  
قال الرملي أي الفرض  
تأمل قلت لاحاجة للتأمل  
لان الكلام في الفرض  
بدليل بقية عبارة الظهيرية  
من التفارقة بين حالة العذر  
وغيرها على ان المؤلف  
سيصرح قريباً بعد تمام  
العبارة بذلك (قوله أما  
الصلاة على الجملة الخ)  
لينظر الفرق بينها في حالة  
ونبي بنزوله لابعكسه

عدم السير وبين الحمل  
اذا كان على عيدان على  
الارض فان الجملة التي  
طرف منها على الدابة مثل  
الحمل اذا كان على الدابة  
وتحت عيدان على الارض  
فليتأمل ولعل المراد بالجملة  
غير معناها المشهور فان  
المشهور فيها مافي المغرب  
من انها شيء مثل المحفة  
يحمل عليها الاثقال  
ولا يخفى ان هذه يكون  
قرارها على الارض واسكنها  
تربط بحبل ونحوه وتجربها  
به البقر أو الابل ولكن  
يراد بها هنا ما يسمى في

الفرض على الدابة لان أبا حنيفة لا يجعل قدرة الانسان بغيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي  
انه اذا لم يكن معها محرّم فانه تجوز صلاتها على الدابة اذا لم تقدر على النزول والظاهر ان اشتراط عدم المحرم  
معها مفرغ على قولهم ما فقط ولم أر حكم ما اذا كان را كبا مع امرأته وأمه وكما وقع للفقير مع أمه في سفر  
الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب أي تجوز للرجل المعادل لها أن يصلي الفرض على الدابة كما يجوز  
للرأة اذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل الحمل بنزوله وحده وينبغي أن يكون له ذلك كما لا يخفى  
وأطلق في الدابة فشمّل جميع الدواب وقيد به لانه لا تجوز صلاة الماشي بالاجماع كذا في المجتبى وأطلق  
في النفل فشمّل السنن المؤكدة قال في الهداية والسنن الرواتب نوافل وعن أبي حنيفة انه ينزل لسنة  
الفجر لانهما آكد من سائرهما انتهى بل روي عنه انها واجبة وعلى هذا أداؤها قاعدا كما أسلفناه  
وقد قدمنا انه ينزل للوتر اتفاقا بينه وبينها وأطلق في الركوب خارج المصر فشمّل ما اذا كان خارجه  
ابتداء وانتهاء الى سلامه أو ابتداء فقط لما في الخلاصة ولو اقتصرت على خارج المصر ثم دخل المصر ثم عمى  
الدابة وقال كثير من أصحابنا ينزل ويتم على الارض انتهى وفي الظهيرية واذا صلى على الدابة في محمل  
وهو يقدر على النزول لا يجوز له أن يصلي على الدابة اذا كانت الدابة واقفة الا أن يكون الحمل على  
عيدان على الارض أما الصلاة على الجملة ان كان طرف الجملة على الدابة وهي تسير أو لا تسير فهي  
صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وان لم يكن طرف الجملة على الدابة  
جاز وهو بمنزلة الصلاة على السرير انتهى وهذا كله في الفرض أما في النفل فيجوز على الحمل  
والجملة مطلقا كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة أن يصلي بالايامه ويجعل السجود  
أخفض من الركوع من غير أن يضع راسه على شيء سائرة أو واقفة ثابتة ويصلون فرادى فان صلوا  
بجماعة فصلاة الامام تامة وصلاة القوم فاسدة وعن محمد يجوز اذا كان البعض يجنب البعض انتهى  
وفي الظهيرية رجلان في محمل واحد فاقتدى أحدهما بالآخر في التطوع أجزأهما وهذا لا يشك  
اذا كانا في شق واحد واذا كانا في شقين اختلف المشايخ قال بعضهم اذا كان أحد الشقين مربوطا  
بالآخر يجوز واذا لم يكن مربوطا لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيفما كان اذا كانا على دابة واحدة  
كالمواكب على الارض اه وفي منية المصلي ولو سجد على شيء وضع عنده أو على سرجه لا يجوز لان الصلاة  
على الدابة شرعت بالايامه اه وينبغي جعله على ما اذا لم يكن بحيث يخفض رأسه والافقد صرحوا  
في صلاة المريض انه لا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الايامه  
وان وضع ذلك على جهته لا يجوز لانه لا يرفع رأسه كذا في الهداية وغيرها (قوله وينبغي بنزوله لابعكسه)  
أي اذا افتتح النفل را كبا ثم نزل بنى ولا ينبغي اذا افتتحه نازلا ثم ركب لان احرام الركبة انعقد بجوز  
للكوع والسجود تقدرته على النزول فاذا أتى بهما صح واحرام النازل انعقد وجب للركوع والسجود  
فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن أبي يوسف أنه يستقبل اذا نزل أيضا وكذا عند محمد اذا نزل  
بعد ما صلى ركعة والاصح هو الظاهر كذا في الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن  
العذر فان المنقول في الخاتمة ان المصلي اذا ركب الدابة فسدت صلاته ورد في غاية البيان تعليل من فرق  
بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع على السرير لا ينبغي  
مع ان العمل لم يوجد فضلا عن العمل الكثير والفرق الصحيح مافي الهداية اه وأورد في النهاية ان  
القول بالبناء فيما اذ نزل يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كما ليرى اذا صلى بعض

(٩ - (البحر الرق) - ثاني) عرفنا تحتها وهو محفة لها أعواد أربعة من طرفها مثل العنق تحمل على جملين أو بغلين  
(قوله وينبغي جعله الخ) قال في النهر لاحاجة اليه اذا المتنتفي انما هو كونه سجودا اه فليتأمل (قوله وقوله من غير عذر) أي قول صاحب

الهداية في تعليل المسئلة (قوله فشمّل الرجال والنساء) أي خلافا لما قاله بعض الروافض من انها سنة الرجال فقط كما في الدرر وعزاه نوح أفندي الى الكافي ثم قال لسكن المشهور (٦٦) عنهم انها ليست بسنة أصلا قال في البرهان قد اجتمعت الامة على شرعية

التراويح وجب وازها ولم ينكرها أحد من أهل القبلة الا الروافض اه (قوله كائنت في الصحيحين الخ) أي الحديث السابق عند قول المتن والافضل فيه ارباع وفيه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على احدى عشرة ركعة قال في الفتح وأماما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله تعالى عليه

وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والختم مرة يجلسه بعد كل أربع بقدرها

وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر فضعيف بابي شيبة ابراهيم ابن عثمان جده الامام أبي بكر بن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح اه قلت أما مخالفته للصحيح فقد يجاب عنها بان ما في الصحيح مبني على ما هو الغالب من أحواله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا كان ليلتين فقط ثم تركه عليه الصلاة والسلام فلذا لم تذكره عائشة رضي الله تعالى عنها وأما ضعيف الحديث بمن

صلاته بالايماء ثم قدر على الاركان لا يجوز له البناء تحزرا عمدا قلنا وأجاب بان الايماء من المريض دون الايماء من الراكب لان الايماء من المريض بدل عن الاركان والايماء من الراكب ليس يسد عنها لان البدل في العبادات اسم لما يصار اليه عند محجز غيره والمريض أعجزه مرضه عن الاركان فكان الايماء بدلا عنها والراكب لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه يملك الانتصاب على الركابين فيكون ذلك منه قياما وكذلك يمكنه أن يجررا كعوا ساجدا ومع هذا أطلق الشارع في الايماء فلا يكون الايماء بدلا فكان قويا في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وفرق في المحيط بوجه آخر هو أن في المريض ليس له أن يفتتح الصلاة بالايماء مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك اذا قدر على ذلك في خلال صلته لا يبيّن أمارا كنهاله أن يفتتح الصلاة بالايماء على الدابة مع القدرة فالنزول لا يمنع من البناء قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب أن لا يبيّن في المكتوبة فيما اذا افتتحها راكبا ثم نزل لانه ليس له أن يفتتحها بالايماء على الدابة عند القدرة فلذلك قيد المسئلة في الهداية بالتطوع وذكر الامام الاسبيجاني ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال صلته انما كان في المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل أيضا في التطوع فغيبنا لا يحتاج الى الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيناه اه (قوله وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والختم مرة يجلسه بعد كل أربع بقدرها) بيان اصلاة التراويح وانما يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطلقة لكثرة شعبيها ولاختصاصها بحكم من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع ترويحة وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستزمامها الاستراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظاهرية وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن أبي حنيفة انها سنة وذكر في الاختيار ان أبا يوسف سأل أبا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يتخرجه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولا يتأف به قول القدوري انها مستحبة كما فهم في الهداية عنه لانه انما قال يستحب أن يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح مستحبة كذلك في العناية وفي شرح منية المصلي وحكي غير واحد الاجماع على سنيتها وقد سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وندبنا اليها واقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية أن تكتب على أمته كائنت ذلك في الصحيحين وغيرهما ثم وقعت المواظبة عليها في أثناء خلافة عمر رضي الله عنه ووافقه على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم مازال الناس من ذلك الصدر الى يومنا هذا على اقامتها من غير تكبر وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه أبو داود وأطلقه فشمّل الرجال والنساء كما صرح به في الخانية والظاهرية وقوله عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطأ عن يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقا وغربا لكان ذكر المحقق في فتح القدير ما حاصله أن الدليل يقتضي أن تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية أن تكتب علينا والباقي مستحب وقد ثبت ان ذلك كان احدى عشرة ركعة بالوتر كائنت في الصحيحين

ذكر فقد يقال انه اعتضد بما مر من نقل الاجماع على سنيتها من غير تفصيل مع قول الامام رحمه الله ان ما فعله عمر رضي الله تعالى عنه لم يتخرجه من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتأمل منصفنا

(قوله ثم اختلفوا الخ) قال الرملي أقول على القولين يجب سجود السهو وقتأمل اه قلت هذا في السهو أما العمد فسيأتي ان تجاربه  
 بالسجود ضعيف (قوله والصحيح الخ) قال الرملي إنما كان كذلك لكرهه الامامة في النقل في غير التراويح فلما احتمل انها عشرة  
 وهذه زائدة عليها كان الأفضل كونها فرادى (قوله ثم صلى ما بقى على وجهها) أي قبل أن يعيد ذلك الشفع (قوله يقضى الشفع  
 الاول لا غير) أي لان كل شفع صلاة على حدة وقد خرج من الشفع الاول (٦٧) بشروعه في الشفع الثاني فلا يفسد

ما بعد الشفع الاول فلا يلزمه الاقضاؤه (قوله عليه قضاء الكل) أي كل التراويح لفسادها كلها لان ذلك السلام لا يخرج من حرمة الصلاة لكونه سهواً فاذا قام الى الشفع الثاني صح شروعه فيه وكان قعوده فيه على الثالثة فإذا سلم كان سلامه سهواً بناء على السهو الاول فلم يخرج من الصلاة ولا يصح شروعه في الشفع الثالث وحصل قعوده وسلامه فيه على الخامسة سهواً وهكذا الى آخر الاشفاع فقد ترك القعدة على الركعتين في الاشفاع كلها ففسد بأسرها وقيد بالسلام ساهياً لانه لو سلم عمد لا يلزمه الاقضاء الشفع الاول اجماعاً وفهم من التوجيه المذكور ان الحكم مقيد بما اذا لم يتذكر انه سلم في الاول على رأس الركعة الى ان تم التراويح حتى لو علم انه سهواً وسلم على ركعة واحدة صح ما صلاه بعد العلم سوى ركعتين

من حديث عائشة فأذن يكون المسنون على أصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي ان الحكمة في كونها عشر بين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى وأراد بالعشرين أن تكون بعشر تسليمات كما هو المتوارث يسلم على رأس كل ركعتين فلو صلى الامام أربعاً بتسليمته ولم يقعد في الثانية فظاهر الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمته أو تسليمتين قال أبو الليث تنوب عن تسليمتين وقال أبو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والخانية وفي المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على رأس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفي منية المصلي اذا شكوا انهم صلوا تسع تسليمات أو عشر تسليمات ففيه اختلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمته أخرى فرادى ولو سلم الامام على رأس ركعة ساهياً في الشفع الاول ثم صلى ما بقى على وجهها قال مشايخ بخارى يقضى الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند عليه قضاء الكل وهذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئاً يفسد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام اما اذا فعل شيئاً من ذلك فليس عليه الاقضاء الشفع الاول لا غير كافي الذخيرة والخلاصة وغيرهما وفي المحيط لو صلى التراويح كلها بتسليمته واحدة وقد قعد على رأس كل ركعتين فالاصح انه يجوز عن الكل لانه قد أكل الصلاة ولم يخل بشيء من الاركان الا انه جمع المتفرق واستدام التحريم فكان أولى بالجواز لانه أشق وأعب للبدن انتهى وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لمخالفة المتوارث مع نصهم بكرهه الزيادة على ثمان في مطلق التطوع لئلا فلان يكره هذا أولى فلها نقل العلامة الحلبي ان في النصاب وخزانة الفتاوى الصحيح انه لو تعمد ذلك يكره ولو لم يقعد الا في آخرها فقد علمت ان الصحيح انه يجزئه عن تسليمته واحدة فيما لو صلى أربعاً بتسليمته فكذلك هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعده بيان لوقتها وفيه ثلاثة أقوال الاول ما اختاره اسمعيل الزاهدى وجاعة من بخارى ان الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعده وقبل الوتر وبعده لانها قيام الليل ولم أر من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخارى وقتها ما بين العشاء الى الوتر وصححه في الخلاصة ورجحه في غاية البيان بان الحديث ورد كذلك وكان أبي رضي الله عنه يصلى بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاده في الكافي الى الجمهور وصححه في الهداية والخانية والمحيط لانها نوافل سنت بعد العشاء ومرة الاختلاف نظهر فيما لو صلاها قبل العشاء فعلى القول الاول هي صلاة التراويح وعلى الاخيرين لا وفيها اذا صلاها بعد الوتر فعلى الثاني لا وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويحاً وترويحاً ولو اشتغل بها يفوته الوتر بالجماعة فعلى الاول يشتغل بالوتر ثم يصلى ما فاتته من التراويح وعلى الثاني يشتغل بالترويح الفاتية لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر كذا في الخلاصة وينبغي أن يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويحاً وخاف لو اشتغل بها تفوته

لكون سلامه بعدهما عمداً لسهواً فكان مخرجاً له عن التحريم وان كان على وتر فليتمل كذا في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبي (قوله كالثاني) صوابه كالاول كما رأيت في بعض النسخ، صاحبها ومبحثه هو ظاهر قوله في شرح المنية وينبغي على أنها يجوز بعد الوتر أم لا انه ان فاتته الخ ثم هذا مبني على ان المراد بالحكم المذكور لزوم كراهة ومقتضى التفريع وهو ظاهر قوله لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر أما ان أريد الاول بانه يأتي فيه الخلاف الآتي في ان الأفضل الاتيان بالوتر بالجماعة أم في المنزل كما أشار اليه في شرح المنية ولكن قد علمت ان مبني الكلام على لزوم فهو يؤكده ان الصواب في العبارة ما قلنا لانه لا لزوم على الاول والثالث

متابعة الامام فتابعة الامام أولى وقد اختلفوا فيها لو تدرج تسليمته بعد الترتيب لا يصلون بجماعة وقيل  
 يصلون بها كافي منية المصلي وينبغي أن يكون مفرعا على القول الثاني والثالث وفي فتاوى قاضيخان  
 ويستحب تأخير التراويح الى ثلث الليل والافضل استيعابها كثر الليل بالتراويح فان أخر وهما الى ما بعد  
 نصف الليل فالصحيح انه لا بأس به واذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة والاصح انها لا تقضى أصلا  
 فان قضاها وحده كان نفلا مستحبا للتراويح كسنة المغرب والعشاء وقوله بجماعة متعلق بسنن بيان  
 لسكون الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة أقوال الاول ما اختاره المصنف انه سنة على الاعيان حتى ان من  
 صلى التراويح منفردا فقد أساء لتركه السنة وان صليت في المساجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني  
 لصلاته عليه السلام اياها بالجماعة وبيان العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث  
 قال يستحب أن يصلي التراويح في بيته الا أن يكون فقيها عظيما يقتدى به فيكون في حضوره ترغيب  
 لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلا بحديث أفضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وهو رواية  
 عن أبي يوسف كافي الكافي الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر  
 المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن اقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى  
 لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا ثم وان اقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلف  
 عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئا لان افراد الصحابة يروى عنهم التخلف كابن عمر على  
 ما رواه الطحاوي والجواب عن دليل الطحاوي ان قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله  
 عليه وسلم اياه في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين بعده اذ لا يختار المفضول ويجمعون عليه وأما من  
 تخاف من الصحابة فاما العذر اولانه أفضل في اجتهاده وهو معارض بما هو أولى منه وهو اتفاق الجمهور  
 الغفير على خلافه فالخلاف ان القول الاول والثالث اتفاقا على افضليتها وانما الكلام في الاساءة بالترك  
 من البعض وأطلق المصنف في الجماعة ولم يقيدها بالمسجد لما في الكافي والصحيح ان للجماعة في  
 بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة أخرى فهو حاز احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الاخرى انتهى  
 وفي الخلاصة اذا صلي الترويحة الواحدة امامان كل امام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح انه  
 لا يستحب ولكن كل ترويحة يؤديها امام واحد امام يصلي التراويح في مسجد ين كل مسجد على  
 وجه الكمال لا يجوز لانه لا يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا بأس به ويكون  
 هذا اقتداء المتطوع بمن يصلي السنة ولو صلاوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوا ثانيا يصلون فرادى انتهى  
 وقوله والختم مرة معطوف على عشرون بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف والجمهور على ان السنة  
 الختم مرة فلا يترك لسكسل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر  
 ومرة بين فضيلة وثلاث مرات في كل عشر مرة أفضل كذا في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان  
 الافضل أن يقرأ فيها مقدار ما لا يؤدي الى تنفير القوم في زماننا لان تكثير الجمع أفضل من تطويل  
 القراءة وفي المجتبى والمتأخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث آيات قصار أو آية طويلة حتى لا يمل القوم  
 ولا يلزم تعطيلها وهذا احسن فان الحسن روى عن أبي حنيفة انه ان قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث  
 آيات فقد أحسن ولم يسي هذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها اه وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا  
 قراءة قل هو الله أحد في كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل الى آخر القرآن وهذا احسن  
 لانه لا يشته عليه عدد الراكعات ولا يشغل قلبه بحفظها فيتفرغ للتدبر والتفكير اه وصرح في  
 الهداية بان أكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل انه يقرأ في كل ركعة عشر  
 آيات وهو الصحيح لان السنة فيها الختم لان جميع عدد الراكعات في جميع الشهر ستان ركعة

(قوله وينبغي أن يكون مفرعا) أي ينبغي أن يكون هذا الخلاف مفرعا على الخلاف في وقتها فن قال لا يصلون بجماعة يكون قد بناه على القول الثاني ومن قال يصلون بها يكون قد بناه على الثالث واستظهر الثاني في شرح المنية قال لانه بناء على القول المختار في وقتها وقد علمت من هذا نكتة اقتضاه على الثالث دون أن يذكر معه الاول أيضا لما مر من عدم تصحيح أحد له فالظاهر بناء هذا القول على الثالث فقط وان صح بناؤه على الاول أيضا تدبر (قوله معطوف على عشرون) أي فهو مرفوع والظاهر الجر عطفًا على جملة ليكون نصا في سنية الختم في الصلاة



(قوله وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويحة الاخيرة) قال الرملي لقراءته في الركعة الاولى منه بالنصر وفي الثانية منه بالاخلاص وفيه فصل بسورة تبت (قوله وتعقبه الشارح بانه مستحب لاسنة) قال في النهرو وهو ظاهر (٦٩) في ندها على رأس الخامسة لكن

في الخلاصة أكثرهم على عدم الاستحباب وهو الصحيح اه قلت ان أراد من الخامسة التسليمة الخامسة وهي المسئلة الآتية عن الكافي فادعاه من الظهور بمنوع اذ لا تعرض له في كلام الشارح أصلاً وان أراد منها الترويحة الخامسة فكلام الخلاصة ليس فيها لان نص عبارة الخلاصة هكذا والاستراحة على خمس تسليمات اختلف المشايخ فيه وأكثرهم على انه لا يستحب وهو الصحيح (قوله ولا

و يوتر بجماعة في رمضان فقط

يخفي ما فيه الخ) أقول أظن ان لفظة ترك في عبارة الحلبي زائدة من بعض النساخ ألحقها الاستبعاد الان يكون شأن الأئمة ذلك اذ شأنهم المساهلة واعل ذلك كان في زمانه وان ثبت ما قلنا يندفع الايراد عن كلام هذا العلامة والافهوه كلام متهافت يبعد صدوره من أمثاله (قوله وقد قالوا الخ) قال الرملي قال الحلبي ومن المكروه ما يفعله بعض الجهال من صلاة ركعتين منفردا بعد كل ركعتين لانها بدعة مع مخالفة الامام والصف اه قالت

وجميع آيات القرآن ستة آلاف اه ونص في الخانية على انه الصحيح وفي فتح القدير وغيره واذا كان امام مسجد حيه لا يحتم فله ان يترك الى غيره فالخاصل ان المصحح في المذهب ان الختم سنة لكن لا يلزم منه عدم تركه اذ لم ينفه القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصاً في زماننا فالظاهر اختيار الاخف على القوم كما فعله الأئمة في زماننا من بداءتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى وبقراءة سورة الاخلاص في الثانية الى أن تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبت وفي العشر من سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويحة الاخيرة بسبب الفصل بين الركعتين بسورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا انه قد زاد بعض الأئمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هدرمة القراءة وعدم الظمانينة في الركوع والسجود وفيما بينها وفيما بين السجدين مع اشتهاط على ترك الثناء والتعوذ بالبسملة في أول كل شفع وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين وفي الخلاصة والافضل التعديل في القراءة بين التسليمات كذا روى عن أبي حنيفة فان فضل البعض على البعض في القراءة لا بأس به اما التسليمة الواحدة ان فضل الثانية على الاولى لاشك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الفرض الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تنقل يأتي بالدعوات وان علم انها تنقل يقتصر على الصلاة لان الصلاة فرض عند الشافعي فيحتاج اه وعلة في فتح القدير بان الصلاة فرض أو سنة ولا تترك السنن للجماعات كالتسبيحات اه وقوله بجملة متعلق بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح بانه مستحب لاسنة وصرح في الهداية باستحبابه بين الترويحتين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح اه وفي الكافي والاستراحة على خمس تسليمات تكره عند الجمهور لانه خلاف عمل أهل الحرمين اه وذكر العلامة الحلبي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار ترويحة على رأس سائر الاشغاع كما هو شأن أكثر أئمة أهل زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق الأولى اه ولا يخفي ما فيه لان الاستراحة لم توجد أصلاً في مسألة الكافي الا على خمس تسليمات مع انها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في تأليف له خاص بالتراويح الاستراحة على خمس تسليمات لان استحب على قول الاكثر وهذا هو الصحيح فان الصحيح انه لا يستحب الا عند تمام كل ترويحة وهي خمس ترويحات اه بخلاف فعل الأئمة فان الاستراحة قد وجدت وان لم تكن نامة فكيف تكون مكروهة بالاولى وقد قالوا انهم يخبرون في حالة الجلوس ان شاؤوا سبحوا وان شاؤوا قرؤوا القرآن وان شاؤوا صلوا أو بع ركعات فرادى وان شاؤوا قعدوا ساكتين وأهل مكة يطوفون أسبوعاً يصلون ركعتين وأهل المدينة يصلون أربع ركعات فرادى وهذا علم انه لو قال بانتظار بعد كل ترويحة بدل قوله بجملة لكان أولى وفي الخانية يكره للمتقدم ان يقعد في التراويح فاذا أراد الامام ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمنافقين قال تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى اه (قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط) أي على وجه الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كافي الهداية واختلفوا في الافضل في الخانية الصحيح ان أداء الوتر بجماعة في رمضان أفضل لان عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية اختار علماءنا ان يوتر في منزله لا بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان يؤمهم في رمضان وأبي بن كعب كان لا يؤمهم اه ورجح الاول في فتح القدير بانه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم

لكن هذه الصلاة غير المذكورة هنا لان هذه بعد كل ركعتين والمذكورة هنا بعد كل أربع (قوله ورجح الاول في فتح القدير) قال الرملي وفي شرح المنية للعلامة الحلبي والصحيح ان الجماعة فيها أفضل الان سنيتها ليست كسنية جماعة التراويح اه وهذا الذي عليه عامة الناس اليوم

(قوله ولو صلوا الوتر بجماعة الخ) قال الرملي عال له في الضياء المعنوي بانها نفل من وجه حتى وجبت القراءة في جميعها وتؤدي بغير  
أذان واقامة والنفل بالجماعة غير مستحب ولانه لم تفعله الصحابة رضي الله تعالى عنهم بجماعة في غير رمضان اه وفي النهاية مثله وهذا  
كالصريح في انها كراهة تنزيهية تأمل (٧٠) باب ادراك الفريضة (قوله حقيقة هذا الباب) كذا في معراج الدرابة

وفتح القدير وجعله في  
العناية شروعا في الاداء  
السكامل وهو الاداء بالجماعة  
بعد الفراغ من بيان ادراك  
الفرائض والواجبات  
والنوافل قال في النهرو هذا  
أولى اذ عادت منهم انهم لا يبويون  
لمسائل شتى بابابل يترجون  
عنها بشتى أو متفرقة أو  
منشورة فكان هذا الداعي  
لعدوله في العناية وغيره الى  
ما صرح (قوله وهو صريح  
فيمن صلى ركعة فقط فهي  
باطلة) علله في العناية بقوله

باب ادراك الفريضة  
صلى ركعة من الظهر فأقيم  
يتم شفعاء يقتدى

لان البتراء منهى عنها قال  
بعضهم فيه ان النهى عنها  
لا يقتضى بطلانها قلت  
اسكن في الحواشي السعدية  
قال قوله لان البتراء منهى  
عنها يعلم منه ان النهى بمعنى  
النفي والالم يلزم البطلان اه  
(قوله كما توهمه بعض  
حنفية عصرنا) قال في  
النهر وبطلان هذا التوهم  
غنى عن البيان (قوله أراد  
بالظهر الفرض الرباعي) قال  
الرملي فيه جمع بين الحقيقة  
والجواز فالاولى الخاق

ثم بين العذر في تأخره عن مثل ما صنع فيما مضى فالوتر كالتراويح فكما ان الجماعة فيها سنة فكذلك في  
الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة وقيدته في  
الكافي بان يكون على سبيل التداخي اما لو اقتدى واحد بواحد أو اثنين بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلاثة  
بواحد اختلفوا فيه وان اقتدى أربعة بواحد كره اتفاقا اه وفي القنية صلى العشاء وحده فله ان يصلى  
التراويح مع الامام ولو تركوا الجماعة في الفرض ليس لهم أن يصلوا التراويح بجماعة لانها تباع للجماعة ولو لم  
يصل التراويح بجماعة مع الامام فله ان يصلى الوتر معه ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويح مع غيره له ان يصلى  
الوتر معه هو الصحيح اه ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من أحكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها  
للإمام الاجل حسام الدين قد اطلعت عليه والله الموفق للصواب

باب ادراك الفريضة

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء السكامل وكله مسائل الجامع (قوله صلى ركعة  
من الظهر فأقيم يتم شفعاء يقتدى) لان الاصل ان نقض العبادة قصدا بلا عذر حرام لقوله تعالى ولا  
تبطأوا أعمالكم ولا فضائه الى السفه خصوصا اذا كانت فريضا وان النقض للاكمال كمال معنى فيجوز  
كنقض المسجد للاصلاح وكنقض الظهر للجمعة ولكن اصاب جهته شوك في سجوده فرفع ثم وضع لم  
يجعل سجدين ولا جماعة منزية على الصلاة منفردا بالحديث بخاز نقض الصلاة منفردا احراز الجماعة  
واسكن هذا اذ لم تثبت شبهة الفراغ من صلاته منفردا فان ثبتت شبهة لا ينقضها لان العبادة بعد ما فرغ  
منها لا تقبل البطلان بالردة فنقول ان صلى ركعة من الظهر يضم اليها اخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم  
لانه يمكن احراز الجماعة مع احراز النفل باضافة ركعة اخرى اليها اذ التطوع شرع شفعاء تراومنى يمكن  
ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال أحدهما وقد صرح السكلك هنا بانها يضم ركعة اخرى صيانة  
للؤدى عن البطلان وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة لانهما محيضة مكروهة كما توهمه بعض  
حنفية عصرنا فان قيل لو ضم تقوته تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك أسير من ابطال العمل اذ صيانتها عن  
البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجزا الا بطلانها هو سنة لانه كمال معنى كما قدمناه والمعاني أحق  
بالاعتبار من الصور كمن تذكروا في الركوع السورة فانه يرفضه لأجلها مع انها واجبة وهو فرض لان  
في رفضه اقامته على أكمل الوجوه فصار حسنا مع انه ابطال للوصف فقط وقول محمد بطلان الوصف  
يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذ لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضى كما اذا قيد خامسة الظهر  
بسجدة ولم يكن قعد الاخيرة اما اذا كان متمكنا من المضى لسكن اذن له الشرع في عدمه فلا يبطل  
أصلها بل يبقى نفلا اذا ضم الثانية أراد بالظهر الفرض الرباعي وأراد بالاقامة شروع الامام في موضع هو  
فيه لاقامة المؤذن لانه لا يقطع صلاته اذا أقام المؤذن وان لم يقيد بالسجدة بل يتمها ركعتين كفاي غايه  
البيان وغيره ولو أقيمت في المسجد وهو في البيت أو كان في مسجد فأقيمت في مسجد آخر لا يقطعها  
مطلقا كاذ كرهه الشارح وغيره وقيد بالركعة التي تتم بالسجدة لانه لو لم يقيد الاولى بالسجدة فانه يقطع  
ويشروع مع الامام وهو الصحيح لانه بمحل الفرض والقطع للاكمال كذا في الهداية وفي المحيط والكافي هو  
الاشبه وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع مطلقا وانما يتم ركعتين واختلفوا في السنة قبل الظهر أو

الجمعة

قلت وهذا هو المناسب وان أمكن الجواب عن الجمع بينهما لان تقيد بالظهر له فائدة سيئبه  
عليها المؤلف عند قوله ولو صلى ثلاثا (قوله وقيد بالركعة التي لاتتم الا بالسجدة) يعني قيد تمام الشفع بما اذا صلى ركعة كاملة لانها لا تسحق  
ركعة الا بالسجدة فأذا انه اذ لم يصل ركعة كاملة بان لم يقيد بها بالسجدة لا يتم شفعاء بل يقطع ويشروع

(قوله ورجحه في فتح القدير) قال في الشرنبلانية وهو مروي عن أبي حنيفة واليه مال السرخسي وهو الوجه (قوله وأراد من الظهر الظهر المؤداة الخ) قال الرملي لم أر حكم ما إذا أقيمت قبل أن يشرع في قضاء الفائتة وخاف أن اشتغل بها فوت الجماعة الحاضرة ولا شك أنه ان كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء بالفائتة وان لم يكن صاحب ترتيب فكل من الابتداء بالفائتة والصلاة الحاضرة وجه أما الأول ليكون الاداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط بشئ من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى وأما الثاني فلا حراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد والوعيد فيها وواز تأخير القضاء وعدم إمكان تلافى فضيلة الجماعة اذا فاتت وتلافى قضاء الفائتة مع تقديم أداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة (٧١) قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم

أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شروعه يقدم الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا في الابتداء بالفائتة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت ذلك تأمل وراجع فعمى تفسر بالمنقول ثم نقل عن النووي ان الافضل الترتيب للخلاف في وجوبه

ولو صلى ثلاثا ثم يقتدى

متطوعا وعن الاسنوي البداء بالحاضرة جماعة ثم قال فانظر كيف اختلف مثل هؤلاء الاجلاء في ترجيح أحد الوجهين وقواعدنا لا تأبي ذلك في ساقط الترتيب فان مذهبنا كمنههم فيه اه ويظهر لي ارجحية ما رجحه لان الجماعة واجبة عندنا وفي حكم الواجب ومراعاة خلاف الامام

الجمعة اذا أقيمت أو خطب الامام فالصحيح انه يتمها أربعاً كما صرح به اللؤلؤجي وصاحب المبتنى والمحيط ثم الشمني لانها صلاة واحدة وليس القطع الا كمال بل لا يبطل صورة ومعنى وقيل يقطع على رأس الركعتين ورجحه في فتح القدير بحبابه يتمكن من قضاها بعد الفرض ولا يبطل في التسليم على الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب اه والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على رأس الركعتين يبطل وصف السنية لالا كها وتقدم انه لا يجوز ويشهد لهم اثبات احكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعوذ في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه وأراد من الظهر الظهر المؤدى لانه لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع كالنفل والمنذورة كالفائتة كذا في الخلاصة وقيدنا بكون الابطال حراما لغير عنده لانه لو كان لغدر فانه جاز كالمرة اذا فار قدرها والمسافر اذا نددت دابته أو خاف فوت درهم من ماله بل قد يكون واجبا كالقطع لانجاء غريق وفي فتاوى اللؤلؤجي المصلى اذا دعاه أحد أبو به فلا يجيبه ما لم يفرغ من صلاته الا ان يستغيث به لان قطع الصلاة لا يجوز الاضرورة وكذلك الاجنبى اذا خاف أن يسقط من سطح أو تحرقه النار أو يغرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الفرض فاما في النوافل اذا ناداه أحد أبو به ان علم انه في الصلاة وناداه لا بأس به أن لا يجيبه وان لم يعلم يجيبه اه ومن العذر ما اذا شرع في نفل فحضرت جنازة خاف ان لم يقطعها تفوته فانه يقطعها ويصلى عليها لانه لا يتمكن من المصلحتين معا وقطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اختارت تفويتها كان لا الى خلف كذا في فتح القدير (قوله ولو صلى ثلاثا ثم يقتدى متطوعا) لان لا كثر حكم الكل فلا يحتمل النقص وانما يقتدى متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في الحاروي القدسي ان ما يؤدى مع الامام نافذة يدرك بها فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العصر فانه لا يقتدى بعدها المعالم من باب الاوقات المكروهة ولهذا قيد بالثلاث لانه لو كان في الثالثة ولم يقيد بها بالسجدة فانه يقطعها لانه محل الرض ويتخير ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر قائم بنوى الدخول في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الاصح أنه يقطع قائما بتسليمة واحدة لان القعود مشروط للتحلل وهذا قطع وليس بتحلل فان التحلل عن الظهر لا يكون على رأس الركعتين وتكفيه تسليمة واحدة للقطع اه وهكذا صححه في غاية البيان معز يالى نخر الاسلام واختلفوا فيما اذا عاد هل يعيد التشهد قيل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارتفض ذلك القيام فكانه لم يقم وأورد على قوله ويقتدى متطوعا ان التطوع بجماعة مكروه خارج رمضان وأوجب نعم اذا كان الامام والقوم متطوعين أما اذا أدى الامام الفرض والقوم النفل فلا

مالك مستحبة فلا ينبغي تفويت الواجب لاجل المستحب تأمل (قول المصنف ولو صلى ثلاثا ثم يقتدى) قال أى الرملي وجوباً فلو قطع واقتدى كان آثماً اه قلت لكن في التاتارخانية وان أراد أن يكون فرضه ما يصلى مع الامام فالخيلة أن لا يقتدى في الرابعة من صلته التي أداها وحده ويصلى الخامسة والسادسة ويصير ذلك نفلاً ويكون فرضه ما يصلى مع الامام ثم نقل بعده أيضاً الخيلة أن يصلى الرابعة قاعداً فتنقلب هذه نفلاً عندهما خلافاً لمحمد اه فليتأمل ثم رأيت في القهستاني ذكر ان في قوله يتم اشارة الى انه لا يشتغل بخيلة مثل أن لا يقعد على الرابعة ويصيرها ستاً كما في المحيط ومثل أن يصلى الرابعة قاعداً فتنقلب نفلاً لان الاتمام فرض كما في المنية اه (قوله ولهذا قيد بالظهر) قال الرملي أقول هذا يناقض ما تقدم قر به ان المراد بالظهر الرباعية تأمل

الح) قال الرملي يعني إذا أراد أن يتمها هذا المقتدى أر بعاصلي ركعة ويقعد لان الاولى من صلته التي أتى بها بعد مفارقة الامام هي ثانية صلته فالالف واللام في الصلاة بدل من الاضافة تأمل (قوله كما ان الظاهر من الخروج الخ) جل في النهر الخروج على حقيقته وجعل المكث مفهوما بالدلالة فقال وإذا كان الخروج اعراضا كان عدم الصلاة مع المكث حين الاقامة بالاعراض فان صلى ركعة من الفجر أو المغرب فأقيم يقطع ويقعد وكرهه حتى يصلى وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الاقامة

أولى ثم اعترض على المؤلف بان ما ذكره مما لا حاجة اليه وان هذا المجاز لا قرينة عليه (قوله لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه) أي ومن ارتكب مكروها تحرر عما تجب عليه إعادة الصلاة أو مكروها تنزيها تستحب كما سئد كره في الباب الآتي والراجح في المذهب وجوب صلاة الجماعة ومقتضاه انه يجب

لقوله عليه الصلاة والسلام للرجلين اذا صليتا في رحالكما ثم أتيتا صلاة قوم فصليامعهم واجعلوا صلواتكما معهم سبعة أي نافذة كذا في الكافي (قوله فان صلى ركعة من الفجر أو المغرب فأقيم يقطع ويقعد) لانه لو أضاف اليها أخرى لغاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر أو شبهه في المغرب لان للاكثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى الثانية ولم يقمدها بالسجدة وقيد بالركعة احتراماً لعمادتها في الثانية بسجدة فانه لا يقطعها وتبها ولا يشرع مع الامام لكرهه النقل بعد الفجر وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية علمه في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالنقل بالثلاث وان وافق السنة فجعلها أربعاً بخلاف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع أتمها أر بعالانه أحوط اذ فيه زيادة الركعة وموافقة السنة أحق لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كما لمسبق فيما يقضى والمقتدى اذا اقتدى بالسافر ومخالفة السنة لم تشرع أصلاً كذا في الكافي وعلمه في الهداية بان التنفل بالثلاث مكروه وفي غاية البيان أنه بدعة وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان أنه حرام والظاهر ما في الهداية ويراد بالكرهه التحريمية لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن البتراء كافي غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهة التحريم على أصولنا ولو سلم مع الامام فعن بشر لا يلزمه شيء وقيل فسدت ويقضى أر بعالانه التزم بالاقضاء ثلاثاً فيلزمه أربع كما لو نذر ثلاثاً واذا أتمها أر بعاصلي ركعة ويقعد لان الاولى من الصلاة ثانية صلته ولو نذر كرها جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الامام أر بعاساهيا بعد ما قعد على رأس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعاً قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدى لان الرابعة وجبت على المقتدى بالشرع وعلى الامام بالقيام اليها فصار كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقضى فيهن بغيره لانه يجوز صلاة المقتدى كذا هذا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلاة المقتدى قعد الامام على رأس الثالثة أو لم يقعد اه (قوله وكرهه حتى يصلى من مسجد اذن فيه حتى يصلى وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الاقامة) حديث ابن ماجه من أدرك الاذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق وأخرج الجماعة الا البخاري عن أبي الشعثاء قال كنا مع أبي هريرة في المسجد فخرج رجل حين أذن المؤذن للعصر قال أبو هريرة ما هذا فقد عصي أبا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا يدل على أن الكراهة تحريمية وهي المحمل عند اطلاقها كما قدمناه واستثنى المشايخ منها ما اذا كان ينظم به أمر جماعة أخرى بان كان مؤذناً أو اماماً في مسجد تنفرق الجماعة بغيته فانه يخرج بعد النداء لانه ترك صورة تكميل معنى والعبارة للمعنى زاد في النهاية أو يكون خرج ليصلى في مسجد حيه مع الجماعة فلا بأس به مطلقاً من غير قيد بالامام والمؤذن اه ولا يخفى ما فيه اذ خروجه مكروه تحريماً والصلاة في مسجد حيه مندوبة فلا يرتكب المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل على تقييدها بما ذكره وأطلقه المصنف فشمّل ما أذن فيه وهو داخله أو دخل بعد الاذان والظاهر ان مرادهم من الاذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله سواء أذن فيه أو في غيره كما ان الظاهر من الخروج من غير صلاة عدم الصلاة مع الجماعة سواء خرج أو كان ما كذا في المسجد من غير صلاة كما نشاهد في زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلاً فخرج انسان من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع وصلى مع الجماعة ينبغي أن لا يكون مكروهاً ولم أره منقولا وقوله وان صلى لأي وان صلى الفرض وحده لا يكرهه خروجه قبل أن يصلى مع الجماعة لانه قد أجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه ثانياً والظاهر أن مرادهم عدم كراهة الخروج لاعداهم مطلقاً لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه

اعادة من صلاحها منفرداً بالجماعة أو تسن ليوافق القاعدة المذكورة لكن قول المصنف وهو فيما سر ولو صلى ثلاثاً يتم ويقعد متطوعاً في ذلك فالاولى تأويل القاعدة بان يراد بالواجب والسنة الذي تعاد الصلاة بتركها كما كان من

اجزاء الصلاة وماهيتها والجماعة وصف لها خارج عنها فلا تعداد الصلاة لتركة فليتنامل (قوله امانى موضع لا يكره التنفل) المراد بالموضع الوقت لا المكان (قوله لان مخالفة الجماعة وزرع عظيم) قال في النهر هذا يقتضى انها أشد كراهة من التنفل وعلى هذا فينبى أن يجب خروجه في هذه الحالة اه لكن في التتارخانية عن الشامل لوقيد الثانية بالسجدة اتمها وخرج لانه لا يتطوع بعد الفجر والمكث معهم بلا صلاة من سوء الادب (قوله وكذا للجماعة) أى لها فضل رملى (قوله وفي الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل) كذا ذكر في النهر انه ظاهر المذهب وعزاه الى التجنيس وغيره ثم قال وبهذا التقرير بعلم ان قوله في البحر ان كلامه شامل لما اذا كان برجودا ركه في التشهد يخرج على رأى ضعيف لضرورة تدعو اليه اه أقول ما ذكره المؤلف هو المتبادر من عبارة المتن فيبانه لذلك ثم بيانه ماهو ظاهر المذهب لا لوم عليه به بل قوله قبل هذا وان لم يمكن بان خشى فوت الركعتين يشعر باختيار ظاهر الرواية (قوله وفي المحيط أنه يأتي بها عندهما الخ) قال في الشرنبلالية الذى تحرر (٧٣) عندى انه يأتي بالسنة اذا كان

يدركه ولو في التشهد بالاتفاق فيما بين محمد وشيخيه ولا يتيقن بادراك ركعة وتقريب الخلاف هنا على خلافهم في مدرك تشهد الجمعة غير ظاهر لان المدار هنا على ادراك فضل الجماعة وهو حاصل بادراك التشهد بالاتفاق

ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أتم وتركها والا

نص على الاتفاق الكمال لا كما ظنه بعضهم من أنه لم يحرز فضلها عند محمد لقوله في مدرك أقل الركعة الثانية من الجمعة لم يدرك الجمعة حتى يبنى عليها الظاهر بل قوله هنا كقولهما من أنه يحرز ثوابها وان لم يقل في الجمعة

وهو ترك الجماعة لانها على الصحيح اما سنة مؤكدة أو واجبة ولم أر من نبه عليه واستغنى المصنف الظهر والعشاء عند الشروع في الاقامة فإنه يكره لمن صلى وحده ان يخرج قبل الصلاة مع الجماعة لانه يتم بمخالفة الجماعة عيانا والنفل بعد هاتين الصلاتين ليس بمكروه وأما في الفجر والعصر فلا يكره له الخروج لكرهه التنفل بعدهما وأما في المغرب فلهما فيه من التنفل بالثلاث أو مخالفة الامام ان اتمها أو باوكل منهما مكروه كما سبق ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد بلا صلاة أو امانى موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة وأما في موضع يكره التنفل فذكر في المحيط أنه في العصر والمغرب والفجر يخرج لكرهه التطوع بعدها فان مكث وان لم يدخل معهم يكره لان مخالفة الجماعة وزرع عظيم اه (قوله ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أتم وتركها والا) لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا للجماعة بالاحاديث المتقدمة فاذا تعارض عمل بها بقدر الامكان وان لم يمكن بان خشى فوت الركعتين أحرز أحقهما وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد في الجماعات والسنة وان ورد الوعد فيها لم يرد الوعيد بتركها ولان ثواب الجماعة أعظم لانها مكملة ذاتية والسنة مكملة خارجية والثانية أقوى وشمل كلامه ما اذا كان برجودا ركه في التشهد فانه يأتي بالسنة وظاهر ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف أن تفوته الركعتان دخل مع الامام ان لا يأتي بالسنة وفي الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ويرجحه في البدائع بان لا أكثر حكم السكك فكان السكك قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط ان يأتي بها عندهما خلافا للمحمد لان ادراك القعدة عندهما كادراك ركعة في الجمعة خلافا له وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكما من اما الفعل ان لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقرينة قوله أتم واما الترك ان خاف فوت الجماعة فاندفع ما ذكره الفقيه اسمعيل الزاهد من انه يبنى ان يقتصر ركعتي الفجر ثم يقطعها ويدخل مع الامام حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين أحدهما ما ذكره الامام السرخسى ان ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالندوة وقد نص محمدان المنذورة لا تؤدى بعد الفجر قبل طلوع الشمس ثانيا ما ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير المشايخ

(١٠) - (البحر الرائق) - (ثاني) كذلك احتياط لان الجماعة شرطها ولذا اتفقوا على انه لو حلف لا يبلى الظهر جماعة فادرك ركعة لا يحنث وان أدرك فضلها نص عليه محمد كما في الهداية قال الكمال وهذا يدل على ما قيل فيمن برجودا ركه التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من أنه على قول محمد لا اعتبار به فيترك ركعتي الفجر على قوله فالخلق خلافه لنص محمد هنا على ما يناقضه اه هذا كلام الشرنبلالية والحاصل أنه متابع للمحقق الكمال في ذلك والوجه معه وقد نقل الشيخ ابراهيم الحلبي كلام الكمال وأقره وكذا العلامة المقدسى في شرح النظم ومشى عليه في المنع فليتنامل مع ما مر (قوله وهو مردود الخ) قال في العناية أقول ان أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالترتيب موجه وان أراد بعده فلا والقصد للقطع بنقضه لا كمال فلا بأس به اه وفي الحواشي السعدية فيه بحث اذا لا كمال فيها فانها لا تؤدى بالجماعة الا ترى الى ما مر من قوله بخلاف النفل لانه ليس للا كمال وكان الصواب أن يقول ليؤدى به مرة أخرى وجوابه ان ابطال العمل قصد منه ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة اه

(قوله يعني فإني البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة) تخصيصه بأنه ليس على قول العامة محل نظر بل المفهوم من الكلام قبله أنه ليس على قول الجميع (٧٤) فليتمامل (قوله ثم السنة في السنن الخ) أقول المذكور في النهاية والعناية وشرح

نكر واعليه ذلك لان هذا أمر بافتتاح الصلاة على قصد ان يتقطع ولا يتم وأنه غير مستحسن ثم ان هنا قيد تركه المصنف في قوله والا لا وهو ان يجرد مكانا عند باب المسجد يصلى السنة فيه فان لم يجرد فينبغي ان لا يصلى السنة لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على أحد القولين لما في المحيط ولو صلاهما في المسجد الخارج والامام يصلى في المسجد الداخل قيل لا يكره لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المسكن حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله ممكن واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل اه فالحاصل ان حكم المصلي نافلاً أو سنة لا يخلو اما ان يكون قبل شروع الامام في الفرض أو بعده فان كان الاول لا يخلو اما ان يكون وقت اقامة المؤذن أو قبله فان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتي بهما في أى موضع أراد من المسجد وغيره الا في الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن في البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان المؤذن أخذ في الاقامة يكره له التطوع سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما لانه يتهم بأنه لا يرى صلاة الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم اه وببحث العلامة الحلبي بان هذا الظن يزول عنه في ثاني الحال اذا شوهده شروعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الاصل في المؤذن يأخذ في الاقامة أي يكره أن يتطوع قال نعم الاركعتي الفجر واختلف المشايخ في فهمه فمنهم من قال موضوعها فيما اذا انتهى الى الامام وقد سبقه بالتكبير فيأتي بركعتي الفجر وعامتهم على الاطلاق سواء وصل الى الامام بعد شروعه أو قبله في الاقامة كما ذكره غير الاسلام اه يعني فإني البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما في الحاوي القدسي والمحيط ولا يتطوع اذا أخذ المؤذن في الاقامة الاركعتي الفجر اه الا انه قد يقال ان ما يوقع في التهمة لا يرتكب وان ارتفعت بعده كما ورد عن علي اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وان كان الثاني فيمكره له ان يشتغل بنقل أو سنة مؤكدة السنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السنن ان يأتي بها في بيته أو عند باب المسجد وان لم يمكن ففي المسجد الخارج وان كان المسجد واحدا خلف الاسطوانة ونحو ذلك أو في آخر المسجد بعيدا عن الصفوف في ناحية منه وتكره في موضعين الاول ان يصلبها مخالفا للصف مخالفا للجماعة الثاني ان يكون خلف الصف من غير حائل ينه وبين الصف والاول أشد كراهة من الثاني وأما السنن التي بعد الفرائض فالفضل فعلها في المنزل الا اذا خاف الاشتغال عنها لو ذهب الى البيت فيأتي بها في المسجد في أى مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه والاولى ان يتنحى خطوة ويكره للامام ان يصلى في مكان صلى فيه فرضه كذا في الكافي وغيره (قوله ولم تقض الاتبعاء) أي لم تقض سنة الفجر الا اذا فاتت مع الفرض فتقضى تبعاء للفرض سواء قضاها مع الجماعة أو وحده لان الاصل في السنة ان لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائها تبعاً للفرض في غداة ليلة التعر يس فبقي ما رآه على الاصل فأفاد المصنف أنها لا تقضى قبل طلوع الشمس أصلاً ولا بعد الطلوع اذا كان قد أدى الفرض وشمل كلامه ما اذا قضاها بعد الزوال أو قبله ولا خلاف في الثاني واختلف المشايخ في الاول على قولهما والصحيح كافي غاية البيان أنها لا تقضى تبعاً لان النص ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على المصنف فلو قال ولم تقض الاتبعاء قبل الزوال لسكان أولى وقيد بسنة الفجر لان سائر السنن لا تقضى بعد الوقت لا تبعاً ولا مقصوداً واختلف المشايخ في قضائها تبعاً للفرض

قاضيخان وغيرهما ان ما ذكر هو السنة في سنة الفجر وأما غيرها ففي التبيين ان أمكنه أن يأتي بها قبل أن يركع الامام أتى بها خارج المسجد ثم شرع في الفرض معه لانه أمكنه احراز الفضيلتين وان خاف فوت ركعة شرع معه بخلاف سنة الفجر على ما مر اه فالصواب أن يقول ثم السنة في السنة كما عبر به المقدسي في شرحه وقد رأيت كذلك في أصل بعض النسخ لكنه مصلح بالسنن وهذا الاصلاح

ولم تقض الاتبعاء

افساد كما رأيت ثم هذا الحكم المذكور اذا كان بعد الشروع في الفريضة كافي المنية قال وأما قبل شروعهم في الفريضة فيأتي بها في أى موضع شاء اه وقد علم هذا مما مر وبه يعلم أن الصواب ما قلناه لان غير سنة الفجر ليس كذلك كما بينه المؤلف (قوله لان سائر السنن لا تقضى) الى آخر عبارته قال في الهداية وأما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعاً

للفرض اختلاف المشايخ اه أي قال بعضهم بقضائها لانه كم من شيء يثبت ضمناً وان لم يثبت قصداً وفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعاً لضمناً وقال بعضهم لا اختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية وبهذا

يعلم ما في كلام المؤلف ولذا قال في النهر انه سهو واما اوله فلان ظاهره انه لا خلاف في قضاءها بعد الوقت تبعاً وقد علمت ثبوته واما ثانياً فلان  
 الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً ليس هو الخلاف الآتي مع بقائه ولذا كان الراجح في الاول عدم القضاء وفي الثاني القضاء اهـ لكن قال  
 الشيخ اسمعيل فيه كلاماً عاماً ولا فاطلاق البحر بناء على الاصح كوقوعه للبرجندى وغيره واما قوله ثانياً واختلف المشايخ الخ فبناء على  
 دأبهم فيما اختلف فيه التصحيح حيث يعبرون بنحو ذلك فيه والتصحيح مختلف في الاربع قبل الظهر كما مر فلا يلزم منه نفي الاختلاف  
 عما قبله فليتدبر واما ثانياً فصاحب البحر لم يجعل الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعاً للخلاف الآتي مع بقائه بل ذكر انه اختلف التصحيح  
 في القضاء تبعاً في الوقت والظاهر القضاء وانها سنة للاختلاف الآتي فالحاصل ان السهو ظاهر في كلام النهر لا البحر من تلك الجهة نعم في قول  
 البحر تبعاً في الوقت الظاهر ان لفظ تبعاً سهو لانه اذا كان في الوقت لا يكون تبعاً (٧٥) لان الفرض يكون أداء والمتابعة

تكون في القضاء فليتدبر اهـ  
 (قوله وحكم الاربع قبل  
 الجمعة الخ) أقول قال  
 شيخنا الشيخ محمد السراجي  
 الحانوتي واما كونها هل  
 تقضى أو لا فعلى ما قالوه في  
 المتون وغيرها من أن سنة  
 الظهر تقضى بقضى أن  
 تقضى سنة الجمعة اذا لفرق  
 وقضى التي قبل الظهر في  
 وقته قبل شفعه ولم يصل  
 الظهر جماعة بادراك ركعة  
 بل أدرك فضلها

في الوقت والظاهر قضاؤها وانها سنة لاختلاف الشيخين في قضاء الاربع قبل الظهر قبل الركعتين أو  
 بعدهما كما سيأتي (قوله وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه) بيان لشئتين أحدهما القضاء  
 والثاني محله أما الاول ففيه اختلاف والتصحيح أنها تقضى كما ذكره قاضيخان في شرحه مستدل بما عن  
 عائشة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده وظاهر كلام المصنف  
 انها سنة لا نقل مطلق وذكروا قاضيخان أنه اذا قضاها فهي لا تكون سنة عند أبي حنيفة وعندهم سنة  
 وتبعه الشارح وتعبه في فتح القدير بأنه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على  
 قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها وتأخيرها والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى  
 آخر ما ذكره واما الثاني فاختلاف فيه النقل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير للحسامي ان أبا  
 يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحه على العكس وفي غاية البيان ويحتمل أن  
 يكون عن كل واحد من الامامين روايتان ورجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن  
 الموضع المسنون فلا يفوت الركعتين عن موضعهما مقصداً بالضرورة اهـ وحكم الاربع قبل الجمعة  
 كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى (قوله ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة) لما في الجامع الكبير اذا قال  
 عبده حران صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يحث وهو شامل لما اذا سبق بركعة أو بأكثر وذكروا  
 قاضيخان في شرحه ان الظاهر الجواب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث معه لا يحث لانه لم يصل  
 السكك مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها كان أولى لكن ذكر الامام السرخسي انه يحث لان  
 للاكثر حكم السكك ولا يحث اذا صلى ركعتين فقط اتفاقاً كما لا يخفى أما على الاول فظاهر وأما على قول  
 السرخسي فلانه ليس بأكثر حتى يقام مقام السكك وبما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب  
 الايمان انه لو حلف لا يأتى كل هذا الرغيف لا يحث الا بأكل كله فان الاكثر لا يقام مقام السكك لكن  
 في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف لا يقرأ سورة فقرأها الاحرفا حث ولو قرأها الآيات طويلاً  
 لا يحث (قوله بل أدرك فضلها) أي فضل الجماعة لان من أدرك آخر الشئ فقد أدركه ولحديث  
 الصحيح من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وهو جمع عليه وانما خاص محمد بالذكر في الهداية  
 لان الشبهة وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدركاً للجمعة فكان  
 مقتضى قوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فأزال لوهم بذكر محمد وذكروا

لكن في روضة العلماء في  
 باب فضل من سمع الاذان  
 واذا جاء الرجل الى الجمعة في  
 وقت الامامة هل يصلى  
 أربع ركعات التي يصلها  
 قبل الجمعة أم لا قال لا يصلى  
 بل يسكت ثم يدخل مع  
 الامام في صلاته وسقطت  
 عنه هذه الاربع لما روى  
 عن النبي صلى الله عليه

وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اهـ ذكره في فتاواه التي وقعت له والله أعلم خير الدين الرملي أقول وفي هذا الاستدلال  
 نظر فانه انما يدل على انها لا تصلى بعد خروجه لا على أنها تسقط بالكيفية حتى انها لا تقضى بعد فراغه من المكتوبة والالزم ان لا تقضى سنة  
 الظهر أيضاً اذا جاء ووجد الامام شارعاً في الظهر مع أنه ورد النهي عن الصلاة عند الإقامة كما في حديث الصحيحين وغيرهما اذا أقيمت  
 الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة نعم قد يقال ان الاصل عدم قضاءها اذا فاتت عن محلها واما سنة الظهر فاما قالوا بقضاءها الحديث عائشة انه صلى  
 الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها من بعده كما قدمه المؤلف فتكون سنة الظهر خارجة عن القياس للحديث المذكور فلا  
 تقاس عليها سنة الجمعة فتأمل (قوله لكن في الخلاصة الخ) قال العلامة نوح أفندي الفرق بين الحرف والآية لا يخفى على ذوى الافهام  
 فلا استدراك الذي ذكره هذا الفاضل لا يخلو عن الكلام

(قوله فلو قال المصنف بل يكون مدر كالمالح) قال في النهروالغديره ان الباب لم ينعقد لذلك وذ كرمسئلة الجماعة كالتوطئة لقوله بل أدرك فضلها اذر بما يتوهم ان بين ادراك الفرض والجماعة تلازما فاحتاج الى دفعه (قوله وان فاتته الجماعة) أى وصلى منفردا كما في الزيلعي (قوله كما ذكره قاضيخان في شرحه) أقول نص كلامه الانسان اذا صلى وحده ان شاء أى بالسنة وان شاء تركها وهو قول السكرخي رحمه الله لان النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالسنة الا عند أداء المكتوبات بالجماعة والاول أصح والاخذ به أحوط لان السنة بعد المكتوبة شرعت لجبر تقصان يمكن في المكتوبة وقبلها القطع طمع الشيطان عن المصلي فيقول للمالم يطعني في ترك ما لم يكتب عليه كيف يطعني في ترك ما كتب (٧٦) عليه والمنفرد الى ذلك أحوج اه وفي الزيلعي المصلي لا يخلو ما أن يؤدي

الفرض بجماعة أو منفردا فان كان بجماعة فإنه يصلى السنة الرواتب قطعا وان كان يؤديه منفردا فكذلك الجواب في رواية وقيل يتخير والاول أحوط اه والجواب مما وقع لصاحب النهري في هذا المحل فإنه بعد ما ذكر المسئلة على الصواب وتطوع قبل الفرض ان أمن فسوت الوقت والالا وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة

قال قيد بفوت الفرض لانه لو خشى فوت الجماعة لو أتى بها اختلفوا والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيخان في شرحه كذا في البحر وهو مشكل كيف والجماعة واجبة كما صر اه وأنت قد سمعت نص كلام قاضيخان وان ما ذكره المؤلف هو ما نقلناه

في الكافي وغيره انه لو قال عبده حران أدرك الظهر فإنه يحنت بأدراك ركعة لان ادراك الشيء بأدراك آخره يقال أدركت أيامه أى آخرها وفي الخلاصة من كتاب الايمان من الفصل الحادى عشر لو قال عبده حران أدرك الظهر مع الامام فأدرك الامام في التشهد ودخل في صلاته فإنه يحنت اه فعلم أن ادراك الركعة ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون مدر كالمالح كان أولى ليشمل الثواب والحنث في اليمين المذكورة وفي غاية البيان ان المسبوق يكون مدر كالثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من أدرك أول الصلاة مع الامام لفوات التكبير الاوى اه وقد صرح الاصوليون بأن فعل المسبوق أداء قاصر بخلاف المدرك فان أداء كامل وأما اللاحق فصرحوا بأن ما يقضيه بعد فراغ الامام أداء شبيهه بالقضاء فظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرأ اه فيقتضى ان يحنت في يمينه لو حلف لا يصلى بجماعة ولو فإنه مع الامام الاكثر فظاهر كلامهم ان من أدرك الامام في التشهد فقد أدرك فضلها (قوله وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والالا) أى وان لم يأمن لا يتطوع لان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض وان لم يضق الوقت فيه أن يتطوع فان كانت سنة مؤكدة ولم تفته الجماعة فإنه يسن في حقه الاتيان بها باتفاق المشايخ وان فاتته الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيخان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات يستحب الاتيان بها والافيهو مخير (قوله وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة) خلافا لفرهه يقول أدرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ولم يوجد في القيام ولا في الركوع وذ كرمسئلة قاضيخان ان ثمة الخلاف يظهر في ان هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الامام وأجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى يركع الامام ثم يركع انه يصير مدر كالتلك الركعة وأجمعوا أنه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصير مدر كالتلك الركعة اه وفي المصنف وهذا اذا أمكنه الركوع أما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر أيضا وفي حيرة الفقهاء امام افتتح الصلاة فماركع ورفع رأسه من الركوع ظن انه لم يقرأ السورة فرجع وقرأ ثم علم انه كان قرأ السورة فجاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركع ثانيا فان هذا المسبوق يصير داخل في الصلاة لكن عليه أن يقضى ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والآخر نقلا فصار كأن المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة اه وفي فتح القدير ومدر ك الامام في الركوع لا يحتاج

عنه ولا اشعار له بما ذكره صاحب النهري أصلا وقد وقع هذا الوهم أيضا لتلميذ المؤلف في منحة الغفار الى فد كرمسئلة شيخه ثم استشكل بما تقدم في الفجر وأعجب من هذا ان عبارة الدرر كعبارة قاضيخان وقد ذكر الشيخ اسمعيل اشكال صاحب النهري وجهه عليه ما وقد علمت ان اشكال النهري ليس في هذه الصورة ووقع للشيخ علاء الدين في شرح التنوير نظير ما وقع للشيخ اسمعيل بل أبدع وأغرب بحشيه المدارى الحلبي فحزم بان ما في الدرر باطل ونجيب من الشر نبلاى حيث لم يتعرض لذلك في حاشيته على الدرر والخالص ان أصل السهوم من صاحب النهري والمنع منشؤه عدم فهم المسئلة وقد نبه على ذلك العلامة الرملى في حاشيته على المنع وفي حاشيته على هذا الكتاب فقال بعد نصو به المسئلة على وجه الصواب فافهم ذلك وكن على بصيرة منه فان صاحب النهري ومنح الغفار قد خلطوا وخبطوا في هذه المسئلة خلطا فاحشا والله تعالى أعلم



(قوله ولو ركع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات الخ) قال الرملي كان ينبغي الاكتفاء بالواحدة لانه المفروض و بعد بحثنا هذا رأينا في النهروان التقييد بثلاث آيات يفيد ان أو انه بعد الواجب وكان ينبغي اعتبار الآية و انه لو ركع بعد ما قرأها الامام فأدركه فيه أنه يصح والله تعالى أعلم (قوله والوجه ظاهر) أقول الظاهر ان ذلك مبني على ارتفاع الركعة التي كان فيها وحينئذ فرغ من الركعة المقدمي غير معتبر ولكن قد تقدم عند قول المصنف ولو ذكرها أو سجد اسجدة فسجد هلم بعد هلمانه لا يلزم اعادة هلمه ولكنه أفضل و ذكر المؤلف هناك ما نصه و بما ذكره هنا ظهر ضعف ما في فتاوى قاضي بخان من ان الامام لو صلى ركعة و ترك منها سجدة وصلى أخرى وسجد هلم فتذكر

(٧٧)

المتركة في السجود انه يرفع رأسه من السجود ويسجد المتركة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفعت فيعيدها استحضانا اه فانك قد علمت انها لا ترتفع وان الاعادة مستحبة ومقتضى الارتفاع افتراض الاعادة وهو مقتضى الافتراض الترتيب وقد اتفقوا على وجوبه اه فليتأمل ثم رأيت في الفصل الثاني عشر من الذخيرة ولو ركع مقتد فأدركه امامه فيه صح

تفصيلا في المسئلة وهو انه اذا رفع رأسه من ركوع الثالثة ونفذ ركع السجدة من الثانية انه يسجد هلم ثم يشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدة ثم يتم صلاته قال لان عوده الى السجدة المتركة لا يرفض الركوع بعد تمامه وهذا التماسيقيم على ظاهر الرواية وان تذكر وهو ركع يسجد هلم ويشهد ويصلي الثالثة

الى تكبيرتين خلا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبير الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت نيته اه ثم اعلم انه اذا لم يكن مدركالركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام في السجدة تين وان لم يحتسبها كالمقتدي بالامام بعد ما رفع الامام رأسه من الركوع صرح قاضي بخان في فتاواه بان عليه المتابعة في السجدة تين وان لم يحتسبها وصرح به في العمدة وصرح في الذخيرة بان المتابعة فيها واجبة ومقتضاه انه لو تركها ما لا يفسد صلاته وقد توفقنا في ذلك مدة حتى رأيت في التجنيس معز يالى فتاوى أئمة سمرقند انه لا يفسد ولو ترك وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائما حتى قام الامام ولم يتبعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة فلما فرغ الامام قام وقضى ما سبق به تجوز الصلاة الا انه يصلي تلك الركعة الفائتة بسجدة ثم يتبعه في بقية الصلاة فلما فرغ الامام وان كانت المتابعة حين يشرع واجبة في تلك السجدة اه (قوله ولو ركع مقتد فأدركه امامه فيه صح) وقال زفر لا يجزئه لان ما أتى به قبل الامام غير معتد به فكذلك ما بينه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول فيدبكون امامه شاركه فيه لان المقتدي لو رفع رأسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة وأراد بالركوع كل ركن سبقه المأموم به وقيدته في الذخيرة بان يركع المقتدي بعد فراغ الامام من القراءة أما لو ركع قبل أن يأخذ الامام في القراءة ثم قرأ الامام وركع والرجل راكع فأدركه في الركوع لا يجزئه عن الركوع لانه ركع قبل أو انه لو ركع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات ثم أم القراءة وأدركه جاز ولو ركع الامام بعد ما قرأ الفاتحة ونسى السورة فرفع المقتدي معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدي على ركوعه الاول أجزاء الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثالثة انه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الامام فسجد للثانية وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله ركع لم يجز المقتدي ذلك الركوع والوجه ظاهر اه و ذكر المصنف في الكافي في مسئلة الكتاب أنه يصح ويكره لقوله عليه الصلاة والسلام لا تبادروني بالركوع والسجود وقوله عليه السلام أما يخشى الذي يركع قبل الامام ويرفع أن يحول الله رأسه رأس حجار اه وهو يفيد أنها كراهة تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدي اذا أتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة أوجه اما أن يأتي بهما قبله أو بعده أو بالركوع قبله وسجد معه أو بالركوع معه وسجد قبله أو في بهما قبله و يدركه الامام في آخر الركعات فان أتى بالركوع والسجود قبل الامام في كلهما يجب عليه قضاء ركعة بالقراءة ويتم صلاته واذا ركع معه وسجد معه يقضى أربعاً بالقراءة واذا ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته اه ووجهه في فتح القدير بان مدرك أول صلاة الامام لاحق وهو يقضى قبل فراغ الامام في الصورة الاولى فاتته الركعة الاولى فركوعه وسجوده في الثانية قضاء عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة

والرابعة بركوعهما وسجودهما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض بخلافه بعد رفع الرأس على ظاهر الرواية اه فالظاهر ان ما هنا على غير ظاهر الرواية تأمل (قوله أو بالركوع قبله وسجد معه) قال الرملي في الخلاصة جعل قوله أو بالركوع قبله وسجد معه مؤخر عن قوله أو بالركوع معه وسجد قبله وهو المناسب للتفصيل الآتي (قوله و يدركه الامام في آخر الركعات) الاظهر تعبير النهروان بقوله و يدركه في كل الركعات اه أي يدركه امامه في آخرهما في كل الركعات (قوله جازت صلاته) وكذا في الصورة الخامسة وهي ما اذا أتى بهما قبله وأدركه الامام في كل الركعات فالخاصل أنه لا شيء عليه في الثانية والخامسة كافي النهروان

(قوله وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر) أي الواقعة الثالثة في التفصيل ووجهه كما نقل عن الخانية ان الركوع قبل الامام غير معتبر فلا يكون السجود معه معتبرا اه أي فلم يكن آتيا بالركعات كلها قال الرملي ووجه عدم قضاء شيء في صورة ما اذا أتى بهما بعده أو قبله وأدركه الامام ظاهرا أيضا وذلك للمتابعة في صورة البعدية والمشاركة في القبليّة مع ادراك الامام له فيهما (قوله وان نوى السجدة الثانية) أي ولم ينو المتابعة أيضا ما اذا نواهما تكون عن الاولى ترجيح للمتابعة وتلغو نية غيره للمخالفة كما في الفتح وكذا الذي نوي شيئا جلالا مره على الصواب فالخالف كما في النخبة ان المسئلة على ستة أوجه في الخمسة يصير سجدا السجدة الاولى وفي السادسة وهي ما اذا نوى الثانية فحسب يصير سجدا عن الثانية لان هذه ثانية باعتبار فعله فالثانية صادفت محلها ولم يوجد في معارضته نية أخرى ثم ذكر مسألة ما اذا أطال المقتدى السجدة الاولى وسجد الامام الثانية ثم رفع المقتدى رأسه فرأى الامام سجدا فظن انه في السجدة الاولى فسجد قال فالمسئلة أيضا على ستة أوجه وفي الوجوه كلها يصير سجدا عن الثانية ﴿باب قضاء الفوائت﴾ (قوله فالاداء الخ) قال في النهر بعد نقله تعريف الاداء عن صدر الشريعة بانه تسليم عين الواجب الثابت بالامر والقضاء بتسليم مثل الواجب به اه وبه علم ان ما في البحر مدفوع أما أولا فلا ن كون الوقت المقيد يدخل فيه المطلق جمع بين المتنافيين وأما ثانيا فلا ن هذام الحاجة اليه اذ تسليم العين يشمل هذا النوع من الاداء والا كان مثلا فيكون قضاء اه والجواب عن الاول ان المراد بتقييده به جعله ظرفا لابقاعه لا تخصيصه بوقت معين من بين الاوقات حتى يرد التنافي وعن الثاني بانه مبني على قول من عرفه بانه

(٧٨)

قيد الابتداء ليدخل ذلك والالزم عدم انعكاس التعريف فليتدبر (قوله فعل مثله) أي الواجب خرج به القضاء بناء على التعريف الراجح له وقوله

﴿باب قضاء الفوائت﴾

في وقته خرج به القضاء بناء على التعريف المرجوح له وخرج به أيضا فعل مثله بعده خلل غير الفساد وعدم صحة الشروع فهو خارج عن الاقسام الثلاثة

ويقتضى بعد الامام ركعة بغير قراءة لانه لاحق وفي الثانية تلتحق سجده في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ويلغو ركوعه في الثانية لوقوعه عقب ركوعه الاول بالسجود بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبرا ويلتحق به سجوده في رابعة الامام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقتضى ركعتين وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر اه وفي الخلاصة المقتدى اذا رفع رأسه من السجدة قبل الامام وأطال الامام السجدة فظن المقتدى ان الامام في السجدة الثانية فسجد ثانيا والامام في السجدة الاولى ان نوى متابعة الامام أو نوى السجدة التي فيها الامام أو نوى السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية وكان الامام في الاولى فرفع الامام رأسه من السجدة وانحط للثانية فقبل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة رفع المقتدى من الثانية لانه تجاوز سجدة المقتدى وكان عليه اعادة تلك السجدة ولو لم يعد تفسد صلواته اه والله أعلم

﴿باب قضاء الفوائت﴾

لما كان القضاء فرع الاداء أخره وقد قسم الاصوليون المأمور به الى أداء واعادة وقضاء فالاداء ابتداء فعل الواجب في وقته المقيد به سواء كان ذلك الوقت العمراً وغيره وانما لم نقل انه فعل الواجب كما قال غيرنا لانه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون أداء لان وجود التعر يمتد في الوقت كافي لكون الفعل أداء والاعادة فعل مثله

كما نبه عليه المحقق ابن الهمام في التحجر ولكن قال العلامة ابن أمير حاج في شرحه ان هذا مبني على ما عليه البعض والافقول الميزان الاعادة في عرف الشرع انيان بمثل الفعل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأداه على وجه التقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو انيان مثل الاول اذا ناع صفة الكمال اه يفيد انه اذا فعل ثانيا في الوقت وأخرج الوقت يكون اعادة كما قال صاحب الكشف اه ونحوه في شرح أصول نخر الاسلام للشيخ أكل الدين فانه قال ولم يذكر الشيخ الاعادة وهي فعل ما فاعل أولا مع ضرب من الخلل ثانيا وقيل هو انيان مثل الاول على وجه الكمال لانها ان كانت واجبة بان وقع الاول فاسدا فهي داخلية في الاداء أو القضاء وان لم تكن واجبة بان وقع الاول ناقصا لافسدا فلا يدخل في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب وهي ليست بواجبة وبالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح فالفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو اه وهو موافق لكلام الميزان حيث لم يقيد هابا بالوقت ومخالف له حيث صرح بعدم وجوبها وفي شرح التحجر برهل تكون الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح أصول نخر الاسلام بانها ليست بواجبة وان بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح وان الثاني بمنزلة الجبر والوجه الوجوب كما أشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسي وأبي اليسر من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة زاد أبو اليسر ويكون الفرض هو الثاني وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب ثم نقل عن شيخه ابن الهمام لا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة أدت مع

كراهة التحريم ويكون جابر الاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضى عدم سقوطه بالاول اذ هو لازم ترك الركن لا الواجب الا أن  
يقال المراد أن ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تأخر عن الفرض لماعلم سبحانه أنه سيوقعه اه أقول ويظهر لي التوفيق  
بان المراد بالوجوب الافتراض في عبارة الشيخ اكمل الدين لانه ذكر وجوبها عند وقوع الاول فاسد اولاشبهة في انها حينئذ فرض  
وذ كر عدم الوجوب عند وقوع الاول ناقصا لافساد اولاشبهة في عدم افتراضها (٧٩) حينئذ وعلى هذا يحمل كلام سراج

أصول فخر الاسلام فلا  
ينافي ذلك ما أشار اليه في  
الهداية وصرح به في شرح  
المنار من ان الواجهة الوجوب  
لان المراد به الوجوب  
المصطلح لا الافتراض (قوله  
غير الفساد وعدم صحة  
الشروع) قال في النهر  
لا حاجة اليه اذ اختلال  
الشيء يؤذن ببقائه ولا وجود  
له فيما ذكر اه قلت قد  
يجاب بان الخلل وان لم  
منه أن يكون بغير الفساد

والترتيب بين الفاتنة  
والوقتيه وبين الفوات  
مستحق

وعدم صحة الشروع  
لكن التصريح باللازم  
في التعريف غير بدعي  
تدبر واحترز عن الخلل  
بغير ما ذكر لانه لو كان  
بواحد منه فالفعل يكون  
أداء ان وقع في الوقت  
وقضاء ان وقع خارجه  
(قوله ومن زاد عليه بالامر  
الح) قال في النهر قال بعض  
المحققين ان العينية والمثلية  
بالقياس الى ما علم من

في وقته لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد بقولهم كل صلاة أديت مع كراهة التحريم فسيبيلها  
الاعادة فكانت واجبة فإذ ادخلت في أقسام المأمور به والقضاء له تعريفاً من أحد هما على المذهب الصحيح  
من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء هو فعل الواجب بعد وقته وان عرف بما يشمل غير الواجب من  
السنن التي تقضى فيبدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد وقتها ولا يكون خارجاً عن القسم  
لان المندوب مأمور به أيضاً بقوله تعالى وافعلوا الخير لکنه مجاز فلها لم يدخله أكثرهم في تعريفه  
واطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب مجاز كما وقع في عبارة المختصر حيث قال وقضى  
التي قبل الظهر وكذا اطلاق الفقهاء القضاء للحج بعد فساد مجاز اذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء  
ثانها على القول المرجوح من ان القضاء يجب بسبب جديد فهو تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه  
بالامر كصاحب المنار فقد تناقض كلامه لان المفعول بعد الوقت عين الواجب بالامر لا مثله اذ الاستفادة  
من الامر طلب شيئين الفعل وكونه في وقته فاذا عجز عن الثاني لقوانه بقي الامر مقتضياً للاول فتصريحه  
بالمثل مقتضى لكونه بسبب جديد وتصريحه بالامر مقتضى لكونه عينه وتعمام تحقيقه في كتابنا  
المسمى بلب الاصول مختصر تحريم الاصول ولم يظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء أثر كما يعلم من  
طالع كتب الاصول وفي كشف الاسرار ان المثلية في القضاء في حق ازالة المأثم لا في احراز الفضيلة اه  
والظاهر ان المراد بالمأثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها اذ اقصاها وأما تأخيرها عن الوقت الذي هو كبيرة  
فبإق لا يزول بالقضاء المجرد عن التوبة بل لا بد منها هذا ويجوز تأخير الصلاة عن وقتها العذر كما قال  
الولولحي في فتاواه القائلة اذا اشتغلت بالصلاة تخاف ان يموت الولد لا بأس بان تؤخر الصلاة وتقبل على  
الولد لان تأخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر ألا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة عن  
وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز لهم ان يؤخروا الوقتية لانه  
بعذر اه وفي المجتبى الاصح ان تأخير الفوات لعذر السعي على العيال وفي الخواص يجوز قيل وان وجب  
على الفور يباح له التأخير وعن أبي جعفر سجدة التلاوة والنذر المطلق وقضاء رمضان موسع وضيق  
الخواني والعامري اه وذ كر الولولحي من الصوم ان قضاء الصوم على التراخي وقضاء الصلاة على  
الفور الاعذر (قوله والترتيب بين الفاتنة والوقتيه وبين الفوات مستحق) مفيد لشئيين أحدهما  
بالعبارة والآخر بالاقضاء ما الثاني فهو لزوم قضاء الفاتنة فالاصل فيه ان كل صلاة فاتت عن الوقت بعد  
ثبوت وجوبها فيه فانه يلزم قضاؤها سواء تركها عمداً أو سهواً أو بسبب نوم وسواء كانت الفوات  
كبيرة أو قليلة فلا قضاء على مجنون حاله جنونه ما فاته في حاله عقله كما لا قضاء عليه في حاله عقله ما فاته حاله  
جنونه ولا على من ندما فاته زمن رده ولا على مسلم أسلم في دار الحرب ولم يصل مدة جهله بوجوبها ولا  
على مغمى عليه أو مريض مجز عن اليمام ما فاته في تلك الحالة وزادت الفوات على يوم ولية ومن حكمه  
ان الفاتنة تقضى على الصفة التي فاتت عنه الاعذر وضرورة فيقضى المسافر في السفر ما فاته في الحضر

الامر اذا المأمور به ان يكن عين ما علم فهو الاداء وان كان مثله فهو القضاء وهذا لان الشارع اتمأمره بالصلاة ولم يؤدها بقيت في ذمته وله  
قدرة على مثلها لان النفل شرع له من جنس ما عليه وهو مثله فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء وهذا اندفع التناقض  
فتدبره اه قال الشيخ اسمعيل ولا يخفى ما فيه من التكاف وأنى يقال بانه صرف ماله من النفل الى ما عليه من قضاء الفرض فليتدبر  
(قوله فلا قضاء على مجنون) الى قوله ولا على من تد العبارة مقالوبة وحق التعبير المناسب لما نحن فيه أن يقال فلا قضاء على مجنون في حالة  
عقله ما فاته حال جنونه كما لا قضاء عليه حاله جنونه ما فاته في حالة عقله لان المراد بيان محترز قوله بعد ثبوت وجوبها

(قوله سنة في السنة) يرد على عمومه الوتر على قولهما فان ظاهر الرواية وجوب قضائه عندهما أيضا كما مر مع قولهما بسنته لكن قد يجاب بان كلامه مبني على قول الامام صاحب المذهب (قوله وقال في حديث آخر الخ) هذا أولى من قول الهداية ثم قال صلوا لايهامه انما حديث واحد (قوله فالخاصل ان من ترك واجبا الخ) نقل الخير الرمي عن العلامة المقدسي انه يجب أن لا يعتمد على هذا لما ذكره قريبا من قولهم كل صلاة أديت مع الكراهة سبيلها الاعادة مطلقا وأول قول القنية اذ لم يتم ركوعه ولا سجوده الخ على ما اذا لم يطمئن فيها زيادة اطمئنان قلت وفي هذا التأويل (٨٠) نظر نعم ظاهر كلامهم يقتضي الوجوب خارج الوقت أيضا ويدل عليه ما قدمناه عن

شرح التحريم من ان الاعادة واجبة وأن تقيدها بكونها في الوقت مبني على ما قاله البعض فان مقتضى هذا وجوبها بعد الوقت أيضا على هذا يحمل كلام القنية على ظاهره ويكون قوله يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده مبني على قول من قيد الاعادة بالوقت وههنا توفيق آخر موافق لما ذكره المؤلف في هذا الخاصل ودافع لما توقف فيه أولا ولما اعترض به عليه المقدسي وهو أن نقول الاعادة فعل مثله في وقته كما مشى عليه المؤلف تبع للتعريف وغيره وقولهم كل صلاة أديت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبها غير مطلق بناء على هذا التعريف للاعادة لانها بعد الوقت لا تسمى اعادة كما مر عن التحريم فصار معناه سبيلها وجوب الاعادة في الوقت وينطبق عليه كلام القنية وما رقم له في القنية ثانيا

من الفرض الرباعي أو بعالم في الإقامة ما فانه في السفر منهار كعتين كما سيأتي في آخر صلاة المسافر وقد قالوا انما تقتضي الصلوات الخمس والوتر على قول أبي حنيفة وصلاة العياد اذ اذانت مع الناس على تفصيل يأتي في بابها سنة الفجر تبع للفرض قبل الزوال والقضاء فرض في الفرض واجب في الواجب سنة في السنة ثم ليس للقضاء وقت معين بل جميع أوقات العمر وقتله الاثلاثة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فانه لا تجوز الصلاة في هذه الاوقات لما مر في محله وأما الاول وهو الترتيب بين الفائتة والوقفية وبين الفوائت فهو واجب عندنا يفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في المحيط لكنه ليس بشرط حقيقة لان تركه لا تفوت الصحة أصلا بل الامر موقوف كما سيأتي ولو كان شرطاً لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط ولما لم يكن واجبا اصطلاحيا ولا فرضا لعدم قطعية الدليل ولا شرطا كذلك من كل وجه أهم أمره فغير بالاستحسان والدليل على وجوبه ما في الصحيحين من حديث جابر ان عمر بن الخطاب شغل بسبب كفار قريش يوم الخندق وقال يا رسول الله ما كدت أصلي العصر حتى كادت الشمس ان تغرب فقال عليه الصلاة والسلام والله ما صليتها قال فتر لنا بطحان فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوضأنا ف صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعد ما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحباً لما أخر عليه الصلاة والسلام لاجله المغرب التي تأخيرها مكروه بناء على ان الكراهة للتحريم فلا ترك فعل مستحب وبناء على ان التأخير قد رآه بع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجبا يفوت الجواز بفوته وقد أطل في المحقق في فتح القدير اطالة حسنة كما هو دأبه وغرضنا في هذا الكتاب تحريم المذهب في الاحكام لا تحريم باللائل وأما الترتيب بين الفوائت فلما رواه أحد وغيره من انه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال في حديث آخر صلوا كما رأيتموني أصلي فدل على الوجوب قيد بالفائتة لان غير الفائتة لا يقضى ولهذا قال في الظهيرية والخلاصة رجل يقضى صلوات عمره مع انه لم يقمئ ثمنها احتياطا قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لانه أخذ بالاحتياط لكنه لا يقضى بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة اه وقد قدمنا عن مآل الفتاوى انه يصلي المغرب أربع ركعات فعدت وكذا الوتر وذكر في القنية قولين فيها ان الاعادة أحسن اذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقد قدمنا ان الاعادة فعل مثله في رفته خلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره ان بخروج الوقت لا اعادة ويمكن الخلل فيها مع ان قولهم كل صلاة أديت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوباً مطلقاً وفي القنية ما يفيد التقييد بالوقت فانه قال اذ لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده ثم رقم رقبا آخران الاعادة أولى في الحالتين اه فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالخاصل ان من ترك واجبا من واجباتها أو ارتكب مكرها وتحريمها وجوباً بان يعيد في الوقت فان خرج الوقت بلا اعادة أم ولا يجب

يكون مبني على القول بعدم وجوب الاعادة الذي مشى عليه شرح أصول غفر الاسلام كما مر

جبر

ونقله القهستاني عن المضمرات بصيغة الاولى الاعادة قال ومثله في المحيط والقنية ونوادير الفتاوى والترغيب اه وذكر في المعراج ان في المبسوط ما يدل على الاولوية والاستحباب وعلى القول بالوجوب يكون فعلها بعد الوقت أفضل كما حمل عليه المؤلف كلام القنية الآخر وتحصل من هذا ان من قال بوجوب الاعادة يقيدها بالوقت كما قال المصنف في شرح المنار الاعادة الايتان بمثل ما فعل أولامع نقصان فاحش ذاتا مع صفة الكمال لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فأدائه ناقصا فاحشا يجب عليه اعادته في وقته اه ويكون على

هذا القول فعلها بعد الوقت أفضل كما أفاده كلام القنية في مسألة قضاء صلاة العمر وعلى القول الآخر في الاعادة يكون هي الافضل في الوقت وبعده كما أفاده ما رقم له في القنية ثانيا فقد ظهر لك ان ما ذكره المؤلف في هذا الحاصل موافق لما ذكره في تعريف الاعادة وانه لا مخالفة بين التعريف وبين قولهم كل صلاة الخ خلافا لما يفهم من قوله وقد قدمنا الخ واندفع ما ذكره المقدسي بقى هنا شيء لم يتعرض له المؤلف وهو انه لو أداها مع كراهة التنزيه فالأفضل اعادةها أيضا كما ذكره الشرنبلالي في امداد الفتاح مستدلا بعموم قول التجنيس كل صلاة أدت مع الكراهة فانها تعاد لا على وجه الكراهة قال وهذا شامل (٨١) للاعادة بكرهه التنزيه ولا يمنع منه تمثيل

الشيخ أكل الدين بالواجب في قوله وتعاد على وجه غير مكروه أي تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة وهو الحكم في كل صلاة أدت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا مسن واجبات الصلاة اه لان الاعادة بترك الواجب واجبة فلا يمنع ان تكون الاعادة مندوبة بترك سنة لان المكروه موجود بترك السنة والنكرة في سياق النفي بقوله تعاد على وجه ليس فيه كراهة نعم المكروه تنزيها وتحريما اه كلام الشرنبلالي قلت ووافقته ما قال القهستاني وفي التمراشي لو صلى وفي ثوبه صورة وجب الاعادة وقال أبو اليسر هذا هو الحكم في كل صلاة أدت مع كراهة التحريم وفيه اشعار بان كراهة التنزيه لا توجب وجوب الاعادة وكذا كراهة التحريم عند غير أبي اليسر بل

جبر النقصان بعد الوقت فهو أفضل ولهذا حل صاحب القنية قولهم بكرهه قضاء صلاة عمره مرة ثانية على ما ذم لم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التجنيس وغيره رجل فاتته صلاة من يوم واحد ولا يدري أي صلاة هي يعيد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة ييقن فلا يخرج عن عهدة الواجب بالشك واذ اشك في صلاة انه صلاحها أم لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قائم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شيء عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلاة انه ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلاة فعليه اتمامها ويقعد في كل ركعة وان شك بعد ما فرغ وسلم لا شيء عليه لما قلنا اه وذ كر في الخلاصة في مسألة الشك في الصلاة هل صلاحها أولا وكان في الوقت لو كان الشك في صلاة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة اه وكان وجهه أن التنفل بعد صلاة العصر مكروه فان قرأ في السكّل أو في الاولين كان متنفلا بالاربع أو بالاوليين على تقدير انه صلى الفرض أولا واذا ترك القراءة في ركعة من كل شفيع تمحض للفرض على تقدير انه لم يصل أو للفساد على تقدير أنه صلى الفرض أولا فلم يكن متنفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول يقرأ في كل شفيع من الشفيعين في ركعة ويترك القراءة في ركعة من كل شفيع من غير تعيين الاولى والثانية للقراءة لان القراءة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التنفل المكروه هو القصدى وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ في الاولين أو في السكّل وفي الحاروى القدسي لو شك في اتمام صلاته فأخبره عدلان انك لاتم أعاد وبقول الواحد لاتجب الاعادة اه وفيه بحث لان خبر الواحد العدل مقبول في الديانات اللهم الا ان يقال ان فيه الزاماً من كل وجه فشا به حقوق العباد وقيد في المحيط بالامام وعلاه بانها شهادة لان حكمه يلزم الغير دون الخبر وشهادة الفرد لا تقبل اه فيفيد انه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الحاروى ليس بالحاروى وفي الحاروى أيضا لو ترك الصلاة في ركعة من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر اه ووجهه ان ترك القراءة في ركعة واحدة لا يبطلها في سائر الصلوات الا الفجر والوتر وينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا أما لو كان مسافرا فينبغي أن يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى وفي المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر سجودات من هذه الصلوات بقضى صلوات عشرة أيام لجواز انه ترك كل سجدة في يوم اه وتوضيحه ان العشر سجودات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياطاً فصار كأنه ترك صلاة من صلوات كل يوم واذا ترك صلاة ولم يدركها بقضى صلاة يوم كامل فلزمه قضاء العشرة الايام وفي القنية صبي بلغ وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر اه وهو ان صح يكون محصا للمتون وفي صحته نظر عندي لانه بالبلوغ صار مكلفا اللهم الا ان يكون

(١١) - (البحر الرائق) - (ثاني) الاولى أن تعاد عندهم اه وفي مكروهات الصلاة من فتح القدير والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الاعادة وتنزيهه فتستحب اه فاعتنم هذا التحريم (قوله فيفيد انه لو لم يكن اماما الخ) ان كان مراده ان المفيد لتلك التقييد بالامام فسلم لكن التعليل يشمل غيره أيضا تأمل (قوله وفي صحته نظر عندي الخ) قال في النهر يمكن نحر بجمه على ما روى الحسن ان من جهل فرضية الترتيب للمحج بالناسي واختاره جماعة من أئمة بخارى كما في البناية والتقييد بالصبي يرشد اليه اه قلت وسيد كرم المؤلف هذه الرواية عن المجتبي في شرح قول المتن والنسيان

(قول المصنف ويسقط بضيق الوقت) أي وقت الفرض بحيث لو اشتغل بالفائتة وقرأ مقدار ما تجوز به الصلاة بلا كراهة نفوت الوقتية بخلاف ماذا أطال القراءة فإنه لا يعتد به كذا في شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندی (قوله وفي المجتبى خلافه) قال شيخ مشايخنا الرجنى الذى رأيت في المجتبى انه لا تجوز الوقتية اه لكن في القهستاني جازت الوقتية على الصحيح (قوله واختار الاول قاضيخان الخ) أقول عبارته في شرح الجامع الصغير هكذا راجل صلى العصر وهوذا كراهه لم يصل الظهر لا يجوز الا اذا كان في آخر الوقت وهو بناء على فضل الترتيب وقد ذكرناه وانما أعاده ووضع المسئلة في العصر لمعرفة آخر الوقت فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس وفي حكم جواز تأخير العصر تغير الشمس وعلى قول الحسن آخر وقت العصر عند تغير الشمس فعلى مذهبه اذا كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل تغير الشمس يلزمه الترتيب (٨٢) والا فلا وعندنا اذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغير الشمس ويقع كل العصر

جاهلا به فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا (قوله ويسقط بضيق الوقت) أي يسقط الترتيب المستحق بضيق وقت المكتوبة لانه وقت للوقتية بالكتاب ووقت للفائتة بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسىها فليصلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد فلو قدم الفائتة في هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهي صحيحة لان النهى عن تقديم المعنى في غيرها وهو لزوم نفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية واختلف في المراد بالنهى هنا فقيل نهى الشارع لان الامر بالشئ نهى عن ضده وقيل نهى الاجماع لاجماعهم على انه لا يقدم الفائتة وهو الاصح كذا في المعراج وانما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كالأول واشتغل بالفائتة عند ضيق الوقت يحكم بصحتها مع الهم وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسعها ما عند الشروع في نفس الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما أداه وفي المجتبى ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة بكرها الى ان تطلع الشمس وفرضه ما يلى الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتية وأطال القراءة فلما فرغ غضاق الوقت بطل ما أداه واختلفوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط فظاهر كلامهم ترجيح انه لا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض وفي المجتبى خلافه فإنه قال ولو فاتته أربع والوقت لا يسع الا الفائتين والوقتية فالاصح انه تجوز الوقتية اه وظاهر كلام المصنف اعتبار أصل الوقت في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكري في ظاهر الرواية ولذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب الطحاوى الاول الى أبي حنيفة وأبي يوسف والثاني الى محمد كما في الذخيرة وثمرته تظهر فيما لو تذكروا في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهر يقع قبل التغير ويقع العصر أو بعضها فيه فعلى الاول يصلى الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصلى العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول قاضيخان في شرح الجامع الصغير وذكرة بصيغة عندنا وفي المبسوط وأكثر مشايخنا على انه يلزمه مراعاة الترتيب ههنا عند علمائنا الثلاثة وصحح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغيير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز اه فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ويرجح في الظهيرة بما في المنتقى من انه اذا افتتح العصر في أول وقتها وهو ناس للظهر ثم اجرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان لغيره للوقت المستحب اه خيفة انقطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم تذكري في

او بعضه بعد تغير الشمس يلزمه الترتيب وان كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغير الشمس لا يلزمه الترتيب لان أداء شئ من الظهر لا يجوز بعد التغير وما بعد تغير الشمس ليس وقتا لاداء شئ من الصلوات الا عصر يومه

ويسقط بضيق الوقت

اه (قوله خيفة انقطع اختلاف المشايخ الخ) أنت خبير بان ما مر عن الطحاوى صريح في أن المسئلة ليست مبنية على اختلاف المشايخ بل هي مبنية على اختلاف الرواية عن علمائنا الثلاثة بل مقتضى ما مر عن المبسوط انه لا خلاف فيها فيتعين ترجيح كون المعبر أصل

ظاهر

الوقت لوجوه الاول كونه موافقا لاطلاق المتون واذا اختلف التصحيح فالعمل بما وافق المتون

أولى كما سيد كره المؤلف فقيل قوله ولم تعد يعودها الى القلة الثاني كونه قول أبي حنيفة وأبي يوسف والآخرون قول محمد بل الظاهر انه رواية عن محمد بدليل ما في المبسوط من ان الاول قول علمائنا الثلاثة أي وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ثم رأيت التصريح بانه رواية عن محمد في شرح المنية الكبير وجزم بان المراد أصل الوقت لا الوقت المستحب الثالث كونه قد صححه قاضيخان وهو من أجل من يعتمد على تصحيحه كما ذكر العلامة قائم لانه نقيه النفس الرابع كون أكثر المشايخ عليه كما تقدم عن المبسوط واذا اختلف في مسئلة فالعمل بما قاله الاكثر وأولى كما ذكره البيهقي في حاشية الاشياء الخامس ان تصحيح سقوط الترتيب فيما اذا لم يقع وقوع العصر في وقت ناقص لا يلزمه تصحيح كون المراد الوقت المستحب في سائر الاوقات اذ بعد غاية البعد أن يقال بسقوط الترتيب اذا فاتته صلوات ولزم من قضائها تأخير

ظهر الشتاء أو تأخير المغرب عن أول الوقت مع أنه لو تذكر الغائمة والخطيب بخطب يقوم ويقضيها وإن فاته الاستماع الواجب فكيف لا يقضيها إذا لزم فوات الوقت المستحب السادس إن ما ذكره من قول الظهيرية إن ما في المنتقى نص صريح في أن العبارة للوقت المستحب فيه نظر ظاهر لأن ما في المنتقى لا خلاف فيه على القولين أما على اعتبار الوقت المستحب فظاهر وأما على اعتبار أصل الوقت فلأن شرطه أن لا تقع الغائمة في وقت تغير الشمس لأن ذلك الوقت لا يصبح فيه إلا عصر يومه كما علمت من عبارة قاضي بخان التي ذكرناها فالخاصل إن ما ذكره المؤلف ههنا غير محرر وإن تبعه من بعده عليه حتى العلائي شارح التنوير ولم أر من نبه على ما قلته فاغتم هذا التحرير والحمد لله رب العالمين (قوله والحق إن المجتهد لا كلام فيه أصلاً) رد لما في الكشف وقوله وإن كان مقلداً لمجرد ما ذكره الشارحون (قوله فلا عبارة برأيه المخالف لمذهب امامه) قال في النهر فيه نظر إذ كون هذا الظن لا عبارة به لمخالفته لرأي امامه في حيز المنع وكيف يكون مخالفاً له وقد اعتبره وحينئذ فافتاء الحنفى باعادة المغرب غير صحيح اهو حاصله ان ما ذكره من صحة المغرب حين (٨٣) ظنه عدم وجوب الترتيب هو مذهب امامه لانه قد اعتبر ظنه

وحكم بصحة صلانه فالافتاء بعدمها مخالف له فلا يكون صحيحاً هذا معنى كلام النهر وبه سقط قول الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام النهر فيه كلام إذا فرض كونه مقلداً وعمله برأيه خروج عما هو بصنده من التقليد فلا يعتبر على والنسيان

ان قوله وكيف يكون الخ لا يظهر له معنى صحيح فليتأمل اه اذ قد علمت ان عمله قد صادف رأى امامه وكيف يصح الافتاء باعادة المغرب وقد نصوا على عدمها وليس ما ذكره الشراح من الفرعين نضر يعابراً بهم اذ المسئلة المذكورة في غيرهما كتاب كشرح الجامع الصغير لقاضي بخان وغيره

ظاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصير اليها في المجتبي ان لم يمكنه أداء الوقتية الامع التخفيف في قصر القراءة والافعال فيرتب ويقصر على أقل ما يجوز به الصلاة (قوله والنسيان) أي ويسقط الترتيب بالنسيان وهو عدم تذكر الشيء وقت حاجته وهو عند رساوى مسقط للتكليف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للغائمة بالتذكر وما لم يتذكر لا يكون وقتها ومما ألحق بالنسيان الظن فليس مسقطاً رابعاً كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وغير معتبر واختلفت عباراتهم فيه ففي كشف الاسرار شرح أصول نحر الاسلام ان الظن انما يكون معتبراً اذا كان الرجل مجتهداً قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعى كالنسيان فأما اذا كان ذاكراً وهو غير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل شرعى فلا يعتبر اه فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غيره وذو كرشاوح الهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا كعدم الطهارة استتبع الصلاة التي بعده وان كان ضعيفاً كعدم الترتيب لا يستتبع وفرعوا على ذلك فرعين أحدهما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر إذا كرأها وجب عليه اعادة العصر لان فساد الظهر قوى لعدم الطهارة فأوجب فساد العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانياً ما لو صلى هذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذ كرأها فالمغرب صحيحه اذا ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف لقول بعض الأئمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذ كر الامام الاسبيجاني له أصلاً فقال اذا صلى وهو ذ كر الغائمة وهو يرى انه يجزئه فإنه ينظر ان كانت الغائمة وجب اعادةها بالاجماع أعاد التي صلى وهو ذ كرها وان كان عليه الاعادة عندنا وفي قول بعض العلماء ليس عليه وهو يرى ان ذلك يجزئه فلا اعادة عليه وذ كر الفرعين المذكورين وعلل في شرح المجمع للمصنف للفرع الثاني بان المانع من الجواز كون الغائمة متركة بيقين فلم يتناولها النص المقتضى لمراعاة الترتيب لاختصاصه بالمتركة بيقين والحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلاً وان ظنه معتبر مطلقاً سواء كانت تلك الغائمة وجب اعادةها بالاجماع أو لا اذ لا يلزمه اجتهاد أبي حنيفة ولا غيره وان كان مقلداً فان كان مقلداً لأبي حنيفة فلا عبارة برأيه المخالف لمذهب امامه فيلزمه اعادة المغرب أيضاً وان كان مقلداً للشافعي فلا يلزمه اعادة العصر أيضاً وان كان عامياً ليس له مذهب معين

وذ كر في الذخيرة انها مروية عن محمد رواها عنه ابن سماعه في نوادره وعزاه في التاتارخانية الى الاصل وقال في أثناءها فان أعاد الظهر وحدها ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر له جاز قال يجزئه المغرب ويعد العصر فقط ولو كان عنده ان العصر لا يجزئه لا يجوز له المغرب نص عليه ابن سماعه عن محمد اه وظاهر كلام المؤلف الطعن في ذلك حيث لم يجعله مصوراً بصورة مع انه منقول في المذهب كما علمت وقد تابع المؤلف الشرنبلالي في امداد الفتاح لكنه قال فتعين حل المسئلة على عامي ليس له مذهب ولم يستفت أحد اذ صلته صححة لمصادقها مجتهداً فيه فلا يتعرض له من علم حاله من غير استفتائه اه وهو بعيد اذ لفرق حيث يفتد بين المسئلتين فيقتضى أن لا تفسد العصر في المسئلة الاولى أيضاً لمصادقته فصلا مجتهداً فيه لان الشافعي لا يقول بوجوده أيضاً في هذه الصورة فتعين حل المسئلة على مقلداً لابي حنيفة جهل هذا الحكم ثم استفتى حنفيًا فانه لا يأمره باعادة المغرب اعتبار الظنه قال في العناية الظن متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه وقع معتبراً وان كان خطأ والترتيب لا يوجب الشافعي رجوعه الله فكان ظنه موافقاً لرأيه وصار كما إذا عفاً حذ من له القصاص وظن صاحبه ان عفو صاحبه غير مؤثر في حقه فقتل ذلك القاتل

لا يقتصر منه ومعلوم ان هذا قتل بغير حق لكن لما كان متأولاً ومجتهداً في ذلك صار ذلك الظن مانعاً وجوب القصاص كذا في المدسوط اه  
 لكن قوله الظن متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه الخ يتوقف على ما حققه في فتح القدير ليناسب ما نحن فيه وهو ان مجرد كون المحل مجتهداً فيه  
 لا يستلزم اعتبار الظن المحطى فيه من الجاهل بل ان كان المجتهد فيه ابتداء لا يعتبر الظن وان كان مما يبنى على المجتهد ويستتبعه اعتبر ذلك  
 الظن لزيادة الضعف ففساد العصر هو المجتهد فيه ابتداء وفساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر اه وفيه تصريح بان محل اعتبار هذا الظن  
 وعدمه في الجاهل لا العالم بوجود الترتيب كما يأتي عن القدوري الكبير وأما مسياً في أيضاً من انه لم يفرق في الاصل بين العالم والجاهل  
 وقال في البناء انه ظاهر الرواية (٨٤) فقد قال في النهر انه مشكل (قوله وفي المجتبى من جهل) نقله قاضي خان في شرحه

فذهبه فتوى مفتية كما صرحوا به فان أفتاه حنفياً أعاد العصر والمغرب وان أفتاه شافئياً فلا يعيدهما  
 ولا عبرة برأيه وان لم يستفت أحد او صادف الصحة على مذهب مجتهداً بجزأه ولا إعادة عليه وبدل عليه  
 ما ذكره في الخلاصة معزى الى الفتاوى الصغرى رجل يرى التيمم الى الرسغ والوتر كعة ثم رأى التيمم الى  
 المرفق والوتر ثلاثاً لا يعيد ما صلى وان فعل عن جهل من غير أن يسأل أحد ثم سأل فأمر بالثلاث يعيد  
 ما صلى شفعوى المذهب اذا صار حنفياً وقد فاتته صلوات في وقت كان شفعوياً ثم أراد ان يقضيها في الوقت  
 الذي صار حنفياً يقضى على مذهب أبي حنيفة اه وفي المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه  
 كالناسي وهو قول جماعة من أئمة بائخ وفي القدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر اذا كراحتي فسد  
 ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل إعادة العصر صح مغربه ولو علم ان عليه إعادة العصر لم تجز مغربه  
 ولم يفصل في الاصل بين ما اذا كان عالماً وجاهلاً قال رحمه الله وهذا معنى قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب  
 هذا ما ظهر للعبد الضعيف هذا وقد ذكر في المحيط معزى الى النوادر لو صلى الظهر على ظن انه متوضئ ثم  
 توضأ وصلى العصر ثم تبين يعيد الظهر خاصة لانه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب اه  
 وليس بمخالف لما قدمناه عنهم لان فيما قدمناه كان وقت العصر اذا كرا انه صلى الظهر بغير طهارة وفي  
 مسألة النوادر التذكرة حصل بعد أداء العصر (قوله وصيرورتها ستا) أي ويسقط الترتيب بصيرورة  
 الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المفضية للخرج لوقولنا بوجوده والكثرة بالدخول في حد  
 التكرار وهو ان تكون الفوائت ستا وهو الصحيح وبه اندفع ما روى عن محمدان المعتبر دخول  
 السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثيران المعتبر دخول وقت السابعة لتصير الفوائت  
 ستا لا يتوقف بصيرورتها ستا على دخول السابعة كالمترك صلاة يوم كامل وجز اليوم الثاني فان  
 الفوائت صارت ستة بطول الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت السابعة وقديقال لما كان فائدة  
 السقوط محبة الوقتية وهي لا تكون الا بدخول وقت السابعة اعتبر وقت السابعة وجوابه ان فائدة  
 السقوط لم تنحصر فيما ذكر لانه بدخول وقت السابعة لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت أيضا  
 كما سيأتي وعبارة المصنف أولى من عبارة الهداية والقدوري حيث قال الا ان تزيد الفوائت على ست  
 صلوات استثناء من قوله رتبها في القضاء لما يلزم من ظاهرها من كون الفوائت سبعة على ما في فتح  
 القدير أو تسعة على ما في النهاية وان أجاب عنه في غاية البيان بأن المراد بالفوائت الاوقات مجاز للاشتباه  
 مع ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بأن ظاهر الرواية ان الترتيب

عن الحسن بن زياد وقال  
 وكثير من المشايخ أخذوا  
 بقوله ومثله في التتارخانية  
 (قوله دخول السادسة)  
 أي دخول وقت السادسة  
 كما في الهداية (قوله وقد  
 يقال) أي فيما لو أراد ان  
 يصلى الظهر من اليوم  
 الثاني في هذه الصورة  
 يصح أداؤها لسقوط  
 الترتيب بصيرورة الفوائت

وصيرورتها ستا

ستا (قوله من كون  
 الفوائت سبعة) أي بتقديم  
 السنين وهو ظاهر وقوله أو  
 تسعاً أي بتقديم التاء المثناة  
 على السنين ووجهه انه  
 ذكر الفوائت بلفظ الجمع  
 والزائد غير المزيد عليه  
 والمزيد عليه ست والفوائت  
 الزائدة ثلاثة لانها أدنى  
 مراتب الجمع فيصير المجموع  
 تسعة وفيه انه لا يفهم من  
 قولك هذه الدراهم تزيد

على مائة الآن عدد هازي يدعى مائة درهم والمراد هنا كذلك (قوله وان أجاب عنه في غاية البيان الخ) يسقط

قال بعد تقريره وحاصله الآن يزبد بقوت ست صلوات بدخول وقت السابعة فيسقط الترتيب وهذا ما عندي من البيان اه ورده في  
 العناية بأن الزيادة لا بدوان تكون من جنس المزيد عليه ثم قال والحق أن بقدر مضافان وتقديره الآن تزيد اوقات الفوائت على اوقات  
 ست صلوات بحسب دخول الاوقات دون خروجها ورده في السعدية بأن الزائد على اوقات ست صلوات ليس وقت الفائت بل على العكس  
 حيث زاد على اوقات الفوائت الستة وقت صلاة أخرى واختار في الجواب ان الكلام على القلب أي الآن تزيد الصلوات المفروضة على  
 ست فوائت قال وهذا معنى صحيح لا غبار عليه والقلب فن معتبر من البلاغة سيما عند صاحب المفتاح اه لكن فيه ان اعتبار محاورات  
 البلاغة في أداء الاحكام الشرعية غير ظاهر لاسيما فيما يؤدي الى اشتباه الحكم كما هنا ثم تأويلات أخرى (قوله للاشتباه) تعليل للاولوية



وقوله مع ما قدمناه وجه آخر لاولوية أيضا (قوله وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي) وعبارته ثم المعتبر فيه ان تبلغ الاوقات المتخللة  
منذ فاتته ستة وان أدى ما بعدها في أوقاتها وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا (٨٥) ولو كانت متفرقة ومثمة الاختلاف تظهر

فما اذا ترك ثلاث صلوات

مثلا الخ (قوله ولهذا ذكر

الخ) تعليلا للدفاع

لكن مع قطع النظر عن

قوله وقال الصدر الشهيد

الخ (قوله وهو موافق الخ)

أي ما ذكره الصدر الشهيد

ومافى التجنيس والولوية

موافق لتصحيح الشارح

(قوله سقط الترتيب)

قال في الفتح يعنى بين

المتروكات اه وظاهره

انه لا يسقط بين المتروكات

والوقتيه على كل من

الاعتبارين كما يفيداه أيضا

ماسيد كره المؤلف عن

الحقائق (قوله غير متصور

على قوله) لأنه مع دخول

وقت السادسة ثبتت الصحة

فلا تتحقق فالتاسوى

المتروكة اذذاك والمسقط

هو ست فوائت لا مجرد

أوقات لا فوائت فيها كذا

في فتح القدير وقام

الكلام فيه وقد يجاب

بأنها فائتة حكما ولذا ترك

صلاة وصلى بعدها حسا

ذا كراهيا سقط عنه

الترتيب مع ان الفائت

حقيقة واحدة تأمل (قوله

فالحاصل) أى حاصل

ما ذكره في توجيه قول

من اقتصر على الثلاث

(قوله في المسئلة الاولى) أى

يسقط بصيرورة الفوائت ستا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح  
الزيلعي من ان المعتبر في سقوط الترتيب ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة اوقات وان أدى  
ما بعدها في أوقاتها ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكرا فائتة بعد شهر لا تجوز الوقتية مع تذكرا  
الفائتة الا اذا كانت الفوائت ستا وقال الصدر الشهيد حسام الدين في واقعا انه يجوز اه وفي  
التجنيس ان الجواز مختار الطحاوى والفقهاء أى الليث وبه تأخذ لان المتخلل بينهما أكثر من ست  
صلوات اه وفي الولوية وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انهم  
اختلفوا هل المعتبر بصيرورة الفوائت ستا في نفسها ولو كانت متفرقة أو كون الاوقات المتخللة ستا ومثمة  
تظهر فيما ذكرنا من الفروع والظاهر اعتمادا موافق المتون من اعتبار بصيرورة الفوائت ستا حقيقة  
وما ذكره الشارح الزيلعي ثمرة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم  
والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدري أيها أولى فعلى اعتبار الاوقات سقط الترتيب لان المتخلل  
بين الفوائت كثيرة فيصلى ثلاثا فقط وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلى سبع صلوات  
والاول أصح اه فغير صحيح لوجهين الاول انه لا يتصور على قول أى حنيقة كون المتخللات ست  
فوائت لان مذهبه ان الوقتية المؤداة مع تذكرا الفائتة تفسد فسادا موقوفا الى ان يصلى كمال خمس  
وقتيات فان لم يعيد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سياتى في قوله وقيل يعتبر  
ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير متصور على قوله فلا يبنى عليه شئ الثاني ان اختلاف المشايخ  
في لزوم السبع أو الثلاث ليس مبنيا على ما ذكره وإنما هو مبنى على ان العبرة في سقوط الترتيب لتحقق  
فوت الست حقيقة أو معنى فمن أوجب السبع نظر الى الاول لانه لم يقته الا ثلاث فلم يسقط الترتيب فيعيد  
ما صلى أولا ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثاني لان بإيجاب السبع بإيجاب الترتيب تصير الفوائت  
كسبع معنى فاذا كان الترتيب يسقط بست فأولى ان يسقط بسبع فالحاصل اننا قلنا بوجوب الترتيب  
للزومه قضاء سبع وهى سبع فوائت فلذا أسقطنا الترتيب وقول من أسقطه أوجه لان المعنى الذى لاجله  
سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حد الكثرة المقتضية للحرج موجود فى إيجاب سبع بعينه واقتصر  
عليه في التجنيس من غير حكاية خلاف ثم ذكر بعده الخلاف وقال ان السقوط هو مختار واوغیره  
لا يعتمد عليه وذ كر الولوية ان من أوجب الترتيب فيه لا اعتماد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبق  
الترتيب واجبا اه وصححه فى الحقائى معللا بان إعادة ثلاث صلوات فى وقت الوقتية لاجل الترتيب  
مستقيم اما إيجاب سبع صلوات فى وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية اه يعنى انه مظنة  
تفويت الوقتية فالحاصل انه لا يلزمه الا قضاء ما تركه من غير إعادة شئ على المذهب الصحيح اذا  
كانت الفوائت ثلاثا أو أكثر فيلزمه قضاء ثلاث فى الفرع المذكور ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم آخر  
لزمه أربع ولو ترك صبعا آخر لزمه خمس ولا يعيد شيئا مما صلاه وعلى القول الضعيف فى المسئلة الاولى  
يصلى سبع لانه اما ان يصلى ظهرا بين عصرين أو عصرين بين ظهريين لا احتمال أن يكون ما صلاه أولا  
هو الآخر فيعيد ثم يصلى المغرب ثم يعيد ما صلاه أولا لا احتمال كون المغرب أولا وفى المسئلة الثانية  
يقضى خمس عشرة صلاة السبعة الاولى كما ذكرنا ثم يصلى بعدها العشاء ثم يعيد السبعة الاولى لا احتمال  
أن تكون العشاء هى الاولى وفى المسئلة الثالثة يقضى احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى  
ثم يصلى الفجر ثم يعيد الخمسة عشر لا احتمال أن يكون الفجر هى الاولى وإنما قيدنا بكون الفائت

مسئلة ما لو كانت الفوائت ثلاثا ظهر من يوم وعصر من يوم ومغرب من يوم ولا يدري ترتيبها ولم يقع تحرج به على شئ (قوله لانه اما ان يصلى الخ)  
تعليل لقوله يصلى سبعا وقوله لا احتمال لتعليل للتعليل وحاصله انه فى هذه الصورة يصلى الظهر ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم

ثلاثة فأكثر لأنه لو فاتته صلاتان الظهر من يوم والعصر من يوم ولا يدري الاوّل فعند أبي حنيفة يلزمه قضاء ثلاث صلوات وهو ما ظهر بين عصرين أو عصر بين ظهرين لان المتروك أولاً ان كان هو المؤدى أولاً فالأخير نفل والا فالاول نفل وقال لا يلزمه الاصلتان الحاقاله بالناسي فيسقط الترتيب وأبو حنيفة أحقه بناسي التعيين وهو من فاته صلاة لم يدركها ولم يقع تحريمه على شيء يعيد صلاة يوم وليلة بجماع تحقق طريق يخرج بها عن العهدة بيقين فيجب سألوكها وهذا الوجه يصرح بإيجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق التي يعينها كما قيل انه مستحب عندهم فلا خلاف بينهم وفي فتاوى قاضيخان ان الفتوى على قوطها كأنه تخفيفاً على الناس لسكولهم والافدليلهم لا يرجح على دليله وقد ذكر في آخر الحاوي القدسي انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحباها فالاصح ان الاعتبار لقوة الدليل فالحاصل ان الاصح المفتى به انه لا يلزمه القضاء الا بقدر ما ترك سواء كان المتروك صلاتين أو أكثر وقد أفاد كلام المصنف ان الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في الهداية وجزم به في المحيط وعلله في غاية البيان بان الكثرة اذا كانت مسقطاً للترتيب في غيرها كانت مسقطاً له في نفسها بالطريق الاولى لان العلة اذا كان لها أثر في غير محلها فلا أن يكون لها أثر في محلها أولى اه ونص الزاهد على انه الاصح وهذا اندفع ما في الظهيرية والخانية من ان الفوائت لو كثرت وأراد أن يقضيها فانه يراعى الترتيب في القضاء وتفسيّر ذلك انه اذا قضى فائتة ثم فائتة فان كان بين الاولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وان كانت أقل من ست لا يجوز قضاء الثانية ما لم يقض ما قبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فجراً ثم قضى ثلاثين ظهرها ثم قضى ثلاثين عصرها جاز اه وأفاد كلامه أيضاً انه لا فرق بين الفوائت القديمة والحديثة حتى لو ترك صلاة شهر فسقطت ثم أقبل على الصلاة ثم ترك فائتة واحدة فان الوقتية جائزة مع نذر الفائتة الحادثة لانضمامها الى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولان بالحديثة ازدادت الكثرة فينتأ كد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفائتة لكان ترجيحها بلا مرجح ولو اشتغل بالكل نفوت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم ان المسقط الفوائت الحديثة وأما القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كأن لم يكن زجراله عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع نذر كرها وصححه في معراج الدراية معزيا الى المحيط للصدر الشهيد وفي التجنيس وعليه الفتوى وذكري المجتبى ان الاول أصح وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف التصحيح والفتوى كآراءت والعمل بما وافق اطلاق المتون أولى خصوصاً ان على القول الثاني يؤدي الى التهاون لا الى الجزه عنه فان من اعتاد نفوت الصلوات لو أفنى بعدم الجواز يفوت أخرى ثم حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة كما في الكافي (قوله ولم يعد بعودها الى القلة) أي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة بسبب القضاء بعد سقوطه بكثيرتها كما اذا ترك رجل صلاة شهر مثلاً ثم قضاها الا صلاة ثم صلى الوقتية ذكراً لها فانها صحيحة لان الساقط قد تلتشى فلا يحتتمل العود كالماء القليل اذا تنجس فدخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يعود نجساً واختاره الامام السرخسي والامام البرزدي حيث قالوا ومتى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وصححه أيضاً في الكافي والمحيط وفي معراج الدراية وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال المانع كحق الحضنة اذا ثبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واختاره في الهداية وقال انه لا يظهر مستدلاً بما روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضى من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتية فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة وان أخرها فكذلك الا لعشاء الاخرة

ولم يعد بعودها الى القلة

الظهر لما ذكره من التعليل الثاني (قوله مستدلاً بما روى عن محمد الخ) وجه الاستدلال انه اذا قدم الوقتية صارت هي السادسة المتروكات فسقط الترتيب فعلى تقدير ان لا يعود كان ينبغي انه اذا قضى بعدها فائتة حتى عادت المتروكات الى خمس أن تجوز الوقتية الثانية قدمها أو أخرها وان وقعت بعد عدة لا توجب سقوط الترتيب أعني خساً أو أربعا لسقوط الترتيب قبل أن نصير الى الخمس كذا في الفتوح

(قوله لانه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها) محمول على ما إذا كان جاهلا أمالوا اعتقد وجوب الترتيب كانت أيضا فاسدة وعليه ان يقال اذا كان الفرض جهل وجوب الترتيب وانه معتبر في صحة العشاء اذا أخرها المصادفة محل اجتهاد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخيرها بل يجب أن يصح وان قدمها لان الفرض انه جاهل وجوب الترتيب بينها وبين الفائتة التي عليه والجواب يعلم من جوابهم لطلب الفرق بين مالوصلي الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذكرا لها الى آخر ما مر من المسئلة وجوابها وكذا ما نحن فيه فانه اذا أخر العشاء ففسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهو نظير العصر في المسئلة (٨٧) المذكورة واذا قدمها ففسادها حينئذ

لوجود الفائتة ييقين وهي آخر المتروكات كذا حققه في فتح القدير (قوله ولم يخرج هنا) أي وحينئذ فاذا قضى فائتة قبل خروج الوقت بقيت الفوائت أربعا وصارت خبسا بخروج الوقت فكان العود من الخمس الى الرابع ومن الرابع الى الخمس فلم تتحقق الكثرة (قوله وما أجيب به في المعراج) أي عن الرد على صاحب الهداية المذكور في الكافي والتبيين (قوله المسئلة) أي التي استدل بها في الهداية (قوله رد بقوله في الكتاب الخ) أقول قد ذكروا في المعراج هذا الرد بصورة سؤال ثم أجاب عنه وعبارته فان قيل قال في الكتاب صلى مع كل وقتية فائتة ومع للقران قلنا ان القران غير مراد اجنعا فان الصلاتين لانؤديان معا فيكون المراد ان كل فائتة تقضى مع

لانه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها اه ورد في الكافي والتبيين بانه لا دلالة فيه لان الترتيب لو سقط لجازت الوقتية التي بدأ بها ولان الترتيب انما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن حمله على ما روى عن محمد ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التي بدأ بها يمنع من ذلك اذ لو كان مراده على تلك الرواية لما فسدت التي بدأ بها أول مرة لسقوط الترتيب عنده وذلك في فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزبلي بانه مبني على ما روى عن محمد فقد نص جماعة من محقق المشايخ على ان من أصل محمد انه اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب الا ان سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فاذا أدى وقتية توقف جوازها على قضاء الفائتة وعدمه فاذا قضى دخلت الفوائت في حد القلة فبطلت الوقتية لانها أدت عند ذلك الفائتة ولذا صرح في رواية ابن سماعة عن محمد في تعليل ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت أربعا وفسدت الوقتية الا العشاء فانه صلاها وعنده ان جميع ما عليه قد قضاها فاشبهه الناسي اه وما أجيب به في المعراج من ان المسئلة مفروضة فيمن مد الوقتية التي شرع فيها الى آخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولا بد ان يكون الشروع في سعة الوقت اذ لو كان عند الضيق لكانت الوقتية محيية حرة بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية ومع للقران وذكري في فتح القدير ولا يخفى ان ابطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان أن يكون ذلك ناصعا عن محمد في المسئلة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده بجعله من قبيل انتهاء الحكم باتهاء علته وذلك ان سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج أو انهما مظنة تفويت الوقتية فلما زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل تحقق الحضانة اه وفيه نظر لانا قد نقلنا عن الامامين السرخسي والبرزدي كافي غاية البيان انه متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في أصح الروايات فكيف يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو أصح الروايات عن المتقدمين اذ الروايات انما هي منسوبة اليهم لا الى المشايخ واما هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لان المقتضى للترتيب مع كثرة الفوائت ليس بموجود أصلا ولذا انفقت كلهم متونا وشروحا على ان الترتيب يسقط بثلاثة أشياء فصرح الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقا بخلاف حق الحضانة فان المقتضى لها موجود مع التزوج لانه القرابة المحرمة مع صغر الولد وقد منع التزوج من عمل المقتضى فاذا زال التزوج زال المانع فعلم المقتضى عمله فالفرق بين الباين وجود المقتضى وعدمه ولذا كان الاصح في مسئلة المنى اذا فرك من الثوب ثم أصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة كما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها لبيكون الضمير راجعا الى الثلاثة أعني ضيق الوقت والنسيان وصيرورتهما استالكان أولى لان الحكم كذلك فيها قال في المجتبى

ما يجانسها من الوقتية من غير اشتراط البيان في وقت واحد اه قال في النهي فذكره السؤال بدون الجواب مما لا ينبغي وقال ان هذا الجواب أي المذكور في المعراج أحسن الاجوبة اه لكن استشكله شيخنا بما مر عن الشيخ قاسم من أصل محمد فان مقتضاه انه اذا لم يؤد الفائتة في وقت السادسة يتقرر سقوط الترتيب فيلزم صحة الوقتية تأمل (قوله وذكري في فتح القدير) أي جوابا عما ذكره سابقا من الرد على الهداية تبع الكافي والتبيين (قوله فكيف بالاستشهاد) أي ان ما ذكره صاحب الهداية عن محمد استشهدا على مدعاه لاستدلاله باطله لا يستلزم بطلان المستشهد عليه بالاولى (قوله واما هو من قبيل زوال المانع الخ) سبقه الى هذا العلامة قاسم في فتاواه (قوله ولو قال المصنف ولم يعد الخ) لا يخفى انه لا أولوية في ذلك بل لو قال ذلك موافقا للمجتبى لم يصح لماسة علمه من جعله ما في المجتبى خطأ

(قوله بمضي اضييق الوقت) في هذا التعليل نظر بل الظاهر أن يقال لانه لا يصح قضاء الظهر في وقت الاجرار فان ذلك الوقت لا يصح فيه  
الاعصر يومه كما قدمناه عن شرح قاضيخان (قوله وقوله واقتداء المسافر نتيجة كونه مؤدياً) أقول وهو نتيجة كونه قاضياً أيضاً لان  
اقتداء المسافر بعد الوقت بالمقيم غير صحيح سواء كان المقيم مؤدياً أم قاضياً على انه لا يدخل النتيجة ولا يلتحق في هذا المحل ولا مساس له  
بالمقام أصلاً فتأمل (قوله فيكون محل (٨٨) الخلاف الخ) قال بعض الفضلاء فيه ان بعد المحل اتى الخلاف اه وفيه نظر

ولو سقط الترتيب اضييق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تفسد  
على الاصح وهو مؤد على الاصح لا قاض واقتداء المسافر بعد غروب الشمس في العصر بمقيم شرع فيه  
في الوقت لا يصح وكذا الوسقط مع النسيان ثم تذكروا لا يعود ولو نسي الظهر واقتتح العصر ثم ذكره عند  
اجرار الشمس بمضي اضييق الوقت وكذا لو غرت وكذا لو اقتتحها عند الاضفر اذا كرا ثم غربت اه  
وقوله واقتداء المسافر بنتجه كونه مؤدياً كما لا يخفى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبى من  
عدم عوده بالتذكرة خطأ لأن كلمتهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثني عشرية السابقة انه لو تذكرك فائتة وهو  
يصلى فان كان قبل القعود قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقاً وان كان بعد القعود بطلت عنده وعندهما  
لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكرة وهذا اقال في معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضييق الوقت  
فانه يعود بالتذكرة وسعة الوقت بالاتفاق اه ولذا والله أعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقالة  
الفوائت وان حل ما في المجتبى على تذكره بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة  
والوقتية في المستقبل لا فيما صلاها حالة النسيان وتذكر قبل الفراغ فبعيد مخالفاً لسياق كلامه في ضيق  
الوقت لتصر يحه فيه بعدم العود ولو خرج في خلاله بقي ههنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق  
الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة أشياء فشمّل النوعين وقد قدمنا أن  
سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين واما بالنسيان فالظاهر شموله لهما واما بضييق الوقت فهو خاص  
بالترتيب بين الفائتة والوقتية واما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتأخر من الفوائت  
عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة واما ما قدمت الوقتية عند العجز عن الجمع بينهما لمقوتها  
مع بقاء الترتيب كما ذكره الشارح (قوله فلو صلى فرضاً اذا كرا فائتة ولو تراسد فرضه موقوفاً) أى فساد  
هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن تصير الفوائت كثيرة مع الفائتة فان قضاها قبله فسد هذا  
الفرض وما صلاه بعده متذكراً وان لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات فإصلاها  
متذكراً صحیح قال في المبسوط هذه المسئلة هي التي يقال واحدة تصحح خمساً وواحدة تفسد خمساً  
فالواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتركة والواحدة المفسدة للخمس هي المتركة  
تقضى قبل السادسة اه وهذا عند أبي حنيفة وعندهما الفساد متعمد لا يزول وهو القياس لان سقوط  
الترتيب حكم والكثرة علة له فالما ثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعدهما فاما في حق نفسها فلا وهذا  
لان العلة ما تحل بالمحل فيتغير لحاوله المحل فلا يجوز أن يكون نفس العلة محللاً للعلة للاستحالة ولا في حنيفة  
ان الحكم مع العلة يقترنان لما عرف في الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب  
فاذا ثبت صفة الكثرة بوجود الاخيرة استندت الصفة الى أولها بحكمها فيجوز الكل كمرض الموت  
لمثبت له هذا الوصف استند اليه بحكمه ولهذا أواعادها بالترتيب جازت عندهما أيضاً وهذا لان المانع  
من الجواز قوتها وقد زالت فيزول المنع وفي العناية لا يقال كل واحدة من آحادها جزؤها متقدمة عليها  
فكيف يكون معلولها لا نهائياً جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه واما الكلام من حيث الجواز

لانه على هذا المحل يكون  
معنى ما في المجتبى انه لو تذكر  
بعد الفراغ لا يعود الترتيب  
في المستقبل فيخالف  
حكاية الاتفاق على عوده  
(قوله وتذكر قبل الفراغ  
فبعيد) قال الرملي نقلاً  
عن خط شيخه شيخه  
العلامة المقدسى قوله بعيد  
هو البعيد لان صاحب  
المجتبى أعلى مقاماً من ان  
تخفى عليه مسألة مشهورة  
في المتون حتى يحى عمثك  
فلوصلى فرضاً اذا كرا  
فائتة ولو تراسد فرضه  
موقوفاً

يخطئه فيها فيحمل كلامه  
في كل مقام على ما يليق به  
فاما ضيق الوقت فاذا خرج  
الوقت وهو في أثناء الصلاة  
زال ضيق الوقت بخر وجهه  
ولا يعود الترتيب واما  
التذكرة في أثناء الصلاة  
فلا يمكن القول به لما اشهر  
بين الصغار في الاثني عشرية  
فيحمل على ما يمكن وهو  
لو كان عليه ظهر وعصر  
مثلاً فصلى المغرب ناسياً  
لها ثم تذكرها بعد المغرب

فلا يعيدهما وان كان مقتضى الشرطية ذلك فبعد دخول وقت العشاء ليس له أن يقدم العشاء فحملك كلام المجتبى على ذلك  
ما يوجب الخطأ والخطأ اه قلت ولا يخفى عليك ان هذا الجواب وان كان صحيحاً في نفسه لكنه بعيد من الافهام وكثرة التعنيف لا تروجه  
عند من له أدنى المام وقد سلم في النهر ما فهمه المؤلف المحقق لسكته قال الاولى أن يحكم بضعفه وان من سعى الاتفاق لم يلتفت اليه لشذوذه  
(قوله فشمّل النوعين) أى نوعي الترتيب وهما بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت نفسها

(قوله وقد ذكره في فتح القدير بحثا) وعبارته فان قلت انما ذكر من رأيت انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي سابعة المتروكة صارت  
 الخمس صحيحة ولم يحكموا بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها فالجواب انه يجب كون هذا منهم اتفاقا لان الظاهر انه يؤدي السادسة في  
 وقتها لا بعد نزول وجهه فأقيم أداءها مقام دخول وقتها لماسند كراهه وما سئد كراهه هو قوله بعد نحو وقتين ولا يخفى على متأمل ان هذا  
 التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المتروكة لان الكثرة ثبتت حينئذ وهي المسقطه  
 من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في التصوير في سائر الكتب اه قال في النهر وأنت خبير بان الاولى أن يقال بخروج وقت  
 خامستها التي هي سادسة المتروكة لان دخول وقت السادسة غير شرط ألا ترى انه لو ترك فجر يوم وأدى باقي صلواته انقلب صحيحه بعد طوع  
 الشمس (قوله منقول في المجتبى) نقله في النهر عن معراج الدراية أيضا حيث قال اعلم ان الشرط لتصحيح الخمس صيرورة الفوائت ستا  
 بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت لأداء السادسة لا محالة

(٨٩)

الانهم ذكروا أداء السادسة التي هي  
 سابعة الفوائت لتصير  
 الفوائت ستا بيقين لانه  
 شرط البتة ثم قال كان  
 ينبغي أنه لو أدى الخامسة  
 ثم قضى المتروكة قبيل  
 خروج وقتها ان لا تفسد  
 المؤادة بل تصح لوقوعها  
 غير جائز وبها نصير  
 الفوائت ستا وأجاب بمنع  
 كونها فائتة ما بقي الوقت  
 اذا احتال الاداء على وجه  
 الصحة قائم اه وفي امداد  
 الفتح ما ذكر في عامة  
 الكتب ليس المراد منه  
 الا تأكيده بخروج وقت  
 الخامسة من المؤديات  
 لا اشتراط أداء السادسة  
 بل ولادخول وقتها لانه  
 لا يلزم من خروج الوقت  
 دخول غيره ثم قال ثم  
 أطلعني الله بمعراج الدراية

وذلك متأخر لانه لم يكن ثابتا لكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يتمتع أن يتوقف حكم على أمر حتى  
 يتبين حاله كتججيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام الحول والنصاب نام فان تم على نمائه  
 كان فرضا والانفل وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر فان أعادها  
 كانت نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدا كانت نفلا وصحة الصلاة المعذورا اذا انقطع  
 العذر فيها على عودته في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والاصح وكون الزائد على العادة حيضا على  
 عدم مجاوزة العشرة فان تجاوزت فاستحاضة والاحيض وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما  
 اذا انقطع دمها دون العادة فاغتسلت وصلت على عدم العود فان عادت ففاسدة والا فصحيحة ثم اعلم  
 ان المذكور في الهداية وشروحها كالتناية والعناية وغاية البيان وكذا في الكافي والتبيين وأكثر  
 الكتب ان انقلاب الكل جائز موقوف على أداء صلوات وعبارة الهداية ثم العصر تفسد فسادا  
 موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد اظهر انقلب الكل جائزا والاصواب أن يقال حتى لو صلى خمس  
 صلوات وخروج وقت الخامسة من غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة المسقطه بصيرورة  
 الفوائت ستا فاذا صلى خسا وخروج وقت الخامسة صارت الصلوات ستا بالفائتة المتروكة أولا وعلى  
 ما صوره يقتضى أن نصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثا ثم أطلعني الله  
 عليه بفضل منقول في المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة  
 فان كثرت وصارت الفوائت ستا مع الفائتة ستا ظهر صحتها والافلا اه ولقد أحسن رحمه الله وأجادهنا  
 كما هو دأبه في التحقيق ونقل الغرائب وعلى هذا فقول صاحب المبسوط ان الواحدة المصححة  
 للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة غير صحيح لان المصحح للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت  
 وأطلق المصنف التوقف فشملا ما اذا ظن وجوب الترتيب أو ظن عدمه وتعليلهم أيضا يرشد اليه  
 فاني شرح المجمع للمصنف معزيا الى المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم يعلم من فاتته الصلاة  
 وجوب الترتيب وفساد صلواته بدونه أما اذا علم فعلية اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكاف بما عنده  
 ضعيف وعمله في فتح القدير بان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب

(١٢) - (البحر الرائق) - (ثاني) على موافقته وذكروا عبارته ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والتتارخانية والسغناقي  
 وقاضيخان ثم قال فهذه نصوص تطابق بحث الحق في الكمال بن الهمام وهذا الذي قلناه أولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى الصواب  
 أن يقال الخ اذا ليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكمه على قول صاحب المبسوط ان المصححة للخمس هي السادسة بانه غير صحيح ليس  
 كما ينبغي نعم لو قال هي مظهرة فلما كانت مظهرة للصحة أضيفت اليها كان حسنا كما فعلته ولله تعالى الحمد اه (قوله وتعليلهم أيضا  
 يرشد اليه) أي تعليلهم السابق لابي حنيفة رحمه الله يرشد الى ان فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن نصير الفوائت كثيرة  
 وانه لا يتوقف الصحة اذا صارت كثيرة على ما اذا كان ظنا عدم وجوب الترتيب عنده (قوله وعمله في فتح القدير) أي علل الضعف لكن  
 في الفتح لم يصرح بانه ضعيف بل يفهم منه ذلك فانه قال ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب انه لا يتوقف الصحة على  
 ما اذا كان ظنا عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه فانه لا يصح كإتقائه في المحيط عن مشايخهم فان التعليل يقطع الخ

(قوله لا تجزئه الصلوات الاربعه الخ) الظاهر ان القولين في هذه المسئلة والتي بعدها مبنيان على قول صاحبين من أن الفساد محتم لا يزول بكثرة الفوائت (قوله اذا مات الرجل وعليه فوائت الخ) قال العارف في شرحه على هدية ابن العماد رأيت بخط والدي رحمه الله تعالى معزيا الى أحكام الجنائز ما صورته ثم طريق اسقاط الصلاة الذي يفعله الأئمة في زماننا هو ان السنة اما شمسية واما قريفة السنة الشمسية على ما ذكر في صدر الشريعة في باب العنين مدة وصول الشمس الى القبلة التي فارقتها في فلك البروج وذلك في ثلثمائة وخمس وستين يوما وربع يوم والسنة القمرية اثنا عشر شهرا قمر يوما وثلثمائة وأربع وخمسون يوما وثلث يوم وثلث عشر يوم فبقي ان تحسب فدية الصلاة بالسنة الشمسية أخذ بالاحتياط من (٩٠) غير اعتبار ربع اليوم ومعلوم ان فدية كل فرض من الخنطة خمسمائة درهم وعشرون

درهما ولوتر كذلك فتكون فدية صلاة كل يوم وليلة من الخنطة ثلاثة آلاف درهم وعشرين درهما وفدية كل سنة شمسية مائة واثمان وأربعون كيلا بكليل قسطنطينية وسبع أوقية فحينئذ يجمع الوارث عشرة رجال ليس فيهم غنى لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والآية ولا عبد ولا صبي ولا مجنون لان هبتهم لا تصح ثم يحسب سن الميت في طرح منه اثنا عشر سنة مقدمة بلوغه ان كان الميت ذكرا وتسع سنين ان كانت أنثى لان أقل مدة بلوغ الرجل اثنا عشر سنة ومدة بلوغ المرأة تسع سنين ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوبان أوصى واستحبابا ان لم يوص أربعة آلاف درهم واثنتين وسبعين درهما أو شيئا قيمته

أولا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل أصل الصلاة عند أي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل لان التعرمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التعرمة أصلا ولهما انها عقدت لاصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل كذا في الهداية وقائده تظهر في انتقاض الطهارة بالفقهية كذا في الغاية وأطلق في التذكرة ولم يقيد بالعلم لما في الوالوجية رجل دخل في صلاة الظهر ثم شك في صلاة الفجر انه صلاها أم لا فله ما فرغ من صلاته يتقن انه لم يصل الفجر يصل الفجر ثم يعيد الظهر لانه لما تحقق ظنه صار كأنه في الابتداء متيقن كالمسافر اذا تم وصل ثم رأى في صلاته سرا باغضى على صلاته ثم ظهر بعد فراغه من الصلاة انه كان ماء يتوضأ ويعيد الصلاة كذا ههنا اه وفي المحيط رجل لم يصل الفجر وصل بعد اربع صلوات من يوم شهرا قيل لانجزئه الصلوات الاربعه في اليوم الاول ونجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري فن كل عشرة صلوات ستة صلوات فاسدة وأربعة منها جائزة وكذا الوصل في الفجر شهر ولم يصل سائر الصلوات يجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا يجزئه غيرها وقيل انه يجزئه الصلوات الاربعه في كل يوم الا في اليوم الاول ويجزئه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم يجزه لقلة الفوائت وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اه واقتصر على القول الاول في التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في اسقاط الترتيب وقد أجاب الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اه فالمتى به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو وتر ابيان اقول أي حنيفة لان عنده الوتر فرض عملي فوجب الترتيب بينه وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذكرا لو وتر فسد فخره عنده موقوفا كما تقدم وعندهما لا يفسدان الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو نذر كفائته في تطوعه لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره **تمت** ترك الصلاة عمدا كسلا يضر بوجوبه حتى يصلها ولا يقتل واذا سجد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت ينوي اول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطا ولو لم يقبل الاول والآخر وقال نويت الظهر الفائتة جاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعد ما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء والمختار ان عليه قضاء العشاء واذا استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سألها ابا حنيفة فأجابها بما ذكرنا فاعاد العشاء اذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد اذا مات الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بان يعطى كفارة صلاته

ذلك أو يأخذ الاجنبى من مال نفسه تبرعا مقدار ما ذكر في دور المسقط بنفسه وارثا كان أو غير وارث يعطى أو يوكل غيره فيقول المسقط أو وكيله لواحد من الفقراء هكذا فلان ابن فلان ويذكر اسمه واسم أبيه فائتة صلوات سنة هذه فدية من ماله ملكك اياها ويعلم ان المال المدفوع اليه صار ملكه ثم يقول الفقير هكذا وأنا قبلتها وتملكتها منك (٧) فيدفع المعطى ويسلم اليه في قبض المعطى فحينئذ تصير فدية صلاة سنة كاملة مؤداة ثم يفعل مع فقير آخر هكذا الى ان تم العشرة فحينئذ تصير فدية عشر سنين مؤداة في دور واحد ثم يفعل هكذا مرة أخرى ثم رثى الى أن تم فدية فوائته بحسب الحساب فاذا تمت فدية فوائته من الصلاة يقول المعطى لفقير واحد من تلك العشرة هكذا فلان بن فلان ملكك سائر ما وجب عليه من ماله ان كان الميت ذكرا وان كان أنثى يقول فلانة بنت فلان ملكتك جميع

ماوجب عليهم في ما ظنوا يفعل مع كل فقير كذلك فيعترون كاهم بالقبول ثم يهبونه المال فيأخذونه صاحبه وارثا كان أو غير وارث ثم تصدق على الفقراء العشرة ماشاء من الدراهم ولايجب تقسيم المال المذكور جميعا على الفقراء وهذه حيلة شرعية والله تعالى أعلم اه (قوله تسعة أمناء) جمع من وهو رطلان والصاع ثمانية أرتال فالمن ربع الصاع **باب سجود السهو** (قوله ولا يختص بالفرائض) قال في النهر أقول قدمر عن صدر الشريعة أن الاداء يقال على النقل أيضا وقد أفصح (٩١) عن ذلك في الدراية فقال لما ذكر

الفرائض أتبعها التوافل لانها من الاداء (قوله فتحصل انها ثلاثا مواضع) زاد في النهر عن أغازين الشحنة رابعة وهي ماذا صلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في القعدة الاولى قال الرمي وذكري الجواهر عن الزاهدي في كتابه بغية المنية وكذا التورك قراءة الفاتحة فتكون خسا (قوله مشكل) خبر ما في قوله في المجتبى الخ (قوله ولعلم نظروا الخ) قال في

**باب سجود السهو**

النهر فيه ما لا يخفى اه أي لان هذا الجواب لا يدفع أصل الاشكال كما قاله الشيخ اسمعيل ولانه لو كان نظرهم الى ذلك لكان ينبغي أن يكون الحكم كذلك فيما لو ترك قراءة التشهد في القعدة الاولى وفيما لو ترك الطمأنينة في الركوع والسجود فان الاول سنة عند الاستروشنى وكذا الثاني عند الجرجاني كما في غاية البيان في باب صفة الصلاة هذا وفي الشرنبلالية

يعطى لكل صلاة نصف صاع من بر ولو تر نصف صاع وصوم يوم نصف صاع وانما يعطى من ثلث ماله وان لم يترك ما لا تستقرض ورثته نصف صاع ويدفع الى المسكين ثم تصدق المسكين على بعض ورثته ثم تصدق ثم وم حتى يتم لكل صلاة ما ذكرنا ولو قضاه ورثته بامر لا يجوز وفي الحج يجوز اه وفي الظهيرية أتفق المشايخ على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله واختفوا هل يقوم الاطعام مقام الصلاة قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم وقال البلخي لا يقوم ولا رواية في سجدة التلاوة انه يجب اولوا أعطى فقيرا واحدا جملة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو أعطى عن خمس صلوات تسعة أمناء فقيرا او من فقيرا آخر قال أبو بكر الاسكاف يجوز ذلك كله وقال أبو القاسم وهو اختيار الفقيه أي الليث يجوز عن أربع صلوات دون الخامسة لانه متفرق ولا يجوز ان يعطى كل مسكين أقل من نصف صاع في كفارة اليمين فكذلك هذا فالخاصل ان كفارة لصلاة تفارق كفارة اليمين في حق أنه لا يشترط فيها العدد وتوافقها من حيث انه لو أدى أقل من نصف صاع الى فقير واحد لا يجوز اه والله أعلم

**باب سجود السهو**

لما فرغ من ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابر النقصان يقع فيهما كذا في العناية والاولى ان يقال لما فرغ من ذكر الصلاة نفلها وفرضها أداء وقضاء شرع فيما يكون جابر النقصان يقع فيها فان سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض وهذه الاضافة من باب اضافة الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذكري في النهر يرانه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وفرق بينهما في السراج الوهاج بيان النسيان عزوب الشيء عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالما به وعما لا يكون عالما به وظاهر كلام الجهم الغفير انه لا يجب السجود في العمد وانما يجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبر النقصان وذكري في فتاواه ان الواجب اذا تركه عمدا لا يجبر بسجدة في السهو ولا نهما عرفتا جابرين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلها مثلها لهذا الفاتح لافوقه لان الشيء لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عامدا فوق النقصان المتمكن بتركه ساهيا وهذا الجابر اذا كان مثلا للفاتح سهوا كان أدون من الفاتح عمدا والشيء لا يجبر بما هو أدونه اه وحاصله ان الملاءمة بين السبب والمسبب شرط والعمد جنابية محضة والسجدة عبادة فلا تصلح سببا لها وهذا باطلاقه يفيد انه لا فرق بين واجب وواجب فإما في المجتبى من انه لا سجود في تركه عمدا الا في مسئين ذكري في الاسلام البدعي اذا ترك القعدة الاولى عمدا أو شك في بعض أفعال صلاته فتفكر عمدا حتى شغله ذلك عن ركن قلت له كيف يجب سجود السهو بالعمد قال ذلك سجود العذر لاسجد السهو اه وما في النبايع عن الناطق لا يجب سجود السهو في العمد الا في موضعين الاول تأخير احدي سجدة الركعة الاولى الى آخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى اه فتحصل انها ثلاثة مواضع مشكل ولعلم نظروا الى ان هذه الواجبات الثلاثة أدنى الواجبات فصلح أن يجبرها سجود

قوله اذني العمد يأم ولا يجب سجدة أقول أشار به الى ضعف القول بانه يجب السهو بترك بعض الواجبات عمدا كما نقله المقدسي عن الولولجية اه ورأيت في فتاوى العلامة قاسم ماصورنه وأما قول الناطق في العمد وقول البيهقي ان هذا سجود العذر فمالم نعلم له أصلا في الرواية ولا وجهها في الدراية ويخالفه قوله في المحيط ولا يجب بتركه أو بتغييره عمدا لان السجدة شرعت جارية نظر للمعذور لا للمتعمد ولما اتفقوا عليه من أن سبب وجوبه ترك الواجب الاصل أو تغييره ساهيا وهذا هو الذي يعتمد للفتوى والعمل اه





(قوله احدثهما انه يسلم عن يمينه فقط) ظاهره بل صريحه انه قول ثالث خارج عن القولين السابقين وان القول الثاني منهما كون التسليم الواحدة تلقاء وجهه وهذا القول يخالفه بكون التسليم عن يمينه وفي شرح المنية ما يخالفه فانه قال ثم قيل يسلم تسليمة واحدة ويسجد السهو وهو قول الجمهور منهم شيخ الاسلام وغير الاسلام وقال في الكافي انه الصواب وعليه الجمهور واليه أشار في الاصل اه الا ان مختار غير الاسلام كونها تلقاء وجهه من غير انحراف الخ (٩٣) اه فأفاد ان القائلين بانها تسليمة

واحدة قائلون بانها عن اليمين الا غير الاسلام فانه يقول بانها تلقاء وجهه وبه صرح في شرح المنية لابن أمير حاج وكذا في فتح القدير والعناية والمعراج والحاصل ان ما صححه في المجتبى هو بعينه ما تقدم انه قول الجمهور وانه الاصول والصواب وبهذا اندفع ما أورده بعضهم على ما اعتمد المؤلف من أن تصحيح المجتبى لا يقاوم تصحيح أوامرك الجماعة (قوله ثانيهما الخ) استظهر في النهر ان هذا ليس قولاً آخر بل هو مفرع على القول بالتسليم الواحدة قلت وكلام ابن أمير حاج في شرح المنية كالصريح في ذلك (قوله ليس بركن) أي بل هو واجب كما في النهر عن الفتح وفيه نظر ولذا قال الرملي أي ليس بركن أصلي بخلاف السجدة الصليبية لانها ركن أصلي وهو أقوى من غيره لأصليته تأمل اه وقد مر في

السلام فانصرف الى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث وصححه في الظهيرية والهداية وذ كر في التجنيس انه المختار وعمل على البرزدي فقال لم يكن ملك الشمال حتى ترك السلام عليه وعزاه في البدائع الى عامتهم واختار غير الاسلام انه يسجد بعد التسليم الأولى ويكون تلقاء وجهه لا يعرف وذ كر في المحيط انه الاصول لان الاول للتخليل والثاني للتحية وهذا السلام للتخليل للتحية فكان ضم الثاني الى الاول عبثاً واختاره المصنف في الكافي وقال ان عليه الجمهور واليه أشار في الاصل وهو الصواب فقد تعرض النقل عن الجمهور وهناك قولان آخران أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى ثانيهما الواسع التسليمتين سقط عنه سجود السهولانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن خواهر زاده فقد اختلف التصحيح فيها والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبى انه يسلم عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معهود وبه يحصل التخليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما يفعله بين السجدةتين فذ كر انه التشهد والسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به في المجتبى ولما في الحاروي القدسي ان كل قعدة في الصلاة غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذ كر تكبير السجود وتسيبته ثلاثاً للعلم به وكل منهما مسنون كما في المحيط وغيره وأشار بالتشهد والسلام الى ان التشهد والسلام في القعود الاخير قد ارتفع بالسجود وانما لم يرفع السجود القعود لانه أقوى من السجود لفرضيته ولذا قال في التجنيس لو سجدت لم يقعد لم تقعد صلته لان القعود ليس بركن واتفقوا على انه في السجدة الصليبية لو يذ كرها بعد عوده فسجدت فان القعود قد انقض فيقعد للفرض لان السجدة الصليبية أقوى من القعدة وفيما اذا يذ كر سجدة تلاوة فسجدت هاروايتان أحدهما انها كالصليبية لأنها اثر القراءة وهي ركن فأخذت حكمها وعليه تفرع ما في عمدة الفناوي اذا سلم الامام وتفرق القوم ثم يذ كر في مكانه ان عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فان لم يقعد فسدت صلاة الامام وصلاة القوم تامة لان ارتفاع القعدة في حق الامام ثبت بعد انقطاع المتابعة اه ولم يذ كر حكم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدةين والأدعية للاختلاف فصحح في البدائع والهداية انه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهو لان الدعاء موضعه آخر الصلاة ونسبة الاول الى عامة المشايخ بما وراء النهر وقال غير الاسلام انه اختيار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا واختار الطحاوي انه يأتي بهما فيهما وذ كر قاضي خان وظهير الدين انه الاحوط وحزم به في منية المصل في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعاء وقيل انه يأتي بهما في الاول فقط وصححه الشارح معزى الى المفيد لانها لم تختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الاصلية سهواً وهو المراد بقوله بترك واجب لا كل واجب بدليل ما سئل عنه من انه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجباً وهو أجمع ما قيل فيه وصححه في الهداية وأكثر الكتب وما في القدوري من قوله أو ترك فعلا مسنوناً أراد به فعلاً واجبات وجوبه بالسنة وقد عدتها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر واجباً الاول قراءة الفاتحة فان تركها في إحدى الاولين أو أكثرها واجب عليه السجود وان ترك أهلها لا يجب لان لا أكثر حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماماً أو منفرداً كذا

واجبات الصلاة ان القعود الاخير فرض باجماع العلماء وانما اختلفوا في ركنيته فقال بعضهم ركن أصلي والصحيح انه ليس باصلي (قوله من واجبات الصلاة الاصلية) يرد عليه ما سيأتي عن الخلاصة من انه لو أخر التلاوة عن موضعها عليه السهو وأما ما يذ كر المؤلف عن التجنيس من انه لا سهو عليه فسيأتي جزم الخلاصة بانه لا اعتماد عليه وقد يجاب بانها لما كانت أثر القراءة أخذت حكمها كما مر في وجه رفعها القعدة كالصليبية

(قوله وفي المجتبى اذا ترك الخ) قال في النهر وهو الاول ويؤيده ماسياتي وحكاة في المعراج عن شيخ الاسلام ثم قال وعند أبي يوسف ومحمد اذا قرأ أكثرها لا يجب اه والمراد بماسياتي عبارة الظهيرية الآتية قريبا (قوله وظاهره انه لو ضم الخ) دفعه في امداد الفتاح بان قراءة الفاتحة مع ثلاث آيات قصار (٩٤) واجب بالاجماع اه فليتأمل (قوله وقيدته في فتح القدير الخ) أيده العلامة

ابن أمير حاج في واجبات الصلاة بما ذكره غير واحد من المشايخ من أن الزيادة على التشهد في القعدة الاولى الموجبة لسجود السهو بسبب تأخير القيام عن محله مقدرة بمقدار أداء ركن وهذه المسئلة نظيرتها (قوله وهو خاص بالفرض) أي تعيين القراءة في الاوليين (قوله هل هي قضاء عن الاوليين أو أداء) فلت فعلى الاول يسجد للسهو والثاني فتأمل كذا في شرح المقدسي ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج عند ذكر واجبات الصلاة (قوله وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود) أي سجود السهو ومقتضاه ان الترتيب بين القراءة والركوع واجب كما صرح به في الدرر في واجبات الصلاة وينافيه قوله لكن لا يعتد بالركوع الخ فإنه يقتضى ان الترتيب بينهما فرض وان سجود السهو لزيادة الركوع ولو كان واجبا لصح الركوع المتأخر عن القراءة كما صحت

في التجنيس وفي المجتبى اذا ترك من الفاتحة آية وجب عليه السجود وان تركها في الاخرين لا يجب ان كان في الفرض وان كان في النفل أو الوتر وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا أنه لو تركها في الاوليين لا يقضها في الاخرين في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبيننا الفرق الثاني ضم سورة الى الفاتحة وقد قدمنا أن المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلا يقرأ شيئا مع الفاتحة أو قرأ آية قصيرة لزمه السجود كذا ذكره الشارح وظاهره أنه لو ضم الى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية فإنه لا سهو عليه لان لاكثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل أولى لان وجوب الفاتحة آ كدلالة اختلاف بين العلماء في ركنيتها لكن في الظهيرية لو قرأ الفاتحة وآيتين نغرا كما ساهيا ثم نذر فعدا وآتم ثلاث آيات فعليه سجود السهو وفي المحيط ولو ترك السورة فذكرها قبل السجود عاد وقرأها أو كذا لو ترك الفاتحة فذكرها قبل السجود قرأها ويعيد السورة لأنها تقع فرضا بالقراءة بخلاف ما لو نذر القنوت في الركوع فإنه لا يعيد ومتى عاد في الكل فإنه يعيد ركوعه لا ارتفاعه وفي الخلاصة ويسجد للسهو فيما اذا عاد ولم يعد الى القراءة وقد قدمنا في ذكروا واجبات أنه يجب تقديم الفاتحة على السورة وأنه يجب ان لا يؤخر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدأ بالسورة ثم نذر وبدأ بالفاتحة ثم يقرأ السورة ويسجد للسهو وان قرأ من السورة حرفا كذا في المجتبى وقيدته في فتح القدير بان يكون مقدار ما يتأدى به ركن عن قراءة الفاتحة ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة كذا في النخبة وغيرها وذكر قاضيان وجاعة أنها ان قرأها مرتين على الولا وجب السجود وان فصل بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهد للزم تأخير السورة في الاول لا في الثاني اذ ليس الركوع واجبا بأثر السورة فإنه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك في الأخرين لانهما محل القراءة وهي ليست بواجبة فيهما وقراءة أكثر الفاتحة ثم أعادتها كقراءتها مرتين كما في الظهيرية ولو ضم السورة الى الفاتحة في الأخرين لا سهو عليه في الأصح وفي التجنيس لو قرأ سورة ثم قرأ في الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب عليه السجود لان مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القرآن لامن واجبات الصلاة فتركتها لا يوجب سجود السهو الثالث تعيين القراءة في الاوليين فالقرآن في الاخرين أو في احدي الاوليين واحدي الاخرين ساهيا لزمه السجود وهو خاص بالفرض أما في النفل والوتر فلا بد من القراءة في الكل واختلفوا في قراءته في الاخرين هل هي قضاء عن الاوليين أو أداء فذكر القدرى أنها أداء لان الفرض هو القراءة في ركعتين غير عين وقال غيره انه قضاء استدلالا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وان لم يكن الامام قرأ في الشفع الاول ولو كانت في الاخرين أداء لجاز لانه لا يكون اقتداء المقترض بالمقترض في حق القراءة فلما لم يجوز علم أنها قضاء وان الأخرين خلت عن القراءة وبوجوب القراءة على مسبق أدرك امامه في الاخرين ولو لم يكن قرأ في الاوليين كذا في البدائع الرابع رعاية الترتيب في فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها في آخر صلاة سجدها وسجد للسهو لترك الترتيب فيه وليس عليه إعادة ما قبلها وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود لكن لا يعتد بالركوع فيفترض أعادته بعد القراءة وفي المجتبى وفي تأخير سجدة التلاوة روايتان وحزم في التجنيس بعدم

السجدة التي تذكرها آخر الصلاة وصح ما قبلها سوى القعدة (قوله وحزم في التجنيس بعدم الوجوب) قال في النهر الوجوب هنا ضعيف في الخلاصة ولو أخر سجدة التلاوة عن موضعها والصلبية كان عليه السهو وذكر في التحفة أنه لو أخر واجبا صلوا وتركه ساهيا يجب عليه السهو اما اذا أخر التلاوة أو سلم ساهيا لا سهو عليه وما ذكر في التحفة سهوا لاعتماد عليه والاول أصح اه أقول قوله والاول أصح لم أره في الخلاصة مع أنه لا يناسب ما قبله نعم هو من كلام اللؤلؤ الحية وعبارته المصلى اذا تلا آية سجدة ونسى أن يسجد لها

ثم ذكرها وسجد وجب عليه سجود السهو لانه ترك الوصل وهو واجب وقيل لاسهوه عليه والاول اصح انتهى ويشير قول النهر هذا  
ضعيف وقول الوالو الحى والاول اصح الى ان قول الخلاصة سهو ليس على ظاهره (٩٥) وكان التسهية في الجرم به تأمل (قوله)

الخامس تعديل الاركان  
الح) أقول قال في الضياء  
المعنوى شرح مقدمة  
الغزنوى ان في ترك  
الطمأنينة لا يجب سجود  
السهو لانها واجبة للغير لانها  
شرعت مكاملة للفرض  
وهذا دليل السنة فشابت  
السنة من هذا الوجه وان  
كانت واجبة وبترك السنة  
لا يجب سجود السهو ونص  
على ذلك في عمدة المصلى اه  
تأمل لكن قدم المؤلف في  
واجبات الصلاة التصريح  
بلزوم وجوب السهو بتركها  
عن القنية والمحيط في الرفع  
من الركوع والسجود (قوله)  
يأخذ بقول أبي يوسف)  
لعل وجهه انه اذا ترك  
بعد السلام يكون قد تفرق  
بعض الجماعة ويحصل لهم  
اشتباه فلا سهل الاخذ  
بقول أبي يوسف بخلاف  
ما ذكره يمكن امامنا تأمل (قوله)  
وظاهره انه لو تذاكره الح)  
قال في النهر فيه نظر وذلك  
ان تركه انما يتحقق اذا  
أتى بما يمنع البناء في هذه  
الحالة بمنع السجود عن  
كل واجب ترك لان  
امتناعه لتركه اياه عمدا  
والسكينة ممنوعة الا ترى انه  
لو تذاكره في ركوعه انه ترك  
الفاتحة فلم يعد مع امكانه

الوجوب لان سجدة التلاوة ليس بواجب أصلي في الصلاة الخامسة تعديل الاركان وهو الطمأنينة في  
الركوع والسجود وقد اختلف في وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب أو سنة والمذهب الوجوب  
ولزوم السجود بتركه ساهيا وصححه في البدائع قال في التجنيس وهذا التفريع على قول أبي حنيفة  
ومحمد لان تعديل الأركان فرض عند أبي يوسف السادس القعود الاول وكذا كل قاعدة ليست أخيرة  
سواء كان في الفرض أو في النقل فانه يلزمه سجود السهو بتركها ساهيا السابع تشهد فانه يجب سجود  
السهو بتركه ولو قيل لا في ظاهر الرواية لانه ذكر واحد منظوم فتركه بعضه كترك كده ولا فرق بين القاعدة  
الاولى أو الثانية وهذا قال في الظهير بترك قراءة التشهد ساهيا في القاعدة الاولى أو الثانية وتذاكر  
بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن أبي يوسف لا يلزمه قالوا ان كان المصلى اماما يأخذ بقول أبي  
يوسف وان لم يكن اماما يأخذ بقول محمد وفي فتح القدير ثم قد لا يتحقق ترك التشهد على وجهه بوجوب  
السجود الا في الاول أماني التشهد الثاني فانه لو تذاكره بعد السلام يقرأ ثم يسلم ثم يسجد فان تذاكره  
بعده ثم يقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فرغ هذا انه لو اشتغل بعد السلام والتذاكر به فلما  
قرأ بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أبي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارتفض قعوده فاذا  
سلم قبل تمامه فقد سلم قبل قعوده فبطل التشهد وعند محمد تجوز صلاته لان قعوده ما ارتفض أصلا لان  
محل قراءة التشهد القاعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى اه وظاهره انه لو تذاكره بعد السلام  
ولم يقرأ له لا يسجد للسهو بتركه لانه لما تذاكره أو ما كنهه فعله ولم يفعله صار كانه تركه عمدا فلا يلزمه السجود  
وانما يكون مسيئا ولو وجب عليه السجود لتحقق وجوبه بتركه وعلى هذا تصير كلية ان من ترك واجبا  
سهوا أو ما كنهه فعله بعد تذاكره فلم يفعله لا يسجد عليه بمن تركه عمدا وفي الهداية ثم ذكر التشهد يشمل  
القاعدة الاولى والثانية والقراءة فهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح واعترض عليه بالقاعدة  
الاخيرة فانها فرض لا واجب فأجاب في المعراج بان المراد غيرها اذ التخصيص شائع بقراءة ينة تذاكره  
طاسابقا أمه فرض وما أجاب به في غاية البيان من جل الترك فيها على تأخيرها فاسد لانه أراد حقيقة  
الترك في غيرها فلما أراد التأخير فيها لم يجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا لو أراد بالواجب حينئذ الفرض  
فيها والواجب الاصطلاح في غيرها وهو جمع كذلك كذلك في الغاية ورد في الكافي بان الممنوع  
اجتماعهم مراد بن بلفظ واحد وهو لم يتعرض للارادة بل قال يحتمل هذا وذلك ولا فساد كاحتمال القرء  
الحيض والظهور كما في المجتبى وغيره وما في النهاية من ان الاوجه فيه ان يحمل على رواية الحسن عن أبي  
حنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون التعمدة الاخيرة ليس باوجه لانها رواية ضعيفة جدا لانهم نقلوا الاجماع  
على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو وقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور ايجاب  
السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يأت بمناف فانه يسلم وان أتى بمناف فلا سجود وهذا قال في  
التجنيس والسهو عن السلام بوجوب سجود السهو والسهو عنه ان يطيل القاعدة ويقع عنده أنه خرج  
من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه أخر واجبا أو ركنا على اختلاف الاصليين اه وانما يتصور  
ايجابه بتأخيرها كما قدمناه وذكرنا في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليمة الاولى وهي السلام دون  
عليكم ورحمة الله وفي البدائع انه لو سلم عن يساره أو لاسهوه عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واذا  
سلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليمة الاخرى فإدام في المسجد يأتي بالاشترى وان استدبر القبلة وعامة  
المشايخ على انه لا يأتي متى استدبر القبلة اه التاسع قنوت الوتر وقد منا انه لا يختص بدعاء وأنه لا يعود

وجب عليه السجود اه أقول قد يجب عن المنع بان المراد مكانه على وجهه لا يؤدي الى ترك واجب آخر وهما وان أمكنه العود الى قراءة  
الفاتحة يلزمه تأخير الركوع تأمل

(قوله والمخافة مطلقاً) أي على الامام والمنفرد وهذا بناء على ما يأتي في عن البدائع والافالتي في الهداية وغيره اختصاصه بالامام وهو المفهوم مما يأتي عن قاضيخان والولوالجبي وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الكافي وهذا في الامام فان كان منفرداً لا يجب سجود السهو وامافي الجهرية فهو مخبر فلا يمكن النقصان جهراً وخافت وأما في السرية فخير المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه وهو غير منهي عنه فلذلك لا يلزمه سجود السهو اه وفي شرح الزيلعي ومنع الغفار والشرنبلالية والمنفرد لا يجب عليه السجود بالجهر والاختفاء لانهم ممن خصائص الجماعة وسند كرمثله عن التتارخانية (قوله والاصح قدر ما تجوز به الصلاة) صححه أيضاً الزيلعي وابن الهمام (قوله وفي الظهير يتور ويأبوسليمان الخ) قلت وفي المعراج قال أبو اليسر (٩٦) المنفرد مخير بين الجهر والمخافة قالوا هذا اذا كان يجهر قليلاً أما اذا كان

يسمع الناس يلزمه السهو لانه منهي عن ذلك اه وفي فصل القراءة من الهداية في المنفرد ان شاء جهر وأسمع نفسه اه ويوافقه ما قدمناه عن الكافي من أن جهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه (قوله وفي العناية) أقول وكذا في النهاية والكفاية ومعراج الدراية وقال في الهداية بعد ما تقدم وهذا في الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافة من خصائص الجماعة قال الشراح ان ما ذكره جواب ظاهر الرواية وأما جواب رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو وفي التتارخانية عن المحيط وأما المنفرد فلا سهو عليه اذا خافت فيما يجهر لان الجهر غير واجب عليه وكذلك اذا جهر فيما يخافت لانه لم يترك واجبا لان المخافة انما وجبت لنفي المغالطة

اليه لور كع على الصحيح كافي المجتبي وغيره حينئذ يتحقق تركه بالركوع وانه سنة عندهما كالوتر فالوجوب بتركه انما هو قوله فقط وفي فتح القدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسى قراءة الفاتحة والسورة أو كليهما فتذكر بعد ما ركع قام وقرأ أو أعاد القنوت والركوع لانه يرجع الى محله قبله ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع أو السجود أو القعود فانه ينحط لها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيده استعجاباً اه ومما ألحق به تكبيره وحزم الشراح بوجوب السجود بتركها وذكروا في الظهير بانه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لهذا وقيل يجب سجود السهو واعتبارا بتكبيرات العيد وقيل لا يجب اه وينبغي ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فان دليل الوجوب المواظبة مع قوله تعالى ويذكر واسم الله في أيام معلومة العاشر تكبيرات العيد قال في البدائع اذا تركها أو نقص منها أو زاد عليها أو أتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود وذكر في كشف الاسرار ان الامام اذا سها عن التكبيرات حتى ترك ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه بخلاف المسبوق اذا أدرك الامام في الركوع فانه يأتى بالتكبيرات في الركوع لانه يحجز عن حقيقة فعله بشبهه اه ومما ألحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العيد فانه يجب سجود السهو بتركها لانها واجبة تبعاً لتكبيرات العيد بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقة بها ذكره الشراح وصاحب المجتبي وفي البدائع ولو نسي التكبير في أيام التشريق لاسهوا عليه لانه لم يترك واجباً من واجبات الصلاة الحادية عشر والثاني عشر الجهر على الامام فيما يجهر فيه والمخافة مطلقاً فيما يخافت فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاختفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير يمكن وما نصح به الصلاة كثير غير ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافة من خصائص الجماعة كذا في الهداية وذكر قاضيخان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على الامام اذا جهر فيما يخافت أو خافت فيما يجهر قل ذلك أو أكثر وكذا في الظهير بالذخيرة زاد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الأئمة الحلواني لاعلى رواية النوادر وفي الظهيرية وروى أبو سليمان ان المنفرد اذا ظن انه امام جهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو اه وهو مبني على وجوب المخافة عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كافي البدائع وفي العناية ان ظاهر الرواية ان الاختفاء ليس بواجب عليه وذكر الولوالجبي انه اذا جهر فيما يخافت فيه يجب سجدة سهو قل أو أكثر واذا خافت فيما يجهر به لا يجب مالم يكن قسراً ما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا أصح اه فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال

وانما يحتاج الى هذا في صلاة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدى على سبيل الخفية وينبغي وفي الذخيرة المنفرد اذا جهر فيما يخافت ان عليه السهو وفي ظاهر الرواية لاسهوا عليه وقد مر شي من ذلك في صفة الصلاة فراجعه وفي شرح المنية وميل الشيخ كمال الدين بن الهمام الى ان المخافة واجبة على المنفرد في موضعها فيجب بتركها السهو وهو الاحتياط اه واليه جنح المؤلف وأخوه (قوله وذكر الولوالجبي الخ) عزاهذا التفصيل في المعراج الى النوادر وقال ووجه الفرق ان حكم الجهر فيما يخافت أغلظ من المخافة فيما يجهر لان الصلاة التي يجهر فيها لها حظ من المخافة اه وفيه بحث للمحقق ابن الهمام ذكره المؤلف في باب صفة الصلاة فراجعه (قوله فقد اختلف الترجيح) أي في مقدار ما يجب به السجود على ثلاثة أقوال الاول ما في الهداية من تقديره بما تجوز به الصلاة في الفصلين

الثاني مافي الخانية وغيرهما من عدم التقدير بشئ فبهما الثالث مافي الولوية من عدم التقدير فيما اذا جهر فيما يخافت والتقدير في عكسه (قوله  
وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية) أي القول الثاني قال في النهروا قول بل الذي ينبغي أن يعول عليه مافي البدائع للمواظبة على ان مافي  
الاصل هو ظاهر الرواية اه قال الشيخ اسمعيل ويؤيده زيادة قوله وهو الصحيح لكن عبر في الحجة فيه بظاهر رواية الاصل فليتأمل اه  
وانت خبير بان كلام المؤلف في بيان المقدار كما هو صريح قوله أولا واختلفت (٩٧) الرواية في المقدار وقوله ثانيا فقد

اختلاف الترجيح على ثلاثة  
أقوال فقوله وينبغي الخ  
ترجح لما هو ظاهر الرواية في  
هذه المسئلة والذي في البدائع  
مسئلة أخرى وهي وجوب  
المخافة على المنفرد والقول  
الذي رجحه المؤلف أعني  
مافي الخانية وان كان يفهم  
منه ما يخالف مافي البدائع  
موافقا لما في العناية لكن  
لم يقصد المؤلف ترجيحه من  
هذه الجهة أيضا بل ترجيح  
ما هو بصده من مسئلة  
المقدار بدليل قوله في باب  
صفة الصلاة بعد نقله مافي  
العناية وفيه تأمل والظاهر  
من المذهب الوجوب وكذا  
صرح بذلك في غير هذا  
المحل وبدليل قوله والمخافة  
مطلقا فيما يخافت فيه أي  
سواء كان اماما ولا كما بيناه  
فعلم انه ليس مراده ترجيح  
القول بعدم وجوب  
الاخفاء على المنفرد بل  
ترجيح القول بان الجهر  
والاخفاء غير مقدر بن  
بمقدار ما تجوز به الصلاة  
خلاف ما في الهداية من  
التقدير فيهما وما في  
الولوية من التقدير في

وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات من أصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذ كر في الخلاصة  
انه لو أسمع رجلا أو رجلين لا يكون جهر او الجهر ان يسمع السك اه وصرحوا بانها اذا جهر سهوا بشئ  
من الادعية والانتية ولو تشهدا فانه لا يجب عليه السجود قال العلامة الخايجي ولا يعرى القول بذلك في  
التشهد من تأمل اه وقد اقتصر المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقى واجب آخر وهو  
عدم تأخير الفرض والواجب وعدم تغييرهما وعليه تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين أو سجد ثلاثا في  
ركعة لزمه السجود لتأخير الفرض وهو السجود في الاول والقيام في الثاني وكذا لو قعد في محل القيام  
أو قام في محل القعود المفروض وانما قيدنا بالمفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود لترك  
الواجب لا لتأخيره وكذا لو قرأ آية في الركوع أو السجود أو القومة فعليه السهو كافي الظهريه وغيرها  
وعلاه في المحيط بتأخير ركن أو واجب عليه وكذا لو قرأها في القعودان بدأ بالقراءة وان بدأ بالتشهد ثم  
قرأها فلا سهو عليه كافي المحيط وفي البدائع لو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده لاسهوه عليه لانه ثناء  
وهذه الاركان مواضع الثناء اه ولا يخفى مافيها فالظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في الاوليين فعليه  
السهو لتأخير السورة ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها الاعلى الاصح لتأخير  
الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثناء وهو منه وفي الظهريه يلو تشهد في القيام ان كان في  
الركعة الاولى لا يلزمه شئ وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا يجب اه فقد اختلف  
التصحيح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره ومنها لو كرر تشهد في القعدة الاولى فعليه السهو  
لتأخير القيام وكذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فيها لتأخيره واختلفوا في قدره والاصح وجوبه  
باللهم صل على محمد وان لم يقل وعلى آله وذ كر في البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب  
لانه لو وجب لوجب خبير النقصان ولا يعقل نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو  
حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليه بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الفرض وهو القيام  
الآن التأخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث انها تأخير لامن حيث انها صلاة على النبي صلى  
الله عليه وسلم اه وقد حكى في المناقب ان ابا حنيفة رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له  
كيف أوجبت على من صلى على سجود السهو فأجاب به بكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه  
ولو كرر تشهد في القعدة الاخيرة فلا سهو عليه وفي شرح الطحاوي لم يفصل وقال لاسهوه عليه  
فيهما كذا في الخلاصة ومنها اذا شك في صلاته فتم فكر حتى استيقن ولا يخاو اما ان يشك في شئ من  
هذه الصلاة أو في صلاة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكره بان كان مقدرا ما يمكنه ان يؤدي  
فيه ركنا من أركان الصلاة أو لم يطل فان لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكره بسبب شك في هذه  
الصلاة أو في غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفواده لعل حرج وان طال تفكره  
فان كان في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهو واستحسانا لتأخير الاركان عن أوقاتها  
فيمكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لان الموجب للسهو في

(١٣) - (البحر الرائق) - (ثاني) الثاني فقط على انه حيث كان يفهم مافي الخانية تخصيص وجوب المخافة في ظاهر  
الرواية بالامام دون المنفرد وصرح بهذا المفهوم في العناية وغيره فلا يعارضه تصریح البدائع بان وجوب المخافة على المنفرد رواية الاصل  
لانه وان كان مافي الاصل ظاهر الرواية لا يلزم منه أن يكون مافي غيره غير ظاهر الرواية بل الشأن ترجيح أحدهما على الآخر وذلك بقول  
البدائع وهو الصحيح لا بقوله وهو رواية الاصل كما قال صاحب النهر فتدبر

(قوله كذا في البدائع) قال الشيخ اسمعيل لكن في المحيط وقال الشيخ شمس الأئمة الخواص في مقال في الكتاب وان شغله تفكره ليس  
يريدانه شغله التفكر عن ركن أو واجب فان ذلك يوجب سجود السهو بالاجماع ولكن أراد به شغل قلبه بعد أن تكون جوارحه  
مشغولة بإداء الأركان ثم ذكر عبارة الذخيرة الآتية وغيره ثم قال والحاصل ان هذه المسئلة منهم من أطلقها كصاحب عمدة المفتي فقال ولو شك  
في ركوعه أو في سجوده وطال تفكره يلزمه السهو ومنهم من ذكرها بخصوص القيام كصاحب جامع الفتاوى وهو في القنية بعلامة ظهور  
الدين المرغيناني فقال فرغ من (٩٨) الفاتحة وتذ كر ساعة ساكناً أي سورة يقرأ مقدار ركن يلزمه السهو ومنهم من

فصله بالطول وعدمه  
وأطلق آخرًا كصاحب  
خزانة الفتاوى فقال تفكر  
في الصلاة ان طال يجب  
سجود السهو والافلا  
والفاصل انه اذا شغله عن  
شي من فعل الصلاة وان قل  
يجب سجود السهو ومنهم  
من خصص المشغول عنه  
كصاحب الخلاصة فقال  
وانما يجب لو طال تفكره  
حتى شغله عن ركوع أو  
سجدة والظاهر ما في  
البدائع أولا لظهور وجهه  
وما ذكره الشمس في بيانه  
آخرًا واطلاقهم وجوب  
السجود بتأخير الركن  
فيما يرجح عدم التقييد  
بما في الذخيرة وغيرها اه  
كلامه وقد ذكر قبل هذا  
ان ما في الذخيرة نقله في  
المحيط عن أبي نصر الصفار  
اه وذ كر العلامة قاسم في  
فتاواه ان شمس الأئمة  
خالفه وذكر عبارته  
السابقة وذ كر ان قول  
البدائع وان كان تفكره

في غير هذه الصلاة الخ جعله في المحيط بعض الروايات وذ كر عبارته ثم قال وهذا ترجيح خلاف ما في البدائع  
والذخيرة (قوله وكه مخالف لظاهر المذهب) قال العلامة المقدسي قال شيخنا شيخ الاسلام السيد عيسى في شرح المختار ليست بواجبة فقد  
حكى المحققون من الحنفية كالامام أبي بكر الرازي والامام أبي بكر الكاشاني وغيرهما خلاف بين أئمتنا في السنة لاني الوجوب قال بعض  
المحققين والقول بوجوب البسلة ليس له أصل في الرواية وما نسب الى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من ان الخلاف في الوجوب فهو من طغيان  
البراع ومن نسب اليه القول بالوجوب فليس بمشهور الاختيار (قوله الخامس انه لا يتكرر) أي من الاحكام التي بينها المصنف كما أشار  
اليه المؤلف بقوله في صدر القولة بيان لاحكام

حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهيا فإنه لا يلزمه أكثر من سجدين لأنه تأخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع ان الاحكام الشرعية لا تؤخر عن عللها فعمله لا يتكرر اذا الشرع لم يرد به وسيأتي ان المسبوق يتابع امامه في سجود السهو ثم اذا قام الى القضاء وسها فإنه يسجد ثانيا فقد تكرر سجود السهو وأجاب عنه في البدائع بان التكرار في صلاة واحدة غير مشروع وهما صلاتان حكما وان كانت التعمية واحدة لان المسبوق فيما يقضى كالتفرد ونظيره المقيم اذا اقتدى بالمسافر فيها الامام يتابعه المقيم في السهو وان كان المقيم بما يسهو في تمام صلاته وعلى تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين لكن لما كان منفردا في ذلك كان صلاتين حكما اهـ وعمله في المحيط بان السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان المتأخر فاما السجدة للتأخر فانها ترفع النقصان المتقدم ولا يشكك عليه ما في عمدة الفتاوى للصدر الشهيد وخزانة الفقه لابن الليث من ان التشهد يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورته رجل أدرك الامام في التشهد الاول من المغرب وتشهد معه ثم يشهد معه في الثانية وكان على الامام سهو فتشهد معه في الثالثة ثم كر الامام أن عليه سجدة التلاوة فإنه يسجد معه ويشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويشهد معه الخامسة فاذا سلم الامام فإنه يقوم الى قضاء ما سبق به فيصلي ركعة ويشهد السادسة فاذا صلى ركعة أخرى يشهد السابعة وكان قد سها فيما يقضى فيسجد ويشهد الثامنة ثم نذر ان قرأ آية السجدة في قضاؤه فإنه يسجد ويشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويشهد للعاشرة اهـ مع انه قد تكرر السجود للسهو في صلاة واحدة حقيقة وحكاية هي صلاة الامام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فيهما وأما التشهد الرابع فلكونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد القعدة لأن السجود التلاوة تشهد الان سجود التلاوة ورفع ما كان قبله من التشهد والقعود وسجود السهو فكانه لم يسجد للسهو فلذا يسجد آخر كما لو سجود للسهو ثم نوى الإقامة حتى صار فرضه أربعا فإنه يعيد سجود السهو وفي الظهيرية اذا سها الامام ثم سها خليفته يسجد الثاني سجدين وكفاه (قوله وبسهو امامه لا بسهوه) معطوف على قوله بترك واجب فأفاد أن السجود له سببان اما ترك الواجب أو سهو امامه فإنه يجب عليه متابعتة اذا سجد لأنه عليه الصلاة والسلام يسجد له وتبعه القوم ولأنه تبع لامامه فيلزمه حكم فعله كالمفسد ونية الإقامة أطلقه فشمّل ما اذا كان مقتديا به وقت السهو أو لم يكن وما اذا سجد سجدة واحدة ثم اقتدى به فإنه يتابعه في الأخرى ولا يقضى الاولى كما لا يقضيها لو اقتدى به بعد ما سجد هما لأنه حين دخل في تحريمة الامام كان النقص قد انجبر بالسجدين أو باحدهما ولا يعقل وجوب جابر من غير نقص وقيد بان يكون الامام يسجد لأنه لو سقط عن الامام بسبب من الاسباب بان تكلم أو أحدث متعمدا أو خرج من المسجد فإنه يسقط عن المقتدى بخلاف تكبير التشرية حيث يأتي به المؤمن وان تركه الامام لسكونه لا يؤدي في حرمتها وشمّل كلامه المدرك والمسبوق واللاحق فإنه يلزمهم بسهوا امامهم لكن اللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو اذا انتبه في حال اشتغال الامام بسجود السهو أو جاء اليه من الموضوع في هذه الحالة وانما يبدأ بقضاء ما فاتته ثم يسجد في آخر صلاته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الامام في سجود السهو ثم يشتغلان بالانتماء والفرق ان اللاحق التزم متابعتة الامام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الامام وانه اقتدى به في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما أدى الامام والامام أدى الاوّل فالاوّل وسجد للسهو في آخر صلاته فكذا اللاحق فاما المسبوق فقد التزم بالاقتران به متابعتة بقدر ما هو صلاة الامام وقد أدرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم يفرد وكذا المقيم المقتدى بالمسافر فلو كان مسبوقا بثلاث ولاحقا بركعة فسجد امامه للسهو فإنه يقضى ركعة بغير قراءة لأنه للاحق ويشهد ويسجد للسهو لان ذلك موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراءة ويقعد لانهما ثمانية صلاته

وبسهو امامه لا بسهوه

(قوله وأما التشهد الرابع)

قال الرملي هذا جواب

سؤال مقدر كأنه قيل قد

تقرر انه لا تشهد في سجود

التلاوة فاجاب بقوله وأما

التشهد الخ (قوله لان

سجود التلاوة رفع الخ)

قال الرملي هذا جواب مما

نشأ من قوله أولا ولا

يشكك عليه ما في عمدة

الفتاوى الخ

(قوله يخرج من الصلاة بسلام الامام) (١٠٠) قال في النهر لقال أن يقول لا نسلم انه يخرج منها بسلامه وقد سبق خلاف فيمن

لاسهو عليه فكيف عن عليه السهو وحينئذ فيمكنه ان يأتي بهذا الجابر اه ومراده بالخلاف ما ذكره المؤلف في باب الحدث في الصلاة عن المحيط ان القوم يخرجون من الصلاة بحدث الامام عمدا اتفاقا وهذا لا يسلمون ولا يخرجون منها بسلامه عندهما خلافا لمحمد وما بكلامه فعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان اه لكن ذكر في نواقض الوضوء لو تحك القوم بعدما أحدث الامام وان سها عن القعود الاول وهو اليه أقرب عادوالا

ولو كان على العكس سجد للسهو بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد الاصح مع الامام للسهو لم يجزه لانه في غير اوانه في حقه فعليه ان يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه وان كان لا تقصد صلاته لانه ما زاد الاسجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام سهو حيث تقصد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في موضع الافراد لزيادة السجدتين ولم يوجد في الاصح لانه مقتدى في جميع ما يؤدي كذا في البدائع وفصل في المحيط بين أن يعلم انه ليس على امامه سهو ويفسد وبين أن لا يعلم انه لم يكن عليه فلا يفسد لان كثيرا ما يقع لجهالة الأئمة فسقط اعتبار المقصد هنا للضرورة اه ولولم يتابع المسبوق امامه وقام الى قضاء ما سبق به فانه يسجد في آخر صلاته استحسانا لان التعر بة متحدة تجعل كأنها صلاة واحدة ولو سها فيما يقضى ولم يسجد للسهو وامامه كقائه سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سها فيما يقضى فعليه السهوانيا لسما ان ذلك أداء السهو في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ثم المسبوق انما يتابع الامام في السهول في السلام فيسجد معه ويتشهد فاذا سلم الامام قام الى القضاء فان سلم فان كان عمدا فسدت والا فلا ولا يسجد عليه ان سلم قبل الامام أو معه وان سلم بعده لزمه لكونه منفردا حينئذ وعلى هذا لو أحدث الامام بعد السلام قبل السجود فاستخلف مسبوقا وارتاب خلاف الاولى وتقدم ينبغي أن يستخلف مدر كالسجد بهم ويسجد هو معهم فان لم يسجد مع خليفته سجد في آخر صلاته فان لم يسجد المسبوق مدركا وكانوا كلهم مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى ثم اذا فرغوا يسجدون ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكرا الامام ان عليه سجود السهو وقبل أن يقيد المسبوق ركعة بسجدة فعليه أن يرفض ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته يجوز ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكرا الامام ان عليه سجدة في السهو بعد ما قيد المسبوق ركعته بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها تفسد صلاته لزيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب الحدث في الصلاة ولو سها الامام في صلاة الخوف سجد للسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى فانما يسجدون بعد الفراغ من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة اللاحقين وانما يلزم المأموم سهو نفسه لانه لو سجد وحده كان مخالفا لمامه ان سجد قبل السلام وان أخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من الصلاة بسلام الامام لانه سلام عمدا من لا سهو عليه ولو تابعه الامام ينقلب التبع أصلا وشمل كلامه المدرك واللاحق فانه مقتدى في جميع صلاته بدليل انه لا قراءة عليه فلا يسجد ولو سها فيما يقضىه مطلقا وأما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام لاتمام صلاته وسها فقد كرر السرخي انه كالاصح فلا يسجد عليه بدليل انه لا يقرأ وذكري الاصل انه يلزمه السجود وصححه في البدائع لانه انما اقتدى بالامام بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم لان القراءة فرض في الاوليين وقد قرأ الامام فيهما وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام وأما فيما يقضيه فهو كمنفرد كما تقدم وعليه يفرع ما اذا سلم ساهيا فان كان قبل الامام أو معه فلا سهو وان كان بعده فعليه كما ذكرناه في المحيط وغيره وينبغي للمسبوق أن يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم يقوم لجواز أن يكون على الامام سهو (قوله وان سها عن القعود الاول وهو اليه أقرب عادوالا) أي الى القعود لان الاصل أن ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه كقضاء المصر وحرم البئر فان كان أقرب الى القعود بان رفع أليتيه من الارض وركبته عليها أو ما لم ينتصب النصف الاسفل وصححه في السكافي فكانه لم يتم أصلا فان كان الى القيام أقرب

لاسهو عليه فكيف عن عليه السهو وحينئذ فيمكنه ان يأتي بهذا الجابر اه ومراده بالخلاف ما ذكره المؤلف في باب الحدث في الصلاة عن المحيط ان القوم يخرجون من الصلاة بحدث الامام عمدا اتفاقا وهذا لا يسلمون ولا يخرجون منها بسلامه عندهما خلافا لمحمد وما بكلامه فعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان اه لكن ذكر في نواقض الوضوء لو تحك القوم بعدما أحدث الامام وان سها عن القعود الاول وهو اليه أقرب عادوالا

متعمدا لا وضوء عليهم وكذا بعد ما تكلم الامام وكذا بعد سلام الامام هو الاصح كذا في الخلاصة وقيل اذا قهقهوا بعد سلامه بطل وضوءهم والخلاف مبني على انه بعد سلام الامام هل هو في الصلاة الى أن يسلم بنفسه أو لا اه وعليه فقتضى كلام الخلاصة ان الاصح الثاني ولذا جزم به هنا وظاهره عدم الفرق بين من عليه سهو أو لا فسقط كلام النهر فتدبر وفي النهر أيضا ثم مقتضى كلامهم انه

فكانه

(قوله وقد قرأ الامام فيهما) قال في النهر وبهذا علم انه كالاصح

في حق القراءة فقط (قول المصنف وهو اليه أقرب) قال في النهر في كلامه تقديم معمول الفعل التفضيل وهو ممنوع عندهم وجوز صدر



فحين  
زه  
اد  
ق

الافاضل توسعة (قوله وصححه الشارح) أقول ونقل الشرنبلالي تصحيحه عن البرهان ومشي عليه في متنه نور الايضاح وكذا تأييد المؤلف في متنه التنوير (قوله وقد يقال انه اذا عاد الخ) ذكره المقدسي أيضا وقال بعده ولا غلط في كلامهم ان أرادوا تركه كما قيل بذلك الوقت ليس تركه بالكلية فهو معنى التأخير فتأمل اه وحاصله ابداء الفرق بين العود الى القعود في مسئلتنا والعود الى القيام في المسئلة المقيس عليها بان عوده الى القيام عود من فرض الى فرض بخلاف عوده الى القعود لکن بحباب أنه في مسئلة القنوت لم يعد الى فرض لان ركوعه لم يرفض بقيامه بعده ليس قيام فرض بل هو قيام الرفع من الركوع وهو سنة أو واجب فكان في قراءة القنوت تأخير فرض لا تركه فهو نظير عوده الى القعود (قوله والقنوت له شبهة القرآنية الخ) (١٠١) هذا مسلم لو كان الواجب في القنوت دعاه المخصوص الذي

فكانه قد قام وهو فرض قد تلبس به فلا يجوز رفضه لاجل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل مروى عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخارى وارتضاه أصحاب المتون وفي الكافي واستحسن مشايخنا روايته وذكري في المبسوط ان ظاهر الرواية اذا لم يستتم قائما يعاد واذا استتم قائما لا يعاد لانه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام من الثانية الى الثالثة قبل ان يقعد فسبحوا به فعاد وروى انه لم يعد وكان بعدما استتم قائما وهذا لانه لما استتم قائما اشتغل بفرض القيام فلا يترك اه وصححه الشارح وفي فتح القدير انه ظاهر المذهب والتوفيق بين الفعلين المرويين بالمثل على حالتى القرب من القيام وعدمه ليس باولى منه بالمثل على الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلواته فصحح الشارح الفساد لتكامل الجنابة بفرض القعود الشرع فيه لاجل ما ليس بفرض وفي المبتغى بالغين المجمة انه غلط لانه ليس بترك وانما هو تأخير كالمسألة عن السورة فرجع فانه يرفض الركوع ويعود الى القيام ويقرأ لاجل الواجب وكالمسألة عن القنوت فرجع فانه لو عاد وقت لا تفسد على الاصح وقد يقال انه لو عاد وقرأ السورة صارت السورة فرضا فقد عاد من فرض الى فرض والقنوت له شبهة القرآنية على ما قيل انه كان قرآنا ففسخ فقد عاد الى ما فيه شبهة القرآنية أو عاد الى فرض وهو القيام فان كل ركن طوله فانه يقع فرضا كره وفي فتح القدير وفي النفس من التصحيح شيء وذلك ان غاية الامر في الرجوع الى القعدة الاولى أن تكون زيادة قيام ما في الصلاة وهو وان كان لا يحل فهو بالصحة لا يحل لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا يفسد الا أن يفرق بافتتان هذه الزيادة بالفرض لکن قد يقال المستحق لزوم الأتم أيضا بالفرض أما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه اياه فترجح بهذا البحث القول المقابل للمصحح اه فظاهره انه لم يطلع على تصحيح آخر وقد ذكر في المجتبى ومراجع الدراية انه لو عاد بعد الانتصاب خطأ قيل يشهد لنقضه القيام والتصحيح انه لا يشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود لم يؤمر به لکن نقض الركوع بسورة أخرى لا ينتقض ركوعه اه فقد اختلف التصحيح كما رأيت والحق عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وأراد بالقعود الاول القعود في صلاة الفرض رباعيا كان أو ثلاثيا وكذا في صلاة الوتر كما في المحيط أما في النفل اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعاد ولو استتم قائما لم يقيد بها بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكي فيه خلافا في المحيط قيل لا يعاد لانه صار كالقروض وقيل يعاد ما لم يقيد بها بالسجدة لان كل شفيع صلاة على حدة في حق القراءة فأمرناه بالعود الى القعدة احتياطا ومتى عاد تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز اه

دعاه المخصوص الذي قيل انه كان سورتين من القرآن ففسخ مع أنه سنة والواجب غير موقت به كما مر في محله تأمل (قوله من التصحيح) أى من تصحيح الزياحى الفساد (قوله وتبذ كر في المجتبى الخ) قال في النهر أقول صرح ابن وهبان بان الخلاف في التشهد وعدمه مفرع على القول بعدم الفساد وترجيح أحد القولين بناء عليه لا يستلزم ترجيح عدم الفساد ظاهرا نعم قال الشيخ عبد البر رأيت بخط العلامة نظام الدين السيرامى تصحيح عدم الفساد ثم قال ولقاتل أن يمنع قول المحقق غاية ما وجد الخ بان الفساد لم يأت من قبيل الزيادة بل من رفض الركن للواجب والذي رأيت

منقولا عن شرح القدير لابن عوف والوزني ان القول بعدم الفساد في صورة ما اذا كان الى القيام أقرب وأنه في الاستواء قائما لا خلاف في الفساد اه وقد نقل المقدسي عن شرح القدير لئذ كورين بعد نقله تصحيح الصحة عن المراجيع والدراية مانصه ان عاد للقعود يكون مسببا ولا تفسد صلواته ويسجد لتأخير الواجب اه وهذا موافق لما بحثه المحقق ويوافقه أيضا ما في القنية ترك القعدة الاولى في الفرض فلم يقام عاد اليها وذكر انه لم يكن له القعود يقوم في الحال وفيها أيضا ولو عاد الامام يعنى الى القعدة الاولى بعد ما قام لا يعاد معه القوم تحقيقا للمخالفه وذكر البعض انهم يعادون معه اه وهذا كما قال في شرح المشية يفيد عدم الفساد بالعود

(قوله وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلته) قال في النهروفيه ما لا يخفى والذي ينبغي أن يقال انها واجبة في الواجب فرض في الفرض (قوله في الصحيح) أي في المصلي الصحيح غير المريض (قوله أو وانتقالا) أي انتقالا عن القعود وعلى كل فليس بقيام (قوله وان رفع أليتيه عن الأرض الخ) لا يخفى أن هذه الصورة هي الصورة التي قبلها فيكون الحاصل في تلك الصورة اختلاف الرواية وقد اختلف في الاجناس في هذه الصورة أن عليه السهو اللهم (١٠٢) الأ أن يحمل الاول على ما اذا فرقت ركبتاه الأرض دون أن يستوى نصفه الاسفل

وهذا كاه في حق الامام والمنفرد أو المأموم اذ قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود فرض عليه بحكم المتابعة اليه أشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى الى الثالثة فنتى بعض من خلفه للتشهد حتى قاموا جميعا فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد ثم يتبع امامه وان خاف أن تقوته الركعة الثالثة لانه تبع امامه فيلزمه ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعدهما شغل بفرض القيام لا يعود الى السنة وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة اه وكذا في القنية في القعود أولى وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلته لترك الفرض وفي المجمع ولو نام لاحق سها امامه عن القعدة الاولى فاستيقظ بعد الفراغ أمرناه بترك القعدة اه وفي آخر فتاوى الولوجي من مسائل متفرقة مريض يصلي بالاماء فلما بلغ حالة التشهد فظن انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يتخلو اما ان كان التشهد الاول أو التشهد الثاني فان كان التشهد الاول خالة القراءة تنوب عن القيام فلا يعود الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني رجع الى التشهد ويتم الصلاة وكذلك الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد اه (قوله ويسجد للسهو) خاص بقوله والا كما صححه المصنف في الكافي تبعه صاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود أقرب وعاد فلا سجود عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما ولا لم يطبق له القعود فكان معتبرا قعودا أو انتقالا للضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود وفي الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو ويستوى فيه القعدة الاولى والثانية وعليه الاعتماد وان رفع أليتيه عن الأرض وركبته على الأرض ولم يرفعهما لسهو عليه كنداروي عن أبي يوسف وفي الاجناس عليه السهو ويستوى في ذلك القعدة الاولى والاخيرة اه فالحاصل على هذا الاعتماد انه ان كان الى القعود أقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبتيه من الأرض لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه وفي الولوجية المختار وجوب السجود لأنه بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤخرًا واجبا وجب وصله بمقابلته من الركن فصار تاركًا للواجب فيجب عليه سجدة السهو اه فاختلف الترجيح على أقوال ثلاثة والاكثر على الاول (قوله وان سها عن الاخير عاد ما لم يسجد) لان فيه اصلاح صلته فأمكنه ذلك لان مادون الركعة بمحل الرفض أراد بالاخير القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثنائي فان قعوده ليس متعددا الآن يقال انه يسمى أخيرا باعتبار انه آخر الصلاة لا باعتبار انه مسبوق بمثله أطلقه فشمّل ما اذا لم يقعد أصلا وجلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد واذا عادا احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا الجلستين مقدار التشهد ثم تكلم بعده جازت صلته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولوجية (قوله ويسجد للسهو) لتأخيره فراضوه القعود الاخير وعلمه في الهداية بأنه آخر واجبا فقتلوا أراد به الواجب القطعي وهو الفرض وهو أولى مما في العناية من تفسيره باصابت لفظ السلام

شبهه الجالس لقضاء الحاجة (قوله فالحاصل على هذا) أي على ما في الخلاصة وقوله وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه أي للتصحيح الذي قدمه عن الكافي والهداية فان ظاهره أنه متى كان الى القعود أقرب وعاد لا يسجد عليه سواء رفع ركبتيه من الأرض أو لا فيوافقته ما في الخلاصة فيما اذا لم يرفع ويسجد للسهو وان سها عن الاخير عاد ما لم يسجد ويسجد للسهو

ركبتيه ويخالفه فيما اذا رفعهما وقوله وفي الولوجية الخ جعله قولنا ثالثا لان ظاهره أنه متى كان الى القعود أقرب يلزمه السجود سواء رفع ركبتيه من الأرض أولا (قول المصنف عاد ما لم يسجد) قال في النهراي ما لم يقيد ركعته بسجدة وهذا أراد لاما اذا سجد دون ركوع فانه يعود أيضا لعدم الاعتماد بهذا السجود

(قوله لتأخيره فرضا) قال في النهر لم يفصل بين ما اذا كان الى القعود أقرب أو لا وكان ينبغي أن لا يسجد فيما اذا لانه كان اليه أقرب كما في الاولى لما سبق قال في الخواشي السعدية ويمكن أن يفرق بينهما بأن القريب من القعود وان جاز أن يعطى له حكم القاعد الا أنه ليس بقاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما اذا سها عن الثانية وأعطى حكم القاعد في السهو عن الاولى اظهار للتفاوت بين الواجب والفرض وبه علم ان من فسر الواجب بالقطعي فقد أصاب والاشكال الفرق وقد يقال لا يجوز ان يفسر بالقوي من نوعيه وهو ما يفوت الجواز بقوته ولا يشكك بثبوت التفاوت بين نوعيه نعم يشكك على من فسر باصابت لفظ السلام والتشهد (قوله وهو أولى مما في العناية)

اعترضه الشيخ اسمعيل بن الندي في العناية تفسيره بالقطعي فليس النقل بصواب نعم فسرفى العناية الواجب بذلك في المسئلة الثانية وهي ماذا  
فعد الاخير (قوله لانه لم يؤخره عن محله الخ) قال في النهر مدفوع بان التأخير واقع فيها فصح اضافة السجود الى أيهما كان قال الشيخ اسمعيل  
يمكن نسبه الى الاقوى وهو الفرض ههنا مع ارضاء العنان وقد علمت أنه حصل سهو في (١٠٣) النقل (قوله فسدت اتفاقا اه) قال

الرملي قال المرحوم شيخ  
شيخنا على المقدسي لم يفته  
بل ذكر بعده ما يندفع به  
عنه الاشكال فانه قال لما  
سند كره في تمتة نعتها  
للسجودات و ذكر هناك  
ما يوضحه اه و ذكر في النهر  
ما قرره في تلك التمتة وهو  
أنه اذا علم أنها من غير الركعة  
الاخيرة أو تحرى فوق  
تحريه على ذلك أو لم يقع  
تحريه على شيء وبقى شاكا  
في انها من الاخيرة أو ما قبلها  
وجب عليه نية القضاء وان  
فان سجد بطل فرضه  
برفعه وصارت نفلا فيضم  
اليها سادسة

علم أنها من الركعة الاخيرة  
لم يحتج الى نية وعلى هذا  
ما ذكر فيمن سلم من الفجر  
وعليه السهو فسجد وقعد  
ونسكاه ثم نذر أن عليه  
صلية من الاولى فسدت  
وان من الثانية لا ونابت  
احدى سجدي السهو عن  
الصلية اه قال في النهر  
وهذا التقرر يرتضى  
نقض ما قدمه من دعوى  
الاتفاق على الفساد بتذكر  
الصلية وذلك أنه اذا علم  
أنها من الاخيرة فينبغي

لانه لم يؤخره عن محله لان محله بعد القعود ولم يقعد وانما آخر القعود والاولى أن يقال أراد به الواجب  
الذي يقوت الجواز بقوته اذ ليس دليلها قطعي (قوله فان سجد بطل فرضه برفعه) لانه استحکم  
شروعه في النافلة قبل اكمال أركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة  
بسجدة واحدة صلاة حقيقة حتى يحتمل في يمينه لا يصلى وقوله برفعه أى برفع الوجه عن الارض اشارة  
الى ان المختار للفتوى انه لا يبطل بوضع الجبهة كما هو مروي عن أبي يوسف لان تمام الشيء بأخره وآخر  
السجدة الرفع اذا الشيء انما يتبني بوضعه ولهذا لو سجد قبل امامه فأدركه امامه فيه جاز ولو تمت بالوضع  
لما جاز لان كل ركن أداه قبل امامه لا يجوز ولانه لو تم قبل الرفع لم ينقضه الحدث لكن الاتفاق على لزوم  
اعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث بقيد البناء وثمره الاختلاف في اذا حدث في السجود فانصرف  
وتوضأ ثم نذر ان لم يقعد في الرابعة قال أبو يوسف لا يعود الى القعود وبطل فرضه وقال محمد يعود  
ويتم فرضه قالوا أخبر أبو يوسف بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها الحدث وههنا معنى ما يسأله  
العامه أى صلاة يصلحها الحدث فهى هذه الصلاة على قول محمد وزه كلمة استحباب وانما قاطها أبو يوسف  
تهكما وقيل الصواب بالضم والزاي ليست بخالصة كذا في المغرب وفي فتح القدير وهذا عن صحة البناء  
بسبب سبق الحدث اذا لم يتنذر في ذلك السجود انه ترك سجدة صليية من صلاته فان نذر كذلك  
فسدت اتفاقا اه ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد لانه اذا سبقه الحدث وهو ساجد لم يخط النقل  
بالفرض قبل اكماله عند محمد سواء نذر ان عليه سجدة صليية أولا واذ لا فرق بين أن يكون عليه  
ركن واحد أو ركنان وعبارة الخلاصة أولى وهى ولو قيد الخامسة بالسجدة فتذكر انه ترك سجدة  
صلية من صلاته لا تنصرف هذه السجدة اليها لانه تشترط النية في السجدة وصلاته فاسدة اه  
واذا بطل فرض الامام برفعه بطل فرض المأموم سواء كان قعدا أولا ولذا ذكر قاضي خان في فتاواه  
ولو ان الامام لم يقعد على رأس الرابعة وقام الى الخامسة ساهيا وشهد المقتدى وسلم قبل ان يقيد الامام  
الخامسة بالسجدة ثم قيد بها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعا اه وسواء كان المأموم مسبقا أو مدمرا  
كما في الظهيرية واذ لم يبطل فرض الامام بعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وان سجد لما في  
المحيط لو صلى امام ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام الى الخامسة فرجع وتابعه القوم ثم عاد الامام الى القعدة  
ولم يعلم القوم حتى سجدوا وسجدة لا تفسد صلاتهم لانهم لما عاد الامام الى القعدة ارتفض ركوعه  
فيرتفض ركوع القوم أيضا تبعاله لانه بناء عليه فيبقى لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة اه وهذا  
مما يلغز به فيقال مصل ترك القعدة الاخيرة وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلاته ومصل قعد ولم يعتبر  
قعوده وبطلت بتركه وقيد بقوله ولم يعلم القوم لما في المجتبى انه لو عاد الامام الى القعود قبل السجود وسجد  
المقتدى سجدت فسدت وفي السهو خلاف والاحوط الاعادة اه وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له  
فيما اذا قام قبل القعدة واذ اعاد لا يعيدوا والتشهد (قوله وصارت نفلا فيضم اليها سادسة) لما سبق مرارا  
من انه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلافاً لمحمد فيضم سادسة لان التنقل بالوتر غير  
مشروع ولو لم يضم فلا نهي عليه لانه نهي عن مشروعه ليس بملزم واذا اقتدى به انسان في الخامسة ثم أفسدها

ان لا تفسد اتفاقا لانصرافها اليها أو من غيرها أو لم يعلم وقد نواها فكذلك الا أنه لا يعيدها لما مر أما اذا لم ينوها فسدت عند أبي يوسف خلافا  
لمحمد لعدم انصرافها اليها وعلى هذا ما في الخلاصة ليس على اطلاقه بل فساده انما هو على قول الثاني فقط اه وقوله لعدم انصرافها علة  
لقوله فسدت عند أبي يوسف وأما عدمه عند محمد فالصواب كرهه في النهر ظهر ما في كلام الرملي عن المقدسي فتدبر (قوله ومصل  
قعوده يعتبر برفعه) المراد به القعود الاخير وههنا موصوفى في فرع الخانية الملب كورا نفاوا لكن قوله وبطلت بتركه لم يظهر لي فأنه تأمل

(قوله لانه يكون تطوعا قبل المغرب) لعل الاولى أن يقال لانه يكون تطوعا بعد العصر فتأمل (قوله وفي قاضيخان الالفجر) قال في النهر وانت خبير بان ما اقتصر عليه قاضيخان من الفجر هو الصواب وذلك أن موضوع المسئلة حيث كان فيما اذ لم يقعد وبطل فرضه كيف لا يضم في العصر ولا كراهة في التنفل قبله ثم بعدمدة عن لي حين اقرء هذا الجامع الازهر أنه يمكن حمله على ماذا كان يقضى عصره وأظهره بعد العصر فإنه لا يضم كما هو ظاهر (١٠٤) وعليه فيصح التوجيه والله تعالى الموفق اه أقول فعلى زيادته الظاهر لا يظهر

اقتصار السراج على زيادته العصر والذي يظهر ان استثناء السراج بالنظر الى المسئلة الآتية وهي ما لو قعد على رأس الرابعة ثم قام واليه يشير تعليقه فتدبره كذا في شرح الشيخ اسمعيل قلت هذا غير ظاهر اذ لو كان كذلك لذكره في محلها مع انه ذكرها هنا ولكن قد يرتكب ذلك تصحيحا لكلامه لعل مقامه هذا وقال في شرح المنية لابن

وان قعد في الرابعة ثم قام عاد وسلم وان سجد للخامسة ثم فرضه وضم اليها السادسة أمير حاج قلت وأما المغرب اذا لم يقعد على الثالثة منها وقيد الرابعة بالسجدة يقطع عليها ولا يضم اليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهته بالوتر مطلقا اه (قوله وقد يقال الخ) قال في النهر ويؤيده ما مر من ان السجود الخالي عن الركوع لا يعتد به فكذا الخالي عن القراءة الا أن يفرق بأنه قد عهد تمام الركعة دون القراءة

فعلى قول محمد لا يتصور القضاء وعندهما يقضى ستا لشروعه في تحريمه الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل السجدة فإنه يقضى أربعا ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف وفي عبارة القدوري تبعا للرواية الاصل اشارة الى الوجوب فإنه قال وكان عليه ان يضم اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر وفي المبسوط وأحب الى أن يشفع الخامسة لان النقل شرع شفعه الاوترا كذا في البدائع والظاهر التدب لان عدم جواز التنفل بالوتر إنما هو عند القصد اما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لو قطع وفي السراج الوهاج ان ضم السادسة في سائر الصلوات الا في العصر فإنه لا يضم اليها لانه يكون تطوعا قبل المغرب وذلك مكرره وفي قاضيخان الالفجر فإنه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها وبعد ما مكرره اه وسيأتي ان الصحيح انه لو قعد على رأس الرابعة وقام الى الخامسة وقيد بها بسجدة فإنه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكروهة فينبغي أن لا يكره هنا أيضا على الصحيح اذ لا فرق بينهما ولو يذكر المصنف سجود السهو لان الاصح عدمه لان نقصان بالفساد لا ينجر بالسجود ثم اعلم انه لا فرق في عدم البطان عند العود قبل السجود والبطان ان قيد بالسجود بين العمدة والسهو ولذا قال في الخلاصة فان قام الى الخامسة عمد أيضا لانه يفسد ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا ثم اعلم أيضا ان البطان بالتقييد بالسجدة أعم من أن يكون قد قرأ في الركعة الخامسة أو لا كما في الخلاصة وقد يقال ان المفسد خلط النقل بالفرض قبل اكمالها والركعة بالقراءة في النقل غير صحيحة فلم يوجد الخلط فكان زيادة مادون الركعة وهو ليس بمفسد (قوله وان قعد في الرابعة ثم قام عاد وسلم) لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وأمكنه الاقامة على وجهه بالعود لان مادون الركعة بمحل الرفض ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو نام قاعدا وقال الناطق في عيده ثم قيل القوم يتبعون فان عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه لان صلاتهم تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا يتابع في البدعة فان عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام فان قيد ساعدا في الحال (قوله وان سجد للخامسة ثم فرضه وضم اليها السادسة) أي لم يفسد فرضه بسجوده كإفساد فيما اذا لم يقعد هذا هو المراد بالتمام والافصاله ناقصة كما سيأتي وانما يفسد لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم اليها أخرى لتصير الركعتان له نفلا انتهى عن الركعة الواحدة واذا ضم فإنه يشهد ويسلم ثم يسجد للسهو كما سيأتي ثم لا ينوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليهما إنما كانت بتحريمه مبتدأة اطلاق في الضم فشملا ماذا كان في وقت مكرره كما بعد الفجر والعصر لان التطوع انما يكره فيهما اذا كان عن اختيار أما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد وكذا في الخانية وهو الصحيح كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى لكن اختلف في الضم في غير وقت الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه وأما في وقت الكراهة فقول بالكراهة والمعتمد المصحح انه لا بأس به كما عبر وابه بمعنى ان الاولى تركه فظاهره انه لم يقل أحد بوجوده ولا

كما في المتقدم بخلاف الخالية عن الركوع (قوله لان التسليم الخ) قال في النهر ومع ذلك لو سلم قائما صح كما في الخلاصة (قوله باستحبابه والمعتمد المصحح أنه لا بأس به) قال في النهر وعلى هذا فالاولى أن يكون معني ضم أي جازله الضم ليع كل وقت والايخرج عن كلامه بتقدير حمله على التدب والوجوب وقت الكراهة اه وقد يقال ان مرادهم التدب لان الصلاة أقل مراتبها الاستحباب لا الاباحة بديل ما يأتي من أنه اذا تطوع فصل ركعة ثم طلع الفجر فالاولى أن يتمها وانما عبروا هنا بالأس لان الوقت المكروه هنا محل نوههم أن في الصلاة فيه بأس فعبروا بالأس للدلالة على انه لا يكره التطوع فيه وذلك لا ينافي ان الامام أفضل كما هو ظاهر اطلاق قولهم وضم سادسة شموله الوقت المكروه تأمل

(قوله وعند محمد هو جبر نقصان الخ) قال ابن أمير حاج في شرحه على المنتبه قال سفر الاسلام انه المعتمد للفتوى وصاحب المحيط هو الاصح اه  
(قوله تمكن بالدخول فيه) الباء لسببية وضمير فيه راجع للنفل وقوله في (١٠٥) الفرض متعاقب نقصان أو يمكن

وقوله بترك الواجب بدل  
من قوله بالدخول فيه  
(قوله واختاره في الهداية)  
قال في النهر لكن كلام  
الشارحين لها بأباه ولولا  
خوف الاطالة لبيناه (قوله)  
لان السجود يبطل لوقوعه  
في وسط الصلاة) أقول  
مقتضى هذا التعليل أن لو لم  
يسجد في آخر الشفع له  
البناء وهو ظاهر فيأتي به  
في آخر الشفع الثاني لانها  
صارت صلاة واحدة وفي  
القنية برمن نجم الأئمة  
الحكيمة نوح تطوع ركعتين  
وسجد للسهو ولو سجد  
للسهو في شفع التطوع لم  
بين شفعاً آخر عليه

وسها ثم نبي عليه ركعتين  
يسجد للسهو ولو نبي على  
الفرض تطوعاً وقد سهوا في  
الفرض لا يسجد اه والظاهر  
أن وجه الثاني كون النفل  
المبني على الفرض صار  
صلاة أخرى ولا يمكن أن  
يكون سجود السهو  
اصلاة واقعا في صلاة  
أخرى وان كانت تحرمة  
الفرض باقية لكن  
يرد عليه المسئلة المارة  
آنفاً فانه يسجد في  
الشفع المبني على الفرض  
الآن يفرق بين النفل

باستحبابه وفرق الشارح بين النجر والعصر فصحيح انه لا يكره في العصر وجزم بالكره في الصباح  
وفيه نظر اذا فرق بين الفجر والعصر فكما صحح عدمها في العصر لزمه تصحيح عدمها في الفجر ولذا  
سوى بينهما في فتح القدير وقال والهوى عن التنفل القصدي بعدهما ولذا اذا تطوع من آخر الليل فلما  
صلى ركعة طلعت الفجر الاول ان يتيمها ثم يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر قصدا اه  
وصرح في التجنيس بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصباح والعصر في عدم كراهة  
الضم وان لم يتم الركعتين نفلا فلا شيء عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في الخامسة يصلي  
ركعتين عند أبي يوسف وعند محمد ستا بناء على ان احرام الفرض انقطع بالاتقال الى النفل عند أبي  
يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في هذا الشفع وعند  
محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة جديدة ولو انقطعت  
التحرمة لاحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا يتعد الا بتكبيرة جديدة ولما بقيت  
التحرمة صار شارعا في السك ولو قطع المقتدي هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانها غير مضمونة على  
الامام فلان صير مضمونة على المقتدي وقال أبو يوسف يلزمه قضاء ركعتين وهو الاصح لان النفل  
مضمون في الاصل وانما لم يصير مضمونا على الامام هنا لعارض وهو شروع فيه ساهيا وقد انعدم هذا  
العارض في حق المقتدي فبقيت صلاة الامام مضمونة في حق المقتدي بخلاف اقتداء البالغ بالصبي في  
النوافل فلا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما لم يصير مضمونا على الصبي بامر أصلي وهو الصبا فلا  
يمكن أن يجعل معدوما في حق المقتدي في حق اقتداء المفترض بالتنفل اه فالخاصل ان المصحح قول  
محمد في كونه يصلي ستا وقول أبي يوسف في لزوم ركعتين لو أفسدها وفي السراج الوهاج وعليه الفتوى  
وقدمنا انه اذا اقتدى با في الخامسة ولم يكن قعد الامام قدر الشهود لم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين  
المسئلتين ان في المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهي ست ركعات نفلا والشروع في النفل لا يوجب أكثر  
من ركعتين الا باقتداء وههنا الامام لم يكن متنفلا الا بركعتين فلزم المأموم ركعتان وفي السراج  
الوهاج اذا قعد في الرابعة قدر الشهود وقام الى الخامسة ساهيا واقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد  
الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالتنفل ولو لم يقعد مقدار  
الشهد صح الاقتداء لانه لم يخرج من الفرض قبل ان يقيدها بسجدة اه (قوله وسجد للسهو)  
الظاهر رجوعه الى كل من المسئلتين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه آخر الواجب وهو  
السلام وكذا اذا شك في صلته فلم يدرك ثلاثا صلى أم أربعا فاشتغل بفكره حتى آخر السلام لزمه  
السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى يسجد ففيه ثلاثة أقوال فعند أبي يوسف سبب سجوده  
النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لاعلى الوجه المسنون لانه لا وجه لان يجب جبر نقصان في  
الفرض لانه قد انتقل منه الى النفل ومن سهوا في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في أخرى وعند محمد هو جبر  
نقصان تمكن بالدخول فيه في الفرض بترك الواجب وهو السلام وصحح المتر بدى أنه جابر للنقص  
المتمكن في الاحرام فيجب النقص المتمكن في الفرض والنفل جها واختاره في الهداية (قوله ولو سجد  
للسهو في شفع التطوع لم بين شفعاً آخر عليه) لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع  
الا على سبيل المتابعة وظاهر كلامهم أنه يكره البناء كراهة تحريم يتصرح بهم بأنه غير مشروع وفي فتح  
القدير الخاصل ان نقص الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا استلزم تصحيحه بنقص ما هو فوقه اه وانما قال لم بين

(١٤) - (البحر الرائق) - (ثاني)  
وانما قال لم بين الخ) قال الرمي ذكر في النهاية ما يقتضى أن في المسئلة روايتين وأقول يجب ان تقيدهم صحة البناء بما اذا لم يسلم منه

للقطع أما اذا سلم لقطع الصلاة بمنع البناء لان سلامه من ليس عليه سجود سهو وهو يخرج من الصلاة فكيف يتأني البناء على الشفع السابق معه ولم أر من يبيعه عليه تأمل اه (قوله لكن رد الخ) أقول ظاهره أن البناء على الفرض كالبناء على النقل من حيث انه يعيد سجود السهو ويخالفه ما قدمناه عن القنية آنفا ولعل هذا هو السر في تقييد المصنف بالتطوع تأمل (قوله فسجد السهو بعد السلام) تقييده بما بعد السلام لا يفيد انه لو سجد قبله ذلك من غير كراهة كما توهمه الرملي بل تقييده باعتبار أن ذلك محله عندنا تأمل (قوله فلا تظهر دونها) أي فلا تظهر الحاجة دون السجدة يعني اذا سجد للسهو وتحقق الحاجة فسقط معنى التحليل عن السلام للحاجة فلا تتحقق الحاجة اذا لم يعد الى سجود السهو (قوله ويظهر الاختلاف الخ) قال في النهاية بعد تقريره هذه الفروع قلت وهذا يعرف ان عند من سلم للسهو يخرج عن حرمة الصلاة من كل وجه لأن يكون معنى التوقف أن يثبت الخروج من وجه دون وجه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لانه لو كان في حرمة الصلاة من وجه لكانت الاحكام على عكسها عندنا أيضا كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالهتفه ولزم الاداء بالقتداء (١٠٦) ولزم الرابع عند نية الإقامة عملا بالا احتياط اه وتابعه في العناية وحاصله ان معنى

التوقف كونه في حرمتها من وجه دون وجه المقابل لما اختاره مما استدل عليه بالفروع من انه الخروج من كل وجه وفي الفتح هذا غير لازم من القول بالتوقف للتأمل اذ حقيقته توقف الحكم بانه يخرج عن حرمة الصلاة ولا فالثابت في نفس

ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صبح والا لا

الأمر أحد هما عينا والسجود وعدمه معرف كما يفيد ما هو مصرح به في البدائع من التجوزين وهذا قط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجه دون وجه بل الوقوف عن الحكم بانه يخرج من كل وجه أو لم يخرج من وجه أصلا

ولم يقل لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكروها والبقاء التحريم واختلغا في إعادة سجود السهو والمختار اعادته لان ما أتى به من السجود ووقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالمسافر اذا نوى الإقامة بعد مساجد للسهو يلزم الرابع ويعيد السجود قيد بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا فسجد للسهو ثم نوى الإقامة فله ذلك لانه لو لم يكن وقد لزمه الاتمام بنية الإقامة بطالت صلته وفي البناء نقض الواجب ونقض الواجب أدنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن يرد على التقييد بشفع التطوع انه لو صلى فرضا تاما وسجد للسهو ثم أراد أن يبني نفلا عليه ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلوسجد في صلاة لم يبن صلاة عليها الا في المسافر لكان أولى ولذا لم يقيد في الخلاصة بالتطوع وإنما قال واذا صلى ركعتين وسها فيها فسجد لسهوه بعد السلام ثم أراد أن يبني عليها ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا أن يقال ان الحكم في الفرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على نحر بتمه سواء كان سجدا للسهو أو لاجل شفع التطوع (قوله ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صبح والا لا) وقال محمد هو صحيح سجدا امام أو لم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو لا يخرج عن الصلاة أصلا لانهما وجبت جبرا للنقصان فلا بد أن يكون في احرام الصلاة وعندنا يخرج عن سبيل التوقف لانه محل في نفسه وإنما لا يعمل لحاجته الى أداء السجدة فلا تظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة الاقتداء وفي انتقاض الطهارة بالهتفه وتغيير الفرض بنية الإقامة في هذه الحالة كذا في الهداية وغيرها وواظمه أن الطهارة تنتقض عنده بالهتفه مطلقا وعندنا ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا كما صرح به في غاية البيان وهو غلط فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندنا لان الهتفه أوجب سقوط سجود السهو عند الكل لفوات حرمة الصلاة لانها كلام وإنما الحكم هو النقص عنده وعدمه عندهما كما صرح به في المحيط وشرح الطحاوي وواظمه أيضا أنه لو نوى الإقامة فالامر موقوف عندهما ان سجد لزمه الاتمام والا فلا وعند محمد يتم مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط أيضا فان الحكم فيه اذا

فتأمل (قوله كما صرح به في غاية البيان وهو غلط الخ) أقول قد صرح بمثل ما في غاية البيان في هذا وفي الذي بعده أيضا في الدرر نوى ومتن المتقي ومتن التنوير قال الباقي في شرح المتقي وتبع الماتن صاحب الوقاية ونسب أبوالمكارم صاحب الوقاية الى الغفلة حيث قال في شرح المختصر وان فقهه انتقض الوضوء عنده خلافا لما وصلانه تامة اجماعا وسقط عنه سجود السهو وان نوى الإقامة انقلب فرضه أربعا عنده ويسجد في آخر الصلاة وعندنا لا ينقلب أربعا ويسقط عنه سجود السهو اذا ايجابه بوجوب ابطاله كذا في الكافي والهداية وشرحها وفتاوى قاضيخان وعدة من الكتب المشهورة وما ذكر صاحب الوقاية من انه يبطل وضوءه بالهتفه ويصير فرضه أربعا بنية الإقامة ان سجد بعدوا والا فلا فهو مخالف لما في عامة الكتب ولما ذكره في شرحه للهداية من انه بعد ما فقهه يتعدر سجود السهو بطلان التحريم الموقوفة بالهتفه فاعل ذلك هفوة منه اه هذا ما في الباقي من خصوص هذا يفيد ان ظاهر كلام الهداية وغيره ليس كما ادعاه المؤلف لكن في القهستاني اقتصر على تفريع المسئلة الاولى فقط على الاختلاف المذكور وذكر ان الفرعين الاخيرين ليسا من فروع في شيء وقال وفي الوقاية هنا سهو مشهور اه قلت وباللغة تعالى أستعين لا يخفى على من له أدنى بصيرة ان الفروع الثلاثة حكمها مختلف على

كل من القولين فالتفريع صحيح لأن الخلاف انما هو في الخروج باناء أو وقوفا سكن لما أمكن التفصيل عندهما بين العود الى السجود  
وعدمه في الفرع الاول ذكره فيه ولم يمكن في الاخيرين كما علمت حكما بعد انتقاض الطهارة وعدم تغير الفرض عندهما ولم  
يفصلا بين ما اذا عاد أولا كما فصلوا في الاول فظهر انه ليس ظاهرا كلامهم ما ذكره المؤلف وان التفريع الذي اطبق عليه عامة الكتب  
صحيح لا كما قال القهستاني من عدم صحته في الاخيرين اذ لم يذكر التفصيل فيهما أيضا نعم الغلط بمن ذكره كصاحب غاية البيان  
والوقاية وغيرهما حيث قيدوا ترتب الاحكام في الفروع الثلاثة عندهما (١٠٧) بقولهم ان سجود الافلا قوله لانه لو سجد

الح) حاصله انه لا يجب لان  
اجابه يؤدي الى ابطاله كما  
مرو في البرازية وعندهما  
خرج منها ولا يعود الا  
بعوده الى سجود السهو  
ولا يمكنه العود الى سجوده  
الابعد تمام الصلاة ولا  
يمكنه اتمام الصلاة الابعد  
العود الى السجود بخاء  
الدور وبيانه انه لا يمكنه  
العود الى سجوده لان  
سجوده ما يكون جابرا  
والجابر بالنص هو الواقع

وسجد للسهو وان سلم للقطع  
في آخر الصلاة ولا آخرها  
قبل التمام فقلنا بانها تمت  
صلاته وخرج منها قطعاً  
للدور اه وأقاده بقوله لان  
سجوده ما يكون جابرا انه  
وان سجد لا يعود الى حرمة  
الصلاة لانه غير جابر للنقص  
نظير ما اذا سلم وأتى بما  
ينافي السجود فانه لا يعود  
الى حرمة الصلاة وان  
سجد لانه غير جابر بل  
يكون قد خرج بالسلام  
خروجاً باناً وفي مسئلتنا  
كذلك كما صرح به في قوله

نوى الإقامة قبل السجود أنه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عنه سجود السهولانه لو سجد فقد  
عاد الى حرمة الصلاة فيتغير فرضه أربعا فيقع سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في  
الاشتغال به وعندهما يتمها أربعا ويسجد في آخر صلته كذا في المحيط وذكروا في معراج الدراية ان  
عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو أو لا لانه لو تغير قبل السجود لصحت النية قبل السجود  
ولو صحت لو وقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كأنه لم يسجد أصلا ولو صحت بصحت بلا سجود ولا  
وجه له عندهما لانه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه اه وقيدنا بكونه نوى الإقامة قبل السجود  
لانه لو نواها بعد ما سجد سجدة أو سجدين تغير فرضه اتفاقا ويسجد في آخرها للسهو لان النية  
صادقت حرمة الصلاة فصار مقما كذا في المحيط وما في غاية البيان من أن ثمرة الاختلاف تظهر في مسألة  
رابعة وهي ما اذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة قصدا هل يتقضى أم لا فعند  
محمد يقضى سجود الامام أو لم يسجد لصحة الاقتداء وعندهما لا يقضى لعدم صحة الاقتداء فليست مسألة  
رابعة بل متفرعة على مسألة المتن وهي صحة الاقتداء فانه ان صح الاقتداء أو أفسدها لزمه القضاء والا  
فلا وجعل في الخلاصة ثمرة الاختلاف تظهر أيضا في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والادعية  
فعند محمد يأتي بهما في القعدة الاخيرة وهي قعدة سجود السهولانها قعدة الختم عنده وعندهما يأتي  
بهما في قعدة الصلاة لانه لما عاد الى السجود تبين أنه لم يكن خارجا فكانت الاولى قعدة الختم (قوله  
وسجد للسهو وان سلم للقطع) رفع لايهام التخيير بين السجود وعدمه من قوله فان سجد صح والا  
فأقاده ان السجود واجب وان قصد بسلامه قطع صلته لان هذا السلام غير قاطع لحرمة الصلاة  
أما عند محمد فظاهر لانه لا يخرج عن حرمتها أصلا عنده وأما عندهما فلا يخرج عن حرمتها بانها فلا  
ينقطع الاحرام مطاقا فلما نوى القطع تكون نيته مبدلة للمشروع فغلت كنية الابانة بصريح الطلاق  
وكنية الظهور ستا بخلاف ما اذا نوى الكفر فانه يحكم بكفره لزوال الاعتقاد قيد بسجود السهولانه  
لو سلم وهوذا كرسجدة الصلوية تفسد صلته والفرق ان سجود السهو يؤدي به في حرمة الصلاة  
وهي باقية والصلوية يؤدي بها في حقيقتها وقد بطلت بالسلام العمدة وفي فتح القدير واعلم ان ما قدمناه  
من قولنا ان سلام من عليه السهو لا يخرج عن حرمة الصلاة لا يستلزم وقوعه قاطعا والالم يعد  
الى حرمتها بل الحاصل من هذا أنه اذا وقع في محله كان محلا لخروجه بعد ذلك فان لم يكن عليه شيء  
فما يجب وقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وان كان فان سلم ذلك كراهه وهو من الواجبات  
فقد قطع وتقرر النقص وتعد جبره الا أن يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو وان كان ركنا فسدت  
وان سلم غير ذلك ان عليه شيئا لم يصح خروجه على هذا تجري الفروع اه وأما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة  
فقد ذكر في الخلاصة وغيرها ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدنا السهو وان سلم وهو غير ذلك كراهما

فقلنا تمت صلته وخرج منها حينئذ فلم تصل نية الإقامة في حرمة الصلاة كما صرح به قاضيخان في شرح الجامع وفي النهاية والعناية والفتح  
فلا يتغير فرضه سواء سجد بعدها أو لم يسجد كما يأتي التصريح به عن الدراية وهذا التقرير يظهر لك اندفاع ما ذكره الشرنبلالي منتصرا  
لصاحب غاية البيان جاز ما بان ان سجد يعود ويزم الامتثال وانه لا فرق حينئذ بين هذه وبين ما اذا نوى بعد السجود حيث اتفقوا على  
صحتها (قوله ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدنا السهو والح) ذكر في البدائع أيضا لو سلم وعليه سجدة تلاوة أو قراءة التشهد الاخير  
قال فان سلم وهوذا كراهما سقطت عنه لان سلامه عمده فيخبره من الصلاة ولا تفسد صلته لانه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة

لكنها تنقص لترك الواجب وان كان ساهيا عنها لا تسقط لان سلام السهو لا يخرج من الصلاة حتى يصح الاقتداء به وينتقض وضوءه  
بالتفقهة ويتحول فرضه اربعا بنية لاقامة لو كان مسافرا (قوله وسقطت عنه التلاوة والسهو) أي ولا تنفس صلواته لما امر كذا في  
البدائع أي لانه لم يبق عليه ركن (١٠٨) من أركان الصلاة ولكن صلواته نافضة لترك الواجب (قوله لانه

سلام سهواً) تعاميل لما إذا  
كان ذا كرا للصليبة أو  
التلاوة فان سلامه بالنسبة  
الى التي كان ذا كرا لها  
عمد والى غير هاسهو ولم  
يعلل لما إذا كان ذا كرا  
لها مظهره على انه لو كان  
ذا كرا للصليبة فقط فالحكم  
بالفساد ظاهر لا ما بطلت  
بالسلام العمود وإنما المشكل  
ما إذا سلم وهو ذا كرا للتلاوة  
فقط مع انه قد مر في صدر

وان شك انه كم صلى أول  
مرة استأنف وان كثر  
تحري والأخذ بالقل

العبارة انه تسقط عنه  
التلاوة والسهو وذ كرا  
هناك ان الصلاة لا تنفسد  
لانه لم يبق عليه ركن من  
أركانها والجواب انه لما  
كانت الصليبة متروكة هنا  
وهي ركن ترجع جانب  
الخروج بالسلام وان كان  
سهواً في جانبها عمد في  
جانب التلاوة لانها لم تحكم  
بفساد الصلاة يلزم منه أن  
يصح اتيانه بالصليبة وإذا  
أتى بها يلزم أن يأتي بالتلاوة  
أيضاً لبقاء التحريم ولا  
سبيل اليه لانه سلم وهو

أردا كرا للسهو خاصة فان سلامه لا يكون قاطعاً للصلاة ويسجد للتلاوة أولاً ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد  
للسهو وان سلم وهو ذا كرا لها وأردا كرا للتلاوة خاصة فان سلامه لا يكون قاطعاً وسقطت عنه التلاوة  
والسهو وان سلم وعليه سجدة صليبة وسجدتا السهو ان سلم وهو غير ذا كرا لها وأردا كرا للسهو فان  
سلامه لا يكون قاطعاً ويسجد للصليبة ويتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذا كرا لها وأردا كرا  
للصليبة خاصة فان سلامه لا يكون قاطعاً وفسدت صلواته ولو سلم وعليه السجدة الصليبة والتلاوة والسهو  
ان سلم وهو غير ذا كرا لكل أو ذا كرا للسهو لا يكون سلامه قاطعاً ويسجد للاول فالاول وان كانت  
سجدة التلاوة أولاً فانه يسجد لها وان كانت الصليبة أولاً فانه يسجد لها ثم يتشهد بعدها وسلم ثم يسجد  
سجدتي السهو وان كان ذا كرا للصليبة أو التلاوة أو لهما ففسدت صلواته وصار سلامه قاطعاً للصلاة لانه  
سلام سهو في حق أحدهما وسلام عمد في حق الآخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العمود يخرج فترجع  
جانب الخروج احتياطاً ولو سلم وعليه السهو والتكبير والتلبية بان كان محرماً وهو في أيام التشريق فانه  
لا يسقط عنه ذلك كما سواه كان ذا كرا لكل أو ساهياً لكل اه وهذا علم ان قوله وسجد للسهو  
وان سلم للقطع مقيد بما إذا لم يكن عليه سجدة صليبة أو سجدة تلاوة متداخلاً فان كانت صليبة  
فسدت الصلاة وان كانت تلاوة لم تسقط عنه سجود السهو كما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفسى  
من سقط سجود السهو وشئ لان التلاوة عما سقطت لتكون الصلاة لا تقضى خارجها وقد صار خارجاً  
وأما سجود السهو فانه لا يؤدي في نفس الصلاة وإنما يؤدي في حرمتها وقد عطل في فتح القدير لسقوطها  
بامتناع البناء بسبب الانقطاع الا اذا بذكر انه لم يتشهد فانه يتشهد ويسجد للتلاوة وصلواته تامة اه  
وعلى لسقوطها في البدائع بانه سلام عمد صار به خارجاً من الصلاة اه واعلم لما صار قاطعاً بالنسبة الى  
التلاوة صار قاطعاً لسجود السهو ونظير في التبعية بخلاف ما إذا لم يكن عليه تلاوة ولا صليبة فانه لم يجعل  
قاطعاً بالنسبة الى شئ وفي الوالوجية ولو سها فسلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة أخرى فرضاً كان أو نقلاً  
لا يجب عليه سجود السهو لان التحريم الأول قد انقطع وهذه تحريمه قد استؤنفت فالتقصان  
الذي حصل في التحريم الأول لا يمكن جبره بفعله في التحريم الأخرى (قوله وان شك انه كم صلى  
أول مرة استأنف وان كثر تحري والأخذ بالقل) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا شك أحدكم في صلواته  
فليستقبل بحمله على ماذا كان أول شك عرض له نويقاً بينه وبين ما في الصحيح مرفوعاً اذا شك  
أحدكم فليتحجر الصواب فليتم عليه بحمله على ماذا كان الشك يعرض له كثيراً وبين ما رواه الترمذي  
مرفوعاً اذا سها أحدكم في صلواته فلم يدر الا صلى أو أربعا فليبين على واحد وان لم يدر فليبين على  
أو ثلاثاً فليبين على ثنتين فان لم يدر الا صلى أو أربعا فليبين على ثلاث ويسجد سجدة قبل ان يسلم  
وصحبه بحمله على ماذا لم يكن له ظن فانه يبين على الأقل ويساعد هذا الجمع المعنى وهو أنه قادر على اسقاط  
ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام لاستقبال ما يلزم عنده كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك  
أنه صلى أولاً والوقت باق يلزمه الصلاة فقدرته على حكم الظاهر وحل عدم الفساد الذي نظا فر عليه  
الحديثان لاخرن على ماذا كان يكثر من لزوم الحرج بتقدير الزام وهو منتف شرعاً بان في فوجب

ان  
ذا كرا للتلاوة فكان عمد في حتمها كما في البدائع قال وقراءة التشهد الاخير  
في هذا الحكم كسجدة التلاوة لاهما واجبة (قوله وقد عطل في فتح القدير الخ) قد يقال على هذا التعليل والذي يأتي بعده عن البدائع ان  
سلام من عليه سجود السهو لا يقطع وان نوى به القطع فلو فتننا بوجوبه عليه هنالك يلزم المحذور ولكن أشار الى جوابه بقوله لآتي واعلم الخ  
(قوله وصحبه) معطوف على رواه



ان حكمه بالعمل بما يقع عليه التحرى قيد بالشك في الصلاة لانه لو شك في اركان الحج ذكرا لخصاص  
انه يتحرى كما في الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدى ثانيا لان تكرار الركن والزيادة عليه لا تفسد الحج  
وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحرى في باب الصلاة احوط كذا في المحيط وفي البدائع انه يبنى  
في الحج على الاقل في ظاهر الرواية وافاد كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها فلو شك بعد الفراغ منها  
انه صلى ثلاثا أو أربعاً لا شيء عليه ويجعل كأنه صلى أربعاً جلا لمره على الصلاح كذا في المحيط والمراد  
بالفراغ منها الفراغ من أركانها سواء كان قبل السلام أو بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير  
ما اذا وقع الشك في التعيين ليس غير بان تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضاً وشك في تعيينه قالوا يسجد  
سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلى ركعة بسجدة تين ثم يقعد ثم يسجد للسهو الى آخره ولا حاجة الى  
هذا الاستثناء لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا قد تذكرك ركن يقينا لما وقع الشك في تعيينه  
نعم يستثنى منه ما ذكره في الخلاصة من انه لو أخبره رجل عدل بعد السلام أنك صليت الظهر ثلاثا  
وشك في صدقه وكذبه فإنه يعيد احتياطاً لان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده  
أنه صلى أربعاً فإنه لا يلتفت الى قول المخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على  
يقين لا يعيد والأعاد بقولهم ولو اختلف القوم قال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى أربعاً والامام  
مع أحد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد فان أعاد الامام الصلاة وأعاد القوم معه  
مقتدين به صح اقتداؤهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتداء المنتفل بالمتنفل وان كان  
كاذبا يكون اقتداء المنتفل بالمتنفل المقترض بالمتنفل المقترض الى آخر ما في الخلاصة وقيد بكون الشك في العدد بتعبيره بكلمة  
كم لان مصلى الظهر اذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في الثالثة انه في التطوع  
ثم شك في الرابعة أنه في الظهر قالوا لا يكون في الظهر والشك ليس بشئ ولو تذكر مصلى العصر أنه  
ترك سجدة ولا يدري أنه تركها من صلاة الظهر أو من صلاة العصر الذي هو فيها فإنه يتحرى فان لم  
يقع تحريه على شئ يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطاً  
ثم يعيد العصر فان لم يعد فلا شيء عليه واختلفوا في معنى قولهم أول مرة فاكثرت مشايخنا كما في الخلاصة  
والخانية والظهيرية على أن معناه أول ما وقع له في عمره يعني لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره  
الشارح وذهب الامام السرخسي الى ان معناه ان السهو ليس بعادة لانه لم يسه قط وقال غير الاسلام  
أى في هذه الصلاة واختاره ابن الفضل كما في الظهيرية وكلاهما قريب كذا في غاية البيان وفائدة الخلاف  
بين العبارات انه اذا سها في صلاته أول مرة واستقبله ثم وقف سنين ثم سها على قول شمس الأئمة  
يستأنف لانه لم يكن من عادته وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي من العادة وعلى العبارتين  
الاخرين يجتهد في ذلك كذا في السراج الوهاج وفيه نظر بل يستأنف على عبارة السرخسي وغير  
الاسلام ويتحرى على قول الاكثر فقط لانه أول سهو وقع له في تلك الصلاة فيستأنف على قول غير  
الاسلام كما لا يخفى وهذا الاختلاف يفسر قولهم وان كثر تحرى فعلى قول الاكثر المراد بالكثر مرنان  
بعد بلوغه وعلى قول غير الاسلام مرنان في صلاة واحدة وفي المجتبى وقيل مرتين في سنته ولعله على  
قول السرخسي وأشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو أول ما عرض له غسل ذلك الموضع  
وان كان بعرض له كثير الا يلتفت اليه كذا في معراج الدراية وفي المجتبى والمبتغى ومن شك انه كبر  
للافتتاح أو لأهل أحدث أو لأهل أصابت النجاسة ثوبه أو لأو مسح رأسه أم لا استقبل ان كان  
أول مرة والأفلا ه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح والقنوت فإنه لا يصير شارعاً لانه لا يثبت  
له شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ان يكون للافتتاح والمراد بالاستقبال الخروج من الصلاة

(قوله والمراد بالفراغ منها)

قال في التانراخانية ولو شك

بعد الفراغ من التشهد في

الركعة الاخيرة على نحو

ما بينا فكذلك الجواب

يحمل على انه أم الصلاة

هكذا روى عن محمد اه

(قوله الى آخر ما في الخلاصة)

أقول وتام عبارتها ولو

استيقن واحد من القوم

انه صلى ثلاثا واستيقن

واحد انه صلى أربعاً والامام

والقوم في شك ليس على

الامام والقوم شئ وعلى

المستيقن بالنقصان الاعادة

ولو كان الامام استيقن أنه

صلى ثلاثا كان عليه أن

يعيد بالقوم ولا اعادة على

الذي يقن بالتمام ولو

استيقن واحد من القوم

بالنقصان وشك الامام

والقوم فان كان ذلك في

الوقت أعادوها احتياطاً

وان لم يعيد والاشئ عليهم

الاذا استيقن عدلان

بالنقصان وأخبر بذلك اه

(قوله وعبر واعنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن) يوهم أنه لا فرق بينهما لكنه قدم في التيمم عن أصول اللامشي أن أحد الطرفين إذا قوي وترجح على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو الظن وإذا عقد القلب على أحدهما وترك الآخر فهو كبر الظن وغالب الرأي اه لكن ذكر العلامة ابن (١١٠) أمير حاج في أوائل شرحه على التحري بأن هذا الفرق غير مبطل المعروف أن الظن

هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أو لم يأخذ ولم يطرح الآخر وان غلبة الظن زيادة على أصل الرجحان لا تبلغ به الجزم الذي هو العلم اه (قوله ولو شك انها الثانية الخ) قال الرملي أي شك في الركعة التي قام اليها انها الثانية أو الثالثة الخ ولو شك في التي قام عنها انها الثانية أو الثالثة لا يقعد وهو الصحيح لانها ان كانت الثالثة فظاهر وان كانت ثانية فقد تقدم أنه اذا قام عن القعدة الاولى لا يعود الا في المغرب والوتر لاحتمال انها الثالثة والقعود فرض فيهما فتشهد ويقوم فيصلي ركعة أخرى لاحتمال أن تلك ركعة ثانية كذا في شرح منية المصلي للحلي (قوله ارتفعت تلك السجدة الخ) قال في الفتح وهذا أيضا يدل على خلاف ما في الهداية بما قدمناه في تذكرة صابية من أن إعادة الركن الذي فيه التذكرة مستحب ولو فرغناه عليه ينبغي ان تفسد هذا لعدم ارتفاع السجدة المذكورة (قوله فسدت) لاحتمال أنه قيد الثالثة

بعدم مناف لها والدخول في صلاة أخرى والاستقبال بالسلام قاعدا أولى لانه عرف بحال دون الكلام ومجرد النية لغو لا يخرج بهامن الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو لم يأت بمناف واكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلا ولزمه أداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها فرضا فلو كانت نفلا ينبغي أن يلزمه قضاؤه وان اكملها لوجوب الاستئناف ولم أر هذا التفريع منقولا الا ان قول الشارح وغيره ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحرى طلب الأخرى وهو ما يكون أكبر رأيه عليه وعبر واعنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن وذكرنا ان الشك تساوى الامر بين الظن ورجحان جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطأ فان لم يترجح عنده شيء بعد الطلب فانه يبنى على الأقل فيجعلها واحدة لو شك انها ثانية وثانية لو شك انها ثالثة وثالثة لو شك انها رابعة وعند البناء على الأقل يقعد في كل موضع يتوهم انه محل قعود فرضا كان القعود أو واجبا كيلا يصير تارك فرض القعدة أو واجبا فان وقع في رباعى انها الاولى أو الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة رابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله يقعد في كل موضع يتوهم انه آخر صلته كيلا يصير تارك فرض القعدة فنسبه في فتح القدير الى القصور والعدول ان قعوده في موضع يتوهم انه محل القعود الواجب ليس متفقا عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المجتبى فاعلم ما في الهداية مبنى على أحد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع يتوهم انه آخر صلته فرض ولو شك انها الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو الخامسة ثم قام فصلى أخرى وقعد ثم الرابعة وقعد ولو شك في صلاة الفجر وهو في القيام انها الثالثة أو الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد وبرفض القيام ثم يقوم فيصلي ركعتين ويقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ثم يشهد ثم يسجد للسهو وان شك وهو ساجد فان شك انها الاولى أو الثانية فانه يمضي فيها سواء شك في السجدة الاولى أم الثانية لانها ان كانت الاولى لزمه المضي فيها وان كانت الثانية يلزمه اكتميلها واذ رفع رأسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في صلاة الفجر في سجوده انه صلى ركعتين أو ثلاثا ان كان في السجدة الاولى أمكنه اصلاح صلته لانه ان كان صلى ركعتين كان عليه تمام هذه الركعة لانها ثانية فيجوز وان كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلته عند سجود كما تذكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كأنها لم تكن كما لو سبقه الحدث في السجدة الاولى في الركعة الخامسة وهي مسئلة زه وان كان هذا الشك في السجدة الثانية فسدت صلته ولو شك في الفجر انها ثانية أم ثالثة ولم يقع تحريه على شيء وكان قائما يقعد في الحال ثم يقوم ويصلي ركعة ويقعد وان كان قاعدا والمسئلة لم يحاطا بتحري ان وقع تحريه انها ثانية يمضي على صلته وان وقع تحريه انها ثالثة يتحرى في القعدة ان وقع تحريه به أنه لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلته وان لم يقع تحريه على شيء فسدت صلته أيضا وكذا في ذوات الاربع اذا شك انها الرابعة أو الخامسة ولو شك انها ثالثة أو خامسة فعلى ما ذكرنا في الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلي ركعة أخرى ويشهد

بالسجدة الثانية وخطا المكتوبه بالنافله قبل اكمال المكتوبه فتفسد صلته يعني المكتوبه كذا في التاترخانية وفي لفتح وقياس هذا أن تبطل اذا وقع الشك بعد رفعه من السجدة الاولى سجد الثانية أولا (قوله ثم يصلي ركعة أخرى) ويشهد لينظر ما الداعي الى هذا التشهد فان هذه الركعة امانا ثالثة أو خامسة ولا تشهد فيهما بخلاف ما قبلها التي عاد اليها فانها ثانية أو رابعة وبخلاف ما بعدها

ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم أي أنها ثابته أم ثالثته يتم تلك  
 الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا وهو المختار إلى هنا عبارة الخلاصة  
 ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبع المأني الهداية وهو مما لا ينبغي اغفاله فإنه  
 يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحري أو بنى على الأقل كذا في فتح القدير وترك  
 المحقق قيد الإبد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو أن يشغله الشك قدر أداء ركن ولم يشغل حالة الشك بقراءة  
 ولا تسبيح كما قدمناه أول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج أن في فصل البناء على الأقل يسجد  
 للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن أن يشغله تفكيره مقدار أداء الركن وجب السهو والأفلا اه وكأنه  
 في فصل البناء على الأقل حصل النقص مطلقا باحتمال الزيادة فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني النقصان  
 بطول التفكير لا بمطلقه (قوله وان توهم مصلى الظهر أنه أتىها فسلم ثم علم أنه صلى ركعتين أي أنها وسجد  
 لا سهو) لأنه عليه السلام فعل كذلك في حديث ذي اليمين ولأن السلام ساهيا لا يبطل الصلاة  
 لكونه دعاء من وجه قيده لأنه لو سلم على ظن أنه مسافر أو على ظن أنها الجمعة أو كان قريب العهد  
 بالسلام فظن أن فرض الظهر ركعتان وكان في صلاة العشاء فظن أنها التراويح فسلم أو سلم إذا كرا ان  
 عليه ركنا فان صلته تبطل لأنه سلم عامدا وفي المجتبى ولو سلم المصلي عمدا قبل التمام قيل يفسد وقيل  
 لا يفسد حتى يقصده بخطاب آدمي اه فينبغي أن لا تقصد في هذه المسائل على القول الثاني ومراده  
 من قوله ثم علم أنه صلى ركعتين العلم بعدم تمامها ليدخل فيه ما إذا علم أنه ترك سجدة صليية أو تلاوة بعد  
 السلام وحكمه أنه ان كان في المسجد ولم يتسكك وجب عليه أن يأتي به وان انصرف عن القبلة لان سلامه  
 لم يخرج عن الصلاة حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار داخلان سجدة سجدة معه وان لم يسجد  
 فسدت صلته اذا كان المتروك صليية وفسدت صلاة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء  
 على الداخل حتى لو دخل في فرض رباعى مثلا يلزمه قضاء الاربع ان كان الامام مقبلا وركعتين ان كان  
 مسافرا وان كان في الصحراء فانصرف ان جاوز الصفوف خلفه أو يمينه أو يسرة فسدت في الصليية  
 وتقرر النقص وعدم الجبر في التلاوة وان مشى امامه لم يذ كر في ظاهر الرواية وحكمه ان كان له ستره بنى مالم  
 يجاوزها وان لم يكن له ستره فقيل ان مشى قدر الصفوف خلفه عادا أو أكثر امتنع وهو مروى عن أنى  
 يوسف اعتبار الاحد الجانبين بالآخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو الاصح لان ذلك  
 القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعا من الاقتداء كذا في فتح القدير وذ كر في التجنيس اذا  
 سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تسكك ثم تذكرا أنه ترك سجدة صليية ان تركها  
 من الركعة الاولى فسدت صلته لانها صارت دينيا في ذمته فصارت قضاء وانعدمت نية القضاء وان تركها  
 من الركعة الثانية لا يفسد الا رواية عن أنى يوسف لانها لم تصرد دينيا في ذمته فنابت سجدة السهو عن  
 الصليية ولو كانت المسئلة بحالها الا انه لم يفسد للفجر تذكرا ان عليه سجدة التلاوة فسجد لها ثم تذكرا ان  
 عليه سجدة صليية فصلاته فأسد في الوجهين لان سجدة التلاوة دين عليه فانصرف نية القضاء  
 الدين فلا تنصرف السجدة الى غير القضاء اه وفي الظهيرية واذا سلم ساهيا وعليه سجدة فان كانت  
 سجدة تلاوة يأتي بها وفي ارتفاض القعدة روايتان والاصح رواية الارتفاض وان كانت صليية يأتي بها  
 وترتفض القعدة اه وفي التجنيس اذا صلى رجل من المغرب ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم أنها أتىها  
 فسلم ثم قام فكبر بنوى الدخول في سنة المغرب ثم تذكرا ان لم يصل المغرب وقد سجد السنة أو لافصالة  
 المغرب فأسد لأنه كبر بنوى الشروع في صلاة أخرى فيكون ناقلا من الفرض الى النقل قبل تمامها  
 وأما اذا سلم ثم تذكرا ان لم يتم فغيب ان صلته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانيا وصلى ثلاثان صلى ركعة

وان توهم مصلى الظهر انه  
 أتىها فسلم ثم علم انه صلى  
 ركعتين أي أنها وسجد للسهو  
 فانها ركعة أو سادسة فليراجع  
 ثم رأيت في الفتح قال في  
 المسئلة ولو شك أنها الرابعة  
 أو الخامسة أو أنها الثالثة أو  
 الخامسة ثم ذكر الحكم  
 كما هنا وهو ظاهر في الاولى  
 فقط (قوله فينبغي أن  
 لا تقصد الخ) قال الشيخ  
 اسمعيل وهو ظاهر في الاول  
 المجزوم به في كتب عديدة  
 معتمدة اه (قوله وذ كر  
 في التجنيس اذا سلم الخ)  
 هذا مبنى على أصول  
 أحدها أن الترتيب في أداء  
 السجدين ليس بشرط  
 ثانيها ان المتركة اذا قضيت  
 التحقت بمحلها وصارت  
 كالمؤداة في محلها ثانيها أن  
 سلام الساهي لا يخرجها  
 عن حرمة الصلاة رابعها  
 أن السجدة اذا فاتت عن  
 محلها لا تجوز الابنية القضاء  
 ومتى لم تنفذ عن محلها تجوز  
 بدون نية القضاء وانما  
 تقوت عن محلها بتخلل  
 ركعة كاملة وبما دون  
 الكاملة لا تقوت عن محلها  
 لانه محل الرفض وتماهه في  
 التاترخانية وغيرها

التعسر لما قد علمت اه قلت ولا يخفى ما فيه والذي يظهر أنه ان أراد به حقيقة وهو ما ذكره أنه مراد المصنف ونقله في الشرنبلالية عن السكافي أي بحيث لو قام سقط لا يكون المراد منه التعسر لان المراد منه ما يمكن بمشقة وعلى ذلك المعنى المراد ما لا يمكن أصلا فهو غيره وان أراد به غير ما أراده المصنف أعنى الاعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة الى جعله بمعنى التعسر كما ذكر المؤلف

باب صلاة المريض

تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا يركع ويسجد

وان أراد منه ما هو الاصح أي بان يلحقه ضرر بالقيام لزم أن يكون بمعنى التعسر تأمل (قوله متكئا) أي على خادم له كافي الخلاصة قلت ويشكل هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله من عدم اعتبار القدرة بالغير وقد ذكر المؤلف في مسألة ما لو وجد من يوضئه ولو زوجته أو غيرها لا يجزئه التيمم في ظاهر المذهب فنقل عن التيمم عن التيمم هناك أن الترق بين هذه وبين ما لو وجد

وقعد قدر الشهادة جزء المغرب الاول لان نية المغرب ثانيا لا تصح بغير التكبير وذا لا يخرج عن الصلاة اه ومسائل السجدة معاومة في كتب الفتاوى وغيرها فلانما يلزم بدورها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب  
باب صلاة المريض  
ذكرها عقب سجود السهول لانها من العوارض السماوية والاول أعم موقعا لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه أسس فقدمه وتصور مفهوم المرض ضروري اذ لا شك ان فهم المراد من لفظ المرض أجلي من فهمه من قولنا معنى يزول بحولوه في بدن الحى اعتدال الطبايع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعى والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد أو الى محله كتحريرك الخشب (قوله تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا يركع ويسجد) لقوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الآية نزلت في الصلاة أي قياما ان قدروا وقعودا ان عجزوا عنه وعلى جنوبهم ان عجزوا عن القعود والحديث عمران بن حصين أخرجه الجماعة الامسما قال كانت في بواكير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنبك زاد النسائي فان لم تستطع فستلقيا لا يكاف الله نفسا الاوسعها ثم المصنف رحمه الله أراد بالتعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذر الحكمي وهو خوف زيادة المرض واختلوا في التعذر فقيل ما يبيح الاضطرار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يجزئه عن القيام بجوانحه والاصح ان يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والمجتبي وغيرهما واذا كان التعذر أعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كافي الذخيرة وفي المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبيح للاضطرار والتيمم زيادة العلة أو امتداد المرض أو اشتداده أو يحد به وجعا اه قيد بتعذر القيام أي جميعه لانه لو قدر عليه متكئا أو معتمدا على عصا وحافظ لا يجزئه الا كذلك خصوصا على قولهما فانهم ما يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندواني اذا قدر على بعض القيام بقوم ذلك ولو قدر آبه أو تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خفت أن تفسد صلواته هذا هو المذهب ولا يروى عن أصحابنا خلافه وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاء والاستناد الى انسان أو الى حائط أو الى وسادة لا يجزئه الا كذلك ولو استلقى لا يجزئه ودخل تحت العجز الحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعدا وان أفطر صلى قائما يصوم ويصلى قاعدا وما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام وما لو صلى قائما سلس بوله ولو صلى قاعدا لافانه يصلى قاعدا بخلاف ما لو كان لو قام أو قعد سال بوله ولو استلقى لا فانه يصلى قاعدا ولا يستلقى لانها مستلقيا لا تجوز عند الاختيار بحال كالاتجوز مع الحدث فاستوى باوتنما في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فأخرجت احدى يديه وتخاف خروج الوقت أصلى بحيث لا يلحق الولد ضرر لان الجمع بين حق الله وحق الولد يمكن كافي التجنيس وما لو خاف من العدو ان صلى قائما وكان في خباء لا يستطيع أن يقيم صلبه فيه وان خرج لم يستطيع أن يصلى من الطين والمطر انه يصلى قاعدا ومن به أدنى علة وهو في طريق نخاف ان نزل عن الحمل للصلاة بقي في الطريق فانه يجوز أن يصلى الفرائض على محله وكذا المريض الركب اذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما لو قدر على من ينزله واختلف المشايخ فيما اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يجزئ عن القيام والاصح أنه يخرج الى الجماعة ويصلى قاعدا كذا في الوالوجية وقد منا في باب صفة الصلاة ان الفتوى على خلافه

قوله (قوله) قوما يستعين بهم في الاقامة والثبات جازله الصلاة قاعدا أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في الوضوء الآن براد بالغير غير الخادم كما يشعر به ما نقلناه عن الخلاصة تأمل وتقدم في باب التيمم ما يوضحه فراجع

وموميا ان تعذر وجعل

سجوده أخفض ولا يرفع  
الى وجهه شيأ يسجد عليه  
فان فعل وهو يخفض  
رأسه صح والا

(قوله هذا شئ عرض لكم  
الشیطان) قال الرمي عبارة  
بجمع الدراية هذا ما عرض  
لكم به الشيطان وعبارة  
غاية البيان وهذا ما عرض  
لكم به الشيطان (قوله  
وهو يدل على كراهة  
التعريض) أقول قال في  
الذخيرة فان كانت الوسادة  
موضوعة على الارض  
وكان يسجد عليها جازت  
صلاته فقد صح أن أم سامة  
رضي الله تعالى عنها كانت  
تسجد على مرفعة موضوعة  
بين يديها العلة كانت بها  
ولم يمنعه رسول الله صلى  
الله عليه وسلم من ذلك اه  
وهذا يفيد عدم الكراهة  
الآن يقال الكراهة فيما  
اذا رفعه شخص آخر كما  
يشعر به ما ذكره المؤلف  
وعدهما فيما اذا كان على  
الارض ثم رأيت القهستاني  
قال بعد قوله ولا يرفع الى  
وجهه شئ يسجد عليه فيه  
اشارة الى أنه لو سجد على  
شئ مرفوع موضوع على  
الارض لم يكره ولو سجد  
على دكان دون صدره يجوز  
كالمصحيح لكن لو زاد  
يومي ولا يسجد عليه كافي  
لزاهدى اه (قوله ولو رفع

(قوله وموميا ان تعذر) أي يصلي موميا وهو قاعدان تعذر الر كوع والسجود لما قدمناه ولان  
الطاعة بحسب الطاقة وفي المجتبى وقد كان كيفية الایماء بالركوع والسجود مشتبه على انه يكفيه  
بعض الانحناء أم أقصى ما يمكنه الى أن ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الائمة الخواني  
ان المومي اذا خفض رأسه للركوع شيأ ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسائد وأصق جبهته عليها  
ووجد أدنى الانحناء جاز عن الایماء والافلا ومثله في تحفة الفقهاء وذكر أبو بكر اذا كان بجبهته وأنفه  
عذر يصلي بالایماء ولا يلزمه تمر يب الجبهة الى الارض بأقصى ما يمكنه وهذا نص في بابه اه ثم اذا  
صلى المريض قاعدا بركوع وسجود أو بإيماء كيف يقعد ما في حال التشهد فانه يجلس كما يجلس للتشهد  
بالاجماع وأما في حالة القراءة وحال الركوع روى عن أبي حنيفة انه يجلس كيف شاء من غير كراهة ان  
شاء محتبيا وان شاء مترعا وان شاء على ركبته كافي التشهد وقال زفر يفتش رجله اليسرى في جميع  
صلاته والصحيح ما روى عن أبي حنيفة لان عذر المرض أسقط عنه الاركان فلا ينسقط عنه الهيئات  
أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة والتجنيس والولولة الحية الفتوى على قول زفر لان ذلك أسرع على  
المريض ولا يخفى ما فيه بل الايسر عدم التقييد بكيفية من الكيفيات فلذهب الاول وفي الخلاصة وان  
لم يقدر على السجود من جرح أو خوف أو مرض فالكل سواء ومن صلى وبجبهته جرح لا يستطيع  
السجود عليه لم يجزه الایماء وعليه أن يسجد على أنفه وان لم يسجد على أنفه لم يجزه ثم قال وفي الزيادات  
رجل بخلقه جراح لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الافعال فانه يصلي قاعدا بالایماء اه  
وبهذا يظهر ان تعذرا أحدهما كاف للایماء بهما وفي البدائع ان الركوع يسقط عن يسقط عنه  
السجود وان كان قادرا على الركوع اه ولم أر حكم ما اذا تعذر الركوع دون السجود وكأنه غير  
واقع وفي القنية أخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومي (قوله وجعل سجوده أخفض) أي أخفض  
من ركوعه لانه قائم مقامهما فاخذ حكمهما وعن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في  
صلاة المريض ان لم يستطع أن يسجد أو ما جعل سجوده أخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى  
الله عليه وسلم أنه قال من لم يقدر على السجود فليجعل سجوده ركوعا أو ركوعا إيماء والركوع أخفض  
من الایماء كذا في البدائع وظاهره كغيره أنه يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع حتى لو سواهما  
لا يصح ويدل عليه أيضا ما سياتي (قوله ولا يرفع الى وجهه شيأ يسجد عليه فان فعل وهو يخفض  
رأسه صح والا) أي وان لم يخفض رأسه لم يجز لان الفرض في حقه الایماء ولم يوجد فان لم يخفض  
فهو حرام لبطلان الصلاة المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وأما نفس الرفع المذكور فمكروه  
صرح به في البدائع وغيره لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجده يصلي  
كذلك فقال ان قدرت أن تسجد على الارض فاسجدوا لأفؤم برأسك وروى أن عبد الله بن مسعود  
دخل على أخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع اليه عودا فسجد عليه فزاع ذلك من بدمن كان في يده وقال  
هذا شئ عرض لكم الشيطان أوم بسجودك وروى أن ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال أتخذون مع  
الله آلهة اه واستدل للكراهة في المحيط بنهيه عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التعريض وأراد  
بخفض الرأس خفضها للركوع ثم للسجود أخفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح كما ذكره الولوالجي  
في فتاواه ولورفع المريض شيأ يسجد عليه ولم يقدر على الارض لم يجز الا أن يخفض رأسه لسجوده  
أكثر من ركوعه ثم يلزمه بجيبه فيجوز لانه لما تجز عن السجود وجب عليه الایماء والسجود على الشئ  
المرفوع ليس بالایماء الا اذا حرك رأسه فيجوز لوجود الایماء لا لوجود السجود على ذلك الشئ اه ومحتم  
في الخلاصة قيد بكون فرضه الایماء لجزه عن السجود اذا لو كان قادرا على الركوع والسجود فرفع

(١٥ - (البحر الرائق) - ثاني) (المريض شيأ الخ) أي بان أخذ بيده عودا أو حجر او وضعه على جبهته لم يجز ما لم يخفض رأسه

(قوله وفي السراج الوهاج ثم اذا وجد الخ) قال في النهر قال الشارح وكان ينبغي أن يقال لو كان ذلك الموضوع يصح السجود عليه كان سجودا والافاء اه وعندى (١١٤) فيه نظر لان خفض الرأس بالرکوع ليس الايماء ومعلوم انه لا يصح السجود دون

اليه شئ فسجد عليه قالوا ان كان الى السجود أقرب منه الى القعود جاز والافلا كذا في المحيط وفي السراج الوهاج ثم اذا وجد الايماء فهو وصل بالايماء على الاصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداء من يركع ويسجد به (قوله وان تعذر القعود أو ما مستلقيا أو على جنبه) لان الطاعة بحسب الاستطاعة والتخيير بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجنب جواب الكتب المشهورة كالمداية وشروحها وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء قيل يجوز ولا يظهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء يضطجع على شقه الايمن أو الايسر ووجهه الى القبلة اه وهذا الاظهر خفي والظاهر الجواز وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن أبي حنيفة أن الافضل أن يصلى على شقه الايمن وبه أخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الآية ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا يوضع في الاحد هكذا ليكون مستقبلا للقبلة فأما المستلقى يكون مستقبلا السماء وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا ما روي عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا يومئ ايماء ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الايماء هو تحريك الرأس فاذا صلى مستلقيا يقع ايماءه الى القبلة واذا صلى على الجنب يقع منحرفا عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي كان بعمران بأسور فكان لا يستطيع ان يستلقى على قفاه والمراد في الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه اذا نام وان كان مستلقيا بخلاف الوضع في اللحد لانه ليس على الميت فعل يجب توجيهه الى القبلة ليوضع مستلقيا فكان الاستقبال في الوضع على الجنب وأطلق في تعذر القعود فشمّل التعذر الحكمي كالمقدور على القعود ولكن بزغ الماء من عينيه فأمره الطبيب ان يستلقى أياما على ظهره ونهاه عن القعود والسجود أجزاءه ان يستلقى ويصلى بالايماء لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس كذا في البدائع وفي الخلاصة واذا لم يقدر على القعود صلى مضطجعا على قفاه متوجها نحو القبلة ورأسه الى المشرق ورجلاه الى المغرب وفي المجتبى وينبغي للمستأق ان ينصب ركبتيه ان قدر حتى لا يمد رجله الى القبلة وفي العناية يجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالرکوع والسجود لان حقيقة الاستلقاء تمنع الاحماء عن الايماء فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البديل للاركان الثلاثة أعنى القيام والرکوع والسجود اشارة الى ان القراءة لا بد لها عند المجهز عنها فيصلى بغير القراءة وفي المجتبى قيل في الامي والاخرس يجب تحريك الشفة واللسان كتلبية الحج وقيل لا يجب واذا لم يعرف الاقوله الحمد لله يأتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحيات في التشهد فانه يكررها قدر التشهد لكون القعود مقديرا اه وأشار بسقوط الاركان عند المجهز الى سقوط الشرائط عند المجهز عنها بالاولى فلو كان وجه المريض الى غير القبلة ولم يقدر على التحويل اليها بنفسه ولا بغيره يصلى كذلك لانه ليس في وسعه الا ذلك ولا إعادة عليه بعد البرء في ظاهر الجواب لان المجهز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق المجهز عن تحصيل الاركان وثمة لا تجب الاعادة فههنا أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة فان وجد أحد يحمله فلم يأمره وصلى الى غير القبلة جاز عند أبي حنيفة بناء على ان الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا الوصل على فراش نجس ووجد أحد يحمله الى مكان طاهر ثم قال مريض مجروح تحته ثياب نجسة ان كان بحال لا يبسط تحته شئ الا نجس من ساعته له ان يصلى على حاله وكذا لو لم يتنجس الثاني الا انه يزاد مرضه له

الرکوع ولو كان الموضوع يصح السجود عليه اه وأجاب عنه في حواشي مسكين بان قوله لان خفض الرأس الخ دعوى لا دليل عليها وأى فرق بين المريض وغيره حيث جعل خفض الرأس للركوع من الصحيح ركوعا ومن المريض ايماء اه قلت بل ما ذكره دعوى لا دليل عليها لانه قد مر ان المفروض من الركوع كافي البدائع وأكثر الكتب أصل الانحناء والميل وعن وان تعذر القعود أو ما مستلقيا أو على جنبه

الحاوى الركوع انحناء الظهر وأما في المنية انه طأطأة الرأس فلما راد به مع انحناء الظهر كما قاله الشيخ ابراهيم في شرحها كما قدمناه مبسوطا في محله وسيأتي ما يوضحه فالاولى جل كلام الزيلعي على ما اذا وجد أدنى انحناء الظهر ليكون ركوعا حقيقة فالثمره صحة اقتداء الراكع الساجد به لانه اقتداء القائم بالقاعد الذي يركع ويسجد وذلك صحيح (قوله ولنا ما روي الخ) قلت هذا الاستدلال

انما يناسب ما استظهره في القنية تأمل (قوله متوجها نحو القبلة ورأسه الى المشرق الخ) هذا انما يتصور في بلادهم ان كبخارى وما والاها مما هو جهة المشرق فان قبلتهم تكون الى جهة المغرب وأما في بلادنا الشامية فلا يتصور بل اذا اضطجع على قفاه نحو القبلة يكون رأسه الى الشمال والمغرب عن يمينه والمشرق عن يساره وعلى ما ذكر في كتابنا في جهة المغرب يكون الامر فيه على عكس مقاله

(قوله وفي التجنيس قال أبو حنيفة الخ) الظاهر ان المراد به المحبوس كما يشعر به آخر الكلام تأمل (قوله يوما وليلة) انظر ما فائدة التقييده  
(قوله ورده في التبيين الخ) قال في النهر هذا الفرق انما يحتاج اليه على تسليم انه لا صلاة عليه لكن قدمنا في الطهارة ترجيح الوجوب بلا طهارة  
(قوله ثم اعلم الخ) أقول قد ذكر في التانارخانية بعد القولين السابقين وقال بعضهم (١١٥) يسقط مطلقا من غير فصل واليه مال

شمس الأئمة السرخسي اه  
(قوله ينبغي أن يقال ان  
محل الخ) هكذا في بعض  
النسخ ولا اشكال فيه  
ويوجد زيادة في بعضها  
ونصها وقد بحث فيه في فتح  
القدير بان كلامهم يدل  
على وجوب القضاء عليه  
اذ لم يزد على يوم وليلة حتى  
يجب الايضاء عليه اذ قدر  
وان لم يصح منه ويرد عليه  
ما في البدائع من انه ينبغي  
أن يقال الخ قال الرمي قوله  
ويرد عليه الخ في هذا المحل  
غلط والذي في البدائع ثم اذ

والأخر

سقطت عنه الصلاة بحكم  
الحجز فان مات من ذلك  
المرض لقي الله تعالى ولا شيء  
عليه لانه لم يدرك وقت  
القضاء وأما اذ برئ وصح  
فان كان المتروك صلاة يوم  
وليلة أو أقل فعليه القضاء  
بالاجماع الى آخر ما فيها فهذا  
وارد على بحث السكال في  
فتح القدير اه قلت لم يظهر لي  
المخالفة في كلام الفتح لما في  
البدائع فان نص كلامه بعد  
نقله عبارة التبيين السابقة  
هكذا ومن تأمل تعليلا  
الاصحاب في الاصول

أن يصلى فيه اه وفي اللوالمالية المر بوضا اذا كان لا يمكنه الوضوء والتيمم له جارية فعليه ان توضئه  
لانها ملوكة وطاعة المالك واجبة اذا عرى عن المعصية واذا كان له امرأة لا يجب عليها ان توضئه لان  
هذا ليس من حقوق النكاح الا اذا تبرعت فهو اعانة على البر والعبء المر بوضا اذا كان لا يستطيع  
ان يتوضأ يجب على مولاه ان يوضئه بخلاف المرأة المر بوضئه حيث لا يجب على الزوج ان يتعاهدها لان  
المعاهدة اصلاح الملك واصلاح الملك على المالك وأما المرأة حرة فكان اصلاحها عليها اه وفي  
التجنيس قال أبو حنيفة في متوضئ لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالايماء ثم يعيد  
ما صلى بالايماء قضاء لحق الوقت بالثبوت وانما يعيد لان العذر جاء من قبل العبد وقال محمد لا يصلى الماشئ  
وهو عشي ولا السابح وهو يسبح في البحر ولا السائف وهو يضرب بالسيف لان هذه الافعال منافية للصلاة  
ولهذا اشغل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلواته يوم الخندق لاجل القتال ثم قال الغريقي في البحر اذا حضرته  
الصلاة ان وجد ما يتعلق به أو كان ماهر في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالايماء من غير ان يحتاج فيه  
الى عمل كثير افترض عليه أداء الصلاة لانه قادر ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن ماهر في السباحة يعذر  
بالتأخير الى ان يخرج لانه غير قادر على أداء الصلاة اه وفي القنية مريض لا يمكنه الصلاة الا بأصوات  
مثل أوه ونحوه يجب عليه أن يصلى ولو اعتقل اسانه يوما وليلة فصلى صلاة الاخرس ثم انطلق اسانه لا تلزمه  
الاعادة (قوله والأخر) أي وان لم يقدر على الايماء برأسه أخرت الصلاة الى القدرة وفي الهداية  
وقوله أخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلاة عنه وان كان الحجز أكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا  
هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المعنى عليه اه وذهب شيخ الاسلام وقاضيخان  
وقاضي غني الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة وفي الظهيرية وهو ظاهر الرواية وعليه  
الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب وصححه في البدائع وحزم به  
الولوالجى وصاحب التجنيس مخالفا لما في الهداية واختاره المصنف في الكافي وصححه في الينابيع  
ورجحه في فتح القدير بالقياس على المعنى عليه اه وعلى هذا فمعنى قوله عليه السلام فأنه أحق  
بقبول العذر أي عذر السقوط وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذر التأخير كذا في معراج  
الدراية واستشهد قاضيخان بما ذكره محمد فيمن قطعت يده من المرفقين ورجلاه من السابقين لا صلاة  
عليه فثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب ورده في التبيين بانه لا دليل فيه على السقوط لان هناك  
الحجز متصل بالموت وكلاهما فيما اذا صح المريض حتى لو مات المريض أيضا من ذلك الوجه ولم يقدر على  
الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى لا يلزمه الايضاء به فصار كالسافر والمريض اذا أفطر في رمضان وما ناقيل  
الاقامة والصحة اه ثم اعلم ان ظاهر ما في بعض الكتب يوهم ان في المسئلة ثلاثة أقوال عدم السقوط  
مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل وليس كذلك فان الفوائت اذا كانت صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه  
القضاء بالاجماع كما في البدائع وغاية البيان انما محل الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس  
فيها الا قولان ولان قاضيخان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقا فيما اذا  
برأ من مرضه أما اذا مات منه فانه يلقى الله ولا شيء عليه اتفاقا ينبغي أن يقال ان محله اذ لم يقدر في مرضه

وسيا في ان الجنون يفتق في أثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا الذي جن أو أغشى عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضى  
وفما دونها يقضى ان قدح في ذهنه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزم الايضاء به ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد  
ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء وان كانت أقل وجب قال في الينابيع وهو الصحيح  
اه كلام الفتح فانت تراه ماش على ما صححه قاضيخان غير انه يفيد ان مادون الاكثر يلزمه قضاؤه اذ قدر عليه ولو بالايماء وان لم يقضه

يلزمه الايصاء به وهو ما يحسنه المؤلف وليس في كلامهم ما ينافي ذلك (قوله فعلى هذا الخ) أقول هذا بما يدل على ان مجرد طأطأة الرأس لا تكون ركوعا والاسموه ركوعا (١١٦) واقتصر وعلى ذكر الایماء للسجود فلا بد في الركوع من انحاء كما مر والافهوه

على الایماء بالرأس أمان قدر عليه بعد مجزئه فانه يلزمه القضاء وان كان القضاء يجب وسعالتظهر فأنته في الايصاء بالطعام عنه وفي السراج الوهاج ان هذه المسئلة على أربعة أوجه ان دام به المرض أكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضى اجاعا وان كان أقل من يوم وليلة أو يومًا وليلة وهو يعقل قضي اجاعا وان كان أكثر وهو يعقل أو أقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي القنية والافدية في الصلاة حالة الحياة بخلاف الصوم ولو كان يشبهه على المريض أعداد الركعات أو السجدة لعاس يلحقه لا يلزمه الاداء ولو اداها بتلقين غيره يذنب ان يجزئه اه (قوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه) وقال زفر يومى بحاجبه فان مجز فبعينه فان مجز فبقلمه وقال الشافعي بعينه وقلبه وقال الحسن بحاجبه وقلبه ويعيد اذا صح والصحيح منه بن الحديث عمران وابن عمر فان لم يستطع الایماء برأسه فأنه أحق بقبول العذر منه ولان فرض السجود تعلق بالرأس دون العين والقلب والحاجب فلا ينقل اليها كاليد واعتبارا بالصوم والحج حيث لا ينتقلان الى القلب بالمجز وفي فتاوى قاضي بخان المريض اذا مجز عن الایماء فترك رأسه عن أبي حنيفة أنه قال تجوز صلته وقال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل لا يجوز لانه لم يوجد منه الفعل اه فعلى هذا حقيقة الایماء انما هي طأطأة الرأس (قوله وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعدا) لان ركنية القيام للتوصل به الى السجدة لمافها من نهاية التعظيم واذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنًا في تخير والافضل هو الایماء قاعدا لانه أشبه بالسجود ولا ترد صلاة الجنابة حيث لم يلزمه سقوط القيام بسبب سقوط السجود لان صلاة الجنابة ليست بصلاة حقيقة بل هي دعاء وفي المجتبى وان أو ما بالسجود قائم لم يجزه وهذا أحسن وأقرب كما لو أو ما بالركوع جالس الا يصح على الاصح اه والظاهر من المذهب جواز الایماء بهم قائمًا وقاعدا كما لا يخفى وذكر الوالحي في فتاواه رجل به جرح ان صلى بالایماء قائمًا لا يسيل جرحه وان ركع وسجد يسيل جرحه صلى قائمًا ويومى للركوع ثم يجلس ويومى للسجود ليكون أداء الصلاة مع الطهارة فان لم يفعل كذلك وصلى قائمًا كذا ويومى ايماء لا تجوز صلته لان الایماء للسجود جالسًا أقرب الى حقيقة السجود اه وأما بالهمز كذا في السراج الوهاج (قوله ولو مرض في صلته يتم بما قدر) يعني قاعدا يركع ويسجد أو مومنا ان تعذر أو مستقلقيان لم يقدر لانه بناء الادنى على الاعلى فصار كالافتداء وهذا هو المشهور وعن أبي يوسف أنه اذا صار الى حالة الایماء يستقبل الصلاة لان تحريمه انعمت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما ووجه المشهور أنه اذا نسي كان بعض الصلاة كاملا وبعضها ناقصا واذا استقبل كانت كلها ناقصة فلان يؤدي بعضها كاملا أولى وهو الصحيح (قوله ولو صلى قاعدا يركع ويسجد فصح نبي ولو كان موميا) أي لو كان يصلي بالایماء فصح لا يبيى لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومى فكذا البناء ويجوز اقتداء القائم بالقاعدا الذي يركع ويسجد خلافاً لمحمد كما سبق فيسبكونه صلى بالایماء لانه لو كان افتتحها بالایماء ثم قدر قبل أن يركع ويسجد بالایماء جازله أن يتمها لانه لم يؤدي كذا بالایماء وانما هو مجرد تحريمه فلا يكون بناء القوي على الضعيف وأشار الى انه لو كان يومى مضطجعا ثم قدر على القعود ولم يقدر على الركوع والسجود فانه يستأنف وهو المختار لان حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف (قوله ولتطوع ان يتكفى على شئ ان أعيا) أي تعب لانه عذر أطاق في الشئ فشمل العصا والحائط وأشار الى ان له ان يقعد أيضا عند أبي حنيفة وعندهما لا يجوز له القعود الا اذا مجز لما مر

ایماء (قول المصنف أو ما قاعدا) قال في النهر هذا أولى من قول بعضهم صلى قاعدا اذ يفترض عليه أن يقوم للقراءة فاذا جاء أو ان الركوع والسجود أو ما قاعدا اه قلت ومقتضاه افتراض التحريمه قائما أيضا ولم أر ما ذكره في شئ من الكتب التي عندي من فتاوى وشروح وغيرها بل كلهم متفقون على ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أو ما قاعدا ولو مرض في صلته يتم بما قدر ولو صلى قاعدا يركع ويسجد فصح نبي ولو كان موميا لا لتطوع ان يتكفى على شئ ان أعيا سقوط ركنية القيام وان شرعيته للتوصل الى السجود على ان القعود قيام من وجه ولذا يجوز واقتداء الراكع بالساجد بالقاعد وعن غيره بقوله صلى قاعدا يومى ايماء القسودرى في المختصر وصاحب الهداية في كتابه الهداية وكتابه مختارات النسوازل وهي عبارة السكرخي أيضا كما في السراج بل يلزم من كلامه

أيضاً ان لا يسقط الركوع عنه اذا مجز عن السجود فقط لانه يمكنه أداءه قائمًا كالقراءة مع انه يسقط عنه كما مر من البدائع وبعدها فان كان ما ذكره منقولا فهو مقبول وان كان قاله قياسا على ما اذا قدر على بعض القيام حيث يلزمه وتلزمه القراءة فيه فالفرق جلي لا يخفى فليراجع (قوله وأشار الى انه الخ) قال في النهر في هذه الاشارة نظر قلت يمكن تصحيحها بتقييد قوله ولو كان موميا



هذا ينبغي أن لا تجوز الصلاة فيها إذا كانت سائرة مع إمكان الخروج الى البر وهذه المسئلة الناس عنها غافلون كذا في شرح المنية (قوله على الجسد) قال الرمي الجسد شاطئ النهر اه وهو بكسر الجيم كافي ابن أمير حاج على المنية (قوله) فلا تجب مع الممتد منه مطلقا) أي سواء كان أصليا أو عارضا بعد البلوغ (قوله الا انه يرد عليه الخ) أقول هذا الكلام هنا غير محرر لانه بعد ما ذكره من

ولو صلى في فلك قاعدا بلا عذر صح ومن جن أو أغمى عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر

التعليل لاور ولماذا كر أصلا نعم برظاهر اما اذا كان بسبب فرغ من سبع أو خوف من عدو لانه يتوهم فيه انه لم يحصل بأفة سماوية فلا يكون معاردا فيه النص فيجيب بالمتع لان سببه القريب ضعف القلب وهو مرض ليس من صنع العباد فلاحسن في التعبير ماذا كره الشارح الزيلعي حيث ذكر أولا ما اذا زال عقله بالخمر أو بالبنج وعمل له ما ثم ذكر مسئلة الفرغ والخوف وعمل لها

(٧) قوله وعدم كراهة

من قبل وقيد بقوله ان أعيان الانكاه مكرهه بغير عذر لانه اساءة في الادب وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر (٧) وعدم كراهة القعود من غير عذر عنده (قوله ولو صلى في فلك قاعدا بلا عذر صح) يعني صلى فرضا قاعدا بلا عذر صحت عند أبي حنيفة وقد أساء كما في البدائع وقال لا يجوز له الامن علة لان القيام مقدر عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمحقق الا ان القيام أفضل لانه أبعد عن شبهة الخلاف والخروج أفضل ان أمكنه لانه أمكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح كذا في الهداية وهو مقيد بل بربوطة بالشط أما اذا كانت مربوطة في جهة البحر فالاصح ان كان الرج يحركها شديد افهمي كالسائرة والافسكالواقفة ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المربوطة في الشط مطلقا وفي الايضاح فان كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الارض فصلى قائما جاز لانها اذا استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر فهي كالدابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسيرير واختاره في المحيط والبدائع وفي الخلاصة وأجمعوا انه لو كان بحالة يدور رأسه لو قام تجوز الصلاة فيها قاعدا وأراد بالصلاة قاعدا أن تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالايضاء لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر وأطلقها فشمّل ما اذا كان منفردا أو بجماعة فلو اقتدى به رجل في سفينة أخرى فان كانت السفينتان مقرونتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشيء واحد وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تخلل ما بينهما ما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام في سفينة والمقتدون على الجسد والسفينة واقفة فان كان بينه وبينهم طريق أو مقدر نهر عظيم لم يصح اقتداءهم به لان الطريق ومثل هذا النهر يمنع صحة الاقتداء ومن وقف على اطلال السفينة يقتدى بالامام في السفينة صح اقتداؤه الا أن يكون أمام الامام لان السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح بمن هو في البيت صحيح اذ لم يكن أمام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا هنا كذا في البدائع وقيد بترك القيام لانه لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا يجوز في قوالم جميعه افعالهم أن يستقبلوا بوجههم القبلة كما دارت السفينة بحول وجهه اليها كذا في الاسدي جاني (قوله ومن جن أو أغمى عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر) وهذا استحسان والقياس أن لاقضاء عليه اذا استوعب الانغماء وقت صلاة كاملة لتحقق الجيز وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيخرج في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالانغماء على الصحيح وفي تحري الاصول الجنون ينافي شرط العبادات وهي النية فلا تجب مع الممتد منه مطلقا للحرج وما لا يمتد طارئا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد ولانه لا ينبغي أصل الوجوب اذ هو بالنمة وهي له حتى ورث ومالك وكان أهلا للشواب كان نوى صوم الغد في فيه مسكاه صح فلا يقضى لو أفاق بعده اه قيد بالجنون والانغماء لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام أكثر من يوم وليلة يقضى لان النوم مما لا يمتد يوما وليلة غالبا فلا يخرج في القضاء بخلاف الانغماء لانه مما يمتد عادة وقيد بدوام الانغماء لانه اذا كان يفيق فيها فانه ينظر فان كان لافاقته وقت معلوم مثل أن يخف عنه المرض عند الصبح مثلا فيفوق قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه اعتبر هذه الافاقة فيبطل ما قبلها من حكم الانغماء اذا كان أقل من يوم وليلة وان لم يكن لافاقته وقت معلوم لكنه يفوق بغتة فيسكاه بكلام الانغماء ثم يغمى عليه فلا عبرة بهذه الافاقة أطلق في الانغماء والجنون فشمّل ما اذا كان بسبب فرغ من سبع أو خوف من عدو فلا يجب القضاء اذا امتد اجاعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال

القعود من غير عذر هكذا هو في نسخة المحشى وأثبتناه تبعها طوافي بعض النسخ ساقط وعليه ظهور المعنى تأمل اه مصححه

فكان ذكرها أخيراً بمنزلة جواب عن سؤال مقدر وهو ترتيب حسن (قوله فعند أبي يوسف لا يجب القضاء) قاله الرمي أقول وبه يعلم ان الوتر لا يجب اه والظاهر ان قوله (١١٨) لا يجب محرف عن لا يجب بالسین قبل الموحدة أى لا يعد من الست

باب سجود التلاوة

(قوله لكن لما كان الخ)

قال الرمي ووجه آخر وهو

ان سجود التلاوة قد

يكون في الصلاة وقد يكون

خارجها بخلاف صلاة

المریض فانها نفس الصلاة

وأحكامها واردة على نفس

الماهیة فيها وكذا سجود

السهو يؤدي فيها لا خارجها

تأمل (قوله لان السماع

سبب أيضاً) قال في النهر

هذه الحاجة اليه على

رأى المصنف فقد رجح في

الكافي ان السبب انما هو

باب سجود التلاوة

تجب بأربع عشرة آية

التلاوة وان السماع في حق

السامع انما هو شرط فقط

نعم ذهب صاحب الهداية

الى ان السماع سبب أيضاً

فاعتذر عنه شرحتها

بما مر اه وما في الكافي

صححة في المحيط كما في

التتارخانية وصححه في

الظهيرية أيضاً (قوله الا

التحرمة) قال في النهر

ويبنى ان يزداد والانية

التعيين في القنية انه

لا يجب يعني تعيين انها

سجدة آية كذا (قول

المصنف بأربع عشرة آية)

قال في النهر أى بسبب

عقده بالجر أو أغمى عليه بسبب شرب البنج أو الدواء فإنه لا يسقط عنه القضاء في الاول وان طال انفاً قال انه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط أيضاً في الثاني عند أبي حنيفة لان النص ورد في اغتداء حصل بأقفة سماوية فلا يكون وارداً في اغتداء حصل بصنع العباد لان العذر اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء اذا كثرت انما حصل بما هو مباح كذا في المحيط وشمل ما اذا كان الجنون أصلياً كما اذا بلغ مجنوناً وزال وهو قول محمد فالعارض والاصل عند سواهم في سقوط القضاء اذا كثرت وعنده اذا قل وقال أبو يوسف الاصل كالمصنف فلاقضاء مطلقاً كذا في السراج الوهاج وقيد بالصلاة في تسوية الجنون بالاغتداء لان بينهما فراق الصوم فإنه اذا أغمى عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كما ثم أفاق فإنه يلزمه قضاء شهر رمضان فلو جن قبل رمضان وأفاق بعد ماضى شهر رمضان لا يلزمه قضاء الصوم كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى وظاهر كلامه ان الاكثرية من حيث الصلوات فان الاكثر من خمس صلوات ست فأكثر وهو قول محمد ورواية عن أبي حنيفة وهو الاصح وعند أبي يوسف وهو رواية عنه أيضاً العبارة للزيادة من حيث الساعات وفائدته تظهر فيما اذا أغمى عليه قبل الزوال فأفاق من الغد بعد الزوال فعند أبي يوسف لا يجب القضاء وعند محمد يجب اذا أفاق قبل خروج وقت الظهر والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب أن يقترن بسجود السهولان كلامها مسجدة لكن لما كان صلاة المریض بعارض سماوي كالسهو أو لحقتها المناسبة به فتأخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه وانما لم يقل سجود التلاوة والسماع بياناً للسببين لان السماع سبب أيضاً لان التلاوة لما كانت سبباً للسماع أيضاً كان ذكرها مشتملاً على السماع من وجه فاكتمت به وفي اضافة السجود الى التلاوة اشارة الى انه اذا كتبها أو تهجها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالهجوم لانه موجود في القرآن وشرائطها شرائط الصلاة الا التحريم لانها التوحيد الافعال المختلفة ولم يوجد ركنها وضع الجبهة على الارض أو ما يقوم مقامه من الركوع كما سياتي أو من الایماء للریض أو كان راكباً على الدابة في السفر وتلاها أو سمعها والقياس أن لا يجزئ الایماء على الرحلة لانها واجبة فلا يجوز أداءها على الرحلة من غير عذر لكنهم استحسنوه لان التلاوة أمر دائم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول له حرج بخلاف الفرض والمندور وما وجب من السجدة على الارض لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الارض لان ما وجب على الارض وجبت تامة فلا تسقط بالایماء ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فأداها بالایماء جاز ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث والعمد والسلام والقهقهة وعليه اعادتها كالمصنف وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد لان العبارة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعده فأما عند أبي يوسف فقد حصل قبل هذه العوارض والعبارة عنده للوضع فينبغي أن لا يفسدها وفي الخانية انها تفسد على ظاهر الجواب اتفاقاً لانه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا محاذاة المرأة لا تفسدها كافي صلاة الجنائز ولو نام فيها لا تنتقض طهارته كاصلية على الصحيح وسيأتي بقیة أحكامها (قوله تجب بأربع عشرة آية) أى تجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة آية من أربع عشرة آية في أربع عشرة سورة وهي الاعراف في آخرها والرعد والنحل وبنی اسرائیل ومریم والاولی من الحج والفرقان والنمل ولم تنزل وص وحم السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد

فهی

تلاوتها ويجوز أن تكون الباء بمعنى في أى في أربع عشرة آية وكأنه أولى اذ مقتضى الاولى توقف الوجوب

على تلاوة الاربع عشرة وقوله في البحر أى تجب الخ بما لا دليل في كلامه عليه

(قوله لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها) قال في العناية علم ان صاحب النهاية قال جعل هذا اللفظ في سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمجيب وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لا من الحديث وأقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فاولا انه ثبت عنده كونه حديثا نقله حديثا فانه رحمه الله تعالى أعظم ديانة ممن يتوهم به بذلك اه (قوله ثم هي واجبة على التراخي) قال في العناية فن سجد كان أداء لقضاء وذلك عند محمد ورواية عن أبي حنيفة وعند أبي

(١١٩)

يوسف وفي رواية عن أبي حنيفة ان وجوبها على الفور اه ونقل في الدرر عن العناية الخلاف على العكس وفي النهر وينبغي أن يكون محله في الاثم وعدمه حتى لو أداها بعد صلاة كان مؤديا اتفاقا لا قاضيا اه قال الشيخ اسمعيل وفيه نظر رأى لما علمت من عبارة العناية ولما سيأتي ان الصلاة لو أخرجت عن محلها الى آخر الصلاة تكون قضاء

منها أولى الحجج وص

فالظاهر ان غيرها كذلك اذ لا فرق نعم ما قاله في النهر له نظائر كالحج والزكاة (قوله وأما المتأولة في الصلاة الخ) قال في الشرنبلالية يجوز أن يقال تجب الصلاة موسعا بالنسبة لمحلها كما لو تلافى أول صلته وسجدها في آخرها اه ولا يخفى ما فيه لانه يلزم عليه انه لا يأتى في هذه الصورة وهو خلاف المنصوص عليه بل تصير

فهى أربع في النصف الاول وعشر في النصف الآخر وانما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها وعلى اللزام ولما رواه مسلم عن أبي هريرة في الايمان برفعه اذ قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فامتنعت في النار والاصل ان الحكيم اذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالانكار كان دليل صحته فهذا ظاهر في الوجوب مع ان أى السجدة تفيده أيضا لانه ثلاثة أقسام قسم فيه الامر الصريح وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمر وابه وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود وكل من الامتثال والافتداء ومخالفة الكفرة واجب الا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على ان ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ثم هي واجبة على التراخي ان لم تكن صلاتية لان دلائل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت فيجب في جزء من الوقت غير عينه وتعيين ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق عليه الوجوب في آخر عمره كما في سائر الواجبات الموسعة وأما المتأولة في الصلاة فانها تجب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو انها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة فالتحقت بقواها وصارت جزءا من أجزائها ولهذا قلنا اذا تلا آية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا اذا نواه في السجدة الصلوية لانها صارت ديناً والدين يقضى بماله لا بما عليه وأما بيان من تجب عليه فكل من كان أهلا للوجوب الصلاة عليه اما أداء أو قضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فالان السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحائض ونفساء قرأ أو سمعوا وتجب على المحدث والجنب وكذلك تجب على السامع بتلاوة هؤلاء الا المجنون لعدم أهليته لانعدام التمييز كالسمع من الصدى كذا في البدائع والصدى ما يعارض الصوت في الاما كن الخالية وفي القنية ولا يجب على المحتضر الا بصاء بسجدة التلاوة وقيل يجب ولا تجب نية التعيين في السجدة اه وفي التجنيس وهل يكره تأخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض المواضع انه اذا قرأها في الصلاة فتأخيرها مكره وان قرأها خارج الصلاة لا يكره تأخيرها وذكر الطحاوي ان تأخيرها مكره مطلقا وهو الاصح اه وهي كراهة تنزيهية في غير الصلاة لانه لو كانت نحرية لكان وجوبها عن الفور وليس كذلك (قوله منها أولى الحجج وص) ذكرهما للاختلاف فيهما فقد نفي الشافعي السجود في ص ولم يخص الاولى من الحجج بل قال ان الثانية منها أيضا فهى عنده أيضا أربع عشرة آية ونفى مالك السجود في المفصل وبيان الحجج معلوم في المطولات ولسنا الا بصدد نحر بالمذهب غالبا وفي التجنيس التالي والسمع بنظر كل واحد منهما الى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة لان السامع ليس بتابع للتالي تحقيقا حتى يلزمه العمل برأيه لانه لا شركة بينهما اه ثم في

قضاء ويأثم بتأخيرها كما يفيد كلام المؤلف هنا وسيصرح به عن البدائع في شرح قوله ولم تقض الصلاة خارجا ويجب عليه سجود السهو لو تذر كراهي آخر صلته في الاصح كما قدمناه في باب السهو وهذا عين التضييق فكيف يكون موسعا بالنسبة للصلاة وكانه أراد أن يفرق بين التضييق في الصلاة والتضييق في غيرها عند آخر العمر بانه في الاولى يمكن التدارك بالقضاء مادام في حرمة الصلاة فكان فيه نوع توسعة بخلاف الثاني ولكن هذا القدر لا يسوغ اطلاق ان الوجوب فيها موسع فتدبر (قوله وقيل يجب) قال في النهر هو بالقواعد التي (قوله لانه لو كانت نحرية) فيه نظر لاحتمال كونه مبنيا على القول بالفور بل ما علمت من الخلاف

(قوله فافادان المؤمن الخ) فديقال قصد المصنف الاشارة الى ان الامام لا يقرأ في السرية بل في الجهرية بجعل المؤمن سامعاً لان الغالب سماع الجهر وان لم يكن سماعه لها شرطاً (قوله لما ان المنقول في البدائع الخ) قال في النهر اطلاق السكراهة في السرية مقيد بما اذا لم تكن السجدة آخر السورة كافي الخانية (قوله وسنحققه) قال الرملي لم يذ كر فيما أتى شيئاً من التحقيق في هذه المسئلة سوى قوله في شرح قوله كمن كررها في صورة ما اذا اختلف مجلس التالي دون السامع الاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه (قوله وفي السامع عند أبي حنيفة الخ) هذا الخلاف في سماع التلاوة بالفارسية وأما بالعربية فذ كر في النهر انه لا يشترط الفهم بالاجماع لكن لا يجب مالم يعلم بها (قوله)

وعندهما ان كان السامع يعلم) قال في النهر والاصح عدمه احتياطاً كذا في المحيط الا انه في السراج حكى رجوع الامام الى قولهما قال وعليه الاعتماد (قوله ولا على السامع منه) في اطلاقه السامع ايهاً والاحسن عبارة الزيلعي حيث قال أي لا يجب على من تلاوا اماماً أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتمناً بالتلاوة

سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي ومروى عن ابن مسعود وابن عمر ورجح أئمتنا الاول أخذنا بالا احتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة فان السجدة ولو جبت عند قوله تعبدون فالتأخير الى قوله لا يسأمون لا يضرو ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون لسكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجود سبب وجوبها فيوجب نقصاناً في الصلاة لو كانت صلاتية ولا نقص فيما قلنا أصلاً وهذا هو اماراة التبصر في الفقه كذا في البدائع (قوله على من تلاوا اماماً أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتمناً بالتلاوة) بيان اسبابها وهو أحد ثلاثة التلاوة ولو لم يوجد السامع كتلاوة الاصم والسمع بتلاوة غيره والافتداء اماماً تلاها وان لم يسمع المأموم تبعاً لامامه بان قرأ الامام سرراً ولم يكن حاضرًا عند القراءة واقتدى به قبل أن يسجد لها ولذا قالوا ان الالبكم اذا رأى قوماً يسجدون لا يجب عليه السجود لانه لم يقرأ ولم يسمع والمصنف جعل المؤمن معطوفاً على غير قاصد فافادان المؤمن يلزمه بسماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدائه وان لم يسمع فلو قال المصنف واقتدى معطوفاً على تلاوا كان أولى كما لا يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها أحد ثلاثة التلاوة والسمع والافتداء وانما قال ولو اماماً لان المنقول في البدائع انه يكره للامام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخاف فيها بالقراءة فانه لا ينفك عن مكرهه من ترك السجدة ان لم يسجداً والتليس على القوم ان يسجدوا وكذا لا ينبغي أن لا يقرأها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كما في السراج الوهاج فر بما يتوهم من ذلك عدم وجوبها على الامام فصرح به نفيهاه وقد قدمنا شرائط الوجوب على التالي والسمع وصحح المصنف في السكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسمع شرط وسنحققه من بعد ان شاء الله تعالى وأطلق في التلاوة والسمع فشمّل ماذا كانت التلاوة بالعربية أو الفارسية وهو في التالي بالاتفاق فهم أولم يفهم وفي السامع عند أبي حنيفة بعد ان أخبرها آية السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه السجدة والافلا وفي البدائع وهذا غير سديد لانهما ان جعل الفارسية قرأ نالزم الوجوب مطلقاً كالعربية وان لم يجعلاها قرأ نالزم وان فهم وأطلق في السماع فشمّل السامع ممن تجب عليه الصلاة أو لا الاجنحون كما قدمناه وكذا الطير على المختار وان سمعها من نائم اختلفوا فيه والصحيح هو الوجوب كذا في الخانية وفي شرح المجمع لو قرأها السكران تجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر ثابتاً جزاله وأفاد بقوله لا بتلاوته انه لا يجب على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه وأطلقه فشمّل عدم السجود في الصلاة وبعد الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرروا لان مانع بخلاف

بتلاوة المقتدى عليه ولا على من سمعه من المصلين بصلاة امامه اه فانها تقييد الوجوب على غير المصلي أصلاً كما سيصرح به وعلى المصلي من امام غير امامه ومقتد به ومنفرد كما يفيد قول المتن الآتي ولو سمعها المصلي من غيره سجد بعد الصلاة فقوله المصلي

حالة

يشمل ماذا كان اماماً ولا قوله من غيره يشمل ماذا كان مصلياً

أولا كما صرح به الشيخ اسمعيل عن البرجندی وقيد قوله مصلياً بقوله يعني وليس امامه وصرح به أيضاً القهستاني والباقاني وعبارة شرح المنية ولو تلاها المؤمن لا تجب عليه ولا على من سمعه ممن هو معه في تلك الصلاة خلافاً لمحمد وتجب على من سمعها منه ممن ليس في صلته اجزاء لعدم الحجر بالنظر اليهم اه ومثله في النهاية وحينئذ في النهر من قوله أراد بقوله من غيره من لم يكن محجوراً عليه مخالف هذه العبارات الا أن يريد بالمحجور من كان في صلاة السامع لكن يعكس عليه نصريح الشرنبلالي في الامداد بانها لا تجب على الامام والمقتدى بالسمع من مقتد بالامام السامع أو امام آخر فليتم

حالة الصلاة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لوتابعه الامام والتلاوة لوتابعه المؤتم ولهما ان المقتدى  
 محجور عن القراءة لنفاد تصرف الامام عليه ونصرف المحجور لاحكامه بخلاف الجنب والخائض  
 لانهما منهيان عن القراءة لانه لا يجب على الخائض بتلاوتها كما لا يجب سماعها لانعدام أهلية الصلاة  
 بخلاف الجنب وشمل ايضاً من سمعها من المؤتم وايس في الصلاة وهو قول البعض وصحح في الهداية  
 الوجوب لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدهم وتعقبه في غاية البيان بانه لما علم ان هذا الشخص محجور  
 عليه وجب عليه ان يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة لانه قد ثبت من أصولنا ان  
 تصرف المحجور لاحكامه اه وهو مردود لان تصرف المحجور لغيره صحيح كالصبي اذا حجر عليه  
 يظهر في حقه لافي حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذ كر الشارح ولو تلا آية السجدة في الركوع  
 أو السجود أو التشهد لا يلزم السجود للمحجور عن القراءة فيه قال المرغيناني وعندي انها تجب وتتأدى  
 فيه اه وذ كر في المجتبى في الفرق بين الجنب والخائض وبين المقتدى ان القدر الذي يجب به السجدة  
 مباح لهما على الاصح دون المقتدى (قوله ولو سمعها المصلي من غيره سجد بعد الصلاة) لتحقق  
 سببها وهو السماع قيد بقوله بعد الصلاة لانه لا يسجد لها فيها لانها ليست بصلاتية لان سماعه هذه السجدة  
 ليس من أفعال الصلاة فيكون ادخالها فيها منهياعنه لان المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان  
 مأموراً بالتمام ركن هو فيه أو بانتقال الى ركن آخر فيكون منهياعن هذه السجدة فان قيل يجب ان  
 يسجد لها قبل الفراغ لان سبب الوجوب السماع وهو وجد في الصلاة قلنا نعم وجد فيها لكنه حصل بناء  
 على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة فتؤدي خارجها (قوله ولو سجد فيها أعادها لا الصلاة)  
 أي أعاد السجدة ولا يلزمه إعادة الصلاة لانها ناقصة للنهي فلا يتأدى بها الكامل وهذا لان حكم هذه  
 التلاوة مؤخر الى ما بعد الفراغ عن الصلاة فلا تصير سبباً لابعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف  
 ما لو تلاها في الاوقات المكروهة حيث يجوز ادائها فيها وان كانت ناقصة لتحقق السبب للحال ومحل  
 اعادةها ما اذا لم يقرأها المصلي السامع غير المؤتم وأمان قرأها وسجد لها فيها فانه لا إعادة عليه أمان  
 كانت تلاوتها سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التلاوة الاولى من أفعال صلاته والثانية لا حصلت  
 الثانية تكراراً للاولى من حيث الاصل والاولى باقية فجعل وصف الاولى للثانية فصارت من الصلاة  
 فيسكت في سجدة واحدة وان سمعها ولا من اجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها فقيه روايتان وجزم في  
 السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجد لها ثم أحدث فذهب وتوضاً ثم عاد الى مكانه وبنى على  
 صلاته ثم قرأ ذلك الاجنبي تلك الآية فعلى هذا المصلي ان يسجد لها اذا فرغ من صلاته لانه تحوّل عن  
 مكانه فسمع الثانية بعد ما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية سجدة ثم سبقه الحدث فذهب  
 وتوضاً ثم جاء وقرأ مرة أخرى لا تلزمه سجدة وان قرأ الثانية بعد ما تبدل المكان والفرق ان في المسئلة  
 الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما أما الحقيقة فظاهر وأما الحكم فلان السماع ليس من أفعالها  
 بخلاف الثانية وتمامه في البدائع وانما لم يعد الصلاة لان زيادة مادون الركعة لا يفسدها وقيدته في  
 التجنيس والمجتبى والولوالحجية بان لا يتابع المصلي السامع القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلي فيها  
 فسدت صلاته للمتابعة ولا تجزئه السجدة عما سمع اه وقد قدمنا ان زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة  
 لغير امامه مبطله لاصل لانه وفي النوادر ولو قرأ الامام السجدة فسجد فظن القوم انه ركع فبعضهم ركع  
 وبعضهم ركع وسجد سجدة أو بعضهم ركع وسجد سجدة تين فن ركع ولم يسجد يرفض ركوعه ويسجد  
 للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدته تجزئه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدة تين  
 فصلاته فاسدة لانه انفرد بركعة واحدة تامة اه وذ كر في الخلاصة في مسئلة الكتاب لانفسد صلاته

ولو سمعها المصلي من غيره  
 سجد بعد الصلاة ولو سجد  
 فيها أعادها لا الصلاة

(قوله وهذا لان حكم هذه  
 التلاوة) تتبع فيه الزياي  
 واقتصر في التمهيد على  
 التعميل الاول وقال ان  
 ما جرى عليه تبعاً للشارح  
 ممنوع

هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة واحدة ساهيا أو سجدتين لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان  
عمداً كذلك وان ذكر في الجامع الصغير انه يفسد عند محمد وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد  
في المسوط اه **(قوله)** ولو سمع من امام فأنتم به قبل أن يسجد سجدة معه وبعده لا أي لو اتهم به بعد ان  
سجدها الامام لا يسجدها لأنه في الأول تابع له فيسجد معه وان لم يسمع وفي الثاني صار مدر كاهل باب ادراك  
تلك الركعة كمن أدرك الامام في ركوع ثالثة الوتر فانه لا يقنت فيما يأتي به بعد فراغ الامام قيد بقوله  
سجد معه لان الامام لو لم يسجد لا يسجد المأموم وان سمعها لانه ان سجدها في الصلاة وحده صار مخالف  
امامه وان سجد بعد الفراغ وهي صلاتية لا تقضى خارجها وأطلق في قوله وبعده لا فشملا ما اذا دخل  
معه في الركعة الثانية وفيه اختلاف وظاهر الهداية يقتضي أن يسجد لها بعد الفراغ لانه لم يدرك  
ركعة التلاوة لم يصرد مدر كاهل وليست صلاتية فيقضى خارجها وقيل هي صلاتية فلا تقضى خارجها  
**(قوله)** وان لم يقنت سجدها لتقرر السبب في حتمه وعدم المانع **(قوله)** ولم تقض الصلاتية خارجها  
أي خارج الصلاة لان السجدة المتلوة في الصلاة أفضل من غيرها لان قراءة القرآن في الصلاة أفضل منها  
في غيرها فلم يجز ادائها خارج الصلاة لان الكامل لا يتأدى بالناقص وهذا اذا لم تفسد الصلاة أمان  
تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لانها لما فسدت بقي مجرد تلاوة فلم  
تسكن صلاتية ولو ادائها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لان بالفسد لا يفسد جميع أجزاء الصلاة وانما  
يفسد الجزء المقارن فيمتنع البناء عليه كذا في الفقيه ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالخفيض قال في  
الخلاصة المرأة اذا قرأت آية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي فتح  
القدير ثم صواب النسبة فيه صلوياً بربداً لفه واوا وحذف التاء واذا كانوا قد حذفوها في نسبة المذكر الى  
المؤنث كنسبة الرجل الى بصرة مثلاً فقالوا بصري لا بصرتي كيلا يجتمع نا آن في نسبة المؤنث فيقولون  
بصرتية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث اه وفي العناية انه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من  
صواب نادرا انتهى ثم مقتضى قواعدهم انه اذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه يأتى به لانه لم يؤد الواجب  
ولم يمكن قضاؤها لما ذكرنا وهذا من الواجبات التي اذا فات وقتها تقرر الاثم على المكلف والمخرج له  
عنه التوبة كسائر الذنوب وياك أن تفهم من قولهم بسقوطها عدم الاثم فانه خطأ فاحش كما رأيت  
بعضهم يقع فيه ثم رأيت بعد ذلك التصريح به في البدائع قال واذا لم يسجد لم يبق عليه الاثم ومحل  
سقوطها ما اذا لم يركع لصلاته ولم يسجد لها صلياً أمان ركع أو سجد صلياً فانه ينوب عنها اذا كان  
على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب اليه الاصوليون ان الركوع ينوب عن  
سجدة التلاوة قياساً لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب استحساناً لانه خلاف المأمور به وقدم القياس  
هنا على الاستحسان لقوة أثره الباطن وعكسه في المجتبي فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود  
يجزئه قياساً لاستحساننا والاصح أنه يجزئه استحساناً لاقياساً به قال عاملاً انا اه ووجه الاصح  
ان القياس لا يقتضي عدم جوازه لانه الامر الظاهر بالسجود والركوع خلاف السجود ولكن  
الحق الاول لتصريح محمد به فانه قال في الكتاب فان أراد أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال  
أما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة وأما في الاستحسان فينبغي له أن  
يسجد وبالقياس تأخذ اه وحاصله على ما ذكره الفقهاء كافي البدائع ملخصاً ان المتلوة خارج  
الصلاة تؤدى على نعت سجدة الصلاة والمتلوة في الصلاة الافضل أن يسجد لها ثم اذا سجد وقام يكره له  
أن يركع كما رفع رأسه سواء كان آية السجدة في وسط السورة وعند ختمها وبقي بعدها الى الختم قدر  
آيتين أو ثلاث فينبغي أن يقرأ ثم يركع فينظر ان كانت الآية في الوسط فانه ينبغي أن يختمها ثم يركع

ولو سمع من امام فأنتم به  
قبل أن يسجد سجدة معه  
وبعده لا وان لم يقنت  
سجدها ولم تقض الصلاتية  
خارجها

**(قوله)** ولو ادائها فيها ثم فسدت  
لا يعيد السجدة قال في  
النهر لكن في الخاتمة  
لولاها في نافذة فافسدها  
وجب قضاؤها دون السجدة  
وهذا بالقواعد ائبق لانها  
بالافساد لم تخرج عن  
كونها صلاتية وبهذا  
التقرير استغنى عن قول  
البحر ويستثنى من فسادها  
ما اذا فسدت بالخفيض الا  
أن يحمل ما في الخاتمة على  
ما اذا كان بعد سجودها  
اه أقول كلام الخاتمة  
صريح في ذلك ونصه مصلى  
التطوع اذا قرأ آية وسجد  
لها ثم فسدت صلاته وجب  
عليه قضاؤها ولا تلزمه  
اعادة تلك السجدة

(قوله لا يجوز بالاجماع) أي باجماع الذين شرطوا النية في نياتها كذا في حاشية نوح افندي (قوله واختار قاضي بخان الخ) قال في النهر فالمراد في الظاهر انه يجوز كذا في البرازية اه لكن في نسخة البرازية في غير الظاهر وكذا رأيت في نسخة أخرى من البرازية ثم ان ما في الخانية لا يدل على اختياره فانه قال روى انه يجوز ذلك (قوله هل) (١٢٣) المجزى عن سجدة التلاوة الركوع

وان كانت عند الختم فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدر آيتين أو ثلاث كما في نبي اسرائيل واذا السماء انشقت ينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع فان وصل اليها سورة أخرى فهو أفضل ولولم يسجد وانما ركع ذكر في الاصل ان القياس انهما سواء والاستحسان انه لا يجزئه وبالقياس تأخذ والتفاوت ما بينهما ان ما ظهر من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح في الخفي لخفائه ولالظاهر اظهوره فيرجع الى طلب الرجحان الى ما قترن بهما من المعاني فغنى قوى الخفي أخذوا به ومتى قوى الظاهر أخذوا به وهما قوى دليل القياس فأخذوا به لما روى عن ابن مسعود وابن عمر انهما أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يرد عن غيرهما خلافه فكان كالاجماع ثم اختلفوا في محل القياس والاستحسان فذكر العامة انه في اقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم انه خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة فركع وليس هذا بسديد بل لا يجزئه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قربة فلا ينوب من باب القربة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصليبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرده ما صرح به محمد في الكتاب كما أسلفناه ولولم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وان نواه عن السجدة وكذا السجدة الصليبية لا تنوب عنها اذا طالت القراءة لانها صارت دينالوجوبها مضيقا والدين يقضى بما لا يباع عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين واذا لم تطل القراءة لا يحتاج الركوع أو السجدة الصليبية في اقامتها عن سجود التلاوة الى النية فالفرض بنوب عن تحية المسجد وان لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج الى النية وذكر الاسدي جابي انه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزئه ولو نوى في الركوع فيه قولان ولو نوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالاجماع وأكثرا المشايخ لم يقدر والطول القراءة شيئا فكان الظاهر انهم فوضوا ذلك الى رأى المجتهد وبعضهم قالوا ان قرأ آية أو آيتين لم تطل وان قرأ ثلاثا طالت وصارت بمحل القضاء والظاهر ان الثلاث لا تعدم الفور اه واختار قاضي بخان ان الركوع خارج الصلاة ينوب عنها في المجزى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين أحدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث آيات الا اذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كنبى اسرائيل واذا السماء انشقت اه واختلف فيما اذا ركع على الفور للصلاة وسجد هل المجزى عن سجدة التلاوة الركوع أو السجود فقيل الركوع لانه أقرب وقيل السجود لان الركوع بدون النية لا يجزى وفي السجود اختلاف وفائدة انه يظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشر بن آية مثلا آخرها آية السجدة وركع عقبها ثم رفع رأسه وقرأ عشر آيات مثلا ثم سجد ولم يكن نواها في الركوع يجب عليه سجدة التلاوة على حدة ما اذا سجد عقب ركوع فانه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواها في الركوع أو لم ينو اه وفي القنية ولو نواها في الركوع عقب التلاوة ولم ينوها المقتضى لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويعيد القعدة ولو تركها لنفسه صلواته اه ثم قال السجود أولى من الركوع لها في صلاة الجهر دون المخافتة وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجا لانه لو أخرها من ركعة الى ركعة فانه ناقض مادام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يلزم جواز التأخير بل المراد الاجزاء لما في البدائع من انها واجبة على الفور وانه اذا أخرها حتى طالت القراءة تصير قضاء ويأتم لان هذه السجدة

أوالسجود) أقول الظاهر ان المراد الركوع مع النية والا فالذي يظهر تعيين ان المجزى هو السجود بدل على ما قلناه انه ذكر في التتارخانية عن المحيط هذا التردد ثم ذكر عقبه انه لا خلاف ان الركوع لا ينوب بدون النية وذكر الخلاف في السجود تأمل وعلى هذا فقول المؤلف لان الركوع الخ غير ظاهر تأمل (قوله وفي السجود اختلاف) أى اختلاف في اجزائه بدون النية فقال محمد بن سلمة وجماعة من أئمة بلخ لا ينوب ما لم ينو وغيرهم قالوا النية ليست بشرط وأما الركوع فلا خلاف في أنه لا ينوب بدون النية هكذا ذكره الشيخ اسمعيل وغيره عن المحيط لكن قد مر عن البدائع التسوية بين الركوع والسجود في عدم الاحتياج الى النية فهو مخالف لما هنا وفي الخلاصة أجمعوا ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وان لم ينو التلاوة واختلفوا

في الركوع وقد نقل في الفتح عن البدائع الاجماع على اجزاء الصليبية بدون نية فتوافق ما في الخلاصة والبدائع على مخالفة ما في المحيط في الفصلين لكن ذكر في الفتح عبارة البدائع بطولها وفي آخرها التصريح بوجود النية في ايقاع الصليبية عن التلاوة فيما اذا لم تطل القراءة على ما هو أصل الصورة ثم قال فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها اه (قوله وفي القنية ولو نواها في الركوع الخ) قال في النهر وينبغي حمله على الجهرية اه قلت لعل وجهه والله تعالى أعلم ما يأتي عن القنية ايضا ان الركوع أولى في صلاة المخافتة

وعالمه في التتارخانية بقوله لئلا يتبس الامر على القوم فانه يفيد انه لا يلزم القوم نيتها في الركوع لانه لا علم لهم بتلاوته والالم يحصل عليهم التباس بخلاف الجهرية قال بعض الفضلاء فان قلت لم لا ينوب السجود الذي بعده هذا الركوع عن السجدة التلاوية في حق المقتدى قلت لانه لما نوى الامام الركوع تعيين له فلا ينوب عن سجدة التلاوية في حق المقتدى وان نواه فان قلت من أين يعلم المقتدى ان امامه نواه في الركوع قلت يمكن أن يخبره الامام قبل أن يتكلم أو يخرج من المسجد فيأتي به (قوله بشرط اتحاد المجلس) ذكر في التهر عن البدائع عدم الاشتراط فقال اتحاد المجلس أو اختلف وكذا قال في الدرر واختاف قال الرمي ومثل ما في البحر في غاية البيان والنهاية والزيلعي وغيرهما فظاهر ما في النهر نقلا عن البدائع والدرر مخالفاً لما في البحر وغيره والظاهر ان فيه اختلافاً وينبغي ترجيح ما في البحر تأمل اه قلت ذكر في النهر بعدما (١٢٤) نقلناه عنه وهذا على اطلاقه ظاهر الرواية وفي رواية النوادر لان تكفيه

الواحدة ومنشأ الخلاف

هل بالصلاة يتبدل المجلس

أولا اه أي هل يتبدل

حكماً أم لا يتبدل أصلاً

كما بسطه في غاية البيان ثم

قال وأفرده هذه المسئلة

بالذ كر مع دخولها تحت

قوله كمن كررها في مجلس

ولو تلاها خارج الصلاة

فسجد وأعادها فيها سجد

أخرى وان لم يسجد ولا

كفته واحدة كمن كررها

في مجلس لافي مجلسين

الى آخر ما ذكره أخوه هنا

وحينئذ في النهر مشكل

لان تعميمه أو لا ينافي

ما ذكره منشأ للخلاف

وما بعده وقد ذكر الخلاف

الشارح الزيلعي ولكن بعد

تعليقه لكفاية الواحدة

باتحاد المجلس كما علل

المؤلف ولا غبار عليه

وقد ذكر في الشرنبلالية ما يفيد الجواب حيث ذكر ان

صارت من أفعال الصلاة ملحقة بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع انها ليست من أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلواتية فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار اه (قوله ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها) أي أعادتها في الصلاة (سجدة أخرى) لان الصلواتية أقوى فلا تكون تبعاً للاضعف (قوله وان لم يسجد أولاً كفته واحدة) وهي صلواتية تنوب عنها وعن الخارجية لان المجلس متحد والصلواتية أقوى فصارت الاولى تبعاً لها فولم يسجد في الصلاة سقطت لان الخارجية أخذت حكم الصلواتية فسقطت تبعاً لها أراد بالاكْتفاء أن يكون بشرط اتحاد المجلس فان تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فكل سجدة وانما أفردها بالذ كر مع دخولها تحت قوله كمن كررها في مجلس لافي مجلسين لمخالفتها في انه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلواتية بخلاف ما اذا لم تكن صلواتية وسجد للاولى ثم أعادها فان السجدة السابقة تكفي والحاصل انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتبعه للاولى ان لم يسجد للاولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية منع من جعل الاولى مستتبعه اذا استتبع الضعيف للقوى عكس المعقول ونقض للاصول فوجب التداخل على الوجه المذكور وأشار الى أنه لو تلاها المصلئ بعد ما سمعها من غيره مرة أو مراراً تكفيه سجدة واحدة وقيدها بكون الاولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قرأها في الصلاة أولاً ثم سلم فأعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه يلزمه أخرى لان المتأولة في الصلاة لا وجود لها حقيقة ولا حكماً والموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم بخلاف ما اذا كانت الاولى خارجة فانها باقية بعد التلاوة حكماً وذكروا في النوادر انه لا يلزمه ووفق الزاهد السرخسي بينهما ما يحمل الاولى على ما اذا أعادها بعد الكلام وحمل الثاني على ما اذا كان قبله فولم يسجدها في الصلاة حتى يسجدها الآن قال في الاصل أجزاء ههنا وهو محمول على ما اذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لانهم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة وسجد اذا يستقيم هذا الجواب فيما اذا أعادها بعد الكلام لان الصلواتية قد سقطت عنه بالكلام كذا في البدائع وصحح التوفيق في المحيط وهذا يفيد ان الصلواتية تقضى بعد السلام قبل ان يتم الكلام وان لم يأت بمناف لحرمتها فينبغي ان يقيد قولهم الصلواتية لا تقضى خارجاً بهذا وان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها (قوله كمن كررها في مجلس لافي مجلسين) فانه

يكفيه

قول الدرر وان اختلف المجلس بناء على تسليم الوجه لرواية النوادر وهو ان المجلس يتبدل بالصلاة حكماً والافعل الظاهر فهو متحد حقيقة وحكماً ويمكن حمل ما في النهر على هذا وعليه فلا مخالفة بينه وبين ما في البحر وغيره ولا خلاف تأمل (قوله ثم سلم) قال الرمي يعني ثم سلم ولم يسجد لها فيها فولم يسجد لها فيها وأعادها في مكانه لا يلزمه أخرى كما يستفاد من اطلاق قولهم كمن كررها في مجلس وعلى قول البعض ان التداخل فيها في الحكم لافي السبب تلزمه أخرى اه وفيه نظر بل الكلام فيما اذا سجد لها فيها كما برشد اليه التعليل وعبارة الزيلعي والنهر صريحة في انه يسجد لها فيها (قوله وهذا يفيد الخ) الاشارة الى قوله فولم يسجدها في الصلاة الخ وقوله وان لم يأت بمناف حق التعبير أن يقال ولم يأت بخلافه ان وقوله وان يراد بالخارج من حرمتها الظاهر عطفه بأو بدل الواو أي ان قولهم الصلواتية لا تقضى خارجاً ما أن يقيد بهذه الصورة أي تخصيص منه هذه الصورة وما أن يراد بخارجها خارج حرمتها



يكفيه واحدة في الاول دون الثاني والاصل فيه ماروى أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحى فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع ويتلقن ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة وهو مروى عن عدة من الصحابة ولأن المجلس جامع للمتفرقات ولأن في ايجاب السجدة لكل تلاوة حر خاص وصال للمعلمين والمتعلمين وهو منفي بالنص في سجدة التلاوة لان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان سمعه أو ذكره في مجلس واحد مراراً فيها اختلاف فبعضهم قاسها عليها وبعضهم منعه وأوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد ولا تدخل فيها وهو جفاء له كما ورد في الحديث وقدمنا ترجيحه وأما شتمت من عطس في مجلس واحد مراراً فأوجب بعضهم كل مرة والصحيح أنه ان زاد على الثلاث لا يشتمه لما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك من كرم وفي المجتبى ولا خلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة وأطلقه فشمم ما ذللا مراراً ثم سجد وما اذا تلا وسجد ثم تلا بعده مراراً في مجلس واحد وهو داخل في السبب دون الحكم ومعناه ان يجعل التلاوة المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سبباً والباقي تبع لها وهو أليق بالعبادات اذا السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجودها في موضع الاحتياط حتى تبرأ ذمته بيقين والتداخل في الحكم أليق في العقوبات لانها شرعت للزجر فهو يتزجر بواحدة فيحصل المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التداخل في السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وما بعدها وفي التداخل في الحكم لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زنا ثم زنا في المجلس يحد ثانياً بخلاف حد القذف اذا أقيم مرة ثم قذفه مراراً لم يحد لان العار قد اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون الآية واحدة لان من قرأ القرآن كله في مجلس واحد لم يقرأ بعشرة سجدة لان المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد كمن أقر لانسان بألف درهم وآخر بمائة دينار وبعده بالعتق لا يجعل المجلس الواحد الكل اقراراً واحداً وكذا الخرج منتف وأطلق في المجلس فشمم ما اذا طال فإنه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في زاوية ثم تلاها في زاوية أخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة أو جارية وكذلك لا يختلف بمجرد القيام والخطوة وخطوتين وكلمة أو كلمتين والبلقمة أو لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيراً بخلاف ما اذا نام مضطجعا أو باع ونحوه فإنه يتبدل المجلس وكذا لو أرضعت صبياً وكل عمل يعلم أنه قطع للمجلس بخلاف التسبيح ونحوه فإنه ليس بقاطع كالنوم قاعداً وفي الدوس وتسدية الثوب ورحا الطحن والانتقال من غصن الى غصن والسبح في نهر أو حوض يتكرر على الاصح ولو كررها ركب على الدابة وهي تسير يتكرر الا اذا كان في الصلاة لان الصلاة جامعة للاما كن اذا الحكم بصحة الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا اذا كان معه غلام بمشى وهو في الصلاة كباو كررها تكرر الوجوب على الغلام دون الركب وهذا اذا كان في ركعة واحدة وأما اذا كان كررها في ركعتين فالقياس ان تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف الاخير وفي الاستحسان ان يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الاول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع فيها أبو يوسف عن الاستحسان الى القياس احدها هذه والثانية ان الرهن بمهر المثل لا يكون رهناً بالمتعة قياساً وهو قول أبي يوسف الاخير وفي الاستحسان ان يكون رهناً وهو قوله الاول وقول محمد والثالثة اذا جنى العبد جنابة فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجنى عليه القياس ان يخبر المولى ثانياً وهو قوله الاخير وفي الاستحسان لا يخبر وهو قوله الاول وقول محمد وعلى هذا الخلاف اذا صلى على الارض وقرأ آية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلى الركب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها

(قوله وكذلك البيت) قال في النهر الا اذا كان كبيراً كدار السلطان (قوله واما اذا كررها في ركعتين) قال في النهر واختلف في الصلاة قال الثاني هي واحدة وقال محمد الانتقال من ركعة الى أخرى يوجب الاختلاف لان القول بالتداخل يؤدي الى اخلاء احدى الركعتين عن القراءة فتفسد قلنا ليس من ضرورة الاتحاد بطلان العدد في حق حكم آخر كذا في الفتح وهو ظاهر في ترجيح قول الثاني الا انه في السراج جعل قول محمد استحساناً وقيده بما اذا صلى بغير الايماء اياه فان لمرض فلا وان لكونه على الدابة اختلفوا على قوله قال بعضهم يتكرر وأخرون لا ثم قال في الفتح ما علل به لمحمد يفيد تقييد الصلاة بالنقل والوتر مطلقاً وفي الفرض بالركعة الثانية أما بعد أداء فرض القراءة فينبغي ان تكفيه واحدة اذ المانع من التداخل منتف مع وجود مقتضى وهذا البحث منقول في السراج لو أعادها في الثالثة أو الرابعة اختلف وفيه على قول محمد (قوله فالقياس ان تكفيه واحدة) قال في الخائفة وبالقياس ناخذ اه

(قوله فالحاصل ان اختلاف المجلس حقيق الخ) وكذا اتحاده حقيق كالبيت ونحوه وحكمي كالأول كل لقمة بين أو مشى خطوتين كافي النهر  
(قوله وقد يقال ان الأولى الخ) قال الرمي المبادرة أولى في العبادة ولا يمنع منه قول البعض اضعفه بالنسبة الى الظاهر تأمل اه ومثله في  
شرح الشيخ اسمعيل وقال لاسيما اذا (١٢٦) كان بعض الحاضر ينحتمل الذهاب قبل التمام كما يتفق في الدروس فانه

ر بما لا يأتي بها وقد يتوهم لعدم سجود المعلم عدم الوجوب والاحتياط العمل بأقوى الدليل فالأولى ان يبادر (قوله فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة الخ) قال الرمي أي غير السجدة الصلواتية اذلا كلام في وجوبها وقوله وعلى صاحبه سجدتان أي خارج الصلاة كذلك فيكون عليه ثلاث سجديات وهذه رواية النوادر وكلام هذا الشارح

وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرين بلا رفع يده وتشهد وتسلم

يدل على أنه فهم من كلام القنية أنه لا يجب على الأول السجدة خارجية فقط وليس كذلك اه قلت وهذا الجمل يرشد اليه تعبير قاضي خان حيث فصل بين ما يجب في الصلاة وما يجب خارجها وقد اختار خلاف ما في القنية فانه قال وفي ظاهر الرواية لا تلزمه بقراءة صاحبه السجدة واحدة وعليه الاعتماد لانا ان نظرنا الى مكان السامع كان واحدا وان نظرنا الى

ثانيا عليه سجدتان هو الصحيح لأنها ليست بصلواتية ولو سارت الدابة ثم نزل فتلاها أخرى يلزمه أخرى كذا في المحيط وفي فتح القدير واعلم ان تكرار الوجوب في التسديفة بناء على المعتاد في بلادهم من انها ان يغرس الخائنك خشبات يسوي فيها السدي ذاهبا وآيبا ما على ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بأن يدبرها على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب اه فالحاصل ان اختلاف المجلس حقيق باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى ما صححه المصنف في الكافي من أن السبب في حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه لان الحكم يضاف الى السبب لا الشرط وانما تكرر الوجوب عليه في المسئلة الأولى مع اتحاد مجلس السبب لان الشرع أبطل تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه لاحقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع فاعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا يتكرر على السامع اما بتبدل مجلسه أو بتبدل مجلس التالي وفي القنية تلاية السجدة ويريد ان يكررها للتعليم في المجلس فالأولى أن يبادر فيسجد ثم يكرر اه وقد يقال ان الأولى أن يكررها ثم يسجد آخر المان بعضهم قال ان التداخل في الحكم لا في السبب حتى لو سجد للأولى ثم أعادها لزمته أخرى كحد الشرب والزنا نقله في المجتبى فالاحتياط على هذا التأخير كما لا يخفى وفي القنية أيضا ولو صليا على الدابة فقرأ أحدهما آية السجدة في الصلاة مرة والآخر في لأنه مرتين وسمع كلاهما من صاحبه فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدتان اه وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين سجدتان أيضا صلواتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيت بحمد الله تعالى في فتاوى قاضي خان ان على كل منهما سجدتين صلواتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه وأطال الكلام في بيانه فراجع (قوله وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرين بلا رفع يده وتشهد وتسلم) أي وكيفية السجود وقد منانته يستغنى من شرائط الصلاة التحريمية والمراد بالتكبيرين تكبيرية الوضع وتكبيرية الرفع وكل منهما سنة كما صححه في البدائع لحديث أبي داود في السنن من فعله عليه الصلاة والسلام كذلك وانما الرفع يديه عند التكبير لان هذا التكبير مفعول لاجل الانحطاط لا للتحريم كما في سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما في سجود الصلاة وهو المروي من فعله عليه السلام وابن مسعود من بعده وانما لا يشهد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعى سبق التحريم وهي معدومة واختلفوا فيما يقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا كسجدة الصلاة ولا ينقص منها وينبغي أن لا يكون ما صحح على عمومه فان كانت السجدة في الصلاة فان كانت فرضة قال سبحان ربى الاعلى أو نقلا قال ماشاء مما ورد كسجد وجهي للذي خلقه الى آخره وقوله اللهم كتبلى بها عندك أجر اوضع عنى بها وزرا واجعلها لى عندك ذخرا وتقبلها منى كما قبلتها من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كذا ثم من ذلك كذا في فتح القدير ومما يستحب لادائها أن يقوم فيسجد لان الحرور يسقط من القيام والقرآن ورد به وهو مروي عن عائشة رضى الله عنها وان لم يفعل لم يضره وما وقع في السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها بخلاف المذهب

وفي

مكان التالي فكانه جعل مكان واحد في حقه فيجعل كذلك في حق

السامع أيضا لان السماع بناء على التلاوة اه وعبارة الظهيرية كالقنية (قوله وكل منهما سنة) قال في التتارخانية وفي الحجة وقال بعض المشايخ لو سجد ولم يكبر يخرج عن العهدة قال في الحجة وهذا يعلم ولا يعمل به لما فيه من مخالفة السلف

(قوله وفي المضرمت الخ) قال الرملي والذي في المضرمت بعد ذكر المسئلة كذا في الفتاوى الظهيرية ووجدت مكتوباً بخط شيخ الاسلام  
 المرحوم الشيخ محمد الغزالي الذي بنسخته من الفتاوى الظهيرية واذا اراد أن يسجد يقوم ثم يرفع رأسه من السجود واذا رفع رأسه  
 يقعد انتهى بلفظه اه قلت والظاهر ان في نسخته سقطت الالف في الظهيرية وكذا في التتارخانية معز يالها واذا رفع رأسه من  
 السجود يقوم ثم يقعد وكذا قال في شرح المنية وفي الظهيرية انه يستحب القيام بعد الرفع منها أيضاً (قوله يقتضى كراهة ذلك) خبر عن  
 ما في قوله وما ذكر في البدائع أي يقتضى الكراهة في قراءة آية السجدة كلها في مجلس (قوله لكن صرح بعده في البدائع بخلافه)  
 ظاهرة ان كلامه متناقض لانه يفيد ان ما صرح به بعده فيه تغيير لتأليفه والاحسن ما في شرح المنية حيث قال وفيه نظر لان تغيير التأليف  
 انما يحصل باسقاط بعض الكلمات والآيات من السورة لا بد كركتها وآية منها (١٢٧) على ما مر من ان قراءة آية من

بين الآيات كقراءة سورة  
 من بين السور فكلاهما يكون  
 قراءة سور متفرقة من  
 أثناء القرآن مغير للتأليف  
 والنظم لا يكون قراءة آية  
 من كل سورة مغير له نعم  
 يقتضى أنه لو ترك آية  
 السجدة من آخر السورة  
 لا يكره وفيه ما فيه اه  
 أي فالاولى ان يذكر  
 وكره أن يقرأ سورة ويدع  
 آية السجدة لاعكسه

وفي المضرمت يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اه والثاني  
 غريب وأفاد في الفتية انه يقوم لها وان كانت كثيرة وأراد أن يسجد هاترادة ومن المستحب أن  
 يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب أن لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو اقتداء  
 حقيقة لانه لو فسدت سجدة الامام بسبب لا يتعدى اليهم وفي المجتبى معز يال شيخ الاسلام لا يؤمر  
 التالي بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا ذكر أبو بكران المرأة  
 تصلح اماما للرجل فيها اه وفي السراج الوهاج ثم اذا اراد السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه أسجد  
 لله سجدة التلاوة لله أكبر كما يقول أصلى لله تعالى صلاة كذا (قوله وكره أن يقرأ سورة ويدع آية  
 السجدة لاعكسه) لانه يشبه الاستسكاف عنها عمدا في الاول وفي الثاني مبادر لها قال محمد وأحب الى  
 أن يقرأ قبلها آية أو آيتين وذ كر قاضيخان ان قرأ معها آية أو آيتين فهو أحب وهذا أعم من الاول  
 لصدقه بما اذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الاول وعمله بقوله دفع الهم التفضيل أي تفضيل آية  
 السجدة على غيرها اذا امكن من حيث انه كلام الله تعالى في رتبة وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر  
 صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتبار ما من حيث هو قرآن وفي الكافي قيل  
 من قرأ آية السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله مأهه وما ذكر في البدائع في  
 كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لان فيه قطعاً للنظم القرآن وتغيراً لتأليفه واتباع النظم  
 والتأليف مأمور به قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أي تأليفه فكان التغيير مكرها يقتضى  
 كراهة ذلك كذا في فتح القدير وأقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده في البدائع بخلافه فقال  
 ولو قرأ آية السجدة من بين السور لم يضره ذلك لانها من القرآن وقراءة ما هو من القرآن طاعة كقراءة  
 سورة من بين السور وقيد قاضيخان بأن يكون في غير الصلاة فظاهر انه لو كان في الصلاة كرهه فهو مقيد  
 لقوله لاعكسه ثم قال في البدائع ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فان كانوا متوضئين متأهبين للسجدة  
 قرأها جهر او ان كانوا غير متأهبين ينبغي أن يخفض قراءتها لانه لو جهر بها صار موجبا عليهم شيأ بما  
 يتكاسلون عن أدائه فيقعون في المعصية اه وذ كر الشارح ولو قرأ آية السجدة الا الحرف الذي في  
 آخرها لا يسجد ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد الا أن يقرأ أكثر آية السجدة بحرف  
 السجدة وفي مختصر البحر لو قرأوا سجدة وسكت ولم يقرأوا اقترب نلزمه السجدة اه وفي فتاوى قاضيخان

صاحب البدائع ولانه يشبه  
 الاستسكاف حتى لا يرد  
 هذا الاخير هذا وما نقله  
 الرملي عن المقدسي من ان  
 قراءة تلك الآيات متواليه  
 في مجلس تغيير للنظم  
 واحداث تأليف جديد  
 بخلاف ما صرح به في  
 البدائع بعد لان تلك آية  
 مفردة اه ظاهر فيما لو  
 آخر السجدة لما بعد

التلاوة أمالو سجدة عقب كل آية فلا ان ذلك فاصل للتأليف كما قالوا في ما نقل من آية الى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره اذا  
 كان بينهما آيتان فأكثر ولو في ركعة كره مطلقا كما نبه عليه في شرح المنية وكذا قراءة سورتين فصل بينهما بسورتين يكره في كل ركعة  
 لاركعتين كما نبه عليه في الفتح تأمل ولذا والله تعالى أعلم قال في النهران ما في الكافي وان كان ظاهرا في انه قرأ آية السجدة على الولاة ثم سجد  
 لها لانه يحتمل انه سجد لكل واحدة عقب قراءتها وهذا ليس بمروره وما في الكتاب من قوله لاعكسه شامل له اذ ليس فيه تغيير لنظم  
 القرآن فيحمل عليه فتدبره اه ثم ان ما قاله المقدسي مبنى على مانبه عليه في النهران ما في البدائع انما هو من بين السورة بالافراد  
 لا السور جمع سورة كما ذكره المؤلف فانه تحريف (قوله وقيد قاضيخان) أي قيد عدم كراهته العكس بان يكون في غير الصلاة قال  
 في الذخيرة قالوا ويجب أن يكره في حالة الصلاة لان الافتصار على آية واحدة في الصلاة مكره

باب صلاة المسافر ﴿ قول المصنف سير اوسطا ﴾ قال الشارح الزيلعي وسطا صفة لمصدر محذوف والعامل فيه السير المذكور لانه مقدر بان والفعل تقديره مريدا ان يسير سيرا (١٢٨) وسطا في ثلاثة ايام ومراده التقدير لان يسير فيها سير اوسطا ولا ان ير بذلك

السير وانما ير بدقدير تلك المسافة وكان ينبغي ان يقول مريدا سير اوسطا في برأ و بحر أي مريدا مسيرة ثلاثة ايام بسير وسط او تقول في كلامه تقديم وتأخير وحذف تقديره مريدا ثلاثة ايام سير اوسطا أي بسير وسط اه قال في النهرو دعه الى ذلك انه ليس في الكلام ما يعمل في ثلاثة اذ لا يصح ان يكون العامل مريدا لانه حينئذ يكون مفعولا به

### باب المسافر

من جاوز بيوت مصره مريدا سير اوسطا ثلاثة ايام في برأ و بحر أو جبل قصر الفرض الرابعي

والمعنى انما هو على الظرفية ولا سير لان المصدر اذا وصف لا يعمل فتعين ما قال لكن قال العيني ان هذا التكلف مستغنى عنه بان يكون سير افعال مريدا ووسطا وثلاثة ايام صفتان له أي كائنا في ثلاثة ايام قوله لعدم صحة القصد والنية من الصبي) أقول ذكري السراج وكذا في التتارخانية عن الظهيرية الحانض اذا ظهرت من حياها وبينها وبين المقصد أقل من مسيرة ثلاثة ايام تصلى

رجل سمع آية المسجدة من قوم من كل واحد منهم حرفا ليس عليه أن يسجد لانه لم يسمعها من تال والله سبحانه أعلم وبعاده أرحم

### باب المسافر

أي باب صلاة المسافر لان الكلام في أبواب الصلاة ولا شك ان السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه لا يعارض بخلاف السفر لا يعارض فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدته لانه عبارة عن الظهور ولهذا حل أصحابنا رحمهم الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على الفقير والمسافر أحمية على الخروج من بلد أو قرية حتى سقط الأضحية بذلك القدر كذا في المجتبى وذكري في غاية البيان والسراج الوهاج ان من الاحكام التي تغيرت بالسفر الشرعي سقوط الأضحية وجعله كالقصر وظاهره انها لا تسقط الا بالسفر الشرعي وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة الشيء الى شرطه والفعل الى فاعله (قوله من جاوز بيوت مصره مريدا سير اوسطا ثلاثة ايام في برأ و بحر أو جبل قصر الفرض الرابعي) بيان للموضع الذي يبدأ فيه القصر ولشرط القصر ومدته وحكمه أما الاول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صح عنه عليه السلام انه قصر العصر بذى الخليفة وعن علي انه خرج من البصرة فصلى الظهر أربعا ثم قال انما جاوزنا هذا الخصب لصلينا ركعتين والخصب بالخاء المعجمة والصاد المهملة يت من قصب كذا ضبطه في السراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر ربه وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن ويقال لحرم المسجد ربه أيضا وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط مجاوزة القرية المتصلة بره مصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي يفيد كلام أصحاب المتون كالهداية أيضا وخرم في فتح القدير بالاشتراط واعترض به على الهداية وصحح قاضيخان في فتاواه انه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة بره مصر بخلاف القرية المتصلة بفناء المصر فانه يعتبر مجاوزة الفناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاوزة الفناء للاختلاف وفصل قاضيخان في فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما منزعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضا وان كانت بينهما منزعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر اه وأطلق في المجاوزة فانصرفت من الجانب الذي خرج منه ولا يعتبر مجاوزة محلة بجذائه من الجانب الآخر فان كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة وذكري في المجتبى ان قدر الغلوة ثلثائة ذراع الى أربعمائة وهو الاصح وفي المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى يدخل العمران وأما الثاني فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة ايام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة ثلاثة ايام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خراج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فانهم يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان كانت مدة سفر قصر واوعلى اعتبار القصد تفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة ايام في أنثائها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذي أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة ايام وسيأتي أيضا وانما اكتفي بالنية في الإقامة واشترط العمل معها في السفر لما ان في السفر الحاجة الى الفعل وهو لا يكفي مجرد النية ما لم يقارنها بعمل من ركوب أو مشى كالأصم اذا نوى الافطار لا يكون مفطر ما لم يفطر وفي

أربعا هو الصحيح اه فليتمل وفي الشرع بلالية بعد عزوه لخصر الظهيرية ولا يخفى انها لا تنزل عن رتبة الذي أسلم الإقامة فكان حقها القصر مثله اه والظاهر ان هذا مبني على القول الثاني في الصبي والكافر انهما يمتنان كما سيأتي (قوله وسيأتي) أي في آخر هذه

السوادة (قوله عم الرخصة) أي مسح ثلاثة أيام الجنس أي جنس المسافر ين لان اللام في المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس عموم التقدير بثلاثة أيام لسلك مسافر (قوله وعمام تحقيقه الخ) حاصله ان كل مسافر بمسح ثلاثة أيام فلو كان السفر الشرعي أقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلاثة أيام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك ثم اعترض هذا الدليل بأنه قديقال المراد المسافر اذا كان سفره يستوعب ثلاثة أيام قال ولا يقال انه احتمال بخالفه الظاهر (١٢٩) فلا يصار اليه لانا نقول قد صاروا اليه

فيما اذا بكر المسافر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد فانه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المسح تمام ثلاثة أيام لانه صار مقبوا وان قالوا ببقية كل يوم ملحقة بالمنقضى للعلم بأنه لا بد من تحلل الاستراحت لا يخرج بذلك من ان مسافر مسح أقل من ثلاثة أيام فان عصر اليوم الثالث لا يسح فيه فليس تمام الثالث ملحقا باوله شرعا لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما مسح ثلاثة أيام اذا كان سفره ثلاثة أيام وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافر ين لا يمسهها وآل الى قول أبي يوسف أي من ان مدته يومان وأكثر الثالث اه ملخصا وحاصله منع السكينة القائلة ان كل مسافر بمسح ثلاثة أيام باثبات مسافر بمسح أقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على ان أقل مدة السفر ثلاثة أيام (قوله وبه

الاقامة الحاجة الى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة وأشار المصنف الى ان النية لا بد أن تكون قبل الصلاة ولذا قال في التجنيس اذا افتتح الصلاة في السفينة حال اقامته في طرف البحر فنقلها الرجح وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبي يوسف خلافا لمحمد لانه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجها ما يوجب الاربع احتياطا اه وفيه أيضا ومن حمل غيره لينذهب معه والمحمول لا يدري أين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير ثلاثا لانه لم يظهر المغبر واذا سار ثلاثا غيبت قصر لانه وجب عليه القصر من حين حمله ولو كان صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلاثة أيام فان صلاته تجزئه وان سار به أقل من مسيرة ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاه ركعتين لانه تبين أنه صلى صلاة المسافر ين وهو مقيم وفي لوجه الاول تبين انه مسافر اه ففي هذه المسئلة يكون مسافر بغير قصد وهو غير مشكل لماسيا في ان الاعتبار بنية المتبوع لا التابع وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة قوله صلى الله عليه وسلم بمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير وعمام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل للاستراحة فلا يعتبر والمراد ثلاثة أيام من أقصر أيام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشى الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافرا لان المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من الفجر الى الفجر لان الآدمي لا يطيق ذلك وكذلك الدواب فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذلك السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان أقل اليوم اذا كان ملحقا بأكثره للضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المفيد للثلاثة كما ان الليل للاستراحة وهو مذکور في الحديث وأشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعرا بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخا وفي المجتبى فتوى أكثر ثمانية خوارزم على خمسة عشر فرسخا اه وأنا أنجب من فتواهم في هذا وأمثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصا الخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضيخان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقان أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياها والآخرونها فسلك الطريق الابعد كان مسافرا عندنا اه وان سلك الاقصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فان من الجرجانية الى مدائق اثني عشر فرسخا في البر وفي جيحون أكثر من عشرين فرسخا جزاز لركاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه صاعدا ومنحدرا كذلك المجتبى وذكر الاسبيعي المقيم اذا قصد مصر من الامصار وهو مادون مسيرة ثلاثة أيام لا يكون مسافرا ولو أنه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر آخر وهو أيضا أقل من ثلاثة أيام فانه لا يكون مسافرا وان طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافرا اه وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة

(١٧ - (البحر الرائق) - ثاني)

اندفع الخ) لا يخفى ما فيه على المتامل النبيه (قوله وأنا أنجب الخ) قال الشيخ اسمعيل رحمه الله تعالى يؤخذ جوابه من قول الفتوح وكل من قدر بقدرتها اعتقد انه مسيرة ثلاثة أيام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعرا الخ مامر (قوله وفي السراج اذا كانت المسافة الخ) قال في الفتوح وهذا ايضا بما يقوى الاشكال الذي قلناه ولا يخفى الا ان يمنع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة أيام والازم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة

ثلاثة أيام بالسير المعتاد فسار اليها على البر يدسبرامسراً وعلى الفرس جرياً حيثما فوصل في يومين قصر  
 اه والمراد بيسير البر والجبل أن يكون بالابل ومشى الاقدام والمراد بالابل ابل القافلة دون البر يد  
 وأما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو أن يكون مسافة ثلاثة ايام إذا كانت تلك الرياح معتدلة وان  
 كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كما في الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسيط ثلاثة  
 أيام وان كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة من أي طريق أخذ فيه ولهذا عمم  
 المصنف رحمه الله وخرج سير البقر بجزيرة الجبل ونحوه لأنه أبطأ السير كما كان أسرع سير الفرس والبر يد  
 والوسط ما ذكرنا وفي البدائع ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم  
 عند الاشتباه وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف مها قصر الصلاة  
 والمراد وجوب قصرها حتى لو أتم فإنه أم عاص لان الفرض عندنا من ذوات الاربع ركعتين في حقه  
 لا غير ومن مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والا كمال رخصة قال في البدائع وهذا  
 التلقيب على أصلنا خطأ لان الركعتين في حقه ليستاقصر حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر  
 والا كمال ليس رخصة في حقه بل اساءة ومخالفة للسنة ولان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصل  
 بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغيير في حق المسافر رأساً اذا الصلاة في الاصل فرضت ركعتين  
 في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين في حق المقيم كإروته عائشة رضي الله عنها فأنعدم معنى التغيير في  
 حقه أصلاً وفي حق المقيم وجد التغيير لكن الى الغلظ والشدّة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن  
 ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق المقيم أيضاً ولو سمي فأنما هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة  
 وهو التغيير اه فعلى هذا لوقال في جواب الشرط صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان أولى وقيد  
 بالفرض لأنه لا قصر في الوتر والسنة واختلفوا في ترك السنن في السفر فقليل الافضل هو الترك ترخيصاً  
 وقيل الفعل تفر باو قال الهندواني الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل صلى سنة الفجر خاصة وقيل  
 سنة المغرب أيضاً وفي التجنيس والمختار انه ان كان حال أمن وقرار يأتي بها لانهما شرعت مكملات  
 والمسافر اليه محتاج وان كان حال خوف لا يأتي بها لانه ترك بعذر اه وقيد بالرباعي لأنه لا قصر في  
 الفرض الثنائي والثلاثي فالركعات المفروضة حال الإقامة سبعة عشر وحال السفر احدى عشر وفي عمدة  
 الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال لنسائه من لم يدرك من ركعة فرض يوم ولاية فهي طالق فقالت  
 احدى عشر ركعة والاخرى سبعة عشر ركعة والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لانطلق  
 واحدة منهن أما السبعة عشر لا يشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت خمسة  
 عشر في يوم الجمعة ومن قالت احدى عشر ففرض المسافر اه أطلق الارادة فشملت ارادة الكافر  
 قال في الخلاصة صبي ونصراني خرج الى سفر مسيرة ثلاثة ايام وليلاتها فلما سار ايومين أسلم النصراني وبلغ  
 الصبي فالنصراني يقصر الصلاة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على ان نية الكافر معتبرة وهو  
 المختار والامام الجليل الفضلي سوى بينهما يعني كلاهما يمتنان الصلاة اه (قوله فلما تم وقعد في الثانية  
 صح والا لا) أي وان لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد فقد تم فرضه وصارت  
 الاخرى ان له نفلاً كالفجر وصاراً مما تأخّر بالسلام وان لم يقعد فقد خلط النقل بالفرض قبل اكماله  
 وأشار الى انه لا بد أن يقرأ في الاولين فلو ترك فيهما أو في احدهما وقرأ في الاخرى لم يصح فرضه وهذا  
 كما ان لم ينو الإقامة فان نواها قال الاسبيجاني لوصلى المسافر ركعتين وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الإقامة  
 قبل التسليم أو بعد ما قام الى الثالثة قبل أن يقيدها بسجدة فإنه يتحول فرضه الى الاربع الا انه يعيد  
 القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض وهو مخير في القراءة فلو قيدها بسجدة

فلما تم وقعد في الثانية صح  
 والا لا

كقدر درجة كالموطن  
 صاحب كرامة الطي لانه  
 يصدق عليه انه قطع مسافة  
 ثلاثة ايام بالابل وهو يعيد  
 لا تنفاه مظنة المشقة وهي  
 العلة وعمامة فيه (قوله وان  
 كانت المسافة بحيث تقطع)  
 ان هذه وصلية كالتى بعدها  
 (قوله وقال الهندواني الخ)  
 قال الرملى قال في شرح  
 منية المصلى والاعدل ماقاله  
 الهندواني اه

ثم نواها لم يتحول فرضه ويضيف إليها أخرى ولو أفسدها لانتج عليه ولو لم يشهد وقام إلى الثالثة ثم نوى الإقامة تحوّل فرضه أربعا اتفاقا فلم يقم عليه عادى إلى التشهد وان أقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو وقام إلى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحوّل الفرض ويعيد القيام والركوع ولو قيد بالسجدة فقد تأنى كد الفساد فيضيف أخرى فتكون الأربع تطوعا على قوطها خلافا للمحمد فعنده لا تنقلب بعد الفساد تطوعا ولو ترك القراءة أو أتى بالتشهد ثم نوى الإقامة قبل أن يسلم أو قام إلى الثالثة ثم نوى الإقامة قبل أن يقيد بها بالسجدة فإنه يتحول إلى الأربع ويقرأ في الأخير بين قضاء عن الأولين ولو قيد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا ويضيف أربعة لتكون تطوعا عندهما اهـ (قوله حتى يدخل مصره أو ينوى الإقامة نصف شهر ببلد أو قرية) متعلق بقوله قصر أى قصر إلى غاية دخول المصر أو نية الإقامة في موضع صالح للمدة المذكورة فلا يقصر أطلاق في دخول مصره فشمّل ما ذانوى الإقامة به أولا وشمّل ما إذا كان في الصلاة كما إذا سبقه حدث وليس عنده ماء فدخله للماء اللاحق إذا أحدث ودخل مصره ليتوضأ لا يلزمه الإتمام ولا يصير مقبلا بدخوله المصر كذا في الفتاوى الظهيرية وشمّل ما إذا كان سار ثلاثة أيام أو أقل لكن المذكور في الشرح أنه يتم إذا سار أقل بمجرد العزم على الرجوع وإن لم يدخل مصره لأنه نقض للسفر قبل الاستحكام اذ هو يحتتمل النقض قال في فتح القدير وقياسه أن لا يحل فطره في رمضان إذا كان بينه وبين بلده يومان وفي المجتبى لا يبطل السفر الابنية الإقامة أو دخول الوطن أو الرجوع قبل الثلاثة اهـ والمذكور في الخانية والظهيرية وغيرهما أنه إذا رجع لحاجة نسيتها ثم تذكرها فإن كان له وطن أصلى يصير مقبلا بمجرد العزم على الرجوع وإن لم يكن له وطن أصلى يقصر اهـ والذي يظهر أنه لا بد من دخول المصر مطلقا لأن العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام لاستكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم تثبت علة حكم الإقامة وروى البخارى تعليقا أن عليا خرج فقصر وهو يرى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد أنه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقبل له إلى آخره وقيد بنية الإقامة لأنه لو دخل بلد أولم ينو أنه يقيم فيها خمسة عشر يوما وإنما يقول غدا أخرج أو بعد غدا أخرج حتى بقي على ذلك سنين قصر وفي المجتبى والنية انما تؤثر بخمس شرائط أحدها ترك السير حتى لو نوى الإقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو أقام في بحر أو جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأى اهـ وأطلق النية فشمّل الحكمية كماله وصل الحاج إلى الشام وعلم أن القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم أن لا يخرج الامعهم لا يقصر لأنه كذا نوى الإقامة كذا في المحيط وشمّل ما إذا نوى في خلال الصلاة في الوقت فإنه يتم سواء كان في أولها أو وسطها أو في آخرها وسواء كان منفردا أو مقترنا ومدركا أو مسبوقا ما للاحق إذا أدرك أول الصلاة والامام مسافر فحدث أو نام فأنذبه بعد فراغ الامام ونوى الإقامة لم يتم لان اللاحق في الحكم كأنه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الامام فكذا في حق اللاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فإنه يتحول فرضه إلى الأربع ولو خرج الوقت وهو في الصلاة فنوى الإقامة فإنه لا يتحول فرضه إلى الأربع في حق تلك الصلاة كذا في الخلاصة وقيد بنصف شهر لان نية إقامة ما دونها لا توجب الإتمام لما روى عن ابن عباس وابن عمر أنها مقدراتها بذلك والآخر في المقدرات كالخبر وأقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع أصحابه سبعة أيام وهو قصر وقيد بالبلد والقرية لان نية الإقامة لا تصح في غيرهما فلا تصح في مفازة ولا جزيرة ولا بحر ولا سفينة وفي الخانية والظهيرية والخلاصة ثم نية الإقامة لا تصح إلا في موضع الإقامة ممن يمكن من الإقامة وموضع الإقامة العمران

حتى يدخل مصره أو  
ينوى الإقامة نصف شهر  
ببلد أو قرية

(قوله اذ هو يحتتمل النقض)

أى لأنه لم يتم علة فكانت  
الإقامة نقضا للعارض  
لابتداء علة الإتمام ولو قيل  
العلة مفارقة البيوت قاصدا  
مسيرة ثلاثة أيام لاستكمال  
سفر ثلاثة أيام بدليل  
ثبوت حكم السفر بمجرد  
ذلك فقد تمت العلة لحكم  
السفر فيثبت حكمه ما لم  
يثبت علة حكم الإقامة  
احتاج إلى الجواب كذا  
في الفتح وعن هذا الاشكال  
نشأ قول المؤلف الآتى والذي  
يظهر الخ قال في النهر مجيبا  
وأنت خير بان ابطال الدليل  
لمعنى لا يستلزم ابطال  
المدلول (قوله وروى  
البخارى الخ) قال الرملى  
قال المرحوم شيخ شيخنا  
شيخ الاسلام على المقدسى  
هذه حكاية حال طرفها  
الاحتمال وهو انه جاوز المدة  
على الكمال اهـ أقول وقد  
يجب عن أصل الاشكال  
بان العلة المذكورة انما هي  
علة ابتداء أعمال العلة بقاء  
فهى استكمال المدة

(قوله أما اذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط الخ) أقول الظاهر ان هذا فيما اذا عزم على الرجوع ونقض السفر كما مر أما اذا بقي على قصده الاول ولم ينقض سفره ونوى الإقامة في المفازة لا تصح نيته ولو قبل ان يسير ثلاثة أيام تأمل نعم سياتى في اختلاف الرواية في ان وطن الإقامة هل يشترط فيه تقدم السفر أم لا فراجعه (قوله وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان الخ) نقل العلامة ملا على القارى هذه الحكاية في شرحه على باب المناسك ثم قال في كلام صاحب الامام تعارض حيث حكم في الاول بأنه مسافر فلا يجوز له التمام وحكم في الثاني بأنه مقيم فلا يجوز له القصر مع ان المسئلة بحالها ولعل التقدير فلما رجعت الى منى ونوى الإقامة بمكة مع صاحبي بدا الخ ومفهوم مسئلة المتون انه لو نوى في أحد هما خمسة عشر يوماً (١٣٣) صار مقياً حينئذ المسافر اذا دخل مكة واستوطن بها أو أراد الإقامة فيها شهراً

والبيوت المتخذة من الحجر والندر والخشب لا الخيام والأخبية والوبر اه وقيد الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سائر ثلاثة أيام فصاعداً أما اذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط أن تكون الإقامة في بلد أو قرية بل تصح ولو في المفازة وفيه من البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره أولى من قول صاحب المجمع الى أن يدخل وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحله كما في المغرب وليس الاتمام متوقفاً على دخوله بل على دخول مصره وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصر الانسان بكونه ولد فيه واختلفوا فيما اذا دخل المسافر مصرًا وتزوج بها والظاهر انه يصير مقياً بالحديث عمر رضى الله عنه وقوله عليه الصلاة والسلام من تزوج في بلدة فهو منها والمسافرة تصير مقية بنفسه التزوج عندهم كذا في الفقيه (قوله لا بمكة ومنى) أي لو نوى الإقامة بمكة خمسة عشر يوماً فإنه لا يتم الصلاة لان الإقامة لا تكون في مكانين اذا لوجزت في مكانين لجازت في أما كن فيؤدى الى ان السفر لا يتحقق لان إقامة المسافر في المراحل لوجعت كانت خمسة عشر يوماً أو أكثر اذا نوى ان يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقياً بدخوله فيه لان إقامة المرء تضاف الى مبيته يقال فلان يسكن في حارة كذا وان كان بالنهار في الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافراً وذلك في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولاً بطلب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحب لي وعزمت على الإقامة شهراً وجعلت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بدا صاحبي أن يخرج وعزمت على أن أصاحبه وجعلت أقصر الصلاة فقال لي صاحب أبي حنيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فإلم تخرج منها لاتصير مسافراً فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى مجلس محمد واشتغلت بالفقه قال في البدائع وانما أوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثه للطلبة على طلبه قيد بالمصيرين ومراده موضعان صالحان للإقامة لا فرق بين المصيرين أو القرية بين أو القرية للاحتراز عن نية الإقامة في موضعين من مصر واحد أو قرية واحدة فانها صحيحة لانهما متعدان حكماً ألا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر (قوله وقصران نوى أقل منها ولم ينو وبقي سنين) أي أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره (قوله أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصر أو حاصروا أهل البني في دارنا في غيره) معطوف على قوله نوى أقل

مثلاً فلا شك أنه يصير مقياً ولا يضر حينئذ خروجه الى منى وعرفات ولا تنقض اقامته اذا لا يشترط تحقق كونه خمسة عشر يوماً متواليه بها بحيث لا يخرج منها والله أعلم اه أقول وكذا استشكل العلامة ابن أمير حاج قوله انك مقيم ثم أجاب بأنه سماه مقياً لا بمكة ومنى وقصران نوى أقل منه أو لم ينو وبقي سنين أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصرًا أو حاصروا أهل البني في دارنا في غيره

بناء على زعمه الاول وأقول وباللغة التوفيق في الاشكال أصلاً فان المفهوم من هذه الحكاية أنه اذا نوى الإقامة بمكة شهراً ومن نيته أن يخرج الى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوماً لا يصير

منه

مقياً لانه يكون نوايا الإقامة مستقبلة فلا تعتبر فاذا رجع من منى وعرفات الى مكة وهو على نيته السابقة صار

مقياً لان الباقي من الشهر أكثر من خمسة عشر وهنا كذلك لان فرض المسئلة أنه دخل في أول العشر ومعلوم ان الحاج يخرج في اليوم الثامن الى منى ويرجع الى مكة في اليوم الثاني عشر فإدخاله الى مكة أول العشر ونوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لانه لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوماً الا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة وبالتمام بعد العود لانه لما عاد الى مكة وهو على نيته السابقة كان نوايا أن يقيم فيها عشرين يوماً بقية الشهر هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فلما رجعت من منى) أي الى مكة وقوله بدا صاحبي أن يخرج أي عزم على أن يخرج من مكة مسافراً وقوله وجعلت أقصر الصلاة أي في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه (قول المصنف أو حاصروا أهل البني في دارنا في غيره) أي غير المصر ظاهره انه لو حاصروهم



في المصر لا يقصرون ووقع التقييد به أيضا في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن وعبارة الهداية وكذلك اذا حاصروا أهل  
 البني في دار الاسلام في غير مصر أو حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عز يمتهم اه وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا  
 المختصر بقوله وأما اذا حاصروهم في مصر من أمصار المسلمين نصح نيتهم للاقامة بلا خلاف اه وصرح في النهرا أيضا بانهم يمتون ولم  
 يتعرض له الزيلعي والمقدسي كماؤلف لكن قال في العناية قوله لان حالهم مبطل عز يمتهم يشير الى ان المحل وان كان صالحا لكن ثمة  
 مانعا آخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزحوا فلا تكون نيتهم مستقرة وهذا التعليق يدل على ان قوله في غير مصر وقوله  
 في البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البني وحاصروهم في الحصن لم نصح نيتهم أيضا لان مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود  
 لا يقيمون فيها اه وفي معراج الدراية ثم التقييد بقوله في غير مصر (١٣٣) وفي البحر بوجه أنهم لو نزلوا مدينة

أهل البني وحاصروهم  
 وهم في الحصن تصح نية  
 الاقامة لكن اطلاق ما ذكر  
 في المبسوط يدل على انه  
 ليس كذلك فانه قال وكذا  
 اذا حاربوا أهل البني في  
 دار الاسلام أما التعليق  
 فيشمل المفازة والمدينة  
 الا أنه قيد في الجامع الصغير  
 بغير مصر وبالبحر لانه

بخلاف أهل الاخبية

في عدم الجواز أبعد عن  
 توهم الجواز في غير المصر  
 أو بالبحر ثم بسط الكلام  
 في التوجيه فراجعه وقد  
 أطلقه في السراج والذخيرة  
 والحاصل أن المفهوم من  
 عبارات المتن كالهدياية  
 ان عسكرينا لو حاصر أهل  
 البني والعسكر داخل  
 المصر من ديار الاسلام  
 نصح نيتهم الاقامة

منه أي وقصر ان نوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين أن يكون العسكر مشغولين بالقتال  
 أو المحاصرة ولا فرق في المحاصرة بين أن تكون للمدينة أو للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين أن  
 يكون العسكر في أرض الحرب أو أرض الاسلام مع أهل البني في غير المصر لان نية الاقامة في دار الحرب  
 أو البني لا تصح لان حالهم يخالف عز يمتهم للتردد بين الفرار والفرار ولهذا قال أصحابنا في تاجر دخل مدينة  
 الحاجة ونوى أن يقيم خمسة عشر يوما قضاء تلك الحاجة لا يصير مقبلا لانه متردد بين أن يقضى حاجته  
 فيرجع وبين أن لا يقضى فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار الحرب وهذا الفصل حجة  
 على من يقول من أراد الخروج الى مكان ويريد ان يترخص ترخص السفر ينوي مكانا بعد منه وهذا  
 غلط كذا ذكر القمري تاشي اه كذا في معراج الدراية وعلى هذا واقعة الفتوى وهي ان انسانا يخالف بالطلاق  
 انه يسافر في هذا الشهر فينوي مسيرة ثلاثة أيام ويقصد مكانا فر يبا فيها لم يكن مخالفا لنعراض نيته اذ  
 الاولى ليست بنية أصلا واطلاق في العسكر فشملا ما اذا كانت الشوكة لهم وقيد به لان من دخل دار الحرب  
 بامان فنوى اقامة نصف شهر فيها فانه يتم أر بعلا ان أهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا في  
 النهاية وأشار الى ان الاسير لو انقلت من أيدي الكفار وتوطن في غار ونوى الاقامة خمسة عشر يوما لم  
 يصير مقبلا كما لو علم أهل الحرب باسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة أيام وليا بها لم تعتبر نيته كذا في  
 الخلاصة وفي فتاوى قاضيخان وحكم الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذي يبعث  
 اليه الوالي أو الخليفة ليؤتى به اليه فهو بمنزلة الاسير وفي التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب  
 وغلبوا في مدينة ان اتخذوها دار ايمون الصلاة وان لم يتخذوها دارا ولكن أرادوا الاقامة بها شهرا أو  
 أكثر فانهم يقصرون لانها في الوجه الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الاول لا اه  
 (قوله بخلاف أهل الاخبية) حيث تصح منهم نية الاقامة في الاصح وان كانوا في المفازة لان الاقامة أصل  
 فلا يبطل بالاتقال من مرعى الى آخر الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع اقامتهم  
 في الشتاء وبينهما مسيرة ثلاثة أيام فانهم يصيرون مسافرين في الطريق وظاهر كلام البدائع ان أهل  
 الاخبية مقيمون لا يحتاجون الى نية الاقامة فانه جعلل المفاوز لهم كالامصار والقري لاهلها ولان الاقامة  
 للرجل أصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى آخر اه

والمفهوم من اطلاق المبسوط والسراج والذخيرة وهو مقتضى التعليق انها لا تصح وظاهر كلام العناية والمعراج اختياره وبه جزم  
 الشرنبلا في نور الايضاح والله أعلم (قوله لم يصير مقبلا) ظاهر ما في الفتوح ان علة ذلك عدم قطعه بالاقامة هذه المدة لانه اذا وجد فرصة  
 قبل تمام المدة يخرج كمن دخل المصر لحاجة معينة ونوى الاقامة مدتها (قوله لم تعتبر نيته) قال في شرح النية هكذا وقع في الخلاصة وفتاوى  
 قاضيخان ولعل المراد ولم تعتبر نيته الاقامة بعد ذلك والافقد ذكر السروجي عن الذخيرة ان الاسير اذا انقلت من العدو فوطن نفسه  
 على اقامة نصف شهر في غار أو نحو قصر لانه محارب للعدو وكذا اذا أسلم فهرب منهم فطلبوه ليقتلوه فخرج هار بامسيرة السفر اه  
 فهذا يدل على انه يقصر وكذا صرح بأنه يقصر في التاتار خانية بعلمة المحيط فتعين حمل تلك العبارة على ما قلنا ولا يصح غير  
 ذلك اه أي ليس المراد من قوله لا تعتبر نيته ان نية السفر في هذه الحالة لا تصح بل المراد لا تعتبر نيته للاقامة وهو في هذه الحالة لان  
 حاله تنافي عز يمته

(قوله ويستثنى الخ) دفعه في النهي بأنه لا حاجة إليه لأن ظاهر كلام المصنف ان معنى اقتدى نوى الاقتداء به (قوله ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة) فيه

(١٣٤)

تكون فرضا فيه اذالم يقرأ في الاول لاحتمال التحاقها بالاول فيكون الثاني خاليا عن القراءة أصلا كما صرح به في الفتح وسيأتي عن المحيط ولكن قدم الخلاف في باب السهو ان القراءة في الاخرين هل هي أداء أم قضاء وعلى الاول يظهر ما قاله تأمل (قوله ولم يظهر قول الحدادي الخ) قال في النهي عزاه في السراج الى الخواشي وعلة بان تحريم الامام ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم وبعده لا

والاخبية جمع خباء البيت من صوف أو وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا في ضياء الخلوم وفي المغرب الخباء الخيمة من الصوف اه والمراد هنا الاعم لما في البدائع من التسوية بين من يسكن في بيت صوف أو بيت شعر وقيد بأهل الاخبية لان غيرهم من المسافرين لو نوى الإقامة معهم فمن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يصرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدائع وفي المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وسفينته أيضا ليست بوطن (قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم) لانه يتغير فرضه الى الرابع للتبعية كما تغيرت اقامة الاتصال المغرب بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الإقامة فيه واذا كان التغيير لضرورة الاقتداء فلو أفسده صلى ركعتين لزمه بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضة بنوى النقل حيث يصل إلى رعا اذا أفسده لانه التزم أداء صلاة الامام وهناك يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه تغير ضرورة متابعتة ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الامام فاستخلف المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الرابع مع انه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتمر خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الامام فإخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة السكك ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذ لم يجلس الامام قدر التشهد في الركعتين عامدا أو ساهيا وتابعه المسافر فقد قيل فسدت صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والقنوي على عدم الفساد لان صلواته صارت أربعا بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في القنية وأشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الإقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم ينو للتبعية فلو أتم المسافر مسافرا ومقيمين فله صلى ركعتين وشهد فقبل ان يسلم تسكك واحدا من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الامام الإقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الرابع وصلاة من تسكك تامة فلو تسكك بعد نية الامام الإقامة فسدت صلواته ولزمه صلاة المسافر ركعتين ذكره الاسي جاني (قوله وبعده لا) أي بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لان قضاء السبب كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة أو التحريم كذا ذكر الشارح والمذكور في الهداية وغيرها في حق القعدة أو القراءة ولم أر من ذكر التحريم غير الشارح والحدادي وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم أول الصلاة فان القعدة تصير فرضا في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قبل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فالقراءة في الشفع الثاني نافذة في حق الامام فرض في حق المأموم فان كان الامام صلى الشفع الاول بغير قراءة واقتدى به في الشفع الثاني ففيه روايتان كما في البدائع ومقتضى المتن عدم الصحة مطلقا ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لاني حق القعدة ولا القراءة وأما التحريم فهي لانكون الافرضا ولم يظهر قول الحدادي لان تحريمه الامام اشتملت على الفرض لا غير وأجاب في المحيط عما اذا لم يقرأ في الاولين وقرأ في الآخر بين بان القراءة في الآخر بين قضاء عن الاولين والقضاء يلحق بمحلها فلا يبقى للاخرين قراءة اه يعني فلا يصح مطلقا وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بغيرين الاول ان تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني أن تكون الصلاة باعية اما اذا كانت ثنائية أو ثلاثية أو كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر

اشتملت على الفرض لا غير وانما يديلدخل فيه ما لو اقتدى به في القعدة الاخيرة فانه لا يصح اقتداؤه لان تحريمه اشتملت على نفلية القعدة الاولى والقراءة بخلاف المأموم وهذا معنى ما في السراج وقوله في البحر انه ليس بظاهر ليس بظاهر وبه يظهر عدم الصحة فيما اذا لم يقرأ في الاولين واقتدى به في الاخرين ثم ذكر جواب المحيط الآتي ثم قال وأقول هذا

مبنى على تعيين الاولين لها ثم ذكر ان ما في السراج يمكن أن

يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الاولين للقراءة قال وبهذا يرجع رواية الفساد وأما رواية الصحة فلا يخلو من احتياجها الى تأمل

بعد

بعد المثل قبل المثليين فانها صحيحة اه وهو تقييد حسن لكن الاولى أن يكون الشرط كونها فاتتة في حق المأموم فقط سواء كانت فاتتة في حق الامام أو لا بأن صلى ركعة من الظهر مثلاً أو ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر لان الظهر فاتتة في حق المسافر لافي حق المقيم والتقييد الاول مفهوم من قوله صح وأتم فانه يفيد ان الكلام في الرباعية التي يظهر فيها القصر والتمام بل لاجابة اليه أصلاً ان السفر مؤثر في الرباعي فقط وقيده بكون الاقضاء بعد خروج الوقت لانه لو اقتدى به في الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلاته ولا يبطل اقتداؤه به لانه لما صح اقتداؤه به وصار تبعاله صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت في حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أو بعاولتكم بعد خروج الوقت أو قبل خروجه صلى ركعتين عندنا كذا في البدائع (قوله وبكسه صح فيهما) وهو اقتداء المقيم بالمسافر فهو صحيح في الوقت وبعده لان صلاة المسافر في الحالين واحدة والقعدة فرض في حقه غير فرض في حق المقتدى وبناء الضعيف على القوى جائز وقد أم النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر أهل مكة وقال أتواصلتكم فاناقوم سفر وهو جمع سافر فركب جمع راكب ويستحب أن يقول ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لاحتمال ان خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على رأس الركعتين وهذا محتمل ما في الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يدري أم مسافر هو أم مقيم لا يصح لان العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة اه لانه شرط في الابتداء لما في المبسوط رجل صلى الظهر بالقوم بقرية أو مصر ركعتين وهم لا يدرون أم مسافر هو أم مقيم فضلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين أم مسافرين لان الظاهر من حال من في موضع الإقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سألوه فأخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم اه وفي القنية وان كان خارج المصر لا يفسد ويجوز الاخذ بالظاهر في مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحباً لانه لم يتعين معرفة صحته سلامه لم فانه ينبغي ان تجوز ان يسأله فتحصل المعرفة واختلفوا هل يقوله بعد التسليمة الاولى أو بعد التسليمتين الاصح الثاني كذا في السراج الوهاج ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام الإقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغيير فوجب عليه الاقتداء فيهما فاذا انفر دسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدى فانه يتم منفرداً ولو فرض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا في فتح القدير وفي الخانية والخلاصة مسافر أم قوماً مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الإقامة للتحقيق الإقامة بل ليمت صلاة المقيمين لا يصير مقيماً ولا ينقلب فرضه أربعاً اه وفي العمدة مسافر سبقه الحدث فقدم مقيماً يتم صلاة الامام ويتأخر ويقدم مسافر يسلم ثم يتم المقيم صلاته وفي الخلاصة مسافر أم مسافر ين فأحدث فقدم مسافر آخر فنوى الثاني الإقامة لا يجب على القوم ان يصلوا أربعاً اه وفي الهداية واذا صلى المسافر بالمقيم ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة في الركعتين فينفر في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرأ في الاصح لانه مقتدر بيمينه لافعلوا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطاً بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاثنيان أولى اه وفي الخانية لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدى أحدهم بالآخر اه فلو اقتدى أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدى لانه اقتدى في موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الامام تامة كذا في البدائع وفي القنية اقتدى مقيم بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت فالقعدة تان فرض في حقه وقيل لا تفسد وهي نفل

وبكسه صح فيهما

(قوله وانما كان قول الامام ذلك مستحباً) أي لا واجباً (قوله لا يصير مقيماً ولا ينقلب فرضه أربعاً) قال في الظهيرية تلوه حتى لو أتم المقيمون صلاتهم معه فسدت صلاتهم لان هذا اقتداء المفترض بالمتنفل ولا يصح اه قال الرمي يجب تقييده بما إذا لم ينووا مفارقتة أما اذا نوا مفارقتة لا تفسد صلاتهم وان وافقوه في الاتمام صورة اذ لا مانع من صحة مفارقتة بعد اتمام فرضه واتصال النفل منه بصلاته لا يمنعها بلاشبهة وفي قوله لو أتم المقيمون معه إشارة الى ذلك وسكوت قاضيخان وصاحب الخلاصة عن صلاة المقيمين ربما يكون لهذا التفصيل والله تعالى أعلم (قوله ولا سهو عليهم اذا سهوا) هذا مبني على مقاله الكرخي وهو خلاف ما تقدم تصحيحه عن البدائع

(قوله وكذا لا يبطل بوطن الإقامة) قال في النهرو لو صرح المصنف بعلم السفر بالاولى (قوله بشرط ان يتقدمه سفر) على تقدير مضاف أى نية سفر كما يدل عليه ما بعده وحاصله انه يشترط له شيان أحدهما تقدم نية السفر والثاني أن تكون مدة سفر بينه أى بين الموضوع الذى أنشأ منه السفر وبين مآصار (١٣٦) اليه منه أى وبين الموضوع الذى صار اليه من الموضوع الاول ونوى فيه الإقامة

في حق المقتدى اه (قوله وببطل الوطن الاصلى بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والاصلى) لان الشيء يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح مبطله وروى ان عثمان رضى الله عنه كان حاجا يصلى بعرفات أربعا فاتبعوه فاعتذر وقال انى تأهلت بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلى هو وطن الانسان فى بلده أو ببلدة أخرى اتخذها دارا وتوطن بهامع أهله وولده وليس من قصده الانتقال عنها بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثله لا غير وهو أن يتوطن فى بلدة أخرى وينقل الأهل إليها فيخرج الاول من أن يكون وطناً أصلياً حتى لو دخله مسافر الا يتم قيدنا بكونه انتقل عن الاول بأهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلاً فى بلدة أخرى فان الاول لم يبطل ويتم فيهما وقيد بقوله بمثله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج بربدأن يتوطن ببلدة أخرى ثم بدله أن لا يتوطن ماقصده أو لا يتوطن ببلدة غير هافر ببلده الاول فانه يصلى أربعا لانه لم يتوطن غيره وفى المحيط ولو كان له أهل بالكوفة وأهل بالبصرة فبات أهل بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيل البصرة لا تبقى وطنه لانها إنما كانت وطناً بالأهل لا بالعقار الا ترى انه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار صارت وطنه وقيل تبقى وطنه لانها كانت وطنه بالأهل والدار جميعاً فبزوال أحدهما لا يرتفع الوطن كوطن الإقامة يبقى ببقاء النقل وان أقام بموضع آخر اه وفى المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل أهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهذا جواب واقعة ابتليها وكثير من المسلمين المتوطنين فى البلاد وهم دور وعقار فى القرى البعيدة منها يصيفون بها بأهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انما وطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر وقوله لا السفر أى لا يبطل الاصلى بالسفر حتى يصير مقياً بالعود اليه من غير نية الإقامة وكذا لا يبطل بوطن الإقامة وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذى يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلى لانه فوقه وبمثله وبالسفر لانه ضده أطلقه فأفاد أن تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلى ووطن الإقامة فالاصلى بالاجماع ووطن الإقامة فيه روايتان ظاهر الرواية انه ليس بشرط وفى أخرى عن محمد انما يصير الوطن ووطن إقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين مآصار اليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا يقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا نصير تلك القرية وطن الإقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً لا يصير مقياً ولا نصير تلك القرية وطن الإقامة مثاله قاهرى خرج الى بلبليس فنوى الإقامة بها نصف شهر ثم خرج منها فان قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه ببلبليس حتى لو صر به فى العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصاحية فان نوى الإقامة بها نصف شهراً ثم هاجر وبطل وطنه ببلبليس حتى لو عاد اليه مسافر الا يتم وان لم ينو الإقامة بهم لم يبطل وطنه ببلبليس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل الوطنان حتى لو عاد اليهما فى سفرة أخرى لا يتم اذ لم ينو الإقامة ولم يذ كر المصنف رحمه الله وطن السكنى وهو المكان الذى بنوى أن يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوماً تابعاً للحقنين قالوا لانه لا فائدة

فقوله حتى لو خرج تفريع على الشرط الاول وقوله وكذا اذا قصد الخ تفريع على الثانى (قوله لعدم تقدم السفر) وعليه فلو خرج من تلك القرية لحاجة ثم قصد الرجوع الى مصره ومربطك القرية يقصر لانه قصد مسيرة السفر وليست القرية وطنه (قوله مثاله قاهرى الخ) أى مثال بطلان وطن الإقامة بواحد من ويبطل الوطن الاصلى بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والاصلى

الثلاثة فقوله فان قصد الخ فيه بطلانه بالسفر وقوله وان لم يقصد ذلك الخ فيه بطلانه بمثله لان ما بين بلبليس والصاحية دون مسافة القصر كما بين بلبليس والقاهرة وقوله وان عاد الى مصر فيسه بطلانه بالاهلى (قوله حتى يتم اذا دخله) يعنى اذا خرج من الصاحية وأراد الرجوع الى القاهرة ومصر ببلبليس يتم لان وطنه بهم يبطل بالخروج الى الصاحية لانه

ليس بوطن مثله ولا سفر معه فيبقى وطنه ببلبليس وهذا التمثيل كنه مبنى على ظاهر الرواية من عدم اشتراط تقدم السفر لثبوت وطن الإقامة وفى فتح القدير رواية الحسن يعنى هذه الرواية تبين ان السفر الناقض لوطن الإقامة ما ليس فيه مرور على وطن الإقامة أو ما يكون المرور فيه بعد مسيرة السفر اه ولهذا تم ببلبليس فى مسألتنا مع ان ما بين الصاحية والقاهرة مدة سفر لان فيه مروراً على وطن الإقامة

(قوله ممنوع) قال الرمي لقائل أن يمنع لان السفر انما يبطل وطن الإقامة ان لو خرج منه مسافرا فكذا وطن السكني لان السفر لم يتصل به تأمل كذا رأيت بخط بعضهم اه قلت وقد ذكر مثله الشيخ ابراهيم المداري الحلي في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد علي الضرير ثم قال وهو وجيه فان من نوى الإقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد مر بداسفر او مر بذلك ثم مع انه أنشأ سفر ابعدا اتخذ هذا الموضع دار إقامة فثبت ان انشاء السفر لا يبطل وطن الإقامة الا اذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكني كذلك فما صورته الزياهي صحيح ومن تصور به علمت انه لا بد أن يكون بين الوطن الاصل والوطن السكني أقل من مدة السفر وكذا بين وطن الإقامة ووطن السكني اه قلت قد يقال ان قوله فليكن وطن السكني كذلك قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن السكني وانتهائه في وطن الإقامة فاذا دخل المسافر بلدة ونوى الإقامة فيها دون نصف شهر بقي مسافرا في قصر فكذا اذا مر عليها بعد ان خرج منها بخلاف ما اذا نوى الإقامة فيها نصف شهر فانه خرج عن كونه مسافرا ولذا يتم مدة إقامته بها على ان تصحيح المحققين عدم اعتباره يقتضي تصحيح عدم الاتمام فيما صورته الزياهي ولذا علل شرح الهداية وغيرهم عدم اعتباره بان لم يثبت فيه حكم (١٣٧) الإقامة وما ذكره في الظاهرية من

ان الامام السرخسي ذكر مسألة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي الى القادسية لحاجة ثم منها الى الحيرة يريد الشام حتى اذا كان قريبا منها بدله الرجوع الى القادسية ليحمل ثقله منها ويرتحل الى الشام ولا يمر وفاتة السفر والحضر تقتضي ركعتين وأر بعالمعتبر فيه آخر الوقت

فيه لانه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه وذكروا شارح ان عامتهم على انه يفيد في رجل خرج من مصر الى قرية الحاجة ولم يقصد السفر ونوى أن يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوما فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدله أن يسافر قبل أن يدخل مصره وقبل أن يقيم ليلة في موضع آخر فصار فانه يقصر ولو مر بتلك القرية بدو دخلها أم لا لم يوجد ما يبطله مما هو فوقه ومثله اه وصحح في السراج الوهاج وشرح المجمع عدم اعتباره وقول شارح لو مر بها ثم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكني على تقدير اعتباره لان السفر يبطل وطن الإقامة فكيف لا يبطل وطن السكني فقوله لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع (قوله وفاتة السفر والحضر تقتضي ركعتين وأر بعالم) ونشر مرأى فاتة السفر تقتضي ركعتين وفاتة الحضر تقتضي أر بعالم القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتته في المرض في حالة لا يقدر على الركوع والسجود حيث يقضيها في الصحة كما وساجدا أو فاتته في الصحة حيث يقضيها في المرض بالايام لان الواجب هناك الركوع والسجود الا انهما يستيطان عنه بالحجز فاذا قدر أن يهما بخلاف ما نحن فيه فان الواجب على المسافر ركعتان كصلاة الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار (قوله والمعتبر فيه آخر الوقت) أي المعتبر في وجوب الاربع أو الركعتين عند عدم الاداء في أول الوقت الجزء الاخير من الوقت وهو قدر ما يسع التحريم فان كان فيه مقبلا وجب عليه أربع وان كان مسافرا فركعتان لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء في أول الوقت ان أدى آخره والافضل الوقت هو السبب لانه الواجب عليه بصفة السكالم وفائدة اضافته الى الجزء الاخير اعتبار حال المكف فيه فلو بلغ صبي أو أسلم كافر أو أفاق مجنون أو طهرت الحائض أو النساء في آخر الوقت بعد مضى الاكثر يجب عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد صلاها في أوله وبعبارة لو جن أو حاضت أو نفست فيه لم يجب لفقد الاهلية عند وجود السبب وفائدة اضافته الى السكالم عند دخوله

بالسكوة أم حتى يرتحل من القادسية استحسبا لانها كانت له وطن السكني ولم يظهر له بقصد الحيرة ووطن سكتي آخر ما لم يدخلها فيبقى ووطنه بالقادسية ولا ينتقض كما لو خرج منها للتشبيع

(١٨) - (البحر الرائق) - (ثاني)

جنازة ونحوه اه ملخصا فقد قال في معراج الدراية فيه تأمل ولعل وجهه ان ابتداء سفره اعتبر من القادسية حتى انه يشترط له مجاوزة عمر انها اذا أراد القصر فصارت بمنزلة وطنه الاصل حكما فاذا رجع اليها قبل استحكام السفر يتم الصلاة بمنزلة ما اذا خرج مسافرا من بلدة ثم تذكر حاجة فراجع فانه يتم كما يأتي فلم يدل على ان اتمامه لكونه وطن سكتي اسكن قد يقال تسمية السرخسي له وطن سكتي دليل عليه وكذا قوله ولم يظهر له بقصد الحيرة ووطن سكتي آخر والذي يظهر لي في التوفيق انه اذا كان مسافرا فاقام في بلد دون نصف شهر لم يعتبر هذا الوطن أصلا لانه يقصر فيه فاذا خرج منه ثم رجع اليه يقصر أيضا وعليه يحمل كلام المحققين الذين لم يعتبروا وطن السكتي كما يفيد ما نقله المؤلف عنهم أما اذا كان مقبلا ثم خرج من مصره الى قرية بية ونوى أن يقيم فيها دون نصف شهر كما مر تصور به عن شارح الزياهي فانه يعتبر وعليه يحمل كلام عامة المشايخ الذين اعتبروه وحاصله انه يعتبر قبل تحقق السفر لابعده لان من قال باعتباره قبل تحقق السفر كما في صورة الزياهي لا يمكنه أن يقول باعتباره بعد تحقق السفر لانه لم يثبت فيه حكم الإقامة المبيحة للاتمام فان أقلها نصف شهر اذ لا يقول عاقل ان المسافر اذا دخل بلدة ونوى الإقامة فيها يوما مثلا ثم خرج منها ثم رجع في اليوم الثاني أنه يتم ما لم ينو إقامة نصف شهر وهذا التوفيق يرتفع الخلاف الا أن يوجد نقل دال على وجود الخلاف فيما صورته الزياهي والله تعالى أعلم

عن الاداء انه لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت التغيير في اليوم الآتي ولو كان السبب هو الجزء الاخير لجاز  
وتمام تحقيقه في كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر نحرر بالاصول وسيأتي في الجمعة ان المعتبر أول الوقت  
في وجوبها واعتبر زفر رحمة الله تعالى في السببية الجزء الذي يلزمه الشرع فيه واختاره القدوري كما  
في البدائع لان الوقت جعل سببا يؤدي فيه فاذا تأخر عن أول الوقت وبقي مقدار ما يسع الركعتين يجعل  
سببا في تغيير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب أول الوقت وهو كان مقبلا حينئذ الا انه يشكل  
عليه ما اذا أقام المسافر في آخر جزء من الوقت فان عليه أن يبع ركعات اتفاقا كذا في المصنف فيحتاج  
زفر الى الفرق قيدنا بعدم الاداء أول الوقت لانه لو صلى صلاة السفر أول الوقت ثم أقام في الوقت لا يتغير  
فرضه كذا في الخانية وذكري في الخلاصة رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى  
العصر في سفره في ذلك اليوم ثم نذرانه ترك شيئا في منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم نذرانه صلى  
الظهر والعصر بغير وضوء قالوا يجب عليه أن يصلي الظهر ركعتين والعصر أربع ركعات وهو مقيم في السفر  
وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسئلة بحاطها صلى الظهر أربع ركعات والعصر ركعتين اه قيد بالصلاة  
لان المعتبر في الصوم أول جزء من اليوم حتى لو أسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه  
معيارا (قوله والعاصي كغيره) أي في الترخيص برخص المسافر لا تطلق التصوص ولان السفر  
الموجب للتخفيف ليس بمعصية انما هو فيما جاوره كخرجه عاقل لوالديه أو عاصيا على الامام أو ابقا من  
مولاه أو خرجت المرأة بلا محرم أو في العدة أو قاطعا للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للحج أو  
للجهاد ثم قطع الطريق والقبح المجاور لا يعدم المشروعية أصلا كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع  
وقت النداء فصالح السفر مناطا للرخصة (قوله وتعتبر نية الإقامة والسفر من الاصل دون التبع أي  
المرأة والعبد والجندي) تفسير للتبع لان الاصل هو المتمكن من الإقامة والسفر دون التبع لكن  
لا يلزم التبع الا تمام الابداع بنية المتبوع كما في نوجه الخطاب الشرعي وعزل الوكيل وقيل يلزمه  
كالعزل الحكمي وهو أحوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة والاول أصح لان في لزوم  
الحكم قبل العلم حرجا وضررا وهو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له أن لا يبيع  
فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر أمره وحقه ضرر كان الضرر ناشئا من  
جهته من وجهه ومن جهة الموكل من وجهه فيصح العزل حكما كالأفصا وهنا التبع مأمور بقصر صلته  
منه عن تمامها فكان مضطرا فلوصار فرضه أن يعاقب إقامة الاصل وهو لا يشعر بحقه ضرر عظيم من  
جهة غيره بكل وجهه وانتهى كذا في المحيط وشرح الطحاوي وعلى هذا في الخلاصة من ان العبد اذا  
أم ولاه في السفر فنوى المولى الإقامة صححت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين كان عليهما إعادة تلك  
الصلاة اه وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلاة يتقلب فرضه  
أر بعا حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه إعادة تلك الصلاة اه مبنى على غير الصحيح ان فرض  
عدم علم العبد وعلى السبب ان علم أطلاق في تبعية المرأة والجندي وقيدوه بان تستوفي المرأة مهرها  
المبجل والافلات تكون تبعا فالعبرة بنيتها لان لها أن تحبس نفسها عن الزوج للمبجل دون الزوج  
ولان سكن حيث يسكن هو وبان يكون الجندي يرتزق من بيت المال فان كان رزقه في ماله فالعبرة لنيته  
لان له أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق وأطلق في العبد فشمل القن والمدبر وأم الولد وأم المكاتب  
فينبغي أن لا يكون تبعا لان له السفر بغير إذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف قصر التبع  
على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعا لآسان ويلزمه طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول  
مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسرا مفسا فان كان مليئا فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين

والعاصي كغيره وتعتبر نية  
الإقامة والسفر من الاصل  
دون التبع أي المرأة والعبد  
والجندي

(قوله قالوا يجب عليه الخ)  
قال في النهر لانه كان  
مسافرا في آخر وقت الظهر  
ومقبلا في العصر (قوله  
فيدخل الاجير مع  
مستأجره) أي مشاهرة  
أو مسانمة كما في التانراخانية  
عن الغياثية وقوله  
والمحمول مع حامله قال في  
النهر ينبغي أن يفصل فيه  
كالقائد

فيقيم في أي موضع شاء وأما الاعمي مع قائده فان كان القائد جيرا فالعبرة لنية الاعمي وان كان متطوعا في قيادته تعتبر نيته والعبد بين شريكين اذا سافر معهما ثم نوى أحدهما الإقامة قيل لا يصير العبد مقبلا لوقوع لشك في صيرورته مقبلا فيبقى مسافرا وقيل يصير مقبلا ترجيحاً لنية الإقامة احتياطاً لامر العبادة كذا في المحيط ومحمد ما ذالم يكن بينهما ما يأتى فان كان بينهما ما يأتى في الخدمة فان العبد يصلي صلاة الإقامة واذا خدم المولى الذي لم ينو الإقامة يصلي صلاة السفر وفي نسخة القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى فانه يسأله ان أخبره ان مسير مدة السفر صلى صلاة المسافر بن وان كان دون ذلك صلى صلاة الإقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقبلا قبل ذلك صلى صلاة الإقامة وان كان مسافرا قبل صلى صلاة المسافر بن كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم اشتريا عبدا الاصح ان العبد يصلي صلاة المقيم ودخل تحت الجندى الامير مع الخليفة كفي الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا وصلوا بغداد شهر رمضان ولم ينووا الإقامة صلوا صلاة المقيمين اه وظاهره ان الحجاج تبع لامير القافلة وليس كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا المبحث بل علته انهم لما علموا ان القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر يوما نزل ذلك منزلة ينتهم الإقامة نصف شهر كما عمل به في التجنيس وفي المحيط مسلم أسره العدو ان كان مسيرة العدو ثلاثة أيام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل مسافر مصرا فأخذته غريمه فبسه فان كان معسرا قصر لانه لم ينو الإقامة ولا يحل للطالب حبسه وان كان موسرا ان عزم أن يقضى دينه أو لم يعزم شيئا قصر وان عزم واعتقد أن لا يقضيه ثم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

#### ﴿ باب صلاة الجمعة ﴾

مناسبتها مع ما قبله تنصيف الصلاة عارض الان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نعلم أن الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبتها النصف منها وهي فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحداها وقد أطل المحقق في فتح القدير في بيان دلالتها ثم قال وانما أكثر نافية نوعا من الاكثر لما نسمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الخنزية عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سيأتي من قول القدوري ومن صلى الظهر في منزلة يوم الجمعة ولا عدلته كرهه وجزأت صلواته وانما أراد حرم عليه وصححت الظهر فالحرم لترك الفرض وصحة الظهر لما سئل كرهه وقد صرح أصحابنا بانها فرض أكد من الظهر وبا كفار جاحداها اه أقول وقد كثرت ذلك من جهة زماننا أيضا ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وابست هذه الرواية بالتحارة وليس هذا القول اعنى اختيار صلاة الاربع بعدها مريعا عن أبي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي اني أفتيت مراراً بعدم صلاتها خوفا على اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوضحه من بعد ان شاء الله تعالى وأما شرائطها فتشتمل على شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف المصر والسلطان والوقت والخطبة والجماعة والاذان العام والثاني ستة أيضا كما سيأتي وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حتى ذلك الفراء والواحدى من الاجتماع كالفرقة من الافتراق أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثرت استعمال حتى حذف منها المضاف وجعت فقيل جمعات وجع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالباء الموحدة وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤي ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فادركته الجمعة

#### ﴿ باب صلاة الجمعة ﴾

#### ﴿ باب صلاة الجمعة ﴾

(قوله ولسنا نعلم الخ)

جواب عما أورده في

الحواشي السعدية بان هذا

يجر الى قول من يقول

صلاة الجمعة صلاة ظهر

قصرت لا فرض مبتدأ

ولا ينبغي عليك خبجه اه

(قوله قبل خروج وقت الظهر) وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لما في الظاهر يقول لكن الذي في الخلاصة خروج  
 وسيأتي في كلام المؤلف التعرض للسئلة ثانيا (قوله واحترز المصنف بقوله وقيم الحدود الخ) هذا على ما اختاره غير واحد من شراح  
 الهداية من انه من عطف المغاير والافتقار من عطف الخاص على العام اهتما بما بالزيادة خطرهما واعتراض الاذلي في الحواشي السعدية  
 بان الالف واللام في الاحكام اذا كانت للاستغراق وهو الظاهر اذ لا عهد يبطل ما ذكره قال في النهروان قول لم لا يجوز ان تكون للجنس  
 بل الحل عليه هنا أولى اذ الاصل في العطف (١٤٠) التغاير وكون الاصل في لام التعريف اذا لم يكن معه ود الحل على الاستغراق

عند الجمهور وان كان العهد  
 الذهني مقدما عند صدر  
 الشريعة فهو معارض  
 بالاصل المذكور (قوله  
 والظاهر خلافه الخ) قال في  
 النهر فيه نظر ولعل وجهه  
 ان ما في البدائع يحتمل ان  
 يكون فيما اذا كان في بلدها  
 أمير وقاض ينفذ الاحكام  
 ويقسم الحدود فليس  
 بنص في المدعى فليتأمل  
 شرط أدائها المصرو هو كل  
 موضع له أمير وقاض ينفذ  
 الأحكام ويقسم الحدود  
 أو مصاد

قاله الشيخ اسمعيل وقال  
 في الشرنبلالية وفيما قاله  
 صاحب البحر تأمل لان  
 الكلام في نائب السلطان  
 اذا كان امرأة لا في  
 السلطان اذا كان امرأة  
 اه قلت لا يخفى عليك أن  
 قول البدائع لان المرأة  
 تصلح سلطانا وقاضية في  
 الجلة فتصح انابتها ظاهره  
 صحة الابابة اذا كانت قاضية  
 فتكون بلدتها مصر تدبر

في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي وادي راتوناف كانت أول جمعة صلاها عليه  
 الصلاة والسلام بالمدينة (قوله شرط أدائها المصرو) أي شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح  
 في قرية ولا مفازة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا نثر بق ولا صلاة فطر ولا أصحى الا في مصر جامع  
 أو في مدينة عظيمة رواه ابن أبي شيبة وصححه ابن حزم وكفي بقوله قدوة واماما واذ لم تصح في غير مصر  
 فلا تجب على غير أهله وفي الخلاصة القروى اذا دخل المصر يوم الجمعة ان نوى أن يمكث فيه يوم الجمعة  
 لزمته الجمعة وان نوى الخروج من ذلك المصر من يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تلزمه وبعد دخول  
 وقت الجمعة تلزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه  
 المصرى اذا أراد أن يسافر يوم الجمعة لأبأس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الجمعة  
 انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج  
 يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة مالم ينو الإقامة خمسة عشر يوما اه (قوله وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ  
 الاحكام ويقسم الحدود) أي حد المصر المذكور وهو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسى زاد في  
 الخلاصة ويشترط المفتي اذ لم يكن القاضى أو لوالى مفتيا أو سقط في الظاهر به الامير فقال المصر في ظاهر  
 الرواية أن يكون فيه مفت وقاض يقسم الحدود وينفذ الاحكام وبلغت أبنيتها أبنية منى اه واحترز  
 المصنف بقوله ويقسم الحدود عن المحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانها لا يقبلان الحدود وان نفذ الاحكام  
 واكتفى بذلك الحدود عن القصاص لان من ملك اقل منها ملكه كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة  
 اذا كان قاضها أو أميرها امرأة لا يكون مصر اقلها اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع  
 وأما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لانهما لا يصلحان للإمامة في سائر الصلوات في الجمعة  
 أولى الا أن المرأة اذا كانت سلطانا قامت رجالا صلح للإمامة حتى يصلح بهم الجمعة جاز لان المرأة تصلح  
 سلطانا وقاضية في الجلة فتصح انابتها اه وفي حد المصر أقوال كثيرة اختاروا منها قولين أحدهما ما في  
 المختصر ثانيهما ما عرزه لابي حنيفة انه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق ولها سائيق وفيها وال يقدر على  
 انصاف المعلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع  
 وهو الاصح وتبعه الشارح وهو أخص مما في المختصر وفي المجتبى وعن أبي يوسف انه ما اذا اجتمعوا  
 في أكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه فتوى أكثر الفقهاء وقال أبو شجاع هذا أحسن  
 ما قيل فيه وفي اللؤلؤ الجيبة وهو الصحيح وفي الخلاصة الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع  
 بالناس ولو مصر بمصر من أمصار ولا يتبعه جمع بها وهو مسافر جاز (قوله أو مصاد) أي صلى المصر  
 لانه من توابعه فكان في حكمه والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع أفضية المصر لانها بمنزلة  
 المصر في حوائج أهله والغناء في اللغة سعة أمام البيوت وقيل ما امتد من جوانبه كذا في المغرب

(قوله ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم) يعني من تجب عليهم الجمعة لاسكانه مطلقا كذا  
 في الدرر أي لا كل من سكن ذلك الموضع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية (قوله والغناء في اللغة الخ) اعلم أن بعض المحققين  
 أهل الترجيح أطلق الغناء عن تقديره بمسافة وكذا محرز المذهب الامام محمد وبعضهم قدره بها وجملة أقوالهم في تقديره ثمانية أو تسعة  
 غلوة ميلان ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة سماع الصوت سماع الاذان والتعريف أحسن من التحديد لانه لا يوجد ذلك في كل مصر  
 وانما هو بحسب كبر المصر وصغره بيانه ان التقدير بغلوة أو ميل لا يصح في مثل مصر لان القرافة والترب التي تلي باب النصر يزيد كل منها

واختلفوا



على فراسخ من كل جانب نعم هو يمكن لثقل بولاق فالقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف المتفق على ما صدق عليه بأنه المعد لمصلحة المصر  
فقد نص الأئمة على ان الفناء ما عدل فن الموتى وحوادث المعركة وكرض الخيل والدواب وجمع العساكر والخروج للرمي وغير ذلك وأي  
موضع يحده مسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدان الخيل والفرسان ورمي النبل والبندق والبارود واختبار المدافع وهذا يزبد على  
فراسخ بالضرورة وانظر الى سعة سفح الجبل المقطم أي قدر فناء المصر منه بغلوة أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر فظهر أن التحديد بحسب  
الامصار واعلم أنه اختلف التصحيح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقريه قريه من المصر واختيار المحققين من أهل الترجيح  
عدمه لأنهم ليسوا مخاطبين بأدائها فعدوهم أسقط تكليفهم بالمجيء من (١٤١) قريتهم ولا عبرة بياوغ النداء ولا بالأميال

ولا بإمكان العود للأهل

ولو صحح لا يتبع لان نص

الحديث والرواية الظاهرة

عن أصحابنا بنفسه اه

ملخصا من تحفة أعيان

الفناء بصحة الجمعة

والعيدين في الفناء

للشربلالي (قوله وأغرب

من هذا ما في الفتية من أنه

يلزم الخ) أقول الذي يظهر

أنه ليس مراده باللزوم

الافتراض وان المراد أنه

لو حضر رجل في قرية

تقام بها الجمعة على مذهب

الشافعي يحضر معهم لثلاث

يظن به السوء لا اعتقادهم

فرضيتها وجهلهم بحكم

مذهبهم وينوي صلاة

الامام ويصلي الظهر أيضا

قبلها أو بعدها كما سيأتي

عن الفتية تأمل (قوله

وزال كذلك) معطوف

على قوله لها قاض (قوله

والذي يظهر الخ) قال في

النهر مقتضى اشتراط أن

واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله فأختار في الخلاصة والخاتمة انه  
الموضع المعد لمصلحة المصر متصل به ومن كان مقبلا في عمران المصر وأطرافه وأيس بين ذلك الموضع  
وبين عمران المصر فرجة فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من مزارع  
أو مراع كالمقح ببحارى لاجتماعه على أهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء والغلوة والميل والأميال  
ليس بشرط اه واختار في البدائع ما قاله بعضهم انه ان أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير  
تكلف تجب عليه الجمعة والافلا قال وهذا أحسن اه واختار في المحيط اعتبار الميلين فقال وعن  
أبي يوسف في المنتقى لو خرج الامام عن المصر مع أهله لحاجة مقدار ميل أو ميلين فحضرت الجمعة جازان  
يصلى بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلته فيما هو من حوائج أهله وأداء الجمعة منها اه وذكر  
الولوالجني في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه أسهل على العامة وهو ثلاثة أميال اه وذكر  
في المضمرات وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين يجب على أهل المواضع القريبة الى البلد التي هي  
توابع عمران الدين يسمعون الاذان على المنارة بأعلى الصوت وهو الصحيح لزومها وإيجابها اه فقد  
اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت ولعل الاحوط ما في البدائع فكان أولى وذكر في غاية البيان  
أن فناء المصر ملحق به في وجوب الجمعة لاني تمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وايابا وفي  
المضمرات معزى الى فتاوى الحجية وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام فرض على البعض وواجب على البعض  
وسنة على البعض أما الفرض فعلى الامصار وأما الواجب فعلى نواحيها وأما السنة فعلى القرى  
الكبيرة والمستعمرة للشرايط اه وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع الامصار لا يجوز  
التخلف عنها وأما القرى فان أراد الصلاة فيها فغير صحيحة على المذهب وان أراد تكليفهم وذهابهم  
الى المصر فمكن امكنه بعيد وأغرب من هذا ما في الفتية من انه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل  
بقول على رضى الله عنه ايالك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع  
نكرا تطيق ان تسمعه عنده اه فان المذهب عدم صحتها في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس  
ولانجب الجمعة على أهل القرى وان كانوا قريبا من المصر لان الجمعة انما تجب على أهل الامصار اه  
وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها والوقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى  
قاضى الناحية وهو قاضى بولى الكورة بأسرها فيأتى القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات  
وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظرا الى ان لها واليا أولا نظرا الى عدمها بها والذي يظهر

تبلغ أبنيتها بنية منى وكذا ما مر عن الامام من اشتراط أن يكون لها سكك وأسواق عدم تصرها ولو كانا قيمين بها وبواقفه ما مر عن  
الخلاصة أي من قوله الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس وسيأتي ما يؤيده أيضا اه قلت ينبغي حمل كلام هذا الامام  
المحقق على القرى المستوفية بقية الشروط لانا أجل من أن يخفى عليه مثل ذلك على أنه ذكر في التاتارخانية اختلاف المشايخ في القرى  
الكبيرة اذا لم يعمل بالحكم والقضاء فيها قال بعضهم يصلى الفرض ويصلى الجمعة معها احتياطا وقال بعضهم يصلى الاربع بنية الظهر في بيته  
أو في المسجد أولا ثم يسيى ويشرع في الجمعة وقال بعضهم يصلى الجمعة أولا وقال في الحجية هذا في القرى الكبيرة أما في البلاد فلا شك في الجواز  
ولا تعاد الفريضة والاحتياط في القرى أن يصلى السنة أربعين يوما ثم الجمعة ثم ينوي أربعين سنة الجمعة ثم يصلى الظهر ثم ركعتين سنة الوقت فهذا  
هو الصحيح المختار اه ما خصنا ونقل العبارة بتمامها في الفتاوى الخيرية فراجعها

اعتبار كونها مقيمين بها والالم تكن قرية أصلا إذ كل قرية مشمولة بحكم وقد يفرق بين قرية لا يأتها حكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون إلى دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما يأتها فيفصل فيها وإذا اشتبه على الإنسان ذلك فينبى أن يصلى أربعا بعد الجمعة وينوى بها آخر فرض أدركت وقته ولم يؤد بعد فإن لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نقلا اه وفي القنية مصلى الجمعة في الرستاق لا ينوى الفرض بل ينوى صلاة الامام ويصلى الظهر وأيهما قدم جاز اه (قوله) ومعنى مصر لاعرفات) فتجوز الجمعة بمبنى ولا تجوز بعرفات أما الاوّل فهو قولهما وقال محمد لا تجوز بمبنى كعرفات واختلفوا في بناء الخلاف فقيل مبنى على انها من توابع مكة عند مخالفاه وهذا غير سديد لان بينهما أربع فراسخ وتقدير التوابع للمصرية غير صحيح والصحيح انه مبنى على انها تتمصر في أيام الموسم عندهم لان طابناء وتنقل اليها الاسواق ويحضرها والوقاض بخلاف عرفات لانها مفازة فلا تتمصر باجتماع الناس وحضرة السلطان أطلق المصنف فشمّل ماذا كان المصلى بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقبلا كان أو مسافرا وقد أخرجوا منه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سواء كان مقبلا أو مسافرا الا اذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقيل ان كان مقبلا يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشمل الجميع بهما في غير أيام الموسم وفي المحيط قيل انما تجوز الجمعة عندهما بمبنى في أيام الموسم لاني غيرها وقيل تجوز في جميع الايام لان معنى من فناء مكة اه وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترجح تخصيص جوازها بأيام الموسم وانها تصير بمصر في تلك الايام وقرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفيد ان الاولى في قرى مصر ان لا تصح فيها الاحال حضور المتولى فاذا حضر صحت واذا ظعن امتنعت اه وفي التجنيس ولونزل الخليفة أو والى العراق في المنازل التي في طريق مكة كالتغلبية ونحوها جمع لانها قرى تتمصر بمكان الحج فصار كمنى وأطلق في عرفات فشمّل ماذا كان الخليفة حاضر بالاجماع كذا في البدائع وانما لا تقام صلاة العيد بمبنى اتفاقا للتخفيف لالكونها ليست بمصر (قوله) وتؤدي في مصر في مواضع) أي يصح أداء الجمعة في مصر واحدا بمواضع كثيرة وهو قول أبي حنيفة ومحمد وهو الاصح لان في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة حرجا بينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الامام السرخسي ان الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر وبه أخذ لاطلاق لاجعة الا في مصر شرط المصر فقط وفي فتح القدير الاصح الجواز مطلقا خصوصا اذا كان مصرا كبيرا كمصر فان في الزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الاكثر وذكر في باب الامامة ان الفتوى على جواز التعدد مطبقا وبما ذكرناه اندفع ما في البدائع من ان ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اه فان المذهب الجواز مطلقا واذا علمت ذلك فما في القنية ولما تبلى أهل مصر وباقامة الجمعيتين بهما مع اختلاف العلماء في جوازهما ففي قول أبي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلتان ان وقعتا معا والجمعة المسبوقين باطلة أمر أئمتهم باداء الاربع بعد الجمعة حتما احتياطا ثم اختلفوا في نيتها والاحسن أن ينوى آخر ظهر عليه والاحوط أن يقول نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أصله بعد لان ظهر يومه انما يجب عليه بأخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلفوا في القراءة فقيل يقرأ الفاتحة والسورة في الاربع وقيل في الاوليين كالظهر وهو اختياري والمختار عندي أن يحكم فيها رأيه واختلفوا انه هل يجب مراعاة الترتيب في الاربع بعد الجمعة بمرور العصر حسب اختلافهم في نيته واختلافوا في سبق الجمعة بماذا يعتبر اذا اجتمع في مصر واحد فقيل بالشرع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول أصح اه

ومنى مصر لاعرفات وتؤدي في مصر في مواضع

(قوله) وهذا يفيد أن (الاولى الخ) قال في النهر كيف هذا وقد جعل تتمصر منى في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ووجود الاسواق والسكك فيها وهذا العمري لا يوجد في كل القرى اه وقد علمت ما فيه

(قوله مبنى كله على القول الضعيف الخ) فيه نظر بل هو مبنى على أن ذلك الاحتياط أى الخروج عن العهدة ييقن لتصرّحه بان العلة  
 اختلاف العلماء في جوازها إذا تعددت وفيه شبهة قوية لان عدم الجواز حينئذ مروي عن أبي حنيفة واختاره الطحاوي والتمرتاشي  
 وصاحب المختار وجعله العتاني الاظهر وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك واحمدى الروايتين عن أحمد كما ذكره المقدسي في نور  
 الشمعة وقد علمت أن قول البدائع أن ظاهر الرواية عدم الجواز في أكثر من موضعين قال في النهر وفي الخاوي المقدسي وعليه الفتوى  
 وفي التكملة للرازي وبه أخذ انتهى فقد حصل الشك إذا كثرت التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة وفي الحديث المتفق عليه فن اتقى الشبهات  
 استبرأ لدينه وعرضه ولذا قال بعضهم فيمن يقضى صلاة عمره مع أنه لم يقم شئ منها لا يكره لانه أخذ بالاحتياط وذ كرفي القنية أنه أحسن  
 إذا كان فيه اختلاف المجتهدين ويكفينا خلاف من مر ونقل العلامة المقدسي عن المحيط كل موضع وقع الشك في كونه مصرانياً ينبغي لهم أن  
 يصلوا بعد الجمعة أرباعاً بنية الظهر احتياطاً حتى أنه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بأداء الظهر ومثله في الكافي  
 ثم ذكر كلام القنية وذ كرأن كثيراً من سراج الهداية وغيرها نقلوه وتداولوه (١٤٣) قال وفي الظهيرية وأ كثر مشايخ

بخارى على أنه يصلى الظهر  
 بعد ما صلى أرباعاً بعد الجمعة  
 لاحتمال أنه نفل ليخرج  
 عن العهدة بيقين  
 واستحسنوا ذلك ويقرون  
 في جميع ركعاتها وذ كر عن  
 الفتح ينبغي أن يصلى  
 أرباعاً بنوي بها آخر فرض  
 أدركت وقته ولم أؤده ان

والسلطان أو نائبه  
 تردد في كونه مصرأ أو  
 تعددت الجمعة وذ كر مثله  
 عن المحقق بن جرباش قال  
 ثم قال وفأذته الخروج  
 عن الخلاف المتوهم أو  
 المحقق وان كان الصحيح  
 صحة التعدد فهي نفع  
 بلا ضرر ثم ذ كر ما يوهم  
 الدلالة على عدم فعلها

مبنى كله على القول الضعيف المخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لانه العمل بأقوى الدليلين وقد  
 علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق وأما استدلاله بمن يمنع التعدد من انها سميت الجمعة لاستدعائها  
 الجماعات فهي جامعة لها فلا يفيد لانه حاصل مع التعدد وهذا قال العلامة ابن جرير باش في النجعة في  
 تعداد الجمعة لا يقال ان القول بالاجتماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين في مثله ليخرج به المكلف  
 عن عهدة ما كلف به بيقين لأن الاجتماع أخص من مطلق الاجتماع ووجود الأخص يستلزم وجود  
 الأعم من غير عكس ولأن الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل  
 قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى لا يكف الله نفسا الاوسعها وقال تعالى وما جعل عليكم  
 في الدين من حرج اه بلفظه مع ما لزم من فعلها في زماننا من المفسدة العظيمة وهو اعتقاد الجهلة ان  
 الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر فيظنون انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض  
 فيتركسون عن أداء الجمعة فكان الاحتياط في تركها وعلى تقدير فعلها من لا يخاف عليه مفسدة منها  
 فالأولى أن تكون في بيته خفية خوفاً من مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والسلطان  
 أو نائبه) معطوف على المصر والسلطان هو الوالي الذي لا ولي لوفقه وانما كان شرط الصحة لانها انما تقام  
 بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتقدم وقد تقع في غيره فلا بد منه تمهياً لأمره ودخل تحت النائب  
 العبد اذا قلد عمل ناحية فصلى بهم الجمعة جاز ولا يجوز الانكحة بتزويجه ولا قضاءه ودخل القاضي  
 والشرطي لكن قال في الخلاصة وليس للقاضي أن يصلى الجمعة بالناس اذ لم يؤمر به ويجوز لأصاحب  
 الشرط وان لم يؤمر به وهذا في عرفهم اه وفيها والى مصرمات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم  
 جمع فان صلى بهم خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجزأهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل  
 لم يأمره القاضي ولا خليفة الميت لم يجز ولم تكن الجمعة ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة  
 على تقديم رجل جاز للضرورة ولومات الخليفة وله ولاية وأمر على أشياء من أمور المسلمين كانوا على

ودفعه بأحسن وجه وذ كر في النهر أنه لا ينبغي التردد في ندها على القول بجواز التعدد خروجا عن الخلاف اه وفي شرح الباقي هو  
 الصحيح ونحوه في شرح النية وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الاتيان بهذه الاربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب  
 أو مندوب قال المقدسي ذ كر ابن الشحنة عن جده التصريح بالندب وبحث فيه بأنه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أما عند قيام الشك  
 والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الاربع ونقل عن شيخنا ابن الهمام ما يفيد به ويعلم انها هل تجزى عن السنة أم لا فعند قيام الشك  
 لا وعند عدمه نعم ويؤيد التفصيل تعبير التمرتاشي بالبدء وكلام القنية المذكور اه وتمام تحقيق المقام في رسالة المقدسي رحمه الله تعالى  
 وقد ذ كر شدرة منها في امداد الفتاح وانما أطلنا في ذلك لدفع ما يوهمهم كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم ان أدى الى مفسدة لا يفعل  
 لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسي نحن لأننا أمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الخواص ولو بالنسبة اليهم (قوله ولان  
 الاحتياط هو العمل) كذا في بعض النسخ وفي بعضها لان بدون والواطف وهو الصواب لانه جواب لقوله لا يقال وقوله قبله لان  
 الاجتماع الخ ليس جوابه بل هو تعليل لقوله ليخرج

(قوله فصرح من لا خسرو الخ) وعبارته لا يستخلف الامام للخطبة أصلا والصلاة بدأ بل يجوز بعدما حدث الامام الا اذا أذن أي لا يجوز استخلافه لها الا اذا كان مأذونا من السلطان للاستخلاف حينئذ يجوز ذلك وهذا مما يجب حفظه الخ وقد رد عليه العلامة ابن كمال باشا في رسالة خاصة لكن قيد جواز الاستخلاف بما اذا كان معذورا بعذر يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها أو ماذا لم يكن معذورا أو كان معذورا لكن يمكنه ازالة عذره واقامة الجمعة قبل (١٤٤) خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف ثم قال بقي هنا دقيقة أخرى وهي

أن اقامة الجمعة عبارة عن أمرين الخطبة والصلاة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن اه وما ذكره من التقييد بالعذر تبس في صاحب الدرر حيث صرح في اثناء كلامه بأنه لا يجوز خطبة النائب بحضور الاصيل عند عدم الاذن وللشربلالي رسالة حافلة في الرد عليهما في جميع ما ذكره بالنصوص الصريحة قال ويلزمهما أن لا يصح للسلطان ولا نوابه جمعة ولا عيد لان السلطان يصلى خائف مأموره مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة ونقل عن التاتارخانية التصريح بالجواز ومنع ما ذكره من الدقة وأطال في المقام بما ينبغي مراجعته وللشيخ محمد الغزالي رسالة في هذه المسئلة أيضا (قوله ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب) أي لا يشترط الاذن من السلطان أو

ولا يتهم بقيامون الجمع اه وأطاق في السلطان فشمع العادل والجار والمغلوب ولهذا قال في الخلاصة والمتغلب الذي لا عهد له أي لا منشور له ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الامراء ويحكم فيما بينهم يحكم الولاية تجوز الجمعة بحضوره اه والعبرة لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستئابة حتى لو أمر الصبي أو الذمي وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي وأسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيه ما ذكره في الخلاصة قبله النصراني اذا أمر على مصر ثم أسلم ليس له ان يصلى الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الاسلام وكذا الصبي اذا أمر ثم أدرك وكذا الاستتضي صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصراني لم يجز حكمهما اه لانه في الاول فوض اليه أمر الجمعة صريحا وفي الثاني لا وظاهر ما في الخاتمة ان الفرق انما هو قول بعض المشايخ وان الراجح عدم الفرق لان التفويض وقع باطلا فعلى هذا المعتبر أهليته وقت الاستئابة ولا خفاء في أن من فوض اليه أمر العامة في مصر فان له أن يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه السلطان صريحا كما في الخلاصة من أن من فوض اليه أمر العامة من أصحاب السلطان فان له اقامتها ولا يخفى ان له الاستئابة كتولية خطيب في جامع كما هو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه وانما وقع الاشتباه في أن الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له أن يستئيب من غير ضرورة فصرح من لا خسرو في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستئابة الا أن يفوض اليه ذلك وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون اه وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى أخرج خطيبا من وظيفة بسبب استئابته من غير اذن وفي النجعة في تعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش أحد شيوخ مشايخي ان اذن السلطان أو نائبه انما هو شرط لاقامتها عند بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب فاذا قرر الناظر خطيبا في مسجد فله اقامتها بنفسه وبنائبه وان الاذن منسحب لكل من خطب وعبارته والحاصل ان حق التقدم في امامة الجمعة حتى الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنيابته فالسابق في هذه النيابة في كل بلدة الامير الذي ولي على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولده قاضي القضاة وفي العتايية عن ابن المبارك الشرطي أول من القاضي وفي الخاتمة الامام اذا أحدث بعدما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من القوم لا بتقديم أحد لا تجوز صلاتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة السلطان من فوض اليه أمر العامة يجوز واذا قدرت هذا فيتمشى عليه ما يقع في زماننا هذا من استئذان السلطان في اقامة الجمعة فيما يستجد من الجوامع فان اذنه باقامتها في ذلك الموضع لم يصحح لاذن رب الجامع لمن يقيم خطيبا ولاذن ذلك الخطيب لمن عساه أن يستئيبه ولا يكون ذلك اذنا للمجهول ليقع فاسد اعلى ما توهمه البعض لانه لا بد أن يسأل السلطان في ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه أو لغيره فبروز الاذن يكون على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان للسائل فظاهر وان كان لغيره فكذلك لان اذنه يقع اذنا للمسؤل له وهو معلوم عند السائل معين له بل للامام أيضا لان السائل يجري ذكره عنده بما يصح السؤال له وهو كاف في صحة الاذن فان مثل ذلك كاف في تولية القضاة والولادة لا ترى ان

شخصا

نائبه للخطيب الآخر بعدموت الاول أو غيبته مثلا بل يكفي باذن السلطان مرة واحدة ثم من أذن له

السلطان يستئيب غيره ويأذن له فتصح استئابته واذنه وان لم يأذن السلطان لهذا الثاني وكذلك الثاني بأذن الثالث وهم جرباش والمراد أن السلطان اذا أذن باقامة الجمعة في مسجد صار اذنا لكل من أراد الصلاة في ذلك المسجد سواء أذن له الخطيب المقرر فيه أو لم يأذن كما قد يتوهم من قول المؤلف وان الاذن منسحب لكل من خطب بل معناه أن كل من خطب بالاذن فهذا الاذن له باقامتها بنفسه وبنائبه ولا يشترط اصحة اقامتها من نائبه تجدد الاذن من السلطان كما هو صريح عبارة جرباش الآتية

وذلك لا يدل على خلاف  
 ما في الدرر فان صاحب  
 الدرر شرط العجز لجواز  
 الاستنابة في الصلاة  
 واما الاستنابة في الخطبة  
 فانه منعها مطلقا كما مر  
 (قوله فقد جوز لنايبه  
 أن يستنيب) لصاحب  
 الدرر أن يقول نعم جوز  
 له ذلك وليكن عند  
 العجز كما علمت (قوله  
 فالخصل الخ) فيه نظر  
 لان قاضي القضاة بمصر  
 ليس بمعنى قاضي القضاة  
 المذكور في الظهيرية  
 لانه بالمعنى الاول مسن  
 يولى القضاة في جميع  
 بلاد السلطان الذي ولاه  
 فولايته عامة واما قاضي  
 مصر فانه يولى نوابه في  
 البلدة التي ولاه السلطان  
 الحكم فيها وفي نوابها فلا  
 يلزم مسن كون الاول  
 مأذونا باقامة الجمعة أن  
 يكون الثاني كذلك لان  
 الثاني مولى من قبله (قوله  
 لان توليته قاضي القضاة اذن  
 بذلك) أي بالاستخلاف  
 للقضاء ووجه الدلالة  
 ان لفظه قاضي القضاة  
 معناها القاضي الذي يولى  
 القضاة (قوله لكن ذكر  
 في التجنيس الخ) قال  
 في النهر يمكن حمل ما في  
 التجنيس على ما اذم بول

شخصا تابعا عن الامام أو قريبا تابعا عن حضرته ولو وصف له بأوصاف جيدة فولاه حال غيبته عنه صح  
 ولا يشترط معرفة شخصه في صحة توليته له في مال كمنح فيه واذا صح الاذن أعطى لمن أذن له حكم الوالى  
 والقاضى في صحة الاقامة منه وعن يأذن له لان المصحح اصحتها من سوى الامام من الامام والشرطيين  
 والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه المحصل لدفع الفتنة الذى هو السبب الداعى لاشتراط الامام في صحة  
 اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفات لتعننت والله سبحانه وتعالى أعلم اه كلامه وهو كلام حسن  
 لكنه لم يستند فيه الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجى في فتاواه الامام اذا خطب  
 فأمر من لم يشهد الخطبة ان يجتمع بهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم جاز لان الذى لم يشهد  
 الخطبة من أهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو سماع الخطبة ذلك  
 التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يأمر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في الصلاة ثم استخلف من لم  
 يشهد الخطبة فانه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المقدم فاستقبل بهم جاز لانه انما يؤدى الصلاة بالحرمة  
 الاولى اه ووجه الدلالة ان الامام ان كان المراد به نائب الوالى وهو الخطيب فقد جوز له الاستنابة في  
 اقامة الجمعة ولم يقيد بالحدث ولا بالعذر وجوز لنايبه ان يستنيب مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحا وان  
 كان المراد بالامام الوالى فقد جوز لنايبه ان يستنيب وكل منهم ما يدل على جواز الاستنابة لا لخطيب من غير  
 اذن وقال في الهداية من باب القضاء وليس للقاضى ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك  
 بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث له ان يستخلف لانه على شرف القوات لتوقفه فكان الامر به اذنا  
 بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء اه فقد جوز للمأمور باقامتها الاستنابة ولم يقيد بالعذر فدل  
 على جوازها مطلقا واما تقييد الشارح الزياي بالاستخلاف بان يكون أحدث فلا دليل عليه والظاهر  
 من عباراتهم الاطلاق وذكر في البدائع أن كل من ملك اقامة صلاة الجمعة فانه يملك اقامة غيره مقامه اه  
 وهو صريح في جواز الاستنابة للخطيب مطلقا أو كالصريح فيه وأيضا ليس الحدث قبل الصلاة من  
 الضروريات لا مكان أن يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتي فيصلى وقد انقضت كلمتهم على ان له الاستخلاف  
 بشرط أن يكون النائب شهد الخطبة ليكون كأن النائب خطب بنفسه ولم يقيد باذن الحاكم فدل على  
 ما قلنا وفي فتاوى الولوالجى اذا أحدث الامام فقال لواحد فيهم اخطب ولا تصل بهم فذهب ولم يجزى  
 أجزاء أن يخطب ويصلى بهم لانه نهاه عن الصلاة لكي يأتي فيصلى بهم فاذا لم يأت كان هذا تفويض  
 الصلاة اليه وقد وقع لبعض قضاة العساكر في زماننا بالقاهرة انه كان يرى بانه لا يصح تقريره في  
 وظيفة الخطبة وانما يقرر فيها الحاكم وهو المسمى بالباشا وعله استند في ذلك الى ما قدمناه من الخلاصة  
 من أن القاضى لا يقيمها الا باذن لكن قال في الظهيرية بعد نقل ما في الخلاصة وعن أبى يوسف انه  
 قال أما اليوم فالقاضى يصلى بهم الجمعة لان الخلفاء يأمررون القضاة أن يجتمعوا بالناس لكن قيل  
 أراد بهذا قاضى القضاة الذى يقال له قاضى قضاة الشرق والغرب كأبى يوسف فى وقته أما فى زماننا  
 فالقاضى وصاحب الشرط لا يولى ان ذلك اه فالخصل ان السلطان اذا ولى انسانا قاضى القضاة بمصر  
 فان له أن يولى الخطباء ولا يتوقف على اذن كما ان له أن يستخلف للقضاء وان لم يؤذن له مع ان القاضى  
 ليس له الاستخلاف الا باذن السلطان لان توليته قاضى القضاة اذن بذلك دلالة كما صرح به فى فتح  
 القدير من باب القضاء لكن ذكر فى التجنيس ان فى اقامة الجمعة للقاضى روايتين وبرواية المنع يقتضى  
 فى ديارنا اذ لم يؤمر به ولم يكتب فى منشوره وأشار المصنف رحمه الله تعالى الى ان الامام اذا منع أهل  
 المصر أن يجتمعوا لم يجتمعوا كما ان له ان يصر موصفا كان له ان ينهاهم قال الفقيه أبو جعفر هذا  
 اذا نهاهم مجتهدا بسبب من الاسباب وأراد أن يخرج ذلك المصر من أن يكون مصر اما اذا نهاهم

(قوله ولو ان اماما مصر مضر الخ) قلت فلو فر رخطيب بجامع فهدم ثم أعيد هل يحتاج الى اذن جديد لهذا الاول أم لا وهل يصح نقر برخطبه محل تأمل وله نظائر في كتاب الوقف (١٤٦) كذا في شرح المقدسي ولينظر ماعلة التأمل فان المسجد بانهدامه لا تنزل عنه

المسجدية بخلاف المصر وانظر فتاوى ابن السبكي (قوله وفيه نظر ظاهر الخ) قال الرمي عن الشيخ المقدسي ليست هذه نص عبارة فتح القدير بل قلبتها وقدمت وأخرت لتتمكن من ايراد ما اخترت وعبارة المحقق بعد ان ذكر قول الامام في كفاية الحمد لله ونحوها في الخطبة وان ذلك يسمى خطبة لغة وان لم يسم بدعوا وان العرف انما يعتبر فيما بين الناس ومحاوراتهم للدلالة على

وردت الظهر فتبطل بخروجه والخطبة قبلها غرضهم فلما في أمرين العبدوربه فتعتبر حقيقة اللفظ لغة ثم قال وهذا الكلام هو المعتمد لأبي حنيفة رحمه الله فوجب اعتبار ما يتفرع عنه يعني رواية عدم اشتراط الحضور اه وكذا اعترضه أخوه في النهر والمكن ناقش المحقق فقال بعد نقل كلامه وحاصله ان الدليل انما يدل على ان الشرط مطاق الذكر المسمى خطبة لغة غير مقيد بحضرة أحد فباعتبار فيه حقيقة

متعنتا أو اضرازا بهم فلهم ان يجمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة ولو ان اماما مصر مصر ثم نفر الناس عنه خوف عدو أو ما أشبه ذلك ثم عادوا اليه فانهم لا يجمعوا الا باذن مستأنف من الامام كذا في الخلاصة ودل كلامهم ان النائب اذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له اقامتها لانه لم يبق نائباً لكن شرطوا ان يأتيه الكتاب بعزله أو يقدم عليه الأمير الثاني فان وجد أحدهما فصلاته باطلة فان صلى صاحب شرط جاز لان عمالهم على حالهم حتى يعزلوا كذا في الخلاصة وبه علم ان الباشا بمصر اذا عزل فالخطباء على حالهم ولا يحتاجون الى اذن جديد من الثاني الا اذا عزلهم وقيدنا بكونه علم العزل قبل الشروع لانه لو شرع ثم حضر وال آخر فانه يمضي في صلاته كرجل أمره الامام ان يصلي بالناس الجمعة ثم حضر عليه وهو في الصلاة لا يعمل بحججه لان شروعه صح وان حضر عليه قبل الشروع عمل بحججه (قوله ووقت الظهر) أي شرط صححتها ان تؤدي في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لانه سقوط أربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بهما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراطها وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتي بيانه (قوله فتبطل بخروجه) أي صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد التعمد قدر التشهد لفوات شرطها فلا يبنى الظهر لاختلاف الصلاتين قدر احوالها واسما أطلقه فشم كل مصل لها ولهذا اقال في المحيط لو نام خلف الامام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لانه لو أتم صار قاضياً وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتبه في الوقت لم تفسد لانه صار مؤدياً للجمعة في وقتها اه وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعاً عند أي حنيفة وعندهما يبطل أصلاً اه ولا يخفى مخالفة أبي يوسف أصله هنا فانه موافق للامام في انه اذا بطل الوصف لا تبطل الاصل وفي السراج الوهاج معزيا الى النوادر امام صلى بالناس الجمعة فدخل معه رجل في الصلاة فزجه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فانه يتم الجمعة بغير قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسئلة بحالها ثم طلعت الشمس حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي أن يكون مافي النوادر ضعيفاً لان مافي المحيط يخالفه لانه لا فرق في اللاحق بين أن يكون عنده النوم أو الزجة (قوله والخطبة قبلها) أي وشرط صححتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون الخطبة ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس الخطبة ولانها شرط وشرط الشيء سابق عليه ولو قال فيه أي في وقت الظهر كان أولى لانه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح وشرط الشارح أن يكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا أصماً أو نياماً وظاهره انه لا يكفي لوقوعها الشرط حضور واحد وفي الخلاصة ما يخالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز وفي الاصل قال فيه روايتان ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز ان كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد انه لو خطب وحده فانه يجوز أخذ من قولهم يشترط عنده في التسبيحة والتعميدة ان يقال على قصد الخطبة فلو وجد لعطاس لا يجزى عن الواجب انتهى وفيه نظر ظاهر

اللفظ وهذا ظاهر في افتضائه صحته واحدة لان اشتراط قصد التعميدة ونحوها يقتضي انه لو خطب وحده جاز لكن لقائل أن يقول ان الأمر بالسعي الى الذكر ليس الا لاستماعه والمأمور جمع فاذا جازت وحده لم يجز الامر فأنه وكان هذا هو وجه ما رجحه في الظهيرة وبه يترجح ما جزم به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما مر

لانه لا يدل على ما ذكره بشئ من أنواع الدلالات كما لا يخفى وصحح في الظهيرة انه لو خطب وحده فانه لا يجوز وفي المضمرات معزالي الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلف المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا يشترط لها سائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدائع ثم هي وان كانت قائمة مقام الركعتين شرط ولا يستبرك لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها اه وفي فتح القدير واعلم ان الخطبة شرط انعقاد في حق من ينشئ التحريم للجمعة لاني حق كل من صلاها واشترط حضور الواحد والجمع ليعتق معنى الخطبة لانها من المسببات فعن هذا قالوا الواحد حدث الامام فقدم من لم يشهدا جازان يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريرته على تلك التحريم المنشأة بالخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريم فقط ألا ترى الى صحتهما من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنا جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو فسد الاول استقبل بهم فكذلك الثاني فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز اه ولم يشترط المصنف انه يصلي عقب الخطبة بالاتراخ ففيه اشارة الى انه ليس بشرط فلذا قالوا ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية لوتذكر الامام قائمة في صلاة الجمعة ولو كانت الترتيب فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج الى اعادةها أو افتتاح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة أجزاءه وكذا اذا خطب جنبا كذا في فتح القدير ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهم في الخلاصة فقال ولو خطب محدثا أو جنبا ثم نوضا أو اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فتعدى أو جامع واغتسل ثم جاء استقبل الخطبة وكذا في المحيط معلل بان الاول من أعمال الصلاة بخلاف الثاني فان ظاهره ان الاستقبال في الثاني لازم والافلا فرق بين السكك وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستئناف وطلان الخطبة وهذا هو الظاهر لانه اذا طال الفصل لم يبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل وقد علم من تفاريعهم انه لا يشترط في الامام أن يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة بأنه لو خطب صبي باذن السلطان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز (قوله وسن خطبتان بجلسته بينهما وطهارة قائما) كجروى عن أبي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة يفتتح بحمد الله وينشئ عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى بحمد الله تعالى وينشئ عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعظ في الثانية ولهذا قال في التجنيس ان الثانية كالاولى لانه يدعو للمؤمنين مكان الوعظ وظاهره انه يسن قراءة آية في الثانية كالاولى والحاصل كما في المجتبى ان الكلام في الخطبة في أربعة مواضع في الخطبة والخطيب المستمع وشهود الخطبة أما الخطبة فنشتمل على فرض وسنة فأما الفرض فشيآن الوقت وذكر الله تعالى وأما سنتها فخمسة عشر أحدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والجنب وقال أبو يوسف لا يجوز وثانيتها القيام وثالثتها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال أبو يوسف في الجوامع التعوذ في نفسه قبل الخطبة وخامسها أن يسمع القوم الخطبة فان لم يسمع أجزاءه وسادسها مروى الحسن عن أبي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة وهي تشتمل على عشرة أحدها البداء بحمد الله وثانيتها الثناء عليه بما هو أهله وثالثتها الشهادتان ورابعها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها قراءة القرآن وتاركها مسمى وروى انه صلى الله عليه وسلم قرأ فيها سورة العصر ومرة أخرى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب

وسن خطبتان بجلسته  
بينهما وطهارة قائما

(قوله وقد صرح في  
الخلاصة بأنه لو خطب صبي  
الخ) قال في الظهيرة لو  
خطب صبي اختلف المشايخ  
فيه والخلاف في أصبي  
يعقل اه فها هنا على  
أحد القولين وما سيأتي  
عن المجتبى مبنى على الآخر  
قال الشيخ اسمعيل  
والا كثر على الجواز

الجنة هم الفأزون وأخري ونادوا بمالك وسابعها الجالوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد لله والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تاسعها ان يز يد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بتدوير سورة من طوال المفصل ويكره التطويل وأما الخطيب فيشترط فيه ان يتأهل للامامة في الجمعة والسنة في حقه الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه للقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلاة وترك الكلام وقال الشافعي اذا استوى على المنبر سلم على القوم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام يبطل ذلك وأما المستمع فيستقبل الامام اذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يشمت ولا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وقال يصلي السامع في نفسه وفي جواز قراءة القرآن وذكره الفقه والنظر فيه لمن يستمع الخطبة اختلاف المشايخ ويكره المستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالاكل والشرب والعبث والالتفات وأما التخطي فمكره عند أبي حنيفة وقال انما يكره بعد خروج الامام وقال الرازي انما يجوز قبله اذا لم يؤذ احدًا فاما تخطي السؤال فمكره في جميع الأحوال بالاجماع وأما شهود الخطبة فشرط في حق الامام دون المأموم اه مافي المجتبى وأطلق المصنف في الجاسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار ما عيس موضع جالوسه من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كافي التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر وأقبل على الناس أن يسلم عليهم لأنه استدبرهم في صعوده اه ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته كافي السراج الوهاج ومنه أن يكون الجهر في الثانية دون الاولى كافي شرح الطحاوي وفي التجنيس وينبغي أن تكون الخطبة الثانية الحمد لله تحمده وتستعينه الى آخره لان هذا هو الثانية التي كان يخطب بهار رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث ويذكر العمين اه ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام مخالفاً لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال في التجنيس والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لأنهم لو استقبلوا الامام لخرجوا في نسوية الصفوف بعد فراغه لكثرة الزحام وحزم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام فان كان عن يمين الامام أو عن يساره قريباً من الامام ينحرف الى الامام مستعداً للسمع ومن السنة أن يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المضمرات معز يالى روضة العلماء الحكمة في أن الخطيب يتقلد سيفاً ما قد سمعت الفقيه أبا الحسن الرستغني يقول كل بلدة قمت عنوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها متقلداً بالسيف يريهم انها قمت بالسيف فاذا رجعت عن الاسلام فذلك السيف باقى في أيدي المسلمين نقاتكم به حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة أسلم أهلها طوعاً يخطبون فيها بالسيف ومدنية النبي صلى الله عليه وسلم قمت بالقرآن فيخطب الخطيب بالسيف وتكون تلك البلدة عشرة ومكة قمت بالسيف فيخطب مع السيف اه وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر مافي الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره أن يخطب متكئاً على قوس أو عصا لکن قال في الحاروي القدسي اذا فرغ المؤذنون قام الامام والسيف بيساره وهو متكئ عليه اه وهو صريح فيه الآن يفرق بين السيف وغيره وفي المجتبى ويخطب بالسيف في البلدة التي قمت بالسيف وفي السراج الوهاج وأما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روى ان عطاء سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما كانت الخطبة تذكيراً وفي الخلاصة وغيرها الدنوم الامام أفضل من التباعد على الصحيح ومنهم من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الظلمة في الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب مادام في الحمد والمواعظ فعليهم الاستماع فاذا أخذ في مدح الظلمة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكي في الظهيرية

(قوله وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يسكه بيده كما هو المتعارف) أي كما يفيد كلام الحاروي الآتي لکن دفع المناقاة في النهر بامكانه مع التقليد



(قوله هل هو مسنون أم لا)

قال ابن حجر في شرحه على

لمهاج للنووي تنبيه كلامهم

هذا صريح في ان اتخاذ

مرق للخطيب يقرأ الآية

والخبر المشهورين بدعة

وهو كذلك لانه حدث بعد

الصدر الاول قيل لكنها

حسنة لحت الآية على

ما يندب لكل أحد من

اكثر الصلاة والسلام على

رسول الله صلى الله عليه

وسلم لاسيما في هذا اليوم

وكت الخبر على تأكد

الانصات المقوت تركه افضل

الجمعة بل والموقع في الأئم

وكفت تحميدة أو نهالة أو

تسبيحة

عند الاكثرين من العلماء

وأقول يستدل لذلك أيضا

بانه صلى الله عليه وسلم أمر

من يستنصته الناس عند

ارادته خطبة منى في حجة

الوداع فقياسه انه يندب

للخطيب أمر غيره بان

يستنصته الناس وهذا

هو شأن المرقى فلم يدخل

ذكره للخبر في حيز البدعة

أصلا اه قلت لكن ينبغي

تقييد جواز ذلك على

مذهبا بما قبل خروج

الخطيب من محمده لا كما

يفعل الآن وقد كنت ذكرت

ذلك خطيب السليمية في

صاحبة دمشق فامر المرقى

بفعل ذلك قبل خروجه وهو مستمر الى الآن والحمد لله تعالى

والخاتمة عن ابراهيم النخعي وابراهيم بن مهاجر انهما كانا يتكلمان وقت الخطبة فقيل لابراهيم النخعي في ذلك فقال اني صليت الظهر في داري ثم رحت الى الجمعة تقيية ولذلك تأويلان أحدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلى الجمعة لانه كان لا يرى الجائر سلطانا وسلطانهم يومئذ كان جارا فانهم كانوا لا يصلون الجمعة من أجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة لأن السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر في دارهم ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة أى نافلة اه وقد سمعت في زماننا ان بعضهم يترك الجمعة متأولا بان تأويل الاول وهو فاسد لان فاعله مجتهد أى ذلك وأما المقلد لاني حنيفة فحرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائر سلطان كما قدمناه وفي أول التجنيس معن يا الى الفقيه أى الليث ينبغي أن يكون في مجالس الواعظ الخوف والرجاء ولا يجعل كله خوفا ولا كله رجاء لانه ورد النهي عن ذلك ولان الاول يفرض الى القنوط والثاني الى الامن فيجمع بينهما وقال الامام أبو بكر الرستغني يجب أن يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله عليه الصلاة والسلام يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا ولان من رجع الى الباب بالكرامة يكون أثبت اه وفي القنية قال أبو يوسف في الجامع ينبغي للخطيب اذا صعد المنبر أن يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة اه وفي ضياء الحلو مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الخاء وخطب المرأة خطبة بكسر الخاء قال الله تعالى من خطبة النساء وفي الحديث لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه اه وفي الحواشي القدسي والسنة أن يكون جلوس الامام في محمده عن بين المنبر فان لم يكن في وجهه أو ناحيته وتكره صلواتنا في المحراب قبل الخطبة وليلبس السواد اقتداء بالخلفاء وللتوارث في الاعصار والامصار اه ولم أرفها عندى من كتب أمتنا حكم المرقى الذي يخرج الخطيب من محمده ويقرأ الآية كما هو المعهود هل مسنون أم لا وفي البدائع ويكره للخطيب أن يتكلم في حال خطبته الا اذا كان أمر اجمع روف فلا يكره لكونه منها وفي خزائن الفقه لابي الليث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد الفطر وخطبة عيد الاضحى وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء في قول أبي يوسف ومحمد وثلاث خطب في الحج واحدة منها بلا جلسة بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر والثاني يعرفات قبل الظهر يجلس فيها جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر بيوم في منى يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدا في ثلاث خطب منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدا بالتكبير وهي خطبة عيد الفطر والاضحى وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التي بمكة وعرفة يبدا فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالخطبة اه (قوله وكفت تحميدة أو نهالة أو تسبيحة) أى وكفى في الخطبة المفروضة مطاق ذكر الله تعالى على وجه القصد عند أبي حنيفة لا لاطلاقه في الآية الشريفة وقال الشرط ان يأتي بكلام يسمى خطبة في العرف وأقله قدر الشهد الى عبده ورسوله تقييده بالمتعارف كما قاله في القراءة وأبو حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال بافتراض مطلق التكرار لاية وباستئنان الخطبة المتعارفة لفعله عليه الصلاة والسلام تنزيلا للشروعات على حسب أدلتها ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب الفقه وهي انه لما خطب في أول جمعة ولى الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارح عليه فقال ان أبا بكر وعمر كانا يدان لهذا المقام مقالا وأتم الى امام فعال أحوج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطب بعد وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجاعا وارنج بالتخفيف على الاصح أى استغفرت عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله انكم الى امام الى آخره ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين تكون على كثرة المقال مع قبح الفعال فأنا وان لم أكن قوالا مثلهم فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد بهذا القول تفضيل نفسه على الشيخين فلا كذا في النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنونة

بفعل ذلك قبل خروجه وهو مستمر الى الآن والحمد لله تعالى

لا يكتفي فيها مطلقه بل لا بد أن يأتي بما قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطف على المذهب فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند أبي حنيفة أيضا كما في التسمية على الذبيحة وعن أبي حنيفة في رواية أخرى انه يجز به والفرق على هذه الرواية وهو ان المأمور به في الخطبة الذي كرمطنا قوله تعالى فاسمعوا لي ذكر الله وقد وجد وفي باب الذبيحة المأمور الذي كرمطنا قوله تعالى فاسمعوا لي (قوله والجماعة وهم ثلاثة) أي شرط صحته ان يصلي مع الامام ثلاثة فأكثر لاجماع العلماء على أنه لا بد فيها من الجماعة كما في البدائع وانما اختلفوا في مقدارها فاذا ذكره المصنف قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف اثنان سوى الامام لانهم مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمها الامام ويصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواء فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع أطلق الثلاثة فشمّل العبيد والمسافرين والمرضى والاميين والخرسى لاصلاحيتهم للامامة في الجمعة اما الكل واحد أولن هو مثل حالهم في الامى والاخرس فصلحان يقتدى بغيره فوهمهما كذا في المحيط ولا يرد عليه النساء والصبيان فان الجمعة لا تصح بهم وخدمهم لاصلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء خرجن بالثناء في ثلاثة أي ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطابق ينصرف الى السكامل وشمّل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضروا الخطبة لما في التجنيس وغيره اذا خطب بحضرة جماعة ثم نفر ووجاء آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلى بهم الجمعة أجزأهم (قوله فان نفر واقبل سجوده بطلت) بيان لسكون الجماعة شرط انعقاد الاداء لا بشرط انعقاد التحريم عند أبي حنيفة وعندهما شرط انعقاد التحريم وفائدته انهم لو نفر وابتعد التحريم قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعندهما يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التحريم في حق المقتدى فكذا في حق الامام والجامع ان تحريم الجمعة اذا صححت صبح بناء الجمعة عابها ولهذا لو أدركه انسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول أبي يوسف الا ان محمدا تركه هنا لاسباب أخرى ولا في حنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريم لادى الى الحرج لان تحريمه حيثما لا ينعقد بدون مشاركة الجماعة ياه فيها واذ لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبيره الامام وانما يتعذر مراعاته وبالاجماع ليس بشرط فانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صبح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت مشاركتهم اياه فلم يجعل شرط انعقاد التحريم لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقييد الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا وحلف لا يصلي فمالم يقيد الركعة بسجدة لا يبحث فاذ لم يقيد هالم يوجد الاداء فلم ينعقد بشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء النسوان والصبيان ولا بعدون الثلاث من الرجال لان الجمعة لا ينعقد بهم فلو قال فان نفر واحد منهم لكان أولى قيد بقوله قبل سجوده أي الامام لانهم لو نفر وابتعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا لغيره بناء على انها عنده شرط بقاءها معتدة الى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست بشرط للبقاء لما عرف في البدائع ومن فروع المسئلة مالوا حرم الامام ولم يحرم مواحتي قرأ ركع فأحر موا بعد ما ركع فان أدركه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والا فلا لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبسع للامام فيمكنه بالانعقاد في حق الاصل لسكونه بانبا على صلواته ولا ينبغي ان مراد المصنف انهم نفر واقبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والافلو نفر واقبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها واذا كبر الامام ومعه

والجماعة وهم ثلاثة سوى الامام فان نفر واقبل سجوده بطلت

(قوله والافلو نفر واقبله الخ) قال في النهر هذا يفيد انهم لو عادوا اليه بعد ما رفع رأسه من الركوع انها تصح وليس هذا في الخلاصة بل المذكور فيها انهم لو جازا قبل أن يرفع رأسه من الركوع جاز ولا بد منه لانهم لو لم يفتتحوا معه وانما أدركه في الركوع جاز والا كما في الشرح وغيره فكذا هذا

(قوله حتى ان امير الواعظ الخ) يلبث في حمله على ما اذا منع الناس من الصلاة والا فالاذن العام يحصل بفتح ابواب الجامع للوارد بن جماعة في الدر المختار الى الكافي وفيه عن مجمع الأنهر من يالى شرح عيون المذاهب لا يضر (١٥١) غلق باب العلقه لعدو واهادة

قدية لأن الاذن العام مقرر لأهله وغلقه لمنع العدو لا المصلي نعم لو لم يغلق لكان أحسن اه وبه اندفع قول الشيخ اسمعيل وعلى اعتباره أى الاذن العام تحصل الشبهة في صحته في قلعة دمشق واضرابها حيث يغلق بابها يمنع الناس من الدخول حال الصلاة كما هو المعتاد فيها بل الظاهر حينئذ عدم الصحة الا اذا كان عام فيها الامن في داخلها كمن في داخل القصر (قوله) فان قال الاجير حط عنى

والاذن العام وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية ووجود البصر والقدرة على المشى وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد لكان أشمل وأشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبد الذى حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبد الذى يؤدى الضريبة لفقد الشرط لكن هل له صلاتها بغير اذن المولى قال فى التجنيس واذا أراد العبد أن يخرج الى الجمعة والى العيدين بغير اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يخل له الخروج بغير اذنه لان الحق له فى ذلك ولو آراه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد بن يعقوب يسوق دابة مولاه الى الجامع فانه يشتغل بالحفظ ولا يصلى الجمعة لانه لم يوجد الرضا بأداء الجمعة والاصح ان له ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى فى امساك دابته اه وفى السراج الوهاج فان أذن للعبد مولاه وجب عليه الحضور وقال بعضهم بتخيير وصحح الوجوب على المكاتب ومعنى البعض ولا ينجى ما فيه وجزم فى الظهيرية فى العبد الذى أذن له مولاه بالتخيير وهو أليق بالقواعد فأشار باشتراط سلامة العينين الى عدم وجوبها على العمى مطلقا أما اذا لم يجد قائدا فجمع عليه وان وجد ما بطريق التبرع أو الاجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أبي حنيفة وعندهما تجب عليه وأشار باقتضاره على هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفى الخلاصة وللمستأجر منع الاجير عن حضور الجمعة وهذا قول الامام أبي حفص وقال الامام أبو على الدقاق ليس له أن يمنعه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحط عنه شئ وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع النهار حط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير حط عنى الربع بمقدار اشتغالى بالصلاة لم يكن له ذلك اه وظاهر المتون يشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العينين والرجلين لدخولهما تحت الصحة كما وقع فى كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضى أن احدهما لو لم تسلم فانه لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس بأعمى ولا بمقعده فلو قال ووجود البصر والقدرة

قوم متوضون فلم يكبر واعمه حتى أحدثوا ثم جاء آخرون وذهب الالون جاز استحسنانا ولو كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير اه (قوله والاذن العام) أى شرط صحته الاداء على سبيل الاشتهار حتى لو أن اميرا أغلق ابواب الحصن وصلى فيه بأهله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذا فى الخلاصة وفى المحيط فان فتح باب قصره وأذن للناس بالدخول جاز وبكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعلو الأثر بانها من شعائر الاسلام وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشتهار وفى المحتجب فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة فى دينه ودنياه احتياج العامة اليه فلو أمر انسانا بجمع بهم فى الجامع وهو فى مسجد آخر جاز لأهل الجامع دون أهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك اه ولم يذكر صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير مذكور فى ظاهر الرواية وانما هو رواية النوادر كفى البدائع (قوله وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين والرجلين) فلان تجب على مسافر ولا على امرأة ولا مريض ولا عبيد ولا أعمى ولا مقعد لان المسافر يخرج فى الحضور وكذلك المريض والأعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفعنا للمخرج والضرر ولم أر حكم الأعمى اذا كان مقبلا بالجامع الذى صلى فيه الجمعة وأقيمت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم الخرج أولا وانما لم يذكر العقل والبلوغ والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كما فى الخلاصة وأما الشيخ الكبير الذى ضعف فهو ملحق بالمريض فلا يجزى عليه وفى فتح القدير والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية ووجود البصر والقدرة على المشى وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد لكان أشمل وأشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبد الذى حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبد الذى يؤدى الضريبة لفقد الشرط لكن هل له صلاتها بغير اذن المولى قال فى التجنيس واذا أراد العبد أن يخرج الى الجمعة والى العيدين بغير اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يخل له الخروج بغير اذنه لان الحق له فى ذلك ولو آراه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد بن يعقوب يسوق دابة مولاه الى الجامع فانه يشتغل بالحفظ ولا يصلى الجمعة لانه لم يوجد الرضا بأداء الجمعة والاصح ان له ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى فى امساك دابته اه وفى السراج الوهاج فان أذن للعبد مولاه وجب عليه الحضور وقال بعضهم بتخيير وصحح الوجوب على المكاتب ومعنى البعض ولا ينجى ما فيه وجزم فى الظهيرية فى العبد الذى أذن له مولاه بالتخيير وهو أليق بالقواعد فأشار باشتراط سلامة العينين الى عدم وجوبها على العمى مطلقا أما اذا لم يجد قائدا فجمع عليه وان وجد ما بطريق التبرع أو الاجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أبي حنيفة وعندهما تجب عليه وأشار باقتضاره على هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفى الخلاصة وللمستأجر منع الاجير عن حضور الجمعة وهذا قول الامام أبي حفص وقال الامام أبو على الدقاق ليس له أن يمنعه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحط عنه شئ وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع النهار حط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير حط عنى الربع بمقدار اشتغالى بالصلاة لم يكن له ذلك اه وظاهر المتون يشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العينين والرجلين لدخولهما تحت الصحة كما وقع فى كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضى أن احدهما لو لم تسلم فانه لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس بأعمى ولا بمقعده فلو قال ووجود البصر والقدرة

الربع بمقدار اشتغالى لم أجد لفظه الربع هنا فى نسختي الخلاصة وبدونها يظهر المعنى وكانها زائدة من الناسخ فى نسخة المؤلف والمعنى ما قاله فى التتارخانية ليس للاجير ان يطالبه من الربع المحطوط بمقدار اشتغاله بالصلاة (قوله ولا حاجة الخ) ذكر فى النهران المراد بالمريض الذى خرج بغيره للصحة من ساء مزاجه وأمكن علاجه وكل جهة لمساقله

بعضهم ان عدم سلامة العينين والرجلين من الامراض عند اطباء الانهم فى العرف لا بعد ان مرضا فلهذا خصهما بالذكر ولان فيها خلافا اه (قوله مع ان الامر بخلافه الخ) استدرك عليه فى الدر المختار بما قاله الشمني وغيره لا تجب على مفلوج الرجل ولا مقلوعها وأجاب بعضهم

على المشي لكان أولى الآن يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثني ابطلت معنى التثنية كالجمع  
فصار بمعنى المفرد وألحق بالمرضى الممرض وفي السراج الوهاج الاصح أنه ان بقي المريض ضائعا  
بخرجه لم يجب عليه وفي التجنيس الرجل اذا أراد السفر يوم الجمعة لأبأس به اذا خرج من العمران قبل  
خروج وقت الظهر لان الوجوب باسخر الوقت وآنخر الوقت هو مسافر فلم يجب عليه صلاة الجمعة قال رضى  
الله عنه وحكى عن شمس الأئمة الحلواني أنه كان يقول لى في هذه المسئلة اشكال وهو ان اعتبار آخر  
الوقت انما يكون فيما ينفر بدأته وهو سائر الصلوات فأما الجمعة لا ينفردهو بأدائها وانما يؤديها الامام  
والناس فينبغي أن يعتبر وقت أدائهم حتى اذا كان لا يخرج من المصر قبل أداء الناس ينبغى أن يلزمه  
شهود الجمعة اه (قوله ومن لاجعة عليه ان أداها جاز عن فرض الوقت) لانهم يحملوه فصاروا كالسافر  
اذا صام وأشار بقوله جاز عن الفرض الى أنهم أهل للتكليف فلا يرد عليه الصبي والمجنون وان دخلت تحت  
قوله ومن لاجعة عليه ولهذا فصل في البدائع فيمن لاجعة عليه فقال ان كان صبيا وصلاها فمضى تطوع له  
وان كان مجنونا فلا صلاة له أصلا وأما من كان أهلا للوجوب كالمرضى والمسافر والمرأة والعبد يجوز لهم  
ويستقط عنهم الظهر قيده بالجمعة لان من لاحج عليه اذا أدى الحج فان كان لفقد المال فان الحج يسقط  
عنه حتى لو أيسر بعده فانه لاحج عليه لما ذكرنا وان كان اعدم أهليته كالعبدان أدى الحج مع مولاة  
فانه لا يحكم بجوازه فرضا حتى يؤاخذ بحجة الاسلام بعد حريته والفرق أن المنع من الجمعة كان نظرا  
للمولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز لا بالوجوب وقد نعتت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر  
فتتعطل عليه منافعه ثانيا فينقلب النظر ضررا وذا ليس بحكمه فتبين في الآخرة أن النظر في الحكم  
بالجواز فصار ما ذونا دلالة كالعبد المحجور وعليه اذا أجر نفسه أنه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب  
عليه كمال الاجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فان هناك لا يتبين أن النظر للمولى في الحكم بالجواز  
لأنه لا يؤاخذ للحال بشئ آخر اذا لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى  
منافعه كذافي البدائع ولم أر نقلا صريحا لفضل لمن لاجعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر لكن  
ظاهر الهداية والعناية وغاية البيان أن الأفضل لهم صلاة الجمعة لأهم ذكرنا أن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة  
رخصة فدل أن العزيمة صلاة الجمعة وينبغي أن يستثنى منه المرأة فان صلاتها في بيتها أفضل والله سبحانه  
وتعالى أعلم (قوله والمسافر والعبد والمرضى أن يوم فيها) أى في الجمعة وقال زفر لا يجوز له أن لا يفرض  
عليه فاشبهه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة فاذا حضر وتقع فرضا على ما بينا أما أداء الصبي فسلوب  
الاهلية والمرأة لا تصلح لامامة الرجال (قوله وتنعقد بهم) أى الجمعة بالمسافر والعبد والمرضى للإشارة  
الى رد قول الشافعي ان هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتمد بهم في العمد الذي تنعقد بهم الجمعة وذلك  
لانهم لما صلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتداء أولى كذافي العناية (قوله ومن لا عذر له لوصلى الظهر  
قبلها كره) أى حرم قطعها وانما ذكر الكراهة اتباعا للقدرى مع أنه لا ينبغى فانه أوقع بعض الجهلة  
في ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا أن من أنكر فرضتها فهو كافر بالله تعالى قال في فتح القدير  
لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه ترك الفرض القطعي بانفاقهم الذي هو أكدر  
من الظهر فكيف لا يكون مرتكبها محرما غير أن الظهر تقع صحبة اه فالخاصل أن فرض الوقت  
هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على أن بخروج الوقت يصلى الظهر بنية القضاء فلو لم يكن أصل  
فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ثم هو أمور باسقاطه والاثيان بالجمعة وعند زفر فرض الوقت  
هو الجمعة وفائدة الاختلاف تظهر في ثلاثة أحدها في هذه المسئلة ثانيا هو نوى فرض الوقت يصير  
شارعا في الظهر عندنا وعند في الجمعة ثالثا لو تذكروا فائتة عليه وكان لو اشتغل بالقضاء تفوته الجمعة

ومن لاجعة أعليه ان داهها  
جاز عن فرض الوقت  
وللسافر والعبد والمرضى  
أن يوم فيها وتنعقد بهم  
ومن لا عذر له لوصلى الظهر  
قبلها كره

يحمل ما ذكره المؤلف على  
ما اذا أصاب الاخرى مجرد  
العرج الغير المانع من المشي  
بلا مشقة (قوله أحد هاهذه  
المسئلة) أعنى مسئلة المتين  
أى صحة الظهر مع الكراهة  
أو الحرمة فانها لا تصح عند  
زفر كفى التبيين والفتح  
وكان ينبغى للمؤلف أن  
ينص على ذلك ليندفع  
الاشتباه

(قوله وروى عنه الفرض) ونقل عن محمد رحمه الله ان فرض الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهر وروى عنه انه قال لا أدري ما أصلى فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الفرض باداء الظهر أو الجمعة يريد به ان أصل (١٥٣) الفرض أحدهما لا يعينه ويتعين

بفعله ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره في الكتاب (قوله بالبطلان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها) الا صوب اسقاطه لاقتضائه عدم البطلان فيما اذا لم يدركها لبعده المسافة مع انه سينقل عن السراج تصحيح البطلان وعبارة التصحيح هكذا وهذا اذا سمي اليها والامام في الصلاة أو قبل أن يصلى بشرط بعض أصحابنا كونه يدركه والصحيح الاول وفي

فان سمي اليها بطل

النهاية اذا سمي الى الجمعة قبل أن يصلحها الامام الا انه لا يرجو ادراكها لبعده المسافة لم يبطل ظهره في قول العراقيين ويبطل في قول البلخيين وهو الصحيح اه وبها علم عدم صحة ما في النهر من عزوه التقييد للبطلان برجاء ادراكها وتصحيح عدمه حين عدمه الى السراج وقد تابعه في الدر المختار (قوله حتى لو كان بيته قريبا من المسجد) أي وبعيدا من باب المسجد كما في السراج

دون الظهر فانه يقضى ويصلى الظهر بعده عندنا وعندنا يصلى الجمعة ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضيها اتفاقا كذا في أكثر الكتب وفي المحيط ذكر ثلاثة أقوال عندهما فرض الوقت الظهر لكن العبد مأمور باسقاطه عنه باداء الجمعة وعند محمد الفرض هو الجمعة وله أن يسقط بالظهر رخصة وروى عنه الفرض أحدهما لا يعينه ويتعين ذلك بادائه وعند زفر والشافعي الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور اه وقد ظهر للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه في التعبير بالكرهه لان صلاة الظهر قبل أداء الجمعة من الامام ليست مفقودة للجمعة حتى تكون حراما انما المفقوت طاعدهم سعيه فان سعيه بعد صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها حرم عليه ذلك وأما الصلاة فانها مكروهة فقط باعتبار انها فتوى تكون سببا للتفويت باعتبار اعتمادها عليها وهم انما حكموا على صلاة الظهر بالكرهه ولم يقل أحد ان ترك الجمعة بغير عذر مكروه حتى يلزم ما ذكر من الايقاع في جهالة فقوله في فتح القدير لانه ترك الفرض القطعي ممنوع للمعامت أنه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض والله سبحانه الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع أنه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير مكروهة وتفويت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلنا وقيد بقوله لا عذر له لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام فلا كراهة اتفاقا (قوله فان سمي اليها بطل) أي الظهر المؤدى عند أبي حنيفة بمجرد السمي اليها لانه مأمور بعد صلاة الظهر بنقضها بالذهاب الى الجمعة فالذهاب المباشر في طريق تقضها المأمور به فيحكم بنقضها باحتياط ترك المعصية وقالوا لا تبطل حتى يدخل مع الامام واختلقتوا في معنى السمي اليها والمختار أنه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان السمي الرافض لها هو السمي اليها على الخصوص ومثل ذلك السمي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد من السمي المشي لا الاسراع فيه وانما عبروا به اتباعا للآية وقيد بقوله سمي لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى الظهر فانه لا يبطل حتى يشرع مع الامام اتفاقا كذا في الحقائق وقيد بقوله اليها لانه لو خرج حاجة أو خرج وقد فرغ الامام لم يبطل ظهره اجاعا بالبطلان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان خرج والامام فيها ولم يكن شرع وأطلق فشملم ما اذا لم يدركها لبعده المسافة مع كون الامام فيها وقت الخروج أو لم يكن شرع وهو قول البلخيين قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجه اليها وهي لم تفت بعد حتى لو كان بيته قريبا من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية وتوجه بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الاصح أيضا لما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل أن يصلحها الامام ثم ان الامام لم يصلحها العذر أو لغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح أنها لا تبطل وكذلك توجه اليها والامام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها لناثبة فالصحيح أنه لا يبطل ظهره ثم اعلم أن الضمير المستتر في قوله سمي يعود الى مصلى الظهر لا الى من لا عذر له ليكون أفودا وشمل فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كما في غاية البيان والسراج الوهاج لكن التعليل المذكور أولا لا يشمله لان المعذور ليس بمأمور بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به فينبغي أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لان الفرض قد سقط عنه ولم يكن مأمورا بتقضه فتكون الجمعة نفلان منه كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط أن ظهره انما يبطل بحضوره للجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو أخف اشكالاً وأسند المصنف البطلان

(٢٠ - (البحر الرائق) - ثاني) (قوله ثم اعلم ان الضمير المستتر الخ) قال في النهر الضمير في صلى واقع على من فافر منه وقع فيه غاية الامر انه سكنت عن المعذور (قوله لكن التعليل أو لا يشمله) أجاب الشارح وكذا في الفتح في معرض الجواب عن قول زفر بأنه انما رخص له تركها للعذر بالاتزام التحق بالصحيح

الى الظهر ليفيد أن أصل الصلاة لم يبطل فينقلب نقلاً كما في السراج الوهاج وذكري الظهيرة  
والخلاصة الرستاقى اذا سمى يوم الجمعة الى مصر يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائج نفسه في مصر ومعظم  
مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده اقامة الحوائج لا غيراً وكان معظم مقصوده  
اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة اهـ وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فان العبرة للاغلب  
وقيد بسعي المصلي لان المأموم لو لم يسع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهر المأموم وان بطل ظهر امامه  
لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط (قوله) وكره للمعدور  
والمسجون أداء الظهر بجماعة في مصر لان المعدور قد يقتدى به غيره فيؤدى الى تركها وما عمل  
به في الهداية ولا بقوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات مبنى على عدم جواز تعددها  
في مصر واحد وهو خلاف المنصوص عليه رواية ودراية قيد بالمصر لان الجماعة غير مكرهه في حق  
أهل السواد لانه لا جمعة عليهم وأقارب الكراهة ان الصلاة صحيحة لاستجماع شرائطها وفي فتاوى  
الولوالجى قوم لا يجب عليهم أن يحضروا الجمعة بعد الموضع صلوا الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تقليل  
الجماعة في الجمعة اهـ فان كانوا في السواد فظاهر وان كانوا في مصر فهي مستثناة من كلام المصنف  
ولو حذف المصنف المعدور والمسجون لكان أولى فان أداء الظهر بجماعة مكرهه يوم الجمعة مطلقاً  
قال في الظهيرة جماعة فاتهم الجمعة في مصر فانهم يصلون الظهر بغير اذان ولا اقامة ولا جماعة اهـ  
وذكري الولوالجى ولا يصلى يوم الجمعة جماعة في مصر ولا يؤذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة  
ولو زاد اداؤه منفرداً قبل صلاة الامام لكان أولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض أن يؤخر  
الصلاة الى أن يفرغ الامام من صلاة الجمعة وان لم يؤخره يكرهه والصحيح اهـ ولعله لما لاحتمال  
أن يقتدى به غيره فيؤدى الى تركها أو يعاقب فيحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح  
بالمسجون مع دخوله في المعدور للاختلاف في أهل السجن فان في السراج الوهاج ان المسجونين  
ان كانوا ظلمة قدر واعلى ارضاء الخصوم وان كانوا مظلومين أمكنهم الاستغناء وكان عليهم حضور  
الجمعة وقيد بالجماعة لما في التفريق أن المعدور يصلى الظهر باذان واقامة وان كان لا يستحب  
الجماعة وقيد بالظهر لان في غيرها لباس أن يصلوا جماعة وأشار المصنف الى أن المساجد تغلق يوم  
الجمعة الا الجامع لثلاثي جمع فيها جماعة كذا في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسألة  
الكتاب تحريمية لان الجماعة مؤدية الى الحرام وما أدى اليه فهو مكرهه وتحريمها (قوله) ومن أدركها  
في التشهد أو في سجود السهو أو في سجدة) يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد ان أدرك معه  
أكثر الركة الثانية بنى عليها الجمعة وان أدرك أقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه  
لقوات بعض الشرائط في حقه فيصلى أربعا اعتباراً للظهر ويقعد لاحتمال على رأس الركعتين اعتباراً  
للجمعة ويقرأ في الاخرين لاحتمال التقلية وهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشتط نية الجمعة  
وهي ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان لا يبنى أحدهما على تحريم الآخر ووجود الشرائط في  
حق الامام يجعل موجوداً في حق المسبوق وأشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد أن ينوي الجمعة دون  
الظهر حتى لو نوى الظهر لم يصح اقتداؤه كذا في المبسوط وفي المضمرات انه يجمع عليه وأشار أيضاً الى ان  
الامام يسجد للسهو في الجمعة والعيدين والمختار عند المتأخرين أن لا يسجد في الجمعة والعيدين لتوهم  
الزيادة من الجهال كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضائه كان مخيراً في القراءة  
ان شاء جهراً وان شاء حافت كذا في السراج الوهاج أيضاً وفي المجتبى ولو زجه الناس فلم يستطع السجود  
فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق بمضى في صلاته بغير قراءة اهـ وقيد بالجمعة لان من أدرك الامام

وكره للمعدور والمسجون  
أداء الظهر بجماعة في  
المصر ومن أدركها في  
التشهد أو في سجود  
السهو أو الجمعة

(قوله) ولو حذف المصنف  
وقوله الآتي ولو زاد أو  
أداؤه الخ) قال في النهراً  
الحذف كما ذكره غير محتاج  
اليه لانه معلوم بالاولى  
وأما الزيادة فلانها توهم  
ان الكراهة فيها كالتى  
قبلها تحريمية وظاهر  
الخلاصة يقتضى انها  
تنزيهية (قوله) في سجن  
وغيره لصلاة) عبارة  
الولوالجى لصلاة الظهر

وإذا شرح الامام فلا صلاة  
ولا كلام

(قوله وهو مخصص لما في المتون الخ) قال في النهر الظاهر ان هذا مخرج على قول محمد غايه الامر انه يحرم به لا اختياره اياه والمسافر مثال لا قيد اه ويؤيده ما مر في الرد على محمد (قوله وهو أعلى من السنة وتحية المسجد) كان المناسب اسقاط قوله وهو ليكون قوله أعلى خبرا لان (قوله كما صرح به في الخلاصة) قال في النهر لم يذ كر التسبيح في الخلاصة وانما عبارته ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا يفتني أن يأكل ويشرب والامام في الخطبة ويحرم الكلام وسواء كان أمرا بالمعروف أو كلاما آخر نعم في البدائع يكره الكلام حال الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسبيح والتهليل والكتابة بل يجب عليه أن يسمع ويسكت وهذا قول الامام وقالا لا بأس به اذا خرج قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر واذا جلس عند الثاني قيل الخلاف في اجابة المؤذن أما غيره فيكره اجاعا وقيل في كلام يتعلق بالآخرة أما المتعلقة بالدينا فيكره اجاعا

في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيد اتفاقا كذا في فتح القدير من صلاة العيد وذ كر في السراج ان عند محمد لم يصرد ركلا للعيد وفي الظهير به معز يالى المنتقى مسافرا أدرك الامام يوم الجمعة في التشهد يصلى أربعين التكبير الذي دخل فيه اه وهو مخصص لما في المتون مقتضى الجماع على ما اذا كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا (قوله واذا شرح الامام فلا صلاة ولا كلام) لما رواه ابن أبي شيبه في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة ولان الكلام يمتد بطبعا فيدخل بالاستماع والصلاة قد تستلزمه أيضا وبه اندفع قولهم انه لا بأس بالكلام اذا خرج قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر وأجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفي العيون المراد اجابة المؤذن اما غيره من الكلام فيكره اجاعا كذا في السراج الوهاج وفسر الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في المضمرات وذ كر في السراج الوهاج يعني تخرج من المقصورة وظهر عليهم وقيل صعد المنبر فان لم يكن في المسجد مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذ كر الا اذا قام الامام الى الخطبة اه وفي شرح المجمع عبارة الخروج واردة على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما شأنه فيخرج منه حين أراد الصعود هكذا شاهدناه في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود اه فالخاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس والاقضية للصعود وأطلق في الصلاة فشمم السنة وتحية المسجد وبدل عليه الحديث اذا قلت لصاحبك والامام يخطب يوم الجمعة أنصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف وهو أعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء أحدكم والامام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيهادف المعارضة وجوابهم بحمله على ما اذا أمسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلواته كما جوابه في واقعة سليلك العطفاني فغير مناسب لذهب الامام لما علمت انه يمنع الصلاة بمجرد توجه قبل الخطبة الى أن يفرغ من الصلاة وفي فتح القدير ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين اه وهو قول ضعيف وعزاه قاضي بخان الى النوادر قال فاذا قطع يلزمه أربع ركعات والصحيح خلافه كافي المحيط قال الولوالجي في فتاواه اذا شرع في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة أو الاربع قبل الظهر ثم أقيمت هل يقطع على رأس الركعتين تكلموا فيه والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة اه وكذا في المبتغي بالغين المججمة ولا يرد عليه قضاء فائمه لم يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية فانها لا تتركه كافي السراج الوهاج لانه أطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط وأطلق في منع الكلام فشمم الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب أن يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان أمرا بالمعروف فلا يكره لما روى ان عمر كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له أبة ساعة هذه فقال له ما زدت حين سمعت النداء يا أمير المؤمنين على ان توضأت فقال والوضوء أيضا وقد علمت أن رسول الله أمر بالاغتسال اه فاستفيد منه انه لا يسلم اذا صعد المنبر وروى انه يسلم كافي السراج الوهاج وشمم التسبيح والذ كر والقراءة وفي النهاية اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة قال بعضهم انما كان يكره ما كان من كلام الناس أما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكره والاول أصح اه وكذا في العناية وذ كر الشارح ان الاحوط الانصات اه ويجب أن يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة وبدل عليه قوله على قول أبي حنيفة وأما وقت الخطبة فالكلام مكره وتحريمه لو كان أمرا بالمعروف أو تسبيحا أو غيره كما صرح به في الخلاصة وغيرها وزاد فيها ان ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من أكل وشرب وكلام وهذا ان كان قريبا فان كان بعيدا فقد تقدم من المصنف ان الثاني كالقريب وهو

فانهم فسروه به وعن أبي يوسف انه يصلي قلباً أتمراً لامر الانصات والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كما في السكرماني اه وفي امداد الفتاح عن الفتح بعد رواية أبي يوسف قال وهو الصواب (قوله ثم اعلم الخ) نقل الخير الرملي عن الرملي الشافعي ان والده أفتي بان ليس له أصل في السنة وأنه لم يفعل بين يديه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان يمهمل حتى يخرج الناس فاذا اجتمعوا خرج اليهم وحده من غير شاوريش يصيح بين يديه ويجب السعي اليها وترك البيع بالاذان الاول

وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال انه بدعة حسنة لان في قراءة الآية ترغيباً في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث تبسيطاً لاجتناب الكلام وأقره رملينا وقال انه لا ينبغي القول بحرمه قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الامة وتظاهرهم عليه اه ولا يخفى ما فيه فان العرف لا يصير الحرام مباحاً تأمل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وتسميته ثالثاً لان الاقامة

الاحوط في المحيط وهو الاصح وأما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه فمختلفة باختلاف وعن أبي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصحح وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن أشار بيده أو بعينه حين رأى منكراً الصحيح انه لا بأس به وشمل تسميت العاطس ورد السلام وعن أبي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلفوا في الجدا اذا عطس السامع وصححو انه يرد في نفسه لكن ذكر الولوجي ان الاصوب انه لا يجب فيهما لانه يختل الانصات وانه مأثور به وعليه الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف لورأى رجلاً عند بئر خفاف وقوعه فيها أورأى عقر ياتدب الى انسان فانه يجوز له أن يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج وفي المجتبى الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من أولها الى آخرها وان كان فيها ذكر الولاية اه ثم اعلم ان ما تعرف من أن المرقى للخطيب يقرأ الحديث النبوي وان المؤذنين يؤتمنون عند الدعاء ويدعون للصحابة بالرضى والسلطان بالنصر الى غير ذلك فكله حرام على مقتضى مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأغرب منه ان المرقى ينهي عن الامر بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرؤه ثم يقول أئستوار حكيم الله ولم أر تقلا في وضع هذا المرقى في كتب أئمتنا (قوله ويجب السعي اليها وترك البيع بالاذان الاول) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وانما اعتبر بالاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذا الاذان قبله ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة للاذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر في وجوب السعي لم تمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما يخشى عليه قوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسنداً الى السائب بن يزيد قال كان النداء ليوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلما كان عثمان وكثير الناس زاد النداء الثالث على الزوراء قال البخاري الزوراء موضع بالسوق بالمدينة وفي فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفي ان للجمعة سنة فانه من المعلوم انه كان عليه السلام اذا رقى المنبر أخذ بلال في الاذان فاذا أكمله أخذ عليه السلام في الخطبة فتي كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس وهذا مدفوع بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعدما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا المجهول لما قدمنا من عموم انه كان عليه السلام يصلي اذا زالت الشمس أو بعاد كذا يجب في حقهم لانهم أيضاً يعلمون الزوال كالمؤذن بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن اه والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه أيضاً كذا في السراج الوهاج وأشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه لو باع أو اشترى حالة السعي فهو مكروه أيضاً وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذا لم يشغله وصرح بالوجوب ليقيد ان الاشتغال بعمل آخر مكروه كراهة تحريراً لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظراً لان البيع وقت الاذان جائز لكنه مكروه فان المراد بالجواز الصحة لا الحل وبه اندفع أيضاً ما ذكره القاضي الاسدي جاني من ان البيع وقت النداء مكروه للاية ولو فعل كان جائزاً والامر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستعجاب لا على الختم والايجاب اه فانه يفيد ان الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تحرمة انفاً ولهذا وجب فسخه لو وقع وأيضاً قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلو به على فرضية صلاة الجمعة فعلم انه للوجوب

تسمى أذاناً كما في الحديث بين كل أذانين صلاة (قوله وصرح في السراج بعدمها) قال في النهرواني يفتي بالتعويل على الاول وقول



(قوله للاختلاف في وقته) قال في النهرو وقوع الخلاف في وقته لا يمنع القول بفرصته وكفاك بوقت العصر شاهدا اه وفيه نظر لان  
مراد المؤلف ان أصل السعي فرض وأما كونه عند الاذان الاوّل فهو (١٥٧) واجب وليس بفرض للاختلاف فيه

فاورث شبهة وهذا بخلاف  
وقت العصر على انه لا يتأتى  
القول بالوجوب هناك ولا  
يوصف الوقت بالواجب  
ولا بالفرض (قوله وقيل  
مايلي المقصورة) نقل في  
التتارخانية ان في زماننا  
لا يمنع الامراء أن يدخل  
القفراء المقصورة الداخلة  
فالصف الاوّل ما كان في  
المقصورة الداخلة وفيها عن  
التهنيد المقام في الصف  
الاول ما هو أقرب الى

فاذا جلس على المنبر أذن  
بين يديه وأقيم بعد تمام  
الخطبة

### باب العيدين

تجب صلاة العيدين على  
من تجب عليه الجمعة  
بشرائطها سوى الخطبة

الامام خلفه ثم عن يمينه  
ثم عن يساره وفيها عن  
النصاب ان سبق أحد  
بالدخول في المسجد مكانه  
في الصف الاول فدخّل  
رجل أكبر منه سناً وأهل  
علم ينبغي له أن يتأخر  
ويقدمه تعظيماً اه هذا  
وظاهر كلامهم هنا ان  
المقصورة اذا كانت وسط  
المسجد كمقصورة مسجد  
دمشق ان ما كان خارج

وقول الاكل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود لما علمت وانما لم يقل ويفترض السعي مع انه  
فرض للاختلاف في وقته هل هو الاذان الاول والثاني أو العبرة بدخول الوقت وفي المضمرات والذي  
يبين ويشتري في المسجد وأعلى باب المسجد أعظم انما وأتقل وزرا (قوله فاذا جلس على المنبر أذن  
بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة) بذلك جرى التوارث والضمير في قوله بين يديه عائداً الى الخطيب  
الجالس وفي القموري بين يدي المنبر وهو مجاز اطلاقاً لا اسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج  
فاطلق اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من الكتب لوسمع النداء وقت الاكل يتركه اذا خاف فوت  
الجمعة فخرج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر  
الجمعة أن يدهن ويمس طيباً ويجسده ويلبس أحسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان  
الصلاة فيه أفضل ثم تكلموا في الصف الاول قيل هو خلف الامام في المقصورة وقيل مايلي المقصورة وبه  
أخذ الفقيه أبو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف  
الاول ومن مات يوم الجمعة يرجى له فضل وفي البدائع وينبغي للامام أن يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب  
وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر ولو قرأ في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين أو في  
الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بسورة هل أتاك حديث الغاشية فحسن تبركاً بفعله عليه  
السلام ولكن لا يواظب على قراءتها بل يقرأ غيرها في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى هجر الباقي ولا  
يظنه العامة حتماً وفي الخلاصة ولا يحل للرجل أن يعطى سؤال المساجد هكذا ذكر في الفتاوى قال الصدر  
الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يمر بين يدي المصلي ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسأل الخاف  
ويسأل الامر لا بد له منه لا بأس بالسؤال والاعطاء واذا حضر الرجل الجامع وهو ملائح ان تخطى  
يؤدي الناس لم يتخط وان كان لا يؤدي أحداً بان كان لا يطأ ثوباً ولا جسداً فلا بأس بان يتخطى  
ويدنو من الامام وعن أصحابنا بانه لا بأس بالتخطى ما لم يأخذ الامام في الخطبة والله سبحانه وتعالى  
أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

### باب العيدين

أى صلاة العيدين ولا خفاء في وجه المناسبة وسمى به لما أن الله سبحانه وتعالى فيه عوائد الاحسان الى  
عباده أولانه يعود ويتكرر أولانه يعود بالفرح والسرور أو تقاؤلاً بعوده على من أدركه كما سميت  
القافلة قافلة تقاؤلاً بقفوها أي برجوعها ورجوعه أعياد وكان حقاً عواد لانه من العود ولكن جمع بالياء  
لزوجها في الواحد وللفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود الله فانه يجمع على  
أعواد كما في العيني وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الاولى من الهجرة كما رواداً بوداود مسنداً الى أنس  
رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان  
اليومان قالوا كنا نلعب فيهما في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد أبدلكم بهما  
خيراً منهما يوم الاضحى ويوم الفطر (قوله تجب صلاة العيدين على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى  
الخطبة) تصریح بوجودها وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة وهو الاصح كما في الهداية والمختار  
كما في الخلاصة وهو قول اكثر من كما في المجتبى وبدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الاصل ولا يصلي  
نافلة في جماعة الاقيام رمضان وصلاة الكسوف فانه لم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة

المقصورة مما هو عن يمين الصف الداخل وعن يساره لا يسمى صفاً ولقيل تأمل الأنا يقال ان مرادهم بالمقصورة بيت داخل الجدار القبلي  
كبيت الخطيب في مسجد دمشق الذي يخرج منه الخطيب فالظاهر ان ملوكهم كانوا يصلون فيه خوفاً من الاعداء فلا يتمكنون الناس من  
الدخول فيه أما مثل مقصورة دمشق فالذي يظهر ان ما عن طرفها قرب الحائط القبلي صف أول

### باب العيدين

(قوله وهو كذلك لوجهين) قال في النهريه نظر اما ولا فلان الجامع وان صنف بعد الا ان قوله ولا يترك واحدا منهما يدل على الوجوب اذ مثل هذا الكلام في الرواية يذكّر في الواجب غالبا كما في المعراج وأما ثانيا فلانه صرح في الاصل في موضع آخر بالوجوب في المجتبى ذكر محمد في الاصل رأيت العيدين هل يجب الخروج فيهما على أهل القرى والجبال والسواد قال إنما يجب على الامصار والمدائن فنص على الوجوب اه وبهذا يستغنى عما مر (١٥٨) من ان في الاصل ما يدل على الوجوب وفي البدائع وتأويل ما في الجامع انها

وجبت بالسنة أو هي سنة مؤكدة وانها في معنى الواجب على أن اطلاق اسم السنة لا ينفي الوجوب بعد قيام الدليل على وجوبها وذ كر أبو موسى الضرير في مختصره انها فرض كفاية والصحيح انها واجبة اه وقيل في المسئلة روايتان كذا في الظهيرية (قوله أحدهما ان الجامع الصغير الخ) قال ونذب يوم الفطر أن يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس أحسن ثيابه ويؤدى صدقة الفطر

في النهري فائدة سمي الاصل أصلا لانه صنف أو لا ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات كذا في غاية البيان وذ كر الحلبي في بحث التسميع ان محمدا قرأ على أبي يوسف الاما كان فيه اسم الكبير كالمضاربة الكبير والمزارعة الكبير والمأذون الكبير والسير الكبير وفي عقد الفرائد ان السير الكبير هو آخر

الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليهما من غير ترك وفي رواية أخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العيدين يجتمعان في يوم واحد قال يشهدهما ساجدًا ولا يترك واحدا منهما والاولى منهما سنة والاخرى فرضة قال في غاية البيان وهذا أظهر ولم يعلمه وهو كذلك لوجهين أحدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فينا فيه هو المعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر أنه لا خلاف في الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحدا منهما وكما صرح به في المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح أنه يأثم بترك المؤكدة كالواجب وفي المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وأفاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط للعيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلا صح وأساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صح وأساء ولا تعاد الصلاة وبه اندفع ما في السراج الوهاج من ان المملوك يجب عليه العيد اذا أذن له مولاه ولا يجب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظهر وليس كذلك العيد فانه لا بدل له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن خاله بعد الاذن كحال قبله وفي القنية صلاة العيد في الرساتيق تكراهة تحریم اه لانه اشتغال بما لا يصح لان المصر شرط الصحة (قوله ونذب يوم الفطر أن يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس أحسن ثيابه) اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخاري كان عليه الصلاة والسلام لا يغد ويوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا وأما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له أصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيدين وان لم يكن أبيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي أنه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العيد بردة جراء وفي فتح القدير واعلم أن الخلة الجراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط جرد وخضر لانها أحر بحت فليمكن تحمل البردة أحدهما اه بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الاحمر كما رواه أبو داود والقول مقدم على الفعل والحاضر مقدم على المبيح لو تعارضا فكيف اذا لم يتعارضا بالمثل كور وزاد في الخاوي القدسي ان من المستحبات التزين وأن يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التختم والتبكير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلي وصلاة الغداة في مسجديه والخروج الى المصلي ماشيا والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر وفي المجتبى فان قلت عد الغسل ههنا مستحبا وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعد سائر المستحبات المذكورة هنا في بعض الكتب سنة اه (قوله ويؤدى صدقة الفطر) معطوف على يطعم فيقتضى أن يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلي فلصدقة الفطر أحوال أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جازئ ثانيها يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثها يومه بعد الصلاة وهو جازئ رابعها بعد يوم الفطر

تأليف محمد رحمه الله تعالى (قوله فانها ليست بشرط) أي بل سنة لانها تؤدي بعد الصلاة وشرط الشيء يسبقه وهو أو يقارنه كذا في النهري قال وتأخيرها الى ما بعد صلاة العيد سنة كذا في الظهيرية وهذا يقتضى أنه لو خطب قبلها كان آتيا بأصلها وفيه توقف اذ لم ينقل قال الشيخ اسمعيل وليس بصحيح لجواز المتقدمة وعدم عاداتها كما وقع بهما التصريح (قوله وبه اندفع ما في السراج) أي بما أفاده المصنف ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط للعيد ومن جعلتها الحرة فلا تجب العيد أيضا وان اذن له كالجمعة لكن قد نقل في الجمعة عن السراج ان الجمعة تجب عليه وقال بعضهم يتخير

ثم يتوجه المصلي غير مكبر  
ومتنفل قبلها

(قوله وهو مردود الخ)  
يقال عليه ان الامام المحقق  
له علم بالخلاف أيضا وفي  
البدائع وأما في عيد الفطر  
فلا يكبر جهرا في قول أبي  
حنيفة وعند أبي يوسف  
ومحمد يجهر اه وكذا في  
السراج الوهاج والتتارخانية  
ومواهب الرحمن ودرر  
البحار وقال في النهر غير  
مكبرا أي جهرا وهذا رواية  
المعلى عن الامام وروى  
الطحاوي عن ابن أبي  
عمران البغدادي عن  
الامام انه يكبر جهرا وهو  
قولهما واختلف المشايخ في  
الترجيح فقال الرازي  
الصحيح من قول أصحابنا  
مارواه ابن أبي عمران وما  
رواه المعلى لم يعرف عنه وفي  
الخلاصة الاصح ما رواه  
المعلى كذا في الدرابة قال  
الرازي وعليه مشايخنا بما  
وراء النهر فالخلاف في  
الجهر وعدمه كما صرح به  
في التجنيس وعليه جرى  
في غاية البيان والشرح اه  
وكذا جرى عليه في مختارات  
النوازل وشرح الهداية  
وعزاه في النهاية الى المبسوط  
وتحفة الفقهاء وزاد الفقهاء

وهو صحيح ويأثم بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كمن أخر الحج بعد القدرة فانه يأثم ثم يزول بالاداء كما  
سيأتي وإنما استحب الاداء قبله للحديث من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة  
فهى صدقة من الصدقات وقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب  
أن يأكل قبل الخروج الى المصلي فيقدم للفقير ليأكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة (قوله ثم يتوجه الى  
المصلي) ضبطه في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس  
بمستحب ولهذا أتى بأسلوب آخر وهو العطف بثم وفي السراج الوهاج المستحب أن يتوجه ماشيا ولا  
يركب في الرجوع لان النبي صلى الله عليه وسلم ماركب في عيد ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه  
غير قاصد الى قرية وفي التجنيس والخروج الى الجبابة سنة لصلاة العيدين وان كان يسعهم المسجد الجامع  
عند عامة المشايخ هو الصحيح اه وفي المغرب الجبابة المصلي العام في الصحراء وعلى هذا فيجوز أن  
يكون منصوبا عطفًا على يطعم لان التوجه الى المصلي مندوب كما أفاده في التجنيس وان كانت صلاة العيد  
واجبة حتى لو صلى العيد في الجامع ولم يتوجه الى المصلي فقد ترك السنة وإنما أتى بثم لافادة ان التوجه  
مترابح عن جميع الافعال السابقة وفي الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبابة يوم العيد واختلف المشايخ في  
بناء المنبر في الجبابة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في  
زماننا وعن أبي حنيفة انه لا بأس به اه (قوله غير مكبر ومتنفل قبلها) أي قبل صلاة العيد أما  
الاول فظاهر كلامه انه لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لاجهر ولا سراوانه لافرق بين التكبير في  
البيت أو في الطريق أو في المصلي قبل الصلاة لكن أفاد بعد ذلك ان أحكام الاضحى كالقسط الا انه  
يكبر في الطريق جهرا فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق جهرا وفي غاية البيان المراد من نفي  
التكبير بصفة الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الاخفاء اه وفي الخلاصة  
ما يخالفه قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخاف وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة  
والاصح ما ذكرنا انه لا يكبر في عيد الفطر اه فأفاد ان الخلاف في أصله لافي صفة وان الاتفاق على  
عدم الجهرية وردة في فتح القدير بأنه ليس بشئ اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شئ من الاوقات  
بل من إيقاعه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالذكرة بدعة ويخالف الامر من قوله  
تعالى واذا كررت بك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد  
ورد به في الاضحى وهو قوله تعالى واذا كروا لله في أيام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في  
هذه الايام اه وهو مردود لان صاحب الخلاصة أعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصد به  
التخصيص بوقت دون وقت أو بشئ دون شئ لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف المشروع  
وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب المهر عند ذكر المتعة  
وقوله ولا يكبر في طريق المصلي عند أبي حنيفة أي حكما للعيد ولكن لو كبر لانه ذكر الله تعالى يجوز  
ويستحب اه فالخاصل ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع المستثناة وصرح قاضيخان  
في فتاواه بكرامة الذكرك جهرا وتبعه على ذلك صاحب المستصفي وفي الفتاوى العلامة وتمنع الصوفية  
من رفع الصوت والصفق وصرح بحرمة العين في شرح التحفة وشنع على من يفعله مدعيا انه من  
الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الائمة في زماننا فقال امام يعتاد في كل غداة مع جماعته  
قراءة آية الكرسي وآخر البقرة وشهده الله ونحوه جهرا لا بأس به والافضل الاخفاء ثم قال التكبير  
جهرا في غير أيام التشريق لا يسن الاباء العدا والاصوص وقاس عليه بعضهم الحرير والخواف كلها  
ثم رقم رقم آخر قاص وعنده جمع كثير يرفعون أصواتهم بالتلهيل والتسبيح جلة لا بأس به والاخفاء

(قول المصنف ووقتها من ارتفاع الشمس) قال الشارح الزيلعي المراد بالارتفاع أن تبيض (قوله ففعله امتثالا لامره) لان طاعة الامام فيما ليس معصية واجبة وهذا ليس بمعصية لانه قول بعض الصحابة كذا في المعراج وقال في شرح المنية والذي ذكروا من عمل العامة بقول ابن عباس لامرئيه الخلفاء بذلك كان في زمنهم أما في زماننا فقد زال اذلا خليفة الآن والذي يكون

ووقتها من ارتفاع الشمس الى زوالها ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوائد وهي ثلاث في كل ركعة

بمصر فهو خليفة اسما لا معنى لا تفاء بعض شروط الخلافة فيه على ما لا يخفى على من له أدنى علم بشرطها فالعمل الآن بما هو المذهب عندنا لكن حيث لا يقع الاتباس على الناس اه أقول يؤخذ من هذا ان أمر الخليفة بشئ لا يبقى حكمه بعد موته أو عزله اذ لو بقي العمل بامرّه واجبا لوجب علينا الى اليوم العمل بما أمر به هرون أي يوسف وبه يعلم حكم أوامر سلاطين بني عثمان فتدبر

أفضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتهليل يخفون والاختفاء أفضل عند الفزع في السفينة أو ملاعبتهم بالسيوف وكذا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه وأما التكبير خفية فان قصدان يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه أيضا والافهوه مستحب ولو كان يوم الفطر وأما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه وأطلقه فشم ما اذا كان في المصلي أو في البيت ولا خلاف فيما اذا كان في المصلي واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعامتهم على الكراهة وهو الاصح كما في غاية البيان وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل فان كان في المصلي فمكروه وعند العامة وان كان في البيت فلا ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النبي بعدها محمول على ما اذا كان في المصلي لحديث ابن ماجه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين اه قال في فتاوى قاضيخان والخلاصة والافضل أن يصلي أربع ركعات بعدها وأطلقه فشم صلاة الضحى وشمل من يصلي صلاة العيد اماما كان أو غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة النساء اذا اردن أن يصلين الضحى يوم العيد يصلين بعد ما يصلي الامام في الجبابة اه وهذا كله انما هو بحسب حال الانسان وأما العوام فلا يمنعون من تكبير قبلها قال أبو جعفر لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم في الخير اه وكذا في التنفل قبلها قال في التجنيس سئل شمس الأئمة الخلواني ان كسالى العوام يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفترجزهم عن ذلك قال لا لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها أصلا وأدواها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلا اه (قوله ووقتها من ارتفاع الشمس الى زوالها) أما الابتداء فلانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رح أو رحين وهو بكسر القاف بمعنى قدر وأما الانتهاء فمما في السنن ان ركبا جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فأمرهم أن يفطروا واذا أصبحوا يغدون الى مصلاهم ولو جاز فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير الى الغد معنى واستفيد منه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى لا تكون صلاة عيد بل نفل محرم ولو زالت الشمس وهو في أثناءها فسدت كما في الجمعة صرح به في السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية لما انها كالجمعة وقد أغفلوها عن ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الاضحى لتعجيل الاضحى وفي المجتبى ويستحب أن يكون خروجه بعد ارتفاع قدر رح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخروج قليلا كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم عجل الاضحى وأخر الفطر قيل ليؤدي الفطرة ويجعل الاضحى (قوله ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوائد) أما كونها ركعتين فتفق عليه وأما كون التثناء قبل التكبيرات فلانه شرع أول الصلاة فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الافعال والاذكار (قوله وهي ثلاث في كل ركعة) أي الزوائد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه وبه أخذ أئمتنا أبو حنيفة وصاحبه وأما ما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن عباس رضي الله عنهما خمس في الاولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف الروايات والأئمة في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلفاء شرطوا عليهم ذلك اه فليس مذهبنا لابي يوسف وانما فعله امتثالا لامر هرون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية الى بني العباس أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وهذا تأويل ماروي عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هرون الرشيد فكبر تكبير ابن عباس فيحتمل أن هرون أمره ان يكبر تكبير جده ففعله امتثالا لامره وأما مذهب فهو على تكبير ابن مسعود رضي الله عنه لان التكبير ورفع الايدي

(قوله ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح الخ) أقول ظاهره أنه ينوي بما زاد على الستة عشر لأنه الذي ظهر به احتمال الغلط ولعل وجهه أنه لما زاد على المأثور احتمال خطأ المكبرين بأنهم زادوا تكبيرة مثلاً واحتمل أن تكون هذه الزائدة هي تكبيرة الافتتاح كما تقدموا بها على الإمام فلم يصح الشروع فلذا ينوي بما زادوه الافتتاح (١٦١) قوله كما لو ركع الإمام الخ) هذا مخالف

لما ذكره في باب الوتر والتوافل من أنه يكبر في الركوع وذ كر هناك الفرق بينه وبين القنوت إذا تذكره في الركوع حيث لا يعود اليه لأن القنوت لم يشرع الا في محض القيام ومخالف لما في شرح المنية من أنه يعود الى القيام ويكبر وتكاف للفرق بينه وبين القنوت فانه على هذا القول يشكك أكثر منه على وبوالى بين القسراءتين ويرفع يديه في الزوائد

الاول وأما على ما هنا فلا فرق بينهما فلا اشكال أصلاً وما هنا صرح بمثله ابن أمير حاج في شرح المنية حيث قال وان تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلته وعلى ما ذكره الكرخي ومشى عايشه صاحب البدائع وهو رواية النوارى يعود الى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة اه (قوله فان تكبيرتي الركوع الخ) ظاهره ان

خلاف المعهود فكان الاخذ فيه بالافل أولى اه وكذا هو مروى عن محمد قال في الظهيرية انهما فعلا ذلك امتثالاً للأمر الخليفة لامدبها ولا اعتقاداً وذ كر في المجتبى ثم يأخذ بأي هذه التكبيرات شاء وفي رواية عن أبي يوسف ومحمد قال في الموطأ بعد ذكر الروايات فما أخذت به فحسن ولو كان فيها ناسخ ومنسوخ لكان محمد بن الحسن أولى بمعرفة تقدمه في علم الحديث والفقهاء وقيل الآخر ناسخ لا أول والصحيح ما قلناه والأخذ بتكبيرات ابن مسعود أولى اه وبهذا يظهر ان الخلاف في الاولوية وفي المحيط ولو كبر الامام أكثر من تكبير ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر أكثر مما جاء به الآثار لأنه مولى عليه فيلزمه العمل برأى الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعتها لأنه مخطئ بيقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين بأى بالشكل احتياطاً وان كثيراً احتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال التقدم على الامام في كل تكبيرة اه ثم قال الاصل ان المنفرد يتبع رأى نفسه في التكبيرات والمقتدى يتبع رأى امامه ومن أدرك الامام راكعاً في صلاة العيد خشى أن يرفع رأسه يركع ويكبر في ركوعه عندهما خلافاً لأبي يوسف ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الامام قبل أن يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاتته أول الصلاة مع الامام يكبر في الحال ويكبر برأى نفسه (قوله وبوالى بين القراءتين) اقتداءً بابن مسعود رضى الله عنه ولتكون التكبيرات مجتمعة لانها من أعلام الشريعة ولذلك وجب الجهر بها والجمع بحق معنى الشعائر والاعلام هذا الآن في الركعة الاولى تخلت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم الى احدهما والضم الى تكبيرة الافتتاح أولى لانها سابقة وفي الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم اليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر ان المراد بالوجوب في عبارتهما الثبوت لا المصطلح عليه لان الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الاولوية يتم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير موالياً بين التكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فله موافقاً لقول علي فسكان أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقولهم ان المسبوق يقضى أول صلته في حق الاذكار ويكبر المسبوق على رأى نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على رأى امامه لانه خاف الامام حكماً كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى الاصل ان من قدم المؤخر أو أخر المقدم ساهياً أو اجتهدا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود اه وفي المحيط ان بدأ الامام بالقراءة سهواً ثم تذكر فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلته وان لم يقرأ الا الفاتحة كبر وأعاد القراءة لزوماً لأن القراءة اذا لم تتم كان امتناعاً عن الاتمام لارضا للفرض ولو تحول رأيه بعد ما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني فان تحول الى قول ابن عباس بعدما كبر بقول ابن مسعود وقرأ ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقى من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان فرغ من القراءة كبر ما بقى ولا يعيد القراءة (قوله ويرفع يديه في الزوائد) نوضح لما بهمه سابقاً قوله ولا يرفع الايدي الا في فقعس صممع فان العين الاولى للاشارة الى العيدين فيبين هنا أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فان تكبيرتي الركوع لما لحقت بالزوائد في كونهما واجبتي

تكبير الركوع في الركعتين واجب يجب بتركه سجود السهو وهكذا فهمه في الشرع بلالية من عبارة المؤلف فاعترضه بان الكمال صرح في باب سجود السهو بانه لا يجب بترك تكبيرات الانتقال الا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العيد اه قلت والمؤلف أيضاً صرح بذلك هناك فيتعين حمل كلامه هنا على ان المراد بتكبيرتي الركوع التكبيرتان في ركوعي الركعة الثانية من صلتي العيدين وهذا وان كان فيه نوع بعد لكنه يرتكب توفيقاً بين كلاميه

حتى يجب السهو بتركها ساهيا كما صرح به في السراج الوهاج ر بما توهم انهما التحققتا بهما في الرفع  
 أيضا فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما إذا كبر  
 را كما لكونه مسبوقا كما قدمناه فإنه لا يرفع يديه كما ذكره الاسبيجاني وقيل يرفع يديه وأشار المصنف  
 الى أنه يسكت بين كل تكبيرتين لأنه ليس بينهما ذكر مسنون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقدره  
 مقدار ثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه وذكر في المبسوط ان هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكمرة  
 الزحام وقتته لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة لسأعلم سابقا في فصل القراءة ويقرأ  
 فيهما كما يقرأ في الجمعة وفي الظهيرة لو صلى خلف امام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد يرفع  
 يديه ولا يوافق الامام في الترك اه (قوله) ويخطب بعدها خطبتين اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام  
 بخلاف الجمعة فإنه يخطب قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط متقدم أم مقارن وفي العيد ليست بشرط  
 ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما لو تركها أصلا وفي المجتبي ويبدأ بالتحميد  
 في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين  
 ويستحب أن يستفتح الأولى بتدح تكبيرات تترى والثانية بسمع قال عبدالله بن عتبة بن مسعود  
 هو من السنة ويكبر قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة اه ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين  
 وخطبة الموسم كذا في المجتبي (قوله) ويعلم الناس فيهما أحكام صدقة الفطر لانها اشترعت لأجله قال في  
 السراج الوهاج وأحكامها خمسة على من تجب ومن تجب ومتى تجب وكيفية تجب وممن تجب أما على من تجب  
 فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما لمن تجب فللقراء والمساكين وأما متى تجب فبطولوع الفجر وأما كم  
 تجب فنصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير أو زبيب وأما من تجب فمن أر بعة أشياء المذكورة وأما  
 ما سواها فالقيمة (قوله) ولم تقض ان فانت مع الامام لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف برة الا بشرائط  
 لا تتم بالمفرد فرادته في صلاتها وحده والا فإذ أفادت مع امام أو مكنه أن يذهب الى امام آخر فإنه يذهب  
 اليه لانه يجوز تعددها في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقا انما الخلاف في الجمعة وأطلقه فشم  
 ما إذا كان في الوقت أو خرج الوقت وما إذا لم يدخل مع الامام أصلا ودخل معه وأفسدها فلا قضاء عليه  
 أصلا وقال أبو يوسف اذا أفسدها بعد الشروع يقضى لان الشروع في الايجاب كالنذر كذا في المحيط  
 ولا يخفى أنه اذا لم يلزمه القضاء فالأثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلواتية اذا لم يسجد لها  
 حتى فرغ من صلاته وفي البدائع وأما حكمها اذا فسدت أو فانت فكل ما يفسد سائر الصلوات  
 والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل والاختلاف المذكور  
 في الجمعة غير انها ان فسدت بشوحدت عمدا يستقبلها وان فسدت بخروج الوقت سقطت ولا يقضىها  
 عندنا كالجمعة وان كان يصلى أو بعامل صلاة الضحى ان شاء لانها اذا فانت لا يمكن تداركها بالقضاء  
 لفقد الشرائط فلوصلى مثل الضحى لنيل الثواب كان حسنا وهو مروى عن ابن مسعود (قوله)  
 وتؤخر بعذر الى الغد فقط) لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث بتأخيرها الى الغد للعذر  
 فبقي ما عداه على الاصل فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما بعده بعذر ولما قدم ان انتهاء وقته زوال  
 الشمس من اليوم الاول لم يحتج الى التقيدها فالعبارة الجيدة وتؤخر بعذر الى الزوال من الغد فقط  
 ولم يذكر في الكتب المتبعة اختلاف في هذا وذكر في المجتبي عن الطحاوي في شرح الآثار أن هذا  
 قول أبي يوسف وقال أبو حنيفة ان فانت في اليوم الاول لم تقض لابي يوسف حديث أنس قال أخبرني  
 عمرو بن ميمون عن الانصار ان الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان فأصبحوا صيا ما فشهدوا وعند  
 النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انهم رأوا الهلال في الليلة الماضية فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم

ويخطب بعدها خطبتين  
 ويعلم فيهما أحكام صدقة  
 الفطر ولم تقض ان فانت  
 مع الامام وتؤخر بعذر الى  
 الغد فقط

(قوله فلذا كان المختار عدم كراهة الأكل) قال في النهر أي نحر بما اه والظاهر انه غير صحيح لقول النبيين بعد ولكن يستحب ان يأكل وهو يعطى نفى التزيمه كما لا يخفى قاله الشيخ اسمعيل فليتأمل والاحسن الاستدلال بما قاله في البدائع وأما في عيد الاضحى فان شاء ذاق وان شاء لم يذوق والأدب أن لا يذوق شيأ الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناولها من القرابين اه فان هذا التعبير يفيد نفى الكراهة أصلاً وانظر ما قدمناه في مكروهات الصلاة قبيل الفصل (قوله) (١٦٣) فينبغي للخطيب أن يعلمهم الخ) قال

في النهر قد منما يستغنى به عن ذلك فارجع اليه وما قدمه هو قوله في خطبة صلاة الفطر يمكن أن يظهر في حق من أتى به في العام القابل أو في حق من لم يؤدها قبل الصلاة اه ولا يخفى ما فيه فان من العام الى العام ينسى العالم فضلا عن العوام وظهور الثمرة في حق من لم يؤدها فقط بعيد

بالفطر فافطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد ولا في حنيفة ان الاصل أن لا تقضى لكن تركناه في الاضحى لخصائص العيد ثمه وهو جواز النحر وحرمة الصوم وفيما عداه جري بنا على الاصل قال الطحاوي في حديث أنس وابخر جو العيد هم من الغد وليس فيه أنه صلى صلاة العيد بهم فيعتدل أن يكون خروجهم لاظهار سواد المسلمين وارهبا لعدوهم اه (قوله وهي أحكام الاضحى) أي الاحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد الاضحى صفة وشروطه متما ومندوبا لاستوائهما دليلا واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال (لكن هنا يؤخر الاكل عنها) للاتباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة وأطلقه فشم من لا يصحى وقيل انه لا يستحب التأخير في حقه وشمل من كان في المصر ومن كان في السواد وقيد في غاية البيان بان هذا في حق المصري أما القروي فانه يذوق من حين أصبح ولا يمسك كما في عيد الفطر لان الاضحى تذبح في القرى من الصباح (قوله ويكبر في الطريق جهرا) للاتباع أيضا وظاهره أنه ليس بمستحب في البيت وفي المصلى وفي المحيط ويكبر في حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى يترك وفي رواية لا يقطعها لم يفتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير لظهور الشعائر اه وحزم في البدائع بالاولى وعمل الناس في المساجد على الرواية الثانية (قوله ويعلم الاضحى وتكبير التشرىق) في الخطبة لانها شرعت لتعليم أحكام الوقت هكذا كروا مع أن تكبير التشرىق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفه ليتعلموه يوم عرفه فانه ابتداءه فينبغي للخطيب أن يعلمهم أحكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحى كأنه ينبغي له أن يعلمهم أحكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليتعلموها وتخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم أره منقولاً والعلم أمانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب اذا رأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام فانه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغي أن يعلمهم أحكام الصلاة كما لا يخفى (قوله وتؤخر بعدن الى ثلاثة أيام) لانها موقفة بوقت الاضحى فتجوز مادام وقتها باقيا ولا تجوز بعد خروجه لانها لا تقضى قيد بالعدن لان تأخيرها لغير عدن عن اليوم الاول مكروه بخلاف تأخير عيد الفطر لغير عدن فانه لا يجوز ولا يصلى بعده فالتعيين بالعدن هنا نفى الكراهة وفي عيد الفطر للصحة كذا في أكثر الكتب المعتمدة وفي المجتبى وانما قيده بالعدن لانه لو تركها في اليوم الاول بغير عدن لم يصلها بعد كذا في صلاة الجلابي وهو من جملة غرائبه رحمه الله (قوله والتعريف بشئ) وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفه في غير عرفات تشهبا باواقفين بها واختلف في معنى هذا اللفظ ففي فتح القدير ان ظاهره أنه مطلوب الاجتناب فيكون مكروها وفي النهاية ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة وفي غاية البيان أي ليس بشئ في حكم الوقوف لقول محمد في الاصل دم السمك ليس بشئ في حكم الدماء وهذا لانه شئ حقيقة لسكونه موجودا الا أنه لم يكن معتبرا في عنه اسم الشئ وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله

وهي أحكام الاضحى لكن هنا يؤخر الاكل عنها ويكبر في الطريق جهرا ويعلم الاضحى وتكبير التشرىق وتؤخر بعدن الى ثلاثة أيام والتعريف بشئ

اذ المقصود تذكير الاحكام للعلم على انه لا يظهر في حق تكبير التشرىق خصوصا مع ما ذكره المؤلف من الذي يستفاد من كلامهم فانه يؤيد ما قاله وقد ذكر في الدر المختار في أول باب صدقة الفطر عن الشمني انه كان عليه الصلاة والسلام يخطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها (قوله وفي

المجتبى وانما قيده بالعدن الخ) قال في النهر أقول الذي في المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعني من قوله في صلاة الفطر لو أخرها بلا عدن لم يصلها بخلاف عيد الاضحى قال وهو الموافق لكلامهم والظاهر ان ما في البحر سهو اه قلت الذي رأيته في المجتبى عين ما ذكره المؤلف فلا ينبغي الحكم عليه بالسهو بدون مراجعة له كما هو مقتضى نقله عن المعراج وأغرب منه ما فعله الرملي حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالسهو مع ان قول المجتبى وانما قيده الخ منذ كور عقيب ما نقله الرملي بالفاصل ولعله ساقط من نسخته والله تعالى أعلم

(قوله وفي الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة الخ) فيه انه لا شاهد فيه لما نحن فيه لما ان العلة في كراهة التضحية كونها من رسوم الجوس وهي منتفية هنا الا ان يقال ان الجامع التشبه في كل من المسئلتين فان التشبه هنا وان كان بالمسلمين فهو مكروه كما يفيد كلام المحقق في الفتح وغيره وفي النهر والحاصل ان عباراتهم (١٦٤) ناطقة بترجيح الكراهة وشذوذ غيره (قوله وقد يقال الخ) يؤخذ جوابه

الا في ذلك المسكان كالطواف وغيره ألا ترى أنه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة اه وظاهره أن الكراهة تحريمية وفي الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة التضحية بالديك أو بالدجاج في أيام الاصححة ممن لا تصحية عليه لعسرتة بطريق التشبيه بالمضحين مكروه لان هذا من رسوم الجوس اه (قوله) وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الى آخره بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة) بيان لتكبير التشرىق والاضافة فيه بيانية أي التكبير الذي هو التشرىق فان التكبير لا يسمى تشرىقا الا اذا كان بتلك الالفاظ في شيء من الايام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول السكك وبهذا اندفع ما في غاية البيان من أن هذه الاضافة وقعت على قولها لانه لا تكبير في أيام التشرىق عند أبي حنيفة اه فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشرىقا فاذا صار علما عليه خرج من افادته معناه الاصل من تشرىق اللحم مع أنه ان روعي هذا المعنى لم يكن متفرعا على قول أحد لانهم اتفقوا على تكبير التشرىق في يوم عرفة وليس المعنى موجودا فيه وما في الحقائق من أنه انما أضيف الى التشرىق مع أنه يؤتى به في غيرهما ان أكثره في أيام التشرىق وللاكثر حكم السكك يؤل الى أنه على قولها كما لا يخفى وعلى هذا في الخلاصة والبدائع من أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشرىق ثلاثة وبمضى ذلك كله في أربعة أيام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشرىق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشرىق جميعا اه فبيان للواقع من أفعال الناس من انهم يشرفون اللحم في أيام مخصوصة لبيان لتكبير التشرىق لاتفاقهم على أن اليوم الاول من أيام النحر يكبر فيه ثم صرح في البدائع بان التشرىق في اللغة كما يطلق على القاء لحوم الاضاحي بالمشرفة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر بن شميل ولذا استدلال أبو حنيفة على اشتراط المصر لوجوب التكبير بقول على لاجعة ولا تشرىق ولا فطر ولا أصحى الا في مصر جامع حينئذ نظهر ان الاضافة فيه على قول السكك ثم سماه في الكتاب سنة تبعاً للكسرخي مع أنه واجب على الاصح كما في غاية البيان للاصر في قوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات واقوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات على القول بان كلا منهما أيام التشرىق وقيل المعدودات أيام التشرىق والمعلومات أيام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشرىق لانه أمر في المعدودات بالذكركم لقاوا في المعلومات الذكركم على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفة كذا في البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفا فيحتاج الى قرينة والا انصرف الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده وبالافتداء يجب على المرأة والمسافر فصريح بالوجوب بالافتداء ولولا انه واجب لما وجب بالافتداء وقد يقال ان الامر في الآية يفيد الافتراض لانه قطعي فلا بد له من صارف منه الى الوجوب والحق كما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا نارة يصرحون في الشيء بانه سنة وبصرحون فيه بعينه بانه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الأثم بتركه وبين وقته فأفاد ان أوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد بعقب عقب في عبارته ولا خلاف فيه وأفاد آخره بقوله الى ثمان أي مع ثمان صلوات فلذا لم يقل ثمانية وهي من الغايات التي تدخل في المغيا كذا في المصنف وهذا عند أبي حنيفة فالتكبير عنده عقب ثمان صلوات

بما قاله في الفتح اختلف في أن تكبيرات التشرىق واجبة في المذهب أو سنة والأكثر على انها واجبة ودليل السنة أنهض وهو مواظبته صلى الله تعالى عليه وسلم وأما الاستدلال بقوله تعالى واذكروا الله في أيام معلومات فالظاهر منها ذكر اسمه على الذبيحة نسجاً لذكركم عليها غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من

وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الخ بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة

بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكركم كناية عن نفس الذبيحة اه الا أن يقال مراده ان من استدلال بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل (قوله والحق كما قدمناه صرار الخ) أي الحق في الجواب عن المصنف حيث سماه سنة لافي الجواب عن قوله فقد يقال فكان ينبغي تأخير القميس الى ما بعد الجواب هذا وفيما قاله نظر لان الذي قدمه مرارا انهم متساويان في

أصل الأثم بتركهما الا انهما في رتبة واحدة بل الأثم فيهما متفاوت وظاهر كلامه انهما متحدان فيما صدق عليه فينهي كالانسان والبشر وايس كذلك يدل عليه ما شاع بينهم وحرر وه في كتبهم من ذكر الخلاف في الوتر هل هو سنة أو واجب وترجيحهم قول الامام بوجوبه بدلو كما متساويين لما ساء ذلك (قوله ولا خلاف فيه) كذا نقله في النهر عن السراج قال وفيه نظر



فيتمهي بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما يفتي بالتكبير عقب العصر من آخر أيام التشريق وهي ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمر وعلي ورجحانه لانه اكثر وهو الاحوط في العبادات ورجح أبو حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاخذ بالاقل أولى احتياطاً وقد ذكرنا في مسائل السجدة ان ما تردد بين بدعة وواجب فانه يؤتى به احتياطاً وما تردد بين بدعة وسنة يترك احتياطاً كما في المحيط وغيره وهو يقتضى ترجيح قولهما ولهذا ذكر الاسدي جاني وغيره ان الفتوى على قولهما وفي الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفي المجتبى والعمل والفتوى في عامة الامصار وكافة الاصرار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحبه فالاصح ان العبرة بقوة الدليل كما في آخر الحاوي القدسي وهو مبني على ان قولهما في كل مسألة مروى عنه أيضاً كما ذكره في الحاوي أيضاً والافكيف يفتي بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقولهما الا ان يريدوا بالواجب المذكور في باب السجدة الفرض وياتر من ان ما تردد بين بدعة وواجب اصطلاحاً فانه يترك كالسنة فيترجح قوله وفي قوله مرة اشارة الى رد ما نقل عن الشافعي انه يكرر التكبير ثلاثاً وقول الله أكبر الى آخره بيان لالفاظه وهو الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد وقد ذكر الفقهاء انه مأثور عن الخليل عليه السلام وأصله ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف الجملة على ابراهيم فقال الله أكبر الله أكبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لاله الا الله والله أكبر فلما علم اسمعيل الفداء قال اسمعيل الله أكبر والله الحمد كذا في غاية البيان وكثير من الكتب ولم يثبت عند المحدثين كما في فتح القدير وقد صرحوا بأن الذبيح اسمعيل وفيه اختلاف بين السلف والخلف فطائفة قالوا به وطائفة قالوا بأنه اسحق والحنفية مائلون الى الاول ورجحه الامام أبو الليث السمرقندي في البستان بأنه أشبه بالكتاب والسنة فأما الكتاب فقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبيح وبشرناه باسحق الآية وأما الخبر فخاروي عنه عليه السلام أن ابن الذبيحين يعني أباه عبد الله واسمعيل وانفقت الامة انه كان من ولد اسمعيل وقال أهل التوراة مكتوب في التوراة انه كان اسحق فان صح ذلك فيها أمانته اه وأما محل أدائه فبدر الصلاة وفورهما من غير ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو نضح فقهقه أو أحدث متعمداً أو نكلم عامداً أو ساهياً أو خرج من المسجد أو جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقب الصلاة فإراعى لاتبانه حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع البناء يقطع التكبير وما لا فلا واذ سبقه الحدث فان شاء ذهب وتوضأ ورجع فكبر وان شاء كبر من غير تطهير لانه لا يؤدي في تحريم الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح عندى انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعاً للفقهاء الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال جزماً كذا في البدائع وشرط الإقامة احترازاً عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافرون في المصر جماعة على الاصح كما في البدائع وقيد بالمصر احترازاً عن أهل القرى وقيد بالكتابة احترازاً عن الواجب كصلاة التوراة والعيد بن وعن النافلة فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبلخيون يكبرون عقب صلاة العيد لانها تؤدي بجماعة فأشبهه الجمعة اه وفي مبسوط أبي الليث ولو كبر على أثر صلاة العيد لا بأس به لان المسلمين توارثوا هكذا فوجب ان يتبع توارث المسلمين اه وفي الظهيرية عن الفقيه أبي جعفر قال سمعت ان مشايخنا كانوا يرون التكبير في الاسواق في الايام العشر اه وفي المجتبى لا تمنع العامة عنه

(قوله الأ أن يريدوا بالواجب المذكور الخ) يبعده انهم ذكروا فيمن شك في الوتر انها الثانية أو الثالثة انه يقذف فيهما وعلوه بذلك كما صرح في بابه مع ان القنوت غير فرض (قوله والاصح عندى انه يكبر) وكذا ذكر في الفتوح انه الاصح قال في الشرع نبالية ويخالفه ما قاله الزيلعي وان سبقه الحدث قبل أن يكبر توضأ وكبر على الصحيح

بل هو صحيح اذ من شرائطه الوقت أعني أيام التشريق حتى لو فاتته صلاة في أيامه فقضاها في غير أيامه من القابل لا يكبر واذ لم يشترط السلطان أو نائبه فلا معنى لاشتراط الاذن العام وكأنهم استغنوا بذلك السلطان عنه على انا قدمنا ان الاذن العام لم يذكر في الظاهر نعم بقي أن يقال من شرائطها الجماعة التي هي جمع والواحد هناعام الامام جماعة فكيف يصح أن يقال ان شروطه شروط الجمعة اه والجواب

و بالافتداء يجب على المرأة والمسافر  
باب صلاة الكسوف

أن المراد الاشتراك في اشتراط الجماعة فيهما لامن كل وجه والا انتقض ما أجاب به أولا فان الشرط في الجمعة وقت الظهر فالاشتراك في اشتراط الوقت فيهما مطلقا فكذا الجماعة تدبر (قوله فقضاها فيها) أي في العام القابل في هذه الايام (قوله حتى لوسها) أي حيث نسي ما لا ينسى عادة حين علمه خلفه وذلك ان العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الكائن عقيب فجر عرفة فالما بعد توالي ثلاثة أوقات فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به كذا في الفتح

وبه نأخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كفي المحيط وأراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنائز وان كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير على المنفرد وقيد بكونها مستحبة احتراز عن جماعة النساء والعرافة ولم يشترط الحرية لانها ليست بشرط على الاصح حتى لو أم العبد قوموا وجب عليه وعليهم التكبير وذكر الشارح ان الحاصل ان شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الاصح اه وليس بصحيح اذ ليس الوقت والاذن العام من شروطه وهذا كله عند أبي حنيفة أخذ من قول علي لاجمة ولا تشرىق ولا تظرو ولا تضحى الا في مصر جامع فان المراد بالتشرىق التكبير كما قدمناه لان تشرىق اللحم لا يختص بمكان دون مكان وأما عندهما فهو واجب على كل من صلى المكتوبة لانه تبع لها فيجب على المسافر والمرأة والقروي قال في السراج الوهاج والجوهرية والفتوى على قولهما في هذا أيضا فالحاصل ان الفتوى على قولهما في آخر وقته وفيمن يجب عليه وأطلق المصنف في التكبير عقب هذه الصلوات فشمّل الاداء والقضاء وهي رابعة لان التكبير في ثلاثة منها الاولى فاتته في غير أيام التشريق فقضاها فيها ثانياً فاتته في هذه الايام فقضاها في غير هذه الايام ثالثاً فاتته في هذه الايام فقضاها فيها من السنة القابلة ولا تكبير في الاولين اتفاقا وفي الثالثة خلاف أبي يوسف والصحيح ظاهر الرواية والتكبير انما هو في الرابعة وهي ما اذا فاتته في هذه الايام فقضاها فيها من هذه السنة فإنه يكرر لقيام وقته كالأنحية ثم الذي يؤدي عقب الصلاة ثلاثة أشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية الا ان السهو يؤدي في تحريم الصلاة حتى صح الاقتداء بالساهي بعد سلامه والتكبير يؤدي في حرمتها الا في تحريمها حتى لم يصح الاقتداء بالامام بعد سلامه قبل التكبير والتلبية لا تؤدي في شيء منها ولذا قال في الخلاصة ويبدأ الامام بسجود السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية ان كان محرما وفي فتاوى الولوالجي لو بدأ بالتلبية سقط السجود والتكبير وان لم يكن مؤدّى في تحريمها لتركه الامام فعلى القوم ان يأثروا به كسامع السجدة مع تأييدها بخلاف ما اذا لم يسجد الامام للسهو فانهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان أكبر بهم فكبر بهم أبو حنيفة رحمه الله وقد استندت من هذه الواقعة أشياء منها هذه المسئلة ومنها ان تعظيم الاستاذ في اطاعته لا فيما يظنه طاعة لان أبي يوسف تقدم بأمر أبي حنيفة ومنها انه ينبغي للاستاذ اذا تفرس في بعض أصحابه خيرا ان يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه ومنها ان التلميذ لا ينبغي أن ينسى حرمة أستاذه وان قدمه أستاذه وعظمه ألا ترى ان أبي يوسف شغل ذلك عن التكبير حتى سها (قوله وبالافتداء يجب على المرأة والمسافر) أي باقتدائها ممن يجب عليه يجب عليهما بطريق التبعية والمرأة تخاف بالتكبير لان صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق لانه مقتد تحريمه لكن لا يكبر مع الامام ويكبر بعد ما قضى ما فاتته وفي الاصل ولو تابعه لانتفاد صلواته وفي التلبية نفس كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب صلاة الكسوف  
مناسبته للعيد هو ان كلا منهما يؤدي بالجماعة نهارا بغير اذان ولا اقامة وأخرها عن العيد لان صلاة العيد واجبة على الاصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوف وكسفا فكسفت الله كسفا يتعدى ولا يتعدى قال جرير بن عمار بن عبد العزيز الشمس طالعة ليست بكاسفة \* تبكي عليك نجوم الليل والقمر اى ايست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها القلة ضوءها وبكائها عليك ولاجل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا اتصّب قوله نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتماهى في السراج الوهاج ومنهم من جعل هذا

الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والخسوف للقمر والاصل في صلاة الكسوف حديث البخاري ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتهما فصلوا وفي رواية فادعوا (قوله صلى ركعتين كالنفل امام الجمعة) بيان لمقدارها واصفة أدائها بمقدارها فذكر انها ركعتان وهو بيان لاقلمها ولذا قال في المجتبى ان شأوا صلوا ركعتين أو أربعاً أو أكثر كل ركعتين بتسليمة أو كل أربع وأما صفة أدائها فهي صفة أداء النفل من أن كل ركعة بركوع واحد وسجدتين ومن انه لا أذان له ولا إقامة ولا خطبة وينادي الصلاة جامعة ليجمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصلى في الاوقات المكرهة ومن انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والاذكار الذي هو من خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول أبي يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتقييده امام الجمعة بيان للمستحب قال القاضي الاسبيجاني ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة أشياء الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان والقاضي ومن له ولاية اقامة الجمعة والعيدين وأما الوقت فهو الذي يباح فيه التطوع والموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد والمسجد الجامع ولو صلوا في موضع آخر أجزأهم ولكن الاول أفضل ولو صلوا وحدها في منازلهم جاز ويكره ان يجمع في كل ناحية اه وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة اه لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكرهة ولم يبين المصنف رحمه الله صفتها من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدائع قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثناء من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطابق الامر في قوله عليه الصلاة والسلام فضاوا يدل على الوجوب الا صارف وما قد يتوهم من انه ذكره مع قوله وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعا فكذا الصلاة غير صحيح لان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم (قوله بلا جهر) تصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهاري لا يكون جهرا لدفع قوهما من الجهر حديث ابن عباس صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام بنا قياما طويلا نحو من سورة البقرة ولو جهر لما احتيج الى الحزر وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعي والاصحابين رومالا اختصار قال في المجتبى وأما قدر القراءة فيها فروى انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران فان طول القراءة خفف الدعاء أو على العكس اه (قوله وخطبة) أي بالخطبة لانه عليه الصلاة والسلام أمر بها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان للرد على من قال انها كسفت لموته لالاها مشروعة له ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له لخطب قبله كالصلاة والدعاء (قوله ثم يدعو حتى تنجلي الشمس) أي يدعو الامام والناس معه حتى تنجلي الشمس للحديث المتقدم أطلقه فافاد ان الدعاء مخير ان شاء دعا جاسما مستقبل القبلة وان شاء دعا قائما يستقبل الناس بوجهه قال الحلواني وهذا أحسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا أو قوس كان أيضا حسنا وأفاد بكلمة ثم ان السنة تأخير الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة في الادعية وفي المحيط ولا يصعد الامام على المنبر للدعاء ولا يخرج (قوله والاصلوا فرادى) أي ان لم يحضر امام الجمعة صلى الناس فرادى ثم رزاعن الفتنة اذ هي تقام بجمع عظيم وروى عن أبي حنيفة ان لكل امام مسجداً أن يصلى بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان أداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يقبها الآن من هو قائم مقامه فان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شأوا ركعتين وان شأوا أربعاً

يصلى ركعتين كالنفل امام الجمعة بلا جهر وخطبة ثم يدعو حتى تنجلي الشمس والاصلوا فرادى

(قوله وبه اندفع ما في السراج الخ) قال في النهر معنى قوله لا بد من شرائط الجمعة أي في تحصيل كمال السنة نعم ظاهر ما قاله الاسبيجاني يفيد أنه لو صلوا عند الاستواء صحقت قدره (قوله فدل على كونها نافلة) ذكر في البدائع الجواب عنه وهو أن تسمية محمد اياها نافلة لا ينفى الوجوب لان النافلة عبارة عن الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض الموظفة اه قلت لى فيه نظر فانه اذا كان المراد من النافلة الزائد على الفرائض يلزم عليه خروج العيد مع انها لا تصلى بدون جماعة وفي العناية ذهب الى وجوبها بعض أصحابنا واختاره صاحب الاسرار والعمامة ذهب الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها توجد بعارض لكن صلاحها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فكانت سنة والامر للندب

(قول المصنف كالخسوف الخ) قال العيني أطلق الشيخ الحكم فهمها والتفصيل فيه ان صلاة الكسوف سنة أو واجبة وصلاة الخسوف حسنة وكذا البقية (قوله وعموم الامراض) قال في النهر اعلم ان كلمتهم متفقة على انهم يصلون فرادى ويدعون في عموم الامراض وهو شامل للطاعون لان الوباء اسم لكل مرض عام فكل طاعون في ذلك وباء ولا ينعكس وان الدعاء برفعه كما يفعل الناس في الجبل مشروع وليس دعاء برفع الشهادة لانه اثره لا عينه وعلى هذا ما قاله ابن حجر من ان الاجتماع للدعاء برفعه بدعة يعني حسنة فاذا اجتمعوا صلى كل واحد ركعتين بنوى بهما (١٦٨) رفعه وهذه المسئلة من حوادث الفتوى اه والكلام في هذه المسئلة

بسطه المؤلف في الاشباه والنظائر

باب الاستسقاء  
(قوله وان الجماعة ليست بمشروعة) قال في النهر  
وأما عدم مشروعية الجماعة فيها فقول محمد كافي الكافي لاصلاة في الاستسقاء وانما فيها

كالخسوف والظلمة والريح والفرع

باب الاستسقاء  
له صلاة لا بجماعة ودعاء واستغفار لا قلب رداء وحضور ذمي وانما يخرجون ثلاثة أيام

دعاء بلغنا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه خرج ودعا وبلغنا عن عمر أنه صعد على المنبر ودعا واستسقى ولم يبلغنا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك صلاة الاحديث واحد شاذ اه وهذا يفيد ان الجماعة فيها مكروهة ويدل على

ذلك ما مر عن الاصل (قوله وقال يقب الامام رداءه) قال في النهر لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولا في حنيقة انه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وماروي من فعلاه كان تفاقولا واعتراض بان لم لا يتفاهل من ابتلى به تا سيابه عليه الصلاة والسلام وأجيب بانه علم بالوحى أن الحال ينقلب متى قلب الرداء وهذا لا يتأتى في غيره فلا فائدة بالتأسي ظاهرا كذا في العناية وغيره ارفيه بحث الاصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام كونها شرعا ما حتى يتبت دليل الخصوص وقوله في البدائع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظن الراوي أنه قلبه بعد من البعيد ومن هنا جزم القدوري بقول محمد وأما القوم فلا يقبلون أردنيهم بالتشديد أي في يقبلون كافي السراج عند كافة العلماء خلافا لما لك

والاربع أفضل ثم ان شواططولوا القراءة وان شواوا قصر واواشتغلوا بالدعاء حتى تنجلي الشمس كذا في البدائع (قوله كالخسوف والظلمة والريح والفرع) أي حيث يصلى الناس فرادى لانه قد خسف القمر في عهده عليه السلام مرار اولم ينقل انه جمع الناس له ولان الجمع فيه متعسر كاللازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهائل بالليل والثلج والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الافزاع والاهوال لان ذلك كله من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليتركو المعاصي ويرجعوا الى الطاعة التي فيها فوزهم وخلصهم وأقرب أحوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة وذكر في البدائع انهم يصلون في منازلهم وفي المجتبى وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة والله أعلم

باب الاستسقاء

هو طلب السقيا من الله تعالى باثناء عليه والفرع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين أجهد قومه الفيض والجذب فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وأما السنة فصح في الآثار الكثيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مرارا وكذا الخلفاء بعده والامة أجمعت عليه خلفا عن سلف من غير تكبير (قوله له صلاة لا بجماعة) عند أبي حنيفة بيان لكونها مشروعة في حق المنفرد وان الجماعة ليست بمشروعة لها ولم يبين صفتها وقد اختلف فيها والظاهر ما في الكتاب من انها جائزة وليست بسنة وقال يصل الامام ركعتين لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية (قوله ودعاء واستغفار) أي للاستسقاء دعاء واستغفار لما تلونا (قوله لا قلب رداء) أي ليس فيه قلب رداء لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا فرق بين الامام والقوم وقال يقب الامام رداءه واختاره القدوري وهو ان يجعل اليمين على الايسر والايسر على اليمين ليقب الله تعالى الحال من الجذب الى الخصب ومن العسر الى اليسر وقيل ان يجعل أعلاه أسفلا وفي المدور يعتبر اليمين واليسار (قوله وانما يخرجون ثلاثة أيام) يعني متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خاق غسيلة أو مرقعة متدللين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسي رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتواضعون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي المجتبى والاولى أن يخرج الامام بالناس وان امتنع وقال اخرجوا اجاز وان خرجوا بغير اذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء منبر بل يقوم الامام والقوم قعود فان أخرجوا المنبر جاز لحديث عائشة رضي الله عنها انه أخرج المنبر لاستسقاؤه صلى الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة أيام لانه

لم

ذلك ما مر عن الاصل (قوله وقال يقب الامام رداءه) قال في النهر لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولا في حنيقة انه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وماروي من فعلاه كان تفاقولا واعتراض بان لم لا يتفاهل من ابتلى به تا سيابه عليه الصلاة والسلام وأجيب بانه علم بالوحى أن الحال ينقلب متى قلب الرداء وهذا لا يتأتى في غيره فلا فائدة بالتأسي ظاهرا كذا في العناية وغيره ارفيه بحث الاصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام كونها شرعا ما حتى يتبت دليل الخصوص وقوله في البدائع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظن الراوي أنه قلبه بعد من البعيد ومن هنا جزم القدوري بقول محمد وأما القوم فلا يقبلون أردنيهم بالتشديد أي في يقبلون كافي السراج عند كافة العلماء خلافا لما لك

(قول المصنف ولا يحضر أهل النمة) كان بنسخة المتن التي وقعت للمؤلف هكذا وتابع (١٦٩) الزيلعي والافاندي في المتن مجردا

وعليه شرح في النهر لاقاب  
رداء وحضور ذمى وانما  
يخرجون ثلاثة أيام (قوله  
اختلفوا في أنه هل يجوز)  
قال في النهر أي يجوز عقلا  
وان لم يقع اه وهو بعيد  
جدا وما بعده نسبة الجواز  
الى القول لالى الاستجابة  
ولامعنى للاختلاف في

### باب الخوف

اذا اشتد الخوف من عدو  
أوسع وقف الامام طائفة  
بازاء العدو وصلى ركعة  
وركعتين لو مقما ومضت  
هذه الى العدو وجاءت تلك  
فصلى بهم مابق وسلم وذهبوا  
اليهم وجاءت الاولى وأتموا  
بلا قراءة وسلموا ثم  
الاخرى وأتموا بقراءة  
وصلى في المغرب بالاولى  
ركعتين وبالثانية ركعة  
ومن قاتل بطلت صلاته  
وان اشتد الخوف صلوا  
ركبا بافرادى بالايماء الى  
أى جهة قدروا

جواز القول بها عقلا  
فالظاهر أن المراد الجواز  
شرعا يدل عليه قوله في  
غرر الاذكار رأى مالك  
حضوره لان دعاءه قد  
يستجاب في الشدة لقوله  
تعالى فاذا ركبوا في الفلك  
دعوا الله مخلصين له الدين  
الآية اه قلت وقوله تعالى  
قال رب انظرني الى يوم

لم ينقل أكثر منها (قوله ولا يحضر أهل النمة الاستسقاء) انتهى عمر رضى الله عنه ولان المقصود هو  
الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وفي فتاوى قاضيخان اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال  
يستجاب دعاء الكافرين ولم يرجح وذكروا لولا الجحى ان الفتوى على أنه يجوز أن يقال يستجاب دعاءه اه  
وأطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد  
ولم يستثن مسجد المدينة لعله اضيقه والافهوا أفضل من بيت المقدس والله تعالى أعلم

### باب الخوف

أى صلواته ووجه المناسبة أن شرعية كل منهما عارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض هناك  
انقطاع المطر وهو سماوى وهما اختياري وهو الجهاد الذى سببه كفر الكافر (قوله ان اشتد الخوف  
من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة ركعة وركعتين لو مقما ومضت هذه الى العدو  
وجاءت تلك فصلى بهم مابق وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بقراءة وسلموا ثم الاخرى وأتموا  
بقراءة) هكذا اصلاهارسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كليات أخرى معلومة في  
الخلافات وذكروا في المجتبى ان السكك جائز وانما الخلاف في الاولى وفي العناية ليس الاشداد شرط عند  
عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكركم والخوف والاشداد  
وقال غير الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو ولا حقيقة الخوف لان حضرة  
العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لاحقيقة المشقة لان  
السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذلك حضرة العدو هنا سبب الخوف فاقيم مقامه حقيقة الخوف اه  
وفي فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تنجز اذا تنازع القوم في الصلاة اما اذا  
لم يتنازعوها فالأفضل أن يصلى باحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلى بالطائفة الاخرى امام آخرتها اه  
وذكروا لاسباب جاني من انصرف منهم الى وجه العدو كباقيانه لا يجوز سواء كان انصرافه من القبلة  
الى العدو أو عكسه وانما تتم الطائفة الاولى بقراءة لانهم لاحقون ولذا لو حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم  
والثانية بقراءة لانهم مسبوقون ولذا لو حاذتهم امرأة لا تفسد صلاتهم ويدخل تحته المقيم خلف المسافر  
حتى يقضى ثلاث ركعات بقراءة ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية والمسبوق  
ان أدرك ركعة من الشفع الاول فهو من الطائفة الاولى والافهوا من الثانية وأطلق في الصلاة فشمع  
كل صلاة تؤدى بجماعة كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيد وفي المجتبى ويسجد للسهو في  
صلاة الخوف لعموم الحديث ويتابعه من خلفه ويسجد الاصح في آخر صلاته (قوله وصلى في  
المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة) لان الركعتين شرط في المغرب ولهذا شرع القعود عقبيهما  
ولان الواحد لا يتجزى فكانت الطائفة الاولى أولى بها للسبق فاذا ترجحت عند التعارض لزم اعتباره  
ومسائل خطأ الامام وتعاريفهم تركناها عمدا للاستغناء عنها (قوله ومن قاتل بطلت صلاته) لانه  
معمل كثير مفسد للصلاة وهو مراده بالمقاتلة والافهوا قاتل بعمل قليل كالرمية لانفسد كما علم في مفسدات  
الصلاة واستدل في المجتبى بحديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم  
الحدق فصلاحه من بعد ما مضى من الليل ولو جاز مع القتال لما أخرهن عن وقتهن اه وأشار  
المصنف الى أن الساج في البحر اذا لم يمكنه أن يرسل أعضاء ساعة فانه لا يصلى فان صلى لا تصح وان  
أمكنه ذلك فانه يصلى بالايماء كذا في المجتبى (قوله فاذا اشتد الخوف صلوا ركبا بافرادى بالايماء الى  
أى جهة قدروا) لقوله تعالى فان خفتهم فرجالا أو ركبا فان التوجه الى القبلة يسقط للضرورة أراد  
بالاشداد ان لا يتهيأ لهم النزول عن الدابة كفى غاية البيان قيد بقوله فرادى لانه لا يجوز بجماعة لعدم

الاتحاد في المكان الا اذا كان را كبا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقتداء المتأخر منهم بالمتقدم اتفاقا ويرد على المصنف ما اذا صلى را كبا في المصر فانه لا يجوز الا أن يقال انه معاوم بمقدمه من ان التطوع لا يجوز في المصر را كبا فكذا الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه لا يجوز ماشيا في غير المصر لان المشي عمل كثير مفسد للصلاة كما غريق الساجح كما قدمناه وفي المحيط والرا كبا ان كان طالبا لا يجوز صلته على الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وان كان مطلوبا فلا بأس ان يصلي وهو سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما أضيفت اليه بمعنى بتسييره فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة اليه بخلاف ما لو صلى وهو يمشي حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة وهو مناف للصلاة اه (قوله ولم تجز بلا حضور عدو) لعدم الضرورة حتى لو را أو اسود افظنوا انه عدو فصولا صلاة الخوف ثم بان انه ليس بعدو وأعادوه الما فلما اذا بان لهم قبل أن يتجاوزوا الصفوف فان لهم ان ينووا استحسانا وهذا كله في حق القوم وأما الامام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم

### كتاب الجنائز

جمع جنازة وهي بالكسر السرير بالفتح الميت وقيل هما الغتان كذا في المغرب ومناسبتة لما قبله ان الخوف والقتال يفضي الى الموت ولما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال الموت وأخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالا وما كانا وصفتهما اهما فرض كفاية بالاجماع حتى لا يسع للكل تركها كالجهاد وسبب وجوبها للميت المسلم لانها شرعت قضاء لحقه ولهذا اضاف اليه فيقال صلاة الجنائز بالفتح بمعنى الميت وركنها التكبيرات والقيام لان كل تكبيرة منها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مساما وكونه مغسولا كذا في المحيط ويزاد على الشرطين كونه أمام المصلي كما صرحوا به وسننها التحميد والثناء والدعاء وما ذكره منها من كونه مكفنا بثلاثة أثواب أو بثيابه في الشهيد فهو تساهل كما في فتح القدير اذ ليس الكفن من سنن الصلاة (قوله ولي المحتضر القبلة على يمينه) أي وجهه من وجهه من حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته أن يسترخي قدماه فلا يلتصقان وينعوج أنفه وينحسف صدغه وتمتد جلد الخصى لان الخصى تتعلق بالموت وتندلى جلدتها ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار وانما يوجهه الى القبلة على يمينه لانه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماه الى القبلة لانه أيسر لخروج الروح وتعقبه في فتح القدير وغيره بأنه لم يذكر فيه وجهه ولم يعرف الانقلاب والله أعلم بالايسر منهما ولكنه أيسر لتغميضه وشده حبيبه وأمنع من تقوس أعضائه ثم اذا ألقى على القفايرفع رأسه قليلا ليصبر وجهه الى القبلة دون السماء اه وفي المبتغي بالمحجبة والاصح انه يوضع كما تبسرا لاختلاف المواضع والاما كن اه وهذا كله اذا لم يشق عليه فاذا شق عليه ترك على حاله كذا في المجتبى وذكري في المحيط الاضطجاع للمريض أنواع أحدها في حالة الصلاة وهو أن يستلقي على قفاه والثاني اذا قرب من الموت يضجع على الايمن واختير الاستلقاء والثالث في حالة الصلاة على الميت يضجع على قفاه معترض للقبلة والرابع في اللحد يضجع على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارثت السنة اه وفي معراج الدرية والمرجوم لا يوجه اه (قوله ولقن الشهادة) بان يقال عنده لاله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بهما الحديث الصحيح من كان آخر كلامه لاله الا الله دخل الجنة وهو تحريض على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب وحينئذ فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقنوا ما كناكم قول لاله الا الله فان حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقولهم انه مجاز تسمية للمشي باسم ما يؤل اليه قول لادليل عليه لأن الاصل الحقيقة وقد أطل المحقق في فتح القدير في رده وفي المجتبى فاذا قاطها مرة كفاه ولا يكثر عليه

ولم تجز بلا حضور عدو

### كتاب الجنائز

ولي المحتضر القبلة على يمينه  
ولقن الشهادة

(قوله الا أن يقال انه معاوم

مقدمه الخ) هذا بعيد جدا

### كتاب الجنائز

(قوله لان الخصى تتعلق

بالموت) الباء سببية أي

بسبب الموت (قوله ولا

يتمتع) أي لزوما لماسياتي

(قوله ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر) قال السيوطي في حاشيته على صحيح مسلم قال النووي معناه اذا شرج الروح من الجسد تبعه البصر ناظر العين تذهب قلت وفي فهم هذا قد يقال ان البصر انما يبصر مادام الروح في البدن فاذا فارقه تعطل الابصار كما تعطل الاحساس والذي ظهر لي فيه بعد النظر ثلاثين سنة ان يجاب بأحد أمرين (١٧١) أحدهما ان ذلك بعد خروج الروح من

أكثر البدن وهي بعد باقية في الرأس والعينين فاذا خرج من القم أكثرها ولم تنته كلها نظر البصر الى القدر الذي خرج وقد ورد أن الروح على قدر أعضائه فاذا خرج بقيتها من الرأس والعين سكن النظر فيكون قوله اذا قبض الروح معناه اذا شرج في قبضه ولم ينته قبضه الثاني أن يحمل على ما ذكره كثير من العلماء فان مات شد لحياه ونمض عيناه ووضع على سريره بجر وتر واستر عورته ووجد روضي بسلا مضمضة واستنشاق

أن الروح لها اتصال بالبدن وان كانت خارجة فترى وتسمع وترد السلام ويكون هذا الحديث من أقوى الأدلة على ذلك والله تعالى أعلم بما راد نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا في شرح الباقاتي قلت والجواب الثاني يرجع الى ما ذكره النووي تدبر (قوله الى أن يرفع) أقول الذي رأيته في التنف الى أن يرفع الى

مالم يتكلم بعد ذلك ولما أكثر على ابن المبارك عند الوفاة قال اذا قلت ذلك مرة فانا على ذلك مالم أتكلم لان الغرض من التلقين أن يكون لاله الا الله آخر قوله اه وفي القنية اشتد مرضه ودنا موته فالواجب على اخوانه وأصدقائه أن يلقنوه الشهادة اه وينبغي أن يكون مستحبا كما قدمناه لان الامر في الحديث لم يكن على حقيقته بل استعمل في مجازه فلم يكن قطعي الدلالة فلم يفد الوجوب قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسامين جلا على انه في حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقليه قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختار وقيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتصر وسيأتي (قوله فان مات شد لحياه ونمض عيناه) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسيده فيستحسن وتقدم في الموضوع المسمى بفتح اللام منبث اللحية من الانسان أو العظم الذي عليه الاسنان وعن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أبي سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فأنغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لاني سلمة وارفع درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له في قبره ونور له فيه قال في المجتبى وينبغي أن يحفظه كل مسلم في دعواه عند الحاجة وفي التنف يصنع بالمحتضر عشرة أشياء يوجه الى القبلة على قفاه أو يمينه ويمد أعضاؤه ويغمض عيناه ويقرأ عنده سورة يس ويحضر عنده من الطيب ويلقن لاله الا الله ويخرج من عنده الخافض والنساء والجنب ويوضع على بطنه سيف ثلاثين نفخ ويقرأ عنده القرآن الى أن يرفع اه أي الى أن يرفع روحه وفي التبيين ويقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وفي المحيط وليسر ع في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام عجبا بموتنا كم فان يك خيرا فدمتموه اليه وان يك شرا فبعدا لاهل النار (قوله ووضع على سريره بجر وتر) لثلا يعتره ندوة الارض ولينصب عنه الماء عند غسله وفي التجمير تعظيمه وازالة الرائحة الكريهة والوتر أحب الى الله من غيره وكيفيته أن يدار بالمجرة حول السرير مرة وثلاثا وخمسا ولا يزداد عليها كذا في التبيين وفي النهاية والكافي وفتح القدير أو سبعا ولا يزداد عليه وفي الظهير به وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طولا كما في حالة المرض اذا أراد الصلاة بإيماء ومنهم من اختار الوضع عرضا كما يوضع في القبر والاصح أنه يوضع كما تيسر اه وظاهر كلامه ان السرير بجر قبل وضعه عليه وانه يوضع عليه كما مات ولا يؤخر الى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند ارادة غسله اخفاء للرائحة الكريهة وقال القدوري اذا أرادوا غسله وضعوه على سريره والاول أشبه لما ذكرنا وفي التبيين وتكره قراءة القرآن عنده الى أن يغسل وفي المغرب جرتوبه وأجره بجره (قوله واستر عورته) اقامة لواجب الستر ولان النظر اليها حرام كما في عورة الحى وأطلق العورة فشملت الخفيفة والغليظة وصححه في التبيين وغاية البيان وصحح في الهداية والمجتبى انها العورة الغليظة تيسيرا ولبطلان الشهوة وجعله في الكافي والظهير به ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الخرقة بعد أن يلف على يده خرقة لتصير الخرقة حائلة بين يده وبين العورة لان اللبس حرام كالنظر (قوله ووجد) أي من ثيابه ليحتملهم التنظيف وتغسله عليه الصلاة والسلام في قبضه خصوصية له قالوا بجره كما مات لان الثياب تحمي فيسرع اليه التغيير (قوله ووضي بلام مضمضة ولا استنشاق) لان الموضوع

الغسل وهكذا نقله عنها القهستاني لكن عبارة الزيلعي تكرر القراءة عنده حتى يغسل اه وكذا قال في شرح المنية لابن أمير حاج قالوا وتكره القراءة عليه بعد موته حتى يغسل اه (قول المصنف بلام مضمضة واستنشاق) هذا لو كان طاهرا أو مالا وكان جنبا أو حائضا أو نفساء فعلا تنجما للطهارة كفا في الامداد عن شرح المقدسي وفي حاشية الرملی اطلاق المتون والشروح يشمل من مات جنبا وكذلك

اطلاق الفتاوى والعادة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن الاطلاق يدخله اه وفي حاشية مسكين أنهما لا يفعلان وعزاه الى الزبلي قلت ولم  
أجد ذلك فيه ونقل بعده عن الشاذلي قال فماذا كره الخلع الخالي يتجه على مذهب الامام في غسل الشهيد الجنب وماذا كره غيره يتجه على قولهما بعدم غسله  
الكتب ثم قال في الحاشية ماذا كره الخلع الخالي يتجه على مذهب الامام في غسل الشهيد الجنب وماذا كره غيره يتجه على قولهما بعدم غسله  
اه وفيه أن التعليل بالحرج يقتضي عدمه عندهم تأمل (قوله غير ان اخراج الماء معتذر) قال في البدائع الا ان الميت لا يغمض ولا  
يستنشق لان ادارة الماء في فم الميت غير ممكن ثم تعذر اخراجه من الفم الا بالسكب وانه مثله مع أنه لا يؤمن أن يسيل منه شيء لو فعل ذلك به  
وكذا الماء لا يدخل الخياشيم الا بالجذب بالنفس وذا غير متصور من الميت ولو كلف الغاسل بذلك لوقع في الحرج اه (قوله لأنه لم يكن بحيث  
يصلي) قال الحلواني ما ذكر من (١٧٢) الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل

ولا يوضأ لأنه لم يكن بحيث  
يصلي فتصح قال في النهر  
وهذا يقتضي أن من بلغ  
محنونا لا يوضأ أيضاً ولم  
أرهطم وانه لا يوضئ الا من  
بلغ سبعا لانه الذي يؤمر

وصب عليه ماء مغلي بسدر  
أوحرض والا فالقراح  
وغسل رأسه وحيته  
بالخطمي وأضجع على  
يساره فيغسل حتى يصل  
الماء الى ما يلي التخت منه  
ثم على يمينه كذلك ثم  
اجلس مسنداً اليه ومسح  
بطنه رقيقاً وما خرج منه  
غسله

بالصلاة حينئذ اه قال  
الشيخ اسمعيل وفي كل  
منهما بحث أما الاول فالفرق  
ظاهر لانه اجتمع فيه  
المقتضى والمانع بخلاف  
الصبي وأما الثاني فالتعليق

سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء معتذر فيتركه وفي الظهيرة ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقة  
في أصبعه يمسح بها أسنانه وطهارة ولثته ويدخل في منخر به أيضاً اه وفي المجتبى وعليه العمل اليوم  
وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجنب وفي رواية لا يفهما  
لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه مخالف الجنب فهما كذا في  
المحيط ولم يذكر الاستنجاء للاختلاف فيه فعندهما يستنجي وعند أبي يوسف لا وأطلقه فشمم الباغ  
والصبي الا ان الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لأنه لم يكن بحيث يصلي (قوله وصب عليه ماء مغلي بسدر  
أوحرض) مبالغة في التنظيف لان تسخين الماء كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطبوخاً بشرعا  
وما يظن مانعا وهو كون سخوته نوجب التحلل ما في الباطن فيكثر اخراجه هو عندنا داع لا مانع لان  
المقصود يتم اذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والامان من تلوث الكفن عند حركة  
الحاملين له فعندنا الماء الحار أفضل على كل حال والحرص اشنان غير مطحون والمغلي من الاغلاء لان  
الغلي والغليان لانه لازم كذا في المعراج (قوله والا فالقراح) أي ان لم يتيسر ما ذكر فيصعب عليه  
الماء الخالص لان المقصود هو الطهارة ويحصل به (قوله وغسل رأسه وحيته بالخطمي) لانه أبلغ في  
استخلاص الوسخ وان لم يكن فبالصابون ونحوه لانه يعمل عمله هذا اذا كان في رأسه شعرا اعتبارا بحالة  
الحياة والخطمي بكسر الخاء نبت يغسل به الرأس كافي الصحاح ونقل القاضي عياض في تنبيهاته الفتح  
لا غير والمراد به خطمي العراق (قوله واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم  
على يمينه كذلك) لان السنة هي البداءة من الميامن والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت  
والتخت بالخاء المعجمة لا بالخاء المهملة لان بالخاء المهملة يوهن ان يغسل ما يلي التخت من الجنب لا الجنب  
المتصل بالتخت اما بالخاء المعجمة يفهم الجنب المتصل كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من  
جواز الوجهين (قوله ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله) تنظيفه ثم اعلم أن  
المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله واضجع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم  
يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد اعادة ثم يضعه على شقه الايسر ويغسله لان التثليث  
مستنون في غسل الحي فكذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء مغلي بغير صحيح

على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يفتضى خلافه فليتأمل اه وفي شرح المنية بعد سوقة كلام الحلواني لانها

وهذا التوجيه ليس بقوي اذ يقال ان هذا الوضوء سنة الغسل المفروض للميت لاتعلق لكون الميت بحيث يصلي أولاً كفي المجنون اه  
وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ (قوله هذا اذا كان في رأسه شعر) قال في النهر ولم يقل وحيته لان الغالب وجود شعر فيها حتى  
لو كان أمرداً وأجره لا يفعل (قوله تنظيفه) قال الرملي أي لا شرط حتى لو صلى عليه من غير غسله جاز لما يأتي ولما تقدم أن شرط الصلاة  
عليه كونه مسلماً او كونه مغسولاً وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل اه أقول بل فيه توقف لانهم علوا شرطية غسله بكونه اماماً من وجه وهذا  
يقتضي اشتراط طهارته ولانه صرح في النهر بانها لا تصح على من لم يغسل ولا على من عليه نجاسة وسيأتي عن التقنية في شرح قوله وشرطها  
اسلام الميت وطهارته ان طهارة الثوب والمكان والبدن شرط في حق الامام والميت جميعاً (قوله بغير صحيح) عبر في المعراج بقوله فبعيد قال في  
النهر وهذا أولى من قول البحر لان الواو لا تفيد ترتيباً غاية الامر انه لم يذكر كيفية الغسلات مرتبة كما أنه لم يفصل في مياها بين القراح وغيره



لانها ليست غسلة من الثلاث بدليل قوله بعد وغسل رأسه وحيته بالخطمي فان السنة أن يبدأ بغسلهما  
قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجالى لبيان كيفية الماء والحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه  
غسل رأسه وحيته بالخطمي من غير تسريح ثم يضعه على شقه الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن  
كذلك وهذه ثانية ثم يقعد وي مسح بطنه كما ذكر ثم يضعه على الايسر فيصب الماء عليه وهذه ثالثة  
اسكن ذكروا هز زاده ان المرة الاولى بالماء القراح والثانية بالماء المغلي فيه سدر أو حرض والثالثة  
بالماء الذي فيه الكافور ولم يفصل صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام  
الحاكم وفي فتح القدير والاولى أن يغسل الاولي باليسر والسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفي المجتبى يصب  
الماء عليه عند كل اضعاج ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز **(قوله ولم يعد غسله)** لان الغسل  
عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا تجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل أو دبراً وغيرهما ليس  
بحدث لان الموت حدث كاخارج فلما لم يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج وضبط في  
معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفي العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكري السراج الوهاج من بحث  
الطهارة انه بفتح العين كغسل الثوب قال والضابط انك اذا أضفت الى المغسول فتحت واذا أضفت  
الى غير المغسول ضمنت **(قوله ونشف في ثوب)** كيلا يتلأ كفانه وفي اللؤلؤ الحية المنديل الذي يمسح  
به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به الحي اه يعني انه طاهر **(قوله وجعل الخنوط على رأسه**  
**وحيته)** لان التطيب سنة وذكري الرازي ان هذا الجعل مستحب والخنوط عطر مركب من أشياء  
طيبة ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران والورس اعتبار بالحياة وقد ورد النهي عن المزعفر للرجال  
وبهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران في الكفن عند رأس الميت في زماننا **(قوله والكافور على**  
**مساجده)** زيادة في تكرمها وصيانة الميت عن سرعة الفساد وهي موضع سجوده جمع مسجداً بالفتح  
لا غير كذا في المغرب واختلاف فيها قد كرسر خسي انها الجبهة والانف واليدان والركبتان والقدمان  
وذكري القدوري في شرح الكرخي انها الجبهة واليدان والركبتان ولم يذكر الانف والقدمين كذا  
في غاية البيان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لانه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن أبي  
حنيفة انه يجعل القطن المحلوج في منخر به وفه وقال بعضهم في صماخيه وقال بعضهم في دبره أيضاً قال  
في الظهيرية واستقبحه عامة المشايخ **(قوله ولا يسرح شعره وحيته ولا يقص ظفره وشعره)** لانها  
لازينة وقد استغنى عنها والظاهر ان هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية أما التعزين بعدموتها والامتشاط  
وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والاصح انه يجوز للزوج أن يراها وفي المجتبى ولا بأس بتقيل الميت  
وذكري اللحية مع الشعر من باب عطف الجزاء على الكل اهتماماً بمنع تسريحها وليس هو من قبيل  
التكرار كما توهمه الشارح وفي الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا بأس بان يؤخذ روى ذلك عن أبي  
حنيفة وأبي يوسف اه ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده  
أما الاول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع أهل بلدة على تركها  
فوتلوا ولو صلوا عليه قبل الغسل أعادوا الصلاة وكذا اذا ذكروا قبل أن يهال عليه التراب ينزع اللبن  
ويخرج ويغسل ويصلى عليه وان أهالوه لم ينبش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي منه عضو قد كرهه بعد  
الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو ويعاد فان بقي أصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد  
يفسّل على كل حال كذا في المجتبى وفي القنية وجد رأس آدمي لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل  
صار الماء مستعملاً ولومات في بيته فقالت الورثة لا ترضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لان غسله في بيته من  
حواله وهي مقدمة على الورثة اه وفي الظهيرية والافضل أن يغسل الميت بحنانا فان ابتهى

ولم يعد غسله ونشف في  
ثوب وجعل الخنوط على  
رأسه وحيته والكافور  
على مساجده ولا يسرح  
شعره وحيته ولا يقص  
ظفره وشعره

(قوله وفي رواية يغسل مرة واحدة) قال الرملي قال في الفتح كأن هذه الرواية ذكر فيها القدر الواجب (قوله وفي فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله الخ) كان نكتة ذكره ذلك بعد كلام الفتح الإشارة الى أن قول قاضيخان أجزأهم واطلاق عدم الاشتراط المنقول عن الغاية والاسبيجاني ربما يخالف ما ذكره تأمل ثم رأيت الحلبي في شرح المنية بحث مع الفتح مما حاصله ان ما مر عن محمد وعن أبي يوسف يفيدان الفرض فعمل الغسل له منا حتى لو غسله لتعليم الغير كفي وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لاسقاط الوجوب بحيث يستحق العقاب بتركها وقد تقرر في الاصول ما وجب (١٧٤) لغيره من الافعال الحسية يشترط وجوده لا يجزأه كالسعي والطهارة نعم

لا ينال ثواب العبادة بدونها  
 اه ونقل كلامه الباقي  
 وأقره عليه وأيده بما في المحيط لو وجد الميت في الماء لا بد من غسله لان الخطاب يتوجه الى بنى آدم ولم يوجد منهم فعل اه فالحاصل انه لا بد في اسقاط الواجب من الفعل وأما النية فشرط لتحصيل الثواب ولذا صح تعسيل النسيئة زوجها كما سيأتي مع أن النية من شروطها الاسلام فظهر ان ما استظهره في الفتح غير ظاهر بل الظاهر ما جزم به في الخانية واختاره في الغاية والاسبيجاني ثم الظاهر أيضا ان الشرط حصول الفعل سواء كان من المكف أو لا بدليل قصة حفظة غسل الملائكة رضي الله تعالى عنه وعلى هذا فالظاهر سقوط الواجب بفعل صبي يعقل أيضا كما يسقط عن المكفين رد السلام بفعله اذا سلم عليهم

الغاسل الاجر فهو على وجهين ان كان هناك غيره يجوز أخذ الاجر والافلا واختلوا في استنجار الخياط خياطة الكفن وأجرة الحاملين والحفار والدفان من رأس المال اه وفي الخانية اذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف أنه لا ينوب عن الغسل لانا أمرنا بالغسل وجريان الماء واصابة المطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند أبي يوسف وعن محمد اذا نوى الغسل عند الانحراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة اه وفي فتح القدير الظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط وجوبه عن المكف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه اه وفي فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله بغير نية أجزأهم ذلك اه واختاره في الغاية والاسبيجاني لان غسل الحى لا يشترط له النية فكذا غسل الميت وأما الثاني فلو توفى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل للصلوة فالاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني الجنين الميت على ماسياتي وكذا الكافر غير الحرابي اذا مات وله ولي مسلم كما سيأتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتلى أهل النبي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهداء ولو اختلط موتي المسلمين بموتى الكفار يغسلون ان كان المسلمون أكثر والافلا ومن لا يدري أم مسلم أم كافر ان كان عليه سبب المسلمين أو في بقاع ديار الاسلام يغسل والافلا ولو وجد الاكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلى عليه والافلا وأما الغاسل فن شرطه أن يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة الرجل والمجبوب والخصي فاما الخنثى المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه ييمم واذا ماتت المرأة في السفر بين الرجال ييممها ذورحم محرم منها وان لم يكن اعم الاجنبي على يديه خرقة تم ييممها وان كانت أمة ييممها الاجنبي بغير ثوب وكذا اذا مات رجل بين النساء ييمم ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أمته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي الذي لا يشتهي والصبية كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها دخل بها أو لا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة بردة أو رضاع أو مصاهرة لم تغسله ولم يغسل المولى أم ولده وكذا مدبرته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور عن أبي حنيفة الكل في المجتبي وفي الواقعات رجل له امرأتان قال احدا كاطالتي ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز أن كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولومات عن امرأته وهي مجرسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي ظاهرها ان الحل قائم فان أسلمت قبل أن يغسل غسلته باعتبار اجماله الحياة وكذا لومات عن امرأته وأختها من في عدته لم تغسله فان انقضت عدتها

رجل وفيهم صبي فرد السلام وكما تصح ذبيحته مع ان شرط حلها التسمية فهو أهل لفعل الواجب في الجملة قبل وكذا ينبغي أن يسقط الوجوب بحمله الميت ودفنه وقال في الاشباه والنظائر في أحكام الصبيان وأما فرض الكفاية فهل يسقط بفعله فقالوا يسقط كذا في بعض نسخ الاشباه وفي بعضها فقلوا والابو بد النسخة الاولى ما قدمناه (قوله والصبي الذي لا يشتهي والصبية كذلك) قال في الفتح قدره في الاصل بان يكون قبل أن يتكلم (قوله ولومات عن امرأته وهي مجرسية الخ) أي لومات من كان مجوسيا فاسلم لم تغسله الا اذا أسلمت بعده مونه قبل أن يغسل (قوله وكذا لومات عن امرأته الخ) صورتها وطى أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى أن تنقض عدة الموطوءة فمات فانقضت قبل أن يغسل غسلته وفي هذه المسئلة والتي قبلها خلاف زفر قال

في الفتح فالمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعندنا حالة الموت (قوله وصححه في الكافي الخ) أقول تقدم في بحث الماء المستعمل وفي تطهير النجاسات ان محمد ارجه الله ذكر في الاصل ان غسالة الميت نجسة وأطلق والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة فالماء مستعمل لانجس وان محمدا انما أطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا اه فهذا يقتضي تصحيح ان نجاسة الميت للحدث وما ذكره هنا من الفرعين يخالفه والظاهر انه لا خلاف فيهما لان صاحب المحيط جعلها مادليا والدليل لا بد من كونه مسما عند الخصم ففاده تصحيح اطلاق كلام محمد ويؤيده ايضا قول المؤلف الآتي (١٧٥) واتفقوا على ان الكافر لا يطهر بالغسل

فالحاصل ان في المسئلة اختلاف التصحيح وقد يقال ما استشهد به في المحيط من المسئلتين ليس على اطلاقه بل يخص بما خصص به كلام الاصل أي نجس الماء ولا يجوز صلاة حمله لانه لا يخلو عن النجاسة غالبا فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء ويجوز صلاة حمله وبه يرجع

وكفنه سنة ازار وقيص ولقافة

القول بانه حدث (قوله) فان صححت وجب ترجيح انها للحدث) فيه بحث لان مقتضى ما مر من الفرعين يخالفه فان صححت الرواية وجب تأويلها وهو كافي شرح المنية انه لا ينجس أي بالحدث الذي دل عليه سياق الحديث وهو جنابة أبي هريرة أي لا يصير نجسا بالجنابة كالنجاسات

قبل أن يغسل غسلته لما قلنا اه وفي الولولجية اذا ارتدت المنكوحة بدموته أو قبلت ابنة لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح ونحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من أهل النمة أو مع الرجال امرأة ذميمة يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يهتدى الى السنة فيعلم وفي المحيط لومات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لان قضاء عدتها وفي المجتبى وأما ما يستحب للغاسل فالاولى أن يكون أقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فأهل الامانة والورع للحدث فان كان الغاسل جنبا وحائضا أو كافرا جازا واليهودية والنصرانية كالمسألة في غسل زوجه الساكنة أقبح وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء اه وأما حكمه قبله فنيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه لانه نجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع الجسد لعدم الخرج وقيل ينجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا اه وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روى في حديث أبي هريرة سبحان الله ان الميت لا ينجس حيا ولا ميتا فان صححت وجب ترجيح انها للحدث اه واتفقوا ان حكمه بعده ان كان مسما الطهارة ولذا يصلى عليه فياتوهم من أن الخنزية انما منعوا من الصلاة عليه في المسجد لاجل نجاسته خطأ واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا تصح صلاة حمله بعده (قوله) وكفنه سنة ازار وقيص ولقافة) حديث البخاري كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن فالازار واللقافة من القرن الى القدم والقرن هنا بمعنى الشعر واللقافة هي الرداء طولا وفي بعض نسخ المختار أن الازار من المنكب الى القدم هذا ما ذكره ويبحث فيه في فتح القدير بانه ينبغي أن يكون ازار الميت كازار الحي من السرعة الى الركبة لانه عليه السلام أعطى الاتي غسلن ابنته حقوة وهي في الاصل معقد الازار ثم سمي به الازار للجاورة والقميص من المنكب الى القدم بلا دخار يص لانهما تفعل في قيص الحي لينسج أسفله للشي وبلا جيب ولا كمين ولا يكف أطرافه ولو كفن في قيص قطع جيبه ولبته كذا في التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر وفي العناية التكفين في ثلاثة أثواب هو السنة وذلك لا ينافي أن يكون أصل التكفين واجبا ولم يذكر المصنف العمامة لما في المجتبى ونكره العمامة في الاصح وفي فتح القدير واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر أنه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه اه وفي الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط وأشار المصنف الى انه لا يزدل للرجل على ثلاثة وصرح في المجتبى بكراتها واستثنى في روضة الزندوستي ما اذا أوصى بان يكفن في أربعة وخمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا أوصى أن يكفن في ثوبين فانه يكفن في ثلاثة ولو أوصى بان يكفن

الحقيقية التي ينبغي ابعادها عن المحترم كالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والافالاجاع بانه ينجس بالنجاسة الحقيقية اذا أصابته اه لكن قال المحقق ابن أمير حاج قلت وقد أخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تنجسوا موتاكم فان المسلم لا ينجس حيا ولا ميتا وقال صحيح علي شرط البخاري ومسلم في ترجيح القول بانه حدث اه (قوله) وصرح في المجتبى بكراتها) قال في النهر والمذكور في غاية البيان انه لا بأس بالزيادة على الثلاثة في كفن الرجل ذكره في كتاب الخنثي فلاقتصار على الثلاث لنفي كون الاقل مسنونا

(قوله كما عمل به في البدائع) قال في النهر المراد بالثوبين في كلام البدائع الازار والرداء لانه قال أدنى ما يكفن فيه ازار ورداء لقول الصديق رضي الله تعالى كفنوني في ثوبي هذين ولان أدنى ما يلبسه الانسان في حال حياته ثوبان اه نعم مقتضاه ان القميص مع الازار كفاية اه قال الشيخ اسمعيل أقول وهو المطلوب لاشعاره بعدم التخصيص ولو كان المراد بهما في كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر الى التعليل لا للمعلل (قوله مع انهم صرحوا الخ) قال في الفتح ولا يبعد الجواب قال الشيخ اسمعيل ولعله كون التعبير بالاولى لا يقتضي الوجوب اه وقال بعضهم بان يفرق بين الميت والحى بان (١٧٦) عدم الاخذ من الحى لاحتياجه ولا كذلك الميت اه لكن لا يخفى ان

الاشكال انما جاء من  
تصريحهم بعدم الفرق  
بين الميت والحى فالى يصح  
هذا الجواب وكتب الرملى  
هنا أقول قال في ضوء  
السراج شرح السراجية  
قال الفقيه أبو جعفر ليس  
لهم ذلك بل يكفن بكفن  
الكفاية ويقضى بالباقي  
الدين بناء على مسألة  
وكفاية ازار ولفافة  
وضرورة ما يوجد ولف  
من يساره ثم يمينه وعقد  
ان خيف انتشاره وكفنها  
سنة درغ وازار وخار  
ولفافة وخرقة تربط بها  
نديها

بalf درهم كفن كفننا وسطا اه ولم يبين لون الا كفن لجواز كل لون لكن أحبها البياض ولم يبين  
جنسها لجواز الكل لا مالا يجوز لبدنه حال الحياة كالخمر للرجال وقد قالوا في باب الشهيد أنه ينزع عنه  
الفرور والحشوم معللين بأنه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز التكفين به الا أن يقال ليس من  
جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو حاصل بهما وفي المجتبى والجديد والخلق  
فيه سواء بعد أن يكون نظيفا من الوسخ والحدث قال ابن المبارك أحب الى أن يكفن في ثيابه التي كان  
يصلى فيها اه وفي الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله ونفسه ان ينظر الى ثيابه في حال حياته لخروج  
الجمعة والعيدين فذلك كفن مثله وتحسن الا كفن للمحدث حسنوا كفن الموتى لانهم يتزاوون  
فيما بينهم ويتفاخرون بحسن أ كفانهم اه (قوله وكفاية ازار ولفافة) لقوله عليه الصلاة والسلام  
في المحرم الذي وقفته ناقته كفنوه في ثوبين واختلف فيهما فقيل قيص ولفافة وصحح الشارح ما في  
الكتاب ولم يبين وجهه ويذبحى عدم التخصيص بالازار واللفافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه  
الرجل في حياته من غير كراهة وهو ثوبان كما عمل به في البدائع قالوا ويكره أن يكفن في ثوب واحد حالة  
الاختيار لان في حال حياته تجوز صلته في ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالورثة  
كثرة فكفن الكفاية أولى وعلى القلب كفن السنة أولى ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس  
له غيرها وعليه دين أن يباع واحد منها للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم  
فالدين أولى مع انهم صرحوا كفاية الخلاصة بأنه لا يباع شيء منها للدين كفاية حالة الحياة اذا أفلس وله ثلاثة  
أثواب وهو لا يسها ولا ينزع عنه شيء ليباع (قوله وضرورة ما يوجد) ثابت في أكثر النسخ وقد شرح  
عليه مسكين وبا كبر وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزبلي فانسكرها واستدل له بحديث مصعب بن عمير  
لم يوجد له شيء يكفن فيه الا ثمة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على رجله خرج  
رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان تغطي رأسه ويجعل على رجله شيء من الاذخر وهذا دليل على  
ان ستر العورة وحده لا يكفي كذا في التبيين (قوله ولف من يساره ثم يمينه) أى لف الكفن من  
يسار الميت ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللفافة أولا ثم الازار فوقها ويوضع الميت عليها مقمصا ثم يعطف  
عليه الازار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر ثم اللفافة كذلك وفي  
البدائع فان كان الارار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى (قوله وعقد ان خيف  
انتشاره) صيانة عن الكشف (قوله وكفنها سنة درغ وازار ولفافة وخار وخرقة تربط بها نديها)  
لحديث أم عطية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي غسلن ابنته خمسة أثواب واختلف في اسمها  
ففي مسلم انها زينب وفي أبي داود انها أم كلثوم وذكر بعضهم القميص طاولم يذ كر الدرغ وهو الاولى

ذ كرها الخصاص في أدب  
القاضي اذا كان للمديون  
ثياب حسنة يمكنه الا اكتفاء  
بما دونها يبيع القاضي  
ويقضى الدين ويشترى  
بالباقي ثوبا يكفيه فكذا  
في الميت المديون اعتبارا  
بحالة الحياة وهو الصحيح  
وفي المنع ليس للغرماء أن  
يمنوعوا عن كفن المثل اه

لاختلاف

قلت وقد صرح بمثل ذلك في سكب الانهر شرح فرائض ملتقى البحر وكذا في غيره

مع التصريح بالتصحيح وبه علم ان ما مر عن الخلاصة خلاف الصحيح أو محمول على ما اذا كان الحى لا يمكنه الا كنفه بما دونها وعلى كل  
فلا اشكال (قوله ولم يثبت في نسخة الزبلي فانسكرها) الذي رأيت في نسخة أخرى وجودها ولم أجدها انكارها ولعل ذلك في بعض النسخ منه  
فليراجع (قوله ولم يذ كر الدرغ وهو الاولى الخ) أى لانه يقال على قيص المرأة كما فسره به في القاموس وعلى ما تلبسه فوق القميص كما  
ذ كره عن المغرب فكان ذ كر القميص أولى لانه هو المراد من الدرغ وفي ذ كر الدرغ ايها المعنى الثاني لكن قال في النهر أنى يتوهم هذا  
مع قوله بعد وتلبس الدرغ أولا اه وفيه ان الكلام في الاولوية ولا يخفى ان الایهام يحصل أولا ثم يرتفع بعد في الایهام فيه أصلا أولى

(قوله وهو مذكر) أي بخلاف الدرع الحديد فإنه مؤنث قال تعالى أن تعمل سابعات قال في القاموس وقد يذكر (قوله من عدد الخمار أدلى) قال فان بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الخمار (١٧٧) (قوله والظاهر كما قدمناه الخ) قال الشيخ

اسماعيل بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمنيع والتنوير ومثل ما في المتن عن العيون والنقابة وصدر الشريعة والمشكلات والمفتاح والملتقى والحاوي والايضاح ومثل ما في الفتح عن الكافي والتاجية والنهاية والعناية ومثل ما في الخلاصة عن الخانية والمبتدئ والفيض وعن خزنة الفتاوى درع وخمار

وكفاية ازار ولفافة وخمار وتلبس الدرع وأولاً ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوقه تحت اللفافة وتجمرا الا كفان أولاد ترا ولفافة ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال يؤيد ما استظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لها لكتنا لم نجد ذكر الازار بن في شيء من العبارات واعلمهم لاحظوا في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الجملة وان جاز ذلك أيضا اه وقد يقال هو داخل في اطلاق كلام الهداية وغيرها وما ذكره في الفتح من وجهه أولوية ما في الهداية

للإختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما تلبسه فوق القميص وهو مذكر وعن الخواص ما حجبته الى الصدر والقميص ماشقة الى المنكب ولم أجده أنافي كتب اللغة اه واختلفت في عرض الخرقه فقيل ما بين الثدي الى السرة وقيل ما بين الثدي الى الركبة كيلا ينتشر الكفن بالفخذين وقت المشي (قوله وكفاية ازار ولفافة وخمار) اعتبارا بلبسها حال حياتها من غير كراهة ويكره أقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة أنواع قميص وازار ولفافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عدد الخمار أولى لكن لم يعين في الهداية ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخمار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللفافة فهو مخالف لما في المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل ما قميص وازار أو ازاران لأن المقصود استرجيع البدن وهو حاصل بالكل لكن جعله ما ازار بن زيادة في ستر الرأس والعنق كما لا يخفى قال في التبيين وما دون الثلاثة كفن الضرورة في حقها (قوله وتلبس الدرع وأولاً ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها ثم الخمار فوقه تحت اللفافة) ثم يعطف الازار ثم اللفافة كما ذكرنا ثم الخرقه فوق الأ كفان وفي الجوهره توضع الخرقه تحت اللفافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر (قوله وتجمر الا كفان أولاد ترا) لأنه عليه السلام أمر باجمار كفان امرأته والمراد به التطيب قبل أن يدرج فيها الميت وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث مواضع عند خروج روحه لانه لا يزال الرائحة الكريمة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه ولا في القبر وفي المجتبى يحتمل أن يراد بالتجمير جمعها وتر قبل الغسل يقال أجمر كذا اذا جمعه ويحتمل أن يراد بالتطيب بعد ويحرق في حجره وصرح في البدائع بأنه لا يراد بالتجميرها على خمس وفي المجتبى المكفنون اثنا عشر الرجل والمرأة وقد تقدمما والثالث المراهق المشتبه وهو كالبالغ والرابع المراهقة التي تستهوى وهي كالمراة والخامس الصبي الذي لم يراهق فيكفن في خرقتين ازار ورداء وان كفن في واحد أجزاء والسادس الصبية التي لم تراهق فعن محمد كفنها ثلاثة وهذا أكثر والسابع السقط فيلغ ولا يكفن كالعضو من الميت والثامن الخنثى المشكل فيكفن كتكفين الجارية وينعش ويسجى قبره والتاسع الشهيد وسيأتي والعاشر المحرم وهو كالخلال عندنا والحادي عشر المنبوش الطرى فيكفن كالذي لم يدفن والثاني عشر المنبوش المتفسخ فيكفن في ثوب واحد اه ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة ما لم يتعلق به من ماله حق الغير كالرهن والمبيع قبل القبض والعبد الجاني فلا ينش عليه وسرق كفنه وقد قسم الميراث أجبر القاضى الورثة على ان يكفوه من الميراث وان كان عليه دين فان لم يكن قبض الغرماء بدىء بالكفن لانه ببق على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا لا يسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الوارث عين ملك المورث حكما ولهذا يرد عليه بالعيب فصار ملك المورث قائما ببقاء خلفه واستثنى أبو يوسف الزوجة فان كفنها على زوجها الصكن اختلفت العبارات في تحريم مذهب أبي يوسف ففي فتاوى قاضيخان والخلاصة والظاهر بقاءه وعلى قول أبي يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت ما لا وعليه الفتوى اه وكذا في المجتبى وزاد لارواية فيها عن أبي حنيفة وفي المحيط والتجنيس والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند أبي يوسف وعليه الفتوى لانه لو لم يجب عليه لوجب على الاجانب وهو بيت المال وهو قد كان أولى بايجاب الكسوة عليه حال حياتها فرجع على سائر الاجانب وقال محمد يجب تجهيزها في بيت المال وقد شارح المجمع ببسار الزوج عند أبي يوسف

(٢٣٣ - (البحر الرائق) - ثاني) مما في الخلاصة يرجح ان الأولى ما ذكره المؤلف ندير (قوله وفي المجتبى يحتمل أن يراد الخ) قال في النهروان لا يخفى على ان ظاهره انه لا يجمره ما قبل الغسل الا في حال كونه وترافض رج منه كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج الى الفرق

(قوله فظاھرہ انه اذا كان لها مال الخ) كان حق التعبير ان يقال فظاھرہ انه اذا لم يمكن له مال لا يلزمه كنفها اتفاقا وعبارة شرح المجمع  
 لمصنفه قال أبو يوسف اذا ماتت الزوجة ولا مال لها فتجهيزها وتكفينها على الزوج الموسر الخ (قوله لانه ككسوتها الخ) مقتضاه انما هو  
 كانت ناشرة قبل الموت لم يجب عليه كنفها لان كسوتها في حياتها لا تنجب عليه فكذا بعد موته كما بحثه المحقق ابن أمير حاج في شرح المنية حيث  
 قال ينبغي أن يكون محل الخلاف ما اذا لم يتم بها مانع يمنع الوجوب عليه حالة الموت من نشوز أو صغر مع كبره ونحو ذلك اه (قوله وصححه  
 الولوالجي في فتاواه من النفقات) أقول النسي رأيت في نفقات الولوالجية هكذا اذا ماتت المرأة ولا مال لها قال أبو يوسف يجبر الزوج على  
 كنفها والاصل فيه ان من يجبر على نفقته في حال حياته يجبر على نفقته بعد موته كذوى الارحام والعبد مع المولى

(١٧٨)

فظاھرہ انه اذا كان لها مال فكنفها في ما لها اتفاقا والظاھر ترجيح ما في الفتاوى الخانية لانه ككسوتها  
 والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة غنيا كان أو فقيرا وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات  
 فان لم يكن للميت مال فكفنه على من تجب عليه نفقته وكسوته في حياته وكفن العبد على سيده  
 والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه فان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفنه في بيت المال  
 فان لم يكن فعلى المسامين تكفينه فان لم يقدر واسألوا الناس ليكفنه وبخلاف الخي اذا لم يجدوا باصلي  
 فيه ليس على الناس ان يسألوا له نوبا والفرق ان الخي يقدر على السؤال بنفسه والميت عاجز فان سألوا له  
 وفضل من الكفن شيء يرذالى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى  
 وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق بكفن به مثله من أهل الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى  
 الفقراء وفيه مال وكفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه وهو أحق به لان الميت لم يملكه  
 وفيها ما صحى عريان وميت ومعها ثوب واحد فان كان للخحي فله لبسه ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه  
 وان كان ملك الميت والخي وارثه يكفن به الميت ولا يلبد له لان الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من  
 وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة  
 عليهم ولو مات معتق شخص ولم يترك شيئا له خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته  
 وفي الخانية من لا يجبر على النفقة في حياته كاولاد الاعمام والعمات والاخوان والخالات لا يجبر على  
 الكفن زادا في الظهيرة وان كان وارثا في البدائع ولا يجبر على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجبر  
 عليها كسوته في الحياة وفي القنية ولو مات ولا شيء له وجب كنفه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه  
 ليرجع على الغائب منهم بحصتهم ليس له الرجوع اذا أنفق عليه بغير اذن القاضى قال محمد رحمه الله  
 كالعبد والزرع أو النخل بين شر يكين أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع اذا فعله بغير  
 اذن القاضى اه

فصل السلطان أحق بصلاته  
 يعني اذا حضر لان في التقدم عليه استخفافا به ولما مات الحسن قدم  
 الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمتك أطلق في السلطان وأراد به من له سلطنة أى حكم  
 وولاية على العامة سواء كان الخليفة أو غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصر ثم القاضى ثم صاحب  
 الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضى وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر والامام الفضلى انما نقل تقديم السلطان  
 وهو الخليفة فقط وامان عدها فليس له التقدم على الاولياء الارضاهم قال في الظهيرة والخانية

والزوجة مع الزوج وقال  
 محمد لا يجبر الزوج على  
 كنفها والصحيح قول أبي  
 يوسف لان المولى انما يجبر  
 على تكفين العبد لانه كان  
 أولى به في حال حياته  
 فيكون أولى بالجابج  
 الكفن عليه من بين سائر  
 الناس وهذا المعنى موجود  
 هنا اه ولما كان الزوج  
 يجبر على نفقة زوجته في

فصل السلطان أحق  
 بصلاته

حياتها وان كان هو فقرا  
 أجبر على كنفها أيضا (قوله  
 وجب كنفه الخ) الذي في  
 القنية ووجب بواوين  
 أو لأهل العطف

فصل السلطان أحق  
 بصلاته (قوله سعيد  
 ابن العاص) لانه كان  
 واليا على المدينة كما في  
 الفتح (قوله فعلى هذا  
 فالمراد من السلطان الخ)

انه

حاصله ان كلام المصنف يحتمل اجراؤه على كل من القولين

ورده في النهر بأنه غير صحيح لقوله بعد ثم القاضى وعطف الخاص على العام شرطه الواو اه وحاصله انه على كلامه لا يحتمل أن يكون على  
 القول الثاني لانه ذكر القاضى بعده ولا على الاول لعطفه اياه بهم ولا يكون ذلك في عطف الخاص على العام ثم قال والتحقيق ان المراد  
 به امام المصر ومنه يعلم تقديم الامام الاعظم بالاولى اه وفي تخصيصه عطف الخاص على العام بالواو ونظر فانه يكون تحتى نحو مات الناس  
 حتى الانبياء نص عليه في معنى اللبيب بل قد جوزه بعض المحققين ثم أيضا واستدل له بحديث ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا  
 قتلتهم فاحسنوا القتلة واذا بئتم فاحسنوا الذبيحة ثم ليرح ذبيحته وليحد أحدكم شفرته وقد وقع باو أيضا كما في الحديث ومن كانت هجرته  
 الى دنيا يصدها واما مرة بتزوجها

(قول المصنف وهي فرض

كفاية) اعلم انه اذا قيل صلاة الجنائز واجبة على الكفاية كما صرح به غير واحد من الخنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح عند الشافعية والجواب عن هذا بان المقصد الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضر في هذا منقولا فيما رقت عليه من كتب المذهب وانما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير

وهي فرض كفاية وشرطها اسلام الميت وطهارته

خاف اه كذا في التحرير وشرحه لابن أمير حاج أقول وظاهر كلام التحرير السقوط حيث ذكر الحكم ولم يعزه للشافعية تأمل (قوله فلودفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الخ) قال الرملي سيأتي في شرح قوله فان دفن بلا صلاة الخ ان الصلاة على قبره لودفن بلا غسل رواية ابن سماعه عن محمد لكن صحح في غاية البيان معزيا الى القدوري وصاحب التحفة انه لا يصلى على قبره لان الصلاة بدون الغسل ايست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه أمرا

حراما وهو نبش القبر فسقطت الصلاة اه

انه قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر اه فعلى هذا فالمراد من السلطان في المختصر هو الوالي الذي لا والى فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين والمجمع وشرحه التفصيل المتقدم عن أبي جعفر واقصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو المذهب وقدم أبو يوسف الوالي مطلقا وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وما في الاصل من أن امام الخي أولى بها فحمل على ما ذالم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قلما يحضر الجنائز كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه (قوله وهي فرض كفاية) أي الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض العبارات من انها واجبة فالمراد الافتراض وقد صرح في القنية والفوائد التاجية بكفر من أنكر فرضيتها لانه أنكر الاجماع اه وهل يصح النذر بها صرحوا بانه لا يصح النذر بالتكفين ولا بتشييع الجنائز لعدم القرينة المقصودة ولا شك ان صلاة الجنائز قربة مقصودة (قوله وشرطها السلام الميت وطهارته) فلا تصح على الكافر لانه لا أصل على أحد منهم مات أبدا ولا تصح على من لم يغسل لانه له حكم الامام من وجه لا من كل وجه وهذا الشرط عند الامكان فلودفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنبش صلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما ذالم يهل عليه التراب بعد فانه يخرج ويغسل ولو صلى عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنبش تعادلفساد الاولى وقيل تنقلب الأولى صحيحة عند تحقق الجحز فلا تعاد وفي المحيط ولو اتف في كفته وقد اتقى عضو منه لم يصبه الماء ينقض الكفن ويغسل ثم يصلى عليه ولو بقي أصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند سجد ويغسل وعندهما لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فلعله أسرع اليه الخفاف لقلته فلا يحل نقض الكفن بالشك لانه لا يحل نقضه الا بعذر بخلاف العضو لانه لا يسرع اليه الخفاف ولو صلى الامام بلا طهارة أعاد والانه لا صحه لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان الامام على طهارة والقوم على غيرها لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلوا عادت واتكرر الصلاة وانه لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها اه وزاد في فتح القدير وغيره شرطا ثالثا في الميت وهو وضعه امام المصلى فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة أو غيرها ولا موضوع متقدم عليه المصلى لانه كالامام من وجه دون وجه صحة الصلاة على الصبي وأما صلته على النجاشي فالما لانه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى رآه يحضره فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الامام ويحضره دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء واما أن يكون مخصوصا بالنجاشي وقد أثبت كلامهم بالدليل في فتح القدير وأجاب في البدائع بثبات وهو انها الدعاء لا الصلاة المخصوصة وهذه الشروط في الميت وأما شرائطها بالنظر الى المصلى فشرائط الصلاة الكاملة من الطهارة الحقيقية والحكمية واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقد منا حكم ما لو ظهر المصلى محدثا وقيد المصنف بطهارة الميت احتراماً عن طهارة مكانه قال في الفوائد التاجية ان كان على جنازة لا شك انه يجوز وان كان بغير جنازة لارواية لهذا وينبغي أن يجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط لانه ليس بمؤد ومنهم من علل بان كفته يصير حائلا يسهه وبين الارض لانه ليس بلباس بل هو ملبوس فيكون حائلا اه وفي القنية الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط في حق الامام والميت جميعا وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجله نعلان لم يجز ولو افترش نعليه وقام عليه ما جازت وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعيلين في صلاة الجنائز لكن لا بد من طهارة النعيلين كما لا يخفى وأما ركانها في فتح القدير ان الذي يفهم من كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها قاعدا من غير عذر لا يجوز

(قوله وأما سننها فالعقيد والثناء الخ) أقول مقتضاه أنه يجمع بينهما مع أن المذكور في عدة كتب أنهما روايتان في شرح الباقي عند قوله ويكبر تكبيرة ثم يثنى عقيبها قال بان بحمد الله تعالى وهو ظاهر الرواية وقيل بقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ ولا يقرأ الفاتحة الابنية الثناء كذا في الشمي اه وفي النهر قال في المسوط اختلف المشايخ في الثناء قال بعضهم بحمد الله كما في ظاهر الرواية وقال بعضهم بقول سبحانك اللهم وبحمدك كما في سائر الصلوات (١٨٠) وهو رواية الحسن عن الامام كذا في الدراية ولا يقرأ الفاتحة الاعلى وجه

الثناء اه ومثله في العناية (قوله والذي ظهر لي الخ) قال في النهر مقتضى ما سبق في الامامة تقديمه حتى على امام الخ وذلك أن تقديم امام الخ كالا علم مندرج فقط وقدمر أن الراتب مقدم عليه هناك فكنا هنا اذا لفرق يظهر وتعتبه الشيخ اسمعيل بان الفرق ظاهر وهو ان هنا ولاية تقديم خاصة ولذا تعاد الصلاة اذا صلى غير الاولى وليس ثم كذلك فاذا كان مقررا من القاضي كان ثم امام الخ ثم الولى

كنايته وهو مقدم على من دونه اه وأجاب العلامة المقدسى بأن الظاهر أنهم انما يجعلون الامام في مثل هذا المقام للغرباء والذين لاولى لهم فهو كالا جنبي مطلقا اه أقول وهذا أولى لان تقرر القاضي له لتعيين من يباشر هذه الوظيفة لا يكون نائباً عن القاضي والالزم أن كل من قرره القاضي في وظيفة امامة أن يكون نائباً عنه

وقاوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثناء والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام اه وفيه نظر لان المصرح به بخلافه قال في المحيط وأما ركناها فالتكبيرات والقيام وأما سننها فالعقيد والثناء والدعاء فيها اه فقد صرح بان الدعاء سنة وقولهم في المسبوط يقضى التكبير نسقاً بغير دعاء يدل عليه ولا نسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الاربع اركان قال في المحيط كبر على جنازة جنى باخرى أمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لولواها للاخرى أيضاً يصير مكبراً لاناؤه لا يجوز ان زاد على الاربع لا يجوز ان الزيادة على الاربع لا تتأدى بتحريم واحدة وفي الغاية للسروحي فان قلت ان التكبيرة الاولى للاحرام وهى شرط وقد تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريم الاولى لكونها غير ركن قيل له التكبيرات الاربع في صلاة الجنازة قائمة مقام الاربع ركعات بخلاف المكتوبة وصلاة الناقله اه وأما ما يفسدها فافسد الصلاة أفسدها الا المحاذاة كذا في البدائع وتكرهه في الاوقات المكروهة وقد تقدم ولو أمت امرأة فيها تأدت الصلاة ولو أحدث الامام فاستخلف غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية (قوله ثم امام الخ) أى الجماعة لانه رضيه في حال حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقدمه واجب وهو السلطان مع تصریحهم بان تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا بتقديمه مستحب لان في التقدم عليه لا يلزم افساد امر العامة بخلاف التقدم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا وجب تقديمه اه وفي شرح المجموع للصفنا انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولى اذا كان أفضل من الولى ذكره في الفتاوى اه وهو قيد حسن وكذا في المجتبى وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع أولى من امام الخ اه وهذا يدل على ان المراد بامام الخ امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاشتباه في امام المصلى المبنية لصلاة الاموات في الامصار فان الباقى يشترط لها اماما خاصا ويجعل له معلوماً من وقته فهل هو مقدم على الولى الخاقاله بامام الخ أو لامع القطع بانه ليس بامام الخ لتعليقهم اياه بان الميت رضى بالصلاة خلفه حال حياته وهذا خاص بامام مسجد محله والذي ظهر لي انه ان كان مقرراً من جهة القاضي فهو كنايته وان كان المقرر له الناظر فهو كالا جنبي (قوله ثم الولى) لانه أقرب الناس اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه وانما يقدم السلطان عاينه اذا حضر كيلا يكون ازدرأ به ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصابات في الانكاح لكن اذا اجتمع أبو الميت وابنه كان الأب أولى بالاتفاق على الاصح لان للاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة والزيادة تعتبر ترجيحاً في استحقاق الامامة كما في سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الاب جاهلاً والابن عالماً ينبغي تقديم الابن كما في سائر الصلوات الا أن يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنازة لعدم احتياجها للعلم ويعتبر الاسن فيها فالاخوان لاب وأم أسنهما أولى فان أراد الأسن أن يقدم أحداً كان للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلاً آخر فالذى قدمه الاسن أولى وكذلك الابن ان كان له ميراث فان قدم الاصغر جداً فليس للاكبر ان يمنعه فان كان الاخ لاب وأم غائباً وكتب لاسن ان يتقدم فللاخ لاب

مقدم على امام الخ والولى (قوله الا أن يقال ان صفة العلم الخ) قال في النهر أقول بل صفة العلم توجب التقديم فيها أن أيضاً لا ترى الى ما مر من أن امام الخ انما يقدم على الولى اذا كان أفضل منه نعم عال القدرى كراهة تقديم الابن على أبيه بان فيه استخفافاً به وهذا يقتضى وجوب تقديمه مطلقاً قال في الفتح لا يبعد أن يقال ان تقدمه واجب بالسنة وفي البدائع قال أبو يوسف وله بحكم الولاية أن يقدم غيره لان الولاية له وانما يمنع عن التقدم حتى لا يستخف بابيه فلم تسقط ولايته في التقديم



أن يمنعه وحده الغيبة أن لا يقدر على أن يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه والمرىض في المصر بمنزلة الصحيح يقدم من شاء وليس للأبعد منه ولو مات امرأة وطأ أب وابن بالغ عاقل وزوج فالأب أحق بهما ثم الابن إن كان من غير الزوج فإن كان منه فالزوج أحق من الولد ولو مات ابن وله أب وأبواب فالولاية لأبيه ولكنه يقدم أباه جد الميت تعظيما له وكذا المكاتب إذا مات عبده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراماً ومولى العبد أحق بالصلاة عليه من ابنه الحر على المفتي به لبقاء ملكه حكماً وكذا المكاتب إذا مات عن غير وفاء فإن ترك وفاءه فإن أدبت كتابته أو كان المال حاضرًا لا يخاف عليه التوى والتلف فالابن أحق والأقرب للمولى وسائر القربات أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لأن الزوجية انقطعت بينهما بالموت وفي المجتبى والجار أحق من غيره (قوله وله أن يأذن لغيره) أي للمولى الأذن في صلاة الجنائز وهو محتمل شيتين أحدهما الأذن في التقدم لأنه حقه فيملكه ابطله وقدمنا إن محله ما إذا لم يكن هناك ولي غيره وكان وهو بعيداً ما إذا كانا وليين مستويين فأذن أحدهما أجنبياً فلا يختر أن يمنعه ثانيهما أن يأذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لأنه لا ينبغي لهم أن ينصرفوا إلا بأذنه وذکر الشارح معنى آخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لاسيما إذا كان الميت يتبرك به وذكره بعضهم أن ينادى عليه في الأزقة والأسواق لأنه نعى أهل الجاهلية وهو مكروه والأصح أنه لا يكره لأن فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحرى بعض الناس على الطهارة والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعى أهل الجاهلية وإنما كانوا يبعثون إلى القبائل ينعون مع ضجيج وبكاء وعويل وتعيد وهو مكروه بالاجماع اهـ وهي كراهة تحريم للحديث المتفق عليه ليس مناً من ضرب الحدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال عليه السلام لعن الله الخالقة والخالقة والشاقة والخالقة التي ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس بإرسال الدمع والبكاء من غير نياحة (قوله) فإن صلى عليه غير الولي والسلطان أعاد الولي) لأن الحق له والمراد من السلطان من له حق التقدم على الولي فإن الكلام فيما إذا تقدم على الولي من ليس له حق التقدم فليس للولي إعادة إذا صلى القاضي أو نائبه أو امام الحى لما في الخلاصة والولوية والظهيرية والتجنيس والوقاعات ولو صلى رجل والولي خافه ولم يرض به أن صلى معه لا يعيد لأنه صلى مرة وإن لم يتابعه فإن كان المصلى السلطان أو الامام الاعظم في البلدة أو القاضي أو الوالى على البلدة أو امام حى ليس له أن يعيد لانهم أولى بالصلاة منه وإن كان غيرهم فله إعادة اهـ وأشار المصنف الى ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على الولي لان الوصية باطلة على المفتي به صرح بذلك أصحاب الفتاوى قالوا ولو أعادها الولي ليس لمن صلى عليها أن يصلى مع الولي مرة أخرى وظاهر كلامهم ان الولي اذا لم يعد فلا ثم على أحد لما أن الفرض وهو قضاء حق الميت قد تأدى بصلاة الاجنبى وإعادة التماسى لاجل حقه لاسقاط الفرض وهذا أولى مما في غاية البيان من أن حكم الصلاة التي صامت بلاذن الولي موقوف ان أعاد الولي تبين ان الفرض ماصلى الولي وإن لم يعد سقط الفرض بالاولى اهـ فانه يقتضى ان لمن صلى أولاً ان يصلى مع الوالى وليس كذلك وعما ذكرناه عن الفتاوى المذكورة ظهر ضعف في غاية البيان من أن امام الحى اذا صلى بلاذن الولي فإن للولى إعادة وإنما لم يعد اذا صلى السلطان لخوف الازدراء به وقد صرح في المجمع وشرحه بان امام الحى كالسلطان في عدم إعادة الولي (قوله) ولم يصل غيره بعده) أي بعد ماصلى الولي لان الفرض قد تأدى بالاولى والتنفل مها غير مشروع الامن له الحق وهو الولي عند تقدم الاجنبى ان قلنا ان إعادة الولي نقل والافلاستثناء وقد اختلف المشايخ في إعادة من هو مقدم على الولي اذا صلى الولي كالسلطان والقاضي فذهب صاحب النهاية والعناية الى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على الولي أمان كان مقدماً

وله أن يأذن لغيره فإن صلى  
عليه غير الولي والسلطان  
أعاد الولي ولم يصل غيره  
بعده

(قوله ويشهد له ما في الفتاوى) أي ما مر في القولة السابقة وفي هذه الشهادة نظر لان ما مر عن الفتاوى هو أنه لو صلى السلطان ونحوه ليس للولي حق الاعادة لانهم أولى منه ولا دلالة في ذلك على أن لهم الاعادة اذ صلى الولي لان أولوية السلطان ونحوه لوجوب تعظيمه ولان في التقدم عليه اذ راع به لالكون الحق لهم بل الحق انما هو للولي وتقدمهم عليه لعارض فاذا صلى صاحب الحق ولم يراع حرمتهم لا يلزم منه أن يكون لهم حق الاعادة ومثل ذلك الابن مع الاب فان الحق للابن ولكنه يقدم أباه احتراماً له ولا يرد امام الحق لان تقدّمه على الولي مندوب لا واجب كتقديم السلطان (قوله وقد ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهريه فيه نظر لان كتبهم متفقة على أنه لاحق للسلطان عند عدم حضوره وقد علمت ثبوت الخلاف مع حضوره اه وحاصله أنه جل الخلاف بين كلامي النهاية والسراج على حالة حضوره أما عند عدمه فليس مما الخلاف فيه لما مر أن (١٨٢) أولوية السلطان ان حضر وعليه في ما في المجتبى مثل ما في النهاية والذي يظهر لي

أن كلام النهاية ليس خاصاً بحالة حضوره يدل عليه ما ذكره بعده عن المبسوط في الجواب عن دليل الشافعي على جواز الاعادة حيث قال لانعاد الصلاة على الميت الا أن يكون الولي هو الذي حضر فان الحق له وليس لغيره ولاية اسقاط حقه وهو تأويل وان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ

فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فان الحق كان له قال الله تعالى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهكذا تأويل فعل الصحابة رضی الله تعالى عنهم فان أبابكر رضي الله تعالى عنه كان مشغولاً بتسوية الامور ونسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل

على الولي فله الاعادة بعد صلاة الولي لان الولي اذا كان له الاعادة اذ صلى غيره مع انه أدنى فالسلطان والقاضي لهما الاعادة بالطريق الاولى وهو مصرح به في رواية النوادر ويشهد له ما في الفتاوى وفي السراج الوهاج قوله فان صلى الولي عليه لم يجز أن يصلى أحد بعده يعني سلطاناً كان أو غيره ففيه دلالة على تقديم حق الولي من حيث انه يجوز له الاعادة ولم يجوز للسلطان اذ صلى الولي فافهم ذلك اه وكذا ذكر المصنف في المستصفي وقد ظهر للعبد الضعيف ان الاول محمول على ما اذا تقدم الولي مع وجود من هو مقدم عليه لانه حيث حضر فالحق له فكانت صلاة الولي تعدياً والثاني محمول على ما اذا لم يحضر غير الولي فصلى الولي ثم جاء المقدم عليه فليس له الاعادة لان الفرض قد سقط بصلاة من له ولايتها والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت بعد ذلك في المجتبى ما يفيد ان قال فان صلى عليه الولي لم يجز أن يصلى عليه أحد بعده وهذا اذا كان حق الصلاة به ان لم يحضر السلطان وأما اذا حضر وصلى عليه الولي يعيد السلطان اه (قوله فان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ) لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأته من الانصار أطلقه فشم ما اذا كان مدفوناً بعد الغسل أو قبيله كما قدمناه وهو رواية ابن سماعة عن محمد لكن صحح في غاية البيان معزى الى القدروري وصاحب التحفة أنه لا يصلى على قبره لان الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه أمر احراماً وهو نبش القبر فسقطت الصلاة اه وقيد بالدفن لانه لو وضع في قبره ولم يهل عليه التراب فإنه يخرج ويصلى عليه كما قدمناه وقيد بعدم التفسخ لانه لا يصلى عليه بعد التفسخ لان الصلاة شرعت على بدن الميت فاذا تفسخ لم يبق بدنه قائماً ولم يقيد المصنف بمدة لان الصحيح ان ذلك جائز الى أن يغلب على الظن تفسخه والمعتبر فيه أكبر الراي على الصحيح من غير تقدير بمدة كذا في شرح المجمع وغيره وظاهره انه لو شك في تفسخه يصلى عليه والمذكور في غاية البيان انه لو شك لا يصلى عليه رواه ابن رستم عن محمد اه وانما كان هذا هو الاصح لانه يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف الامكنة فيحكم فيه غالب الراي فان قيل روى عنه عليه السلام انه صلى على شهداء أحد بعد ثمانين سنة فالجواب ان معناه والله أعلم انه دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والصلاة في الآية بمنزلة الدعاء وقيل انهم لم تفرق أعضاؤهم فان معاوية لما أراد ان يحولهم وجدهم كما دفنوا فتركهم كذا في البدائع

وحكم

حضوره وكان الحق له لانه هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم يصلى أحد بعده عليه اه وهذا يشكل أيضاً على توفيق المؤلف كما نبه عليه الشيخ اسمعيل الأبن يقال انه لم يصلى أحد قبل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا قبل أبي بكر رضي الله تعالى عنه ممن له ولاية الصلاة بل جميع من صلى كان اجنبياً وبه يتدفع ما مر لكنه يتوقف على اثبات ذلك وأنه لم يصلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أحد من أقاربه قبل الصديق وهو بعيد تأمل ثم ظاهر الجواب المذكور عن المبسوط يؤذن أن لمن لم يصلى عليها الصلاة قبل الولي وليس بما راد لما في الفتوح وما في الصحيحين أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أتى على قبر منبوذ فصفهم فكبر وأر بعاد ليل على أن لمن لم يصلى أن يصلى على القبر وان لم يكن الولي وهو خلاف من ذهبنا فلا محصل الا باذعائه أنه لم يكن صلى عليها أصلاً وهو في غاية البعد من الصحابة اه قلت بل لا يصح هذا الادعاء أصلاً في صلاتهم عليه صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله بعد ثمانين سنة) اهله بعد ثمانين سنين ثم رجعت البدائع فرأيت به كذلك فما هنا يحرف

(قوله وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً) فيل هذا مخالف لما قدمه من أن الفرض قد تآدى بصلاة الاجنبي قلت لم أجد هذه العبارة في المجتبى وإنما الذي فيه اذا دفن قبل الصلاة أو صلى عليه من لا ولاية له يصلى عليه ما لم يتمزق اه وهذا لا يخالفه لأنه يقال المراد يصلى عليه الولي قضاء لحقه ويمكن تأويل ما ذكره المؤلف أيضاً بان يقال معنى قوله كعدم الصلاة أى في حق الولي يعني انها معتد بها لكان للولي أن يصليها كما لو لم يصل عليه أحد (قوله وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح) قد مناقبيل قوله ثم امام الحنفي ان ظاهر الرواية أنه يصحمد (قوله وفي المحيط والتجنيس الخ) قلت ومثله في الوالوجية والتتارخانية عن فتاوى سمرقند فاذا ذكره الشر بنبلالي في بعض رسائله وكذا من اعلى القارى من انها مستحبة لثبوت قراءتها عن ابن عباس كافي صحيح البخارى وانه قال عمداً فقلت ليعلم انها سنة ولرعاة الخلاف فان الشافعى يقول بقرضيتها مخالف للمنقول في كتب المذهب (١٨٣) فلا يعول عليه وما استدلل به الشر بنبلالي

من قول القنية ولو قرأ فيها الحمد لله الى آخر السورة جاز ولو كان ساكتاً تجاوز صلاته لا دليل له فيه لاحتمال أن المراد قراءتها على قصد الثناء أو المراد من الجواز الصحة بدليل مقابله فتنبه (قوله ولم يبين المنوى الخ) قال الرملى وفي

وهي أربع تكبيرات ببناء بعد الاولى وصلاة على النبي بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة

ا كمال الدراية شرح مختصر الوقاية للشمى ينوى فيهما ما ينوى في تسليمتي صلاته وينوى الميت بدل الامام اه وفي التبيين وينوى بالتسليمتين كما وصفناه في صفة الصلاة وينوى الميت كما ينسوي الامام اه فظاهر كلام الشافعى

وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً فيصلى على قبره ما لم يتمزق كذا في المجتبى (قوله وهي أربع تكبيرات ببناء بعد الاولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة) لما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشي فكبر أربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفي فنسخت ما قبلها والبداءة بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لانه أرجح للقبول ولم يعين المصنف الثناء وروى الحسن انه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الاولى كافي فتح القدير ولم يذكر القراءة لانه لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والتجنيس ولو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لانها محل الدعاء دون القراءة اه ولم يعين المصنف الدعاء لانه لا توقيت فيه سوى انه بامور الآخرة وان دعا بالماثور فاحسنه وأبلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظت من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وأبدله داراً خيراً من داره وأهلاً خيراً من أهله وزوجاً خيراً من زوجته وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تمنيت ان أكون أنا ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لانه لا يدعو بعد التسليم كافي الخلاصة وعن الفضلي لا بأس به ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين المدعوله لانه يدعو لنفسه أولاً لان دعاء المغفور له أقرب الى الاجابة ثم يدعو للميت وللمؤمنين والمؤمنات لانه المقصد منها وهو لا يقتضى ركنية الدعاء كما توجه في فتح القدير لان نفس التكبيرات رحمة للميت وان لم يدع له وأشار بقوله وتسليمتين بعد الرابعة الى انه لا شيء بعدها غيرهما وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم آتني الدنيا حسنة الى آخره وقيل بل بذات الرغ فلو بنا الى آخره وقيل بخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المنوى بالتسليمتين للاختلاف في التبيين وفتح القدير ينوى بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا ينوى الامام الميت في تسليمتي الجنازة بل ينوى من عن يمينه في التسليمية الاولى ومن عن يساره في التسليمية الثانية اه وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوى به اذ لا ليس أهلاله وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا ترفع الايدي في صلاة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من أئمة بلخ اختار وارف اليد في كل تكبيرة فيها وكان نصير بن يحيى يرفع تارة ولا يرفع أخرى ولا يجهر بما يقرأ

عدم نية الامام وهو مخالف لما في التبيين والذي ينبغي الاعتماد عليه ما في التبيين اذ لا وجه لاجراء الامام من ذلك وقوله هنا اذا الميت ليس أهلاً غير مسلم وسيأتي ما ورد في أهل المقبرة السلام عليكم دار قوم مؤمنين وتعلمه صلى الله تعالى عليه وسلم السلام على الموتي (قوله وكثير من أئمة بلخ اختار وارف اليد الخ) قال الرملى أقول بما يستفاد من هذا أن الحنفي اذا اقتدى بالشافعى فالاولى متابعتة في الرفع ولم أره تأمل اه أقول وجه الاستفادة أن اختيار أئمة بلخ الرفع دليل على أنه ليس منسوخاً ولا مقطوعاً بعدم سنته بل هو مجتهد فيه وقد نص علماءنا الحنفية على أن المقتدى في صلاة العمد يتبع الامام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد ما لم يجاوز المأثور كما مر أى لانه مجتهد فيه وكذا يتبع الشافعى اذا قنت للوتر بعد الركوع وعلو اه أيضاً بانه مجتهد فيه ولا يتابعه في فنوت الفجر خلافاً لابي يوسف لانه امام منسوخ على تقدير أنه كان سنة ثم ترك أو مقطوع بعدم سنته بناءً على أنه كان دعاء على قوم شهر واحد في الدر المختار من واجبات الصلاة متابعة الامام

في المجتهد فيه لافي المقطوع بنسخه أو بعدم سنته كقنوت فجر اه وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لأنه مجتهد فيه ليس مقطوعا  
بنسخه ولا بعدم سنته بدليل اختلاف عاماتنا فيه وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الامام في تكبيرات الزوائد في العيد ما لم يكبر  
تكبير الم يقل به أحد من الصحابة قال لأنه تبع لمامه فيجب عليه متابعتهم وترك رأيه برأى الامام لقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام  
ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وقوله عليه السلام تابع امامك على أي حال وجدته فإلم يظهر خطؤه بيقين كان اتباعه واجبا لعلكن رأيت بعد  
ذلك في شرح المقدمة الكيدانية للقهيستاني نقلا عن الجلاليني أنه لا يتابع امامه في رفع اليدين في الجنائز فتأمل (قوله قالوا وينوي الافتتاح  
عند كل تكبيرة الخ) ان كان المراد بقوله عند كل تكبيرة مازاد على الرابعة فهل يكبر بعد سكوت المنادي شيئا أم لا ومقتضى كونه ينوي  
بذلك الافتتاح أن يأتي بعده بثلاث اتم صلاته الا أن يقال ان نية الافتتاح للاحتياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن  
لو كبر المنادي خساوقلنا انه ينوي (١٨٤) بالخامسة الافتتاح يكون لافائدة فيه لان نيته للافتتاح في الخامسة لا تقيد

عقب كل تكبيرة لأنه ذكر والسنة فيه المخالفة كذا في البدائع وفيه وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له  
في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه لا يرفع لأنه للاعلام ولا حاجة له لأن التسليم مشروع عقب  
التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه اه وفي القوائد التاجية اذا سلم على ظن انه أتم  
التكبير ثم علم انه لم يتم فانه يدي لأنه سلم في محله وهو القيام فيكون معذورا وفي الظهيرية وغيرها رجل  
كبر على جنازة جفى بجنازة أخرى فكبر ينويه ونوى أن يكبر على الاولى فقد خرج من الاولى الى  
صلاة الثانية وان كبر الثانية ينوي بها عليهم ما لم يكن خارجا وعن أبي يوسف اذا كبر ينوي به التطوع  
وصلاة الجنائز جازع التطوع اه (قوله فلو كبر الامام خمس مرات يتبع) لأنه منسوخ ولا متابعة فيه  
ولم يبين ماذا يصنع وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقا للمخالفة وفي رواية  
بمكث حتى يسلم معه اذا سلم ليكون متابعا فيما يجب فيه المتابعة وبه يفتي كذا في الوقعات ورجحه في فتح  
القدير بأن البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقا إنما الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي  
بعض المواضع انما لا يتابعه في الزوائد على الاربعة اذا سمع من الامام اما اذا لم يسمع الامن المبلغ في متابعه  
وهذا حسن وهو قياس ما ذكره في تكبيرات العيد اه وذكر ابن الملك في شرح المجمع قالوا  
وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز أن تكبيرة الامام للافتتاح الآن وأخطأ المنادي وقيد  
بتكبيرات الجنائز لان الامام في العيد لو زاد على ثلاث فانه يتبع لانه مجتهد فيها حتى لو تجاوز الامام في  
التكبير حدا الاجتهاد لا يتابع أيضا كذا في شرح المجمع (قوله ولا يستغفر لصبي ولا لجنون ويقول  
اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذكر واجعله لنا شافعا ومشفعا) كذا ورد عن رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ولانه لا ذنب لهما والفرط بفتح التين الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا  
أي اجرا متقدما والفرط القارط وهو الذي يسبق الورد الى الماء وفي الحديث أن فرطكم على الحوض  
أي أتقدمكم اليه كذا في ضياء الخوام والانصب هو المعنى الثاني هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لثلا  
يلزم التكرار في قوله واجعله لنا اجرا والذخر بضم الال وسكون الخاء الذخيرة والمشفق بفتح الفاء مقبول  
الشفاعة وذكر العيني في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل بأصول

ما لم يأت بعدها بثلاث أخر  
وان كان المراد انه ينوي  
الافتتاح بجميع التكبيرات  
التي أتى بها ففيه ان النسبة  
لا تكون بعد المنوي بل  
معه ومن أين يعلم المقتدى  
ان المنادي يزيد على  
الاربعة حتى ينوي  
فلا كبر الامام خسا لم يتبع  
ولا يستغفر لصبي ولا لجنون  
ويقول اللهم اجعله لنا فرطا  
واجعله لنا اجرا وذكر  
واجعله لنا شافعا ومشفعا  
الافتتاح عند كل تكبيرة  
كبرها الا أن يحمل على انه  
متى كان بعيدا عن الامام  
ويعلم أنه لا يسمع تكبيره  
بل يأخذ من المنادي يلزمه  
أن ينوي بكل تكبيرة  
الافتتاح لاحتمال خطئه  
في الاولى وان الثانية هي

الصواب وأنه أخطأ في الثانية أيضا وان الثالثة هي الصواب وهكذا في نوى بالكل الافتتاح لكن هذا  
مع بعده لا يتقيد بحال الزيادة على الاربعة لوجود العلة وحينئذ فائدة هذه النية لانه لو كانت الاولى أو الثانية خطأ من المنادي سبق بها  
الامام كانت الثالثة هي الصواب وكذا الرابعة فيلزم صلاة الجنائز بتكبيرتين ولا تصح بدون الاربعة والحاصل انه لم يظهر لنا وجه هذا القول  
فلينأمل ويراجع (قوله ويقول اللهم اجعله لنا فرطا الخ) أي بعد قوله ومن توفيقه منافقوه على الايمان كما في شرح المنية لابراهيم الحامبي  
وظاهر كلام غيره الاقتصار على قوله اللهم اجعله لنا فرطا ثم اعلم ان قول المصنف ولا يستغفر لصبي يرد عليه ما في الحديث اللهم اغفر لحينا  
وميتنا وشاهداونا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرا وانا وشانارواه الترمذي والنسائي كما في الفتح ففيه الاستغفار للصغير اللهم الا أن يجاب بأنه  
لا يستغفر للصبي على سبيل التخصيص لانه لا ذنب له كما لا ذنب له قوله ولا يستغفر لصغير وأما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير  
بل المراد طلب المغفرة العموم الداعين فالمراد تأكيد التعميم تأمل ثم رأيت القهيستاني أجاب بذلك والله الخ

الشرع

(قوله وينبغي أن يدعوله فيها الخ) قال الرملي قال في شرح المنية وفي المفيد يدعول والذى الطفل وقيل يقول اللهم ثقل به موازينهما وأعظم به أجرهما ولا تقسهما بعده اللهم اجعله في كفالة إبراهيم وأحقه بصالحى المؤمنين اه ثم قال الرملي والمراد بالعبدي كلامه هنا الصبي وقوله وينبغي أن يدعوله فيها كما يدعول الميت لعله كما يدعول أبوي الميت يعنى الصغير ووجه كلامه ان السيد أحمق به من أبويه فاذا دعا أبو به المسلمتين في الاولى الدعاء لسيدته المسلم وأما الكبير مطلقا لم يصرح أحد بالدعاء لوالديه فكذلك لسيدته بل يدعوله كما يدعول لغيره الكبير فتأمل اه وحاصله ان المراد بالعبدي في كلام المؤلف الصغير لان الحر الصغير يدعول أبويه وأما العبد الصغير فالغالب كون أبويه كافرين فينبغي أن يدعول لسيدته بدل أبويه ولا يخفى ان حمل كلام المؤلف على هذا بعيد لانه لم يذكر الدعاء لأبوي الحر الصغير حتى يقاس عليه العبد الصغير ويجعل سيده بمنزلة الابوين بل المتبادر من كلامه العبد الكبير سكن الداعي للشيخ خير الدين حمله على ذلك ما ذكره بقوله وأما الكبير مطلقا الخ (قوله كذا في الخلاصة) قال في النهروان تبعه في فتح القدير وقضية عدم اعتبار ما أداه انه لا يكون شارعا في تلك الصلاة وحينئذ فتفسد التكبير مع ان المسطور في القنية انه يكون شارعا وعليه فيعتبر ما أداه وهذا لم أر من أفصح عنه فتدبر اه وأجيب بانه لا يلزم من عدم اعتباره عدم شروعه ولا من اعتبار شروعه اعتبار ما أداه ألا ترى (١٨٥) ان من أدرك الامام في السجود صح شروعه مع انه لا يعتبر

شروعه مع انه لا يعتبر ما أداه من السجود مع الامام بل عليه اعادته اذا قام الى قضاء ما سبق به فلا مخالفة بين ما في الخلاصة والقنية اه وهو حسن (قوله من كان حاضرا حالة

وينتظر المسبوق ليكبر معه لامن كان حاضرا في حالة التبرئة

التبرئة) قيد الحضور في الدرر بكونه خلف الامام والظاهر انه اتفاق لان صدر عبارة المجتبى الآتية رجل واقف حيث يجزئه الدخول في صلاة الامام (قوله ذكر في ظاهر الرواية

الشرع والحاصل بالمكملات يسمى اجرا لان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس اه ولم أر من صرح بأنه يدعول لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعوله فيها كما يدعول الميت (قوله وينتظر المسبوق ليكبر معه لامن كان حاضرا في حالة التبرئة) أى وينتظر المسبوق في صلاة الجنائز تكبير الامام ليكبر معه لامن كان حاضرا في حالة تكبيره أو تكبيرتين لا يكبر الا في حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند أى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به وهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يتدى بما فاتته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطا كما توهمه في فتح القدير الا ان يكون على قول أبي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لانفسه عند همالا كن ما أداه غير معتبر كذا في الخلاصة وأشار المصنف الى انه لو أدرك الامام بعد ما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قوه ما خلا فالابوي يوسف وأفاد انه لو جاء بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عند همالا خلا فالابوي يوسف ثم عند همالا قضى ما فاتته بغير دعاء لانه لو قضى الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير واذا رفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت يتصور وفي الظهيرية لو رفعت بالابدي ولم توضع على الاكتاف ذكر في ظاهر الرواية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التبرئة اتفاقا لانه بمنزلة المدرك ألا ترى انه لو كبر تكبيرة الافتتاح بعد الامام يقع أداءه لا قضاء أطلقه فشمّل ما اذا كبر الامام الثانية أو لم يكبر فان لم يكبر الامام الثانية كبر الحاضر للاولى للحال وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاولى للحال كذا في المجتبى وكذا ان لم يكبر في الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضى ما فاتته للحال قال في المحيط ولو كبر الامام أربعا والرجل حاضر

(٢٤ - (البحر الرائق) - ثانياً) انه لا يأتي أى بالتكبير وبخالفه ما قاله في البرازية فان رفعت على الايدي ولم توضع على الاكتاف كبر في الظاهر وعن محمد اذا كان أقرب الى الاكتاف وان أقرب الى الارض كبر اه وينبغي أن يعول على ما في البرازية لانه كما قال في الفتح لو رفعت قطع التكبير اذا رفعت على الاكتاف وعن محمد ان كان الى الارض أقرب يأتي بالتكبير اذا كان الى الاكتاف أقرب وقيل لا يقطع حتى تباعد اه ولا يخالفه ما سئل كرم من انها لا تصح اذا كان الميت على أيدي الناس لانه يفتقر في البقاء ما لا يعتقر في الابتداء كذا في الشرنبلالية (قوله كبر الحاضر للاولى للحال وكذا قوله وقضى الاولى للحال) أى قبل سلام الامام وسينبه المؤلف على خلافه عن الواقعات وفي شرح الشيخ اسمعيل عن المنتقى بالقاف ثم يكبر ثلاثا قبل أن ترفع الجنائز وفي الوالوجية وعليه الفتوى وفي النهروان يكبر ما زاد على التبرئة بعد الفراغ نسقان خشى رفع الميت على الاعتناق حتى لو رفع على الايدي كبر في ظاهر الرواية لافرق في ذلك بين المدرك واللاحق نص على ذلك غير واحد في المجتبى من انه يكبر الكل للحال شاذ (قوله ولو كبر الامام أربعا والرجل حاضر) أى حاضر من أول التكبيرات كما هو المتبادر بقي ما لو حضر بعد التبرئة وكبر الامام الثانية بعد حضوره هل ينتظر أو لا يظهر تقييد الماتن بقوله لامن كان حاضرا في حالة التبرئة انه ينتظر لانه ليس حاضرا وقتها فهو مسبوق تأمل

(قوله انما هو في مسألة الحاضر) قال في النهر أنت خير بان مسألة الحاضر لا خلاف فيها فاقى ينسب الى أبي يوسف وحده ولذا ذكر  
 المسئلة في غاية البيان غير معزوة اليه ثم قال وعن الحسن لا يدخل معه وعن أبي يوسف انه يدخل اه وحاصله ان ما مر محل وفاق لاعلى  
 قول الثاني فقط كما توهمه عبارة المحيط ومحل الإيهام فيما لو حضر بعد الرابعة وحينئذ فمافي الحقائق في مسألة المسبوق لا الحاضر وقد نقل  
 في الشر نبلاية عن التعجيس والولو الحية ان الفتوى في هذه المسئلة على قول أبي يوسف اه وفي البدائع والدرر وشرح المقدسي ان  
 الصحيح قولهما فقد اختلف التصحيح وظهر ان ما ذكره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغي أن يكون كالمسئلة الاولى) أي انه تفوته  
 الصلاة اذا كبر الامام الرابعة وهو (١٨٦) حاضر كما اذا حضر بعدما كبرها الامام فانها تفوته عندهما خلافا لأبي يوسف كما مر

وحيثند فلا فرق بين  
 الحاضر وبين الغائب الذي  
 حضر بعد الرابعة وعليه  
 فقول المحيط والرجل حاضر  
 ليس احترازا عن الغائب  
 اذ لا فرق بينهما الا في  
 التكبير الاولى فان من  
 كان حاضرا وقتها لا يكون  
 مسبوقا اذا كبر الثانية مع  
 الامام اما اذا لم يكبرها معه  
 فانه يكون مسبوقا بالاولى  
 ويقوم من الرجل والمرأة  
 بحداء الصدر ولم يصلوا ركبانا  
 ولا في مسجد

وحاضر في الثانية فيتابعه فيها  
 ويقضى الاولى كما دل عليه  
 كلام الوقعات هذا حاصل  
 كلامه وفيه نظر لان الظاهر  
 ان من حضر تكبير الامام  
 له أن يكبر بلا انتظار الى  
 تكبير الامام بعده سواء  
 كان ذلك في التكبير  
 الاولى أو غيرها فلو كبر  
 الامام الاولى ثم حضر رجل  
 وكبر الامام الثانية والرجل

فانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضى الثالث وهذا قول أبي يوسف وعليه الفتوى وقد روى الحسن انه لا يكبر  
 وقد فاته اه فمافي الحقائق من ان الفتوى على قول أبي يوسف انما هو في مسألة الحاضر لا في مسألة  
 المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضرا ولم يكبر حتى كبر الامام اثنين أو ثلاثا فلا شك  
 أنه مسبوق كمالو كان حاضرا وقد صلى الامام ركعة أو ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل  
 لا يجعله مدركا فينبغي أن يكون كالمسئلة الاولى وان يكون الفرق بين الحاضر وغيره انما هو في التكبير  
 الاولى فقط كما لا يخفى وفي الوقعات وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام فثنتين كبر الثانية منهما ولم يكبر  
 الاولى حتى يسلم الامام لأن الاولى ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل فراغ الامام  
 اه وهو مخالف لما ذكرناه عن المجتبي من أنه يكبر الاولى للحال قضاء ومافي الوقعات أولى قيد بالمسبوق  
 لأن اللاحق فيها كاللاحق في سائر الصلوات كذا في المجتبي وذكر في الوقعات لو كبر مع الامام التكبير  
 الاولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما ولا ثم يكبر مع الامام ما بقى اه وهو معنى ما في المجتبي في اللاحق  
 (قوله ويقوم من الرجل والمرأة بحداء الصدر) لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام  
 عنده اشارة الى الشفاعة لا يمانه وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره أجزاءه  
 كذا في كافي الحاكم ومافي الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاسها فقام  
 وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يداه ورأسه وتحت بطنه  
 وغناه ويحتمل انه وقف كما قلنا لانه مال الى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب الخليلين كذا في  
 فتح القدير (قوله ولم يصلوا ركبانا) لانها صلاة من وجه لوجود التحريم فلا يجوز تركه القيام من غير  
 عذر احتياطاً ومافي غاية البيان من انها ليست بأكثر من القيام فاذا ترك القيام انعدمت أصلا فلم يجز  
 تركه فيه نظر لانه يقتضي أن ركعها القيام فقط وهو غير صحيح قيدنا بكونه بغير عذر لانه لو تعذر النزول  
 لطين ومطر جاز الركوب فيها وأشار الى انها لا تجوز قاعدا مع القدرة على القيام ولو كان ولي الميت  
 مريضاً صلى قاعدا وصلى الناس خلفه قياماً جزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزى  
 الامام ولا يجزى المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد (قوله ولا في مسجد) حديث أبي داود مرفوعاً  
 من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له وفي رواية فلا شيء له أطلقه فشم ما اذا كان الميت والقوم في  
 المسجد أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد أو كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد  
 والقوم الباقون في المسجد والميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافاً لما أورده  
 النسفي كذا في الخلاصة وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد انما بنى للصلاة المكتوبة وتوابعها

حاضر كان مدركاً لهذه التكبير الثانية فله أن يكبرها قبل أن يكبر الامام الثالثة ويكون مسبوقا بواحدة  
 ويقضيها بعد سلام الامام فكذا اذا كبر الامام ثنتين أو ثلاثا وهو حاضر يكون مدركا لآخرها فيكبرها ومسبوقا بما قبلها فيقضيها وكذا اذا  
 كبر الامام الاربع وهو حاضر يكون مدركا للاربع فيكبرها ويقضى الثالث لانه فات محلها فيكون مسبوقا بها ولا يلزم من ذلك كونه مسبوقا  
 بالرابعة أيضاً لأن محلها باق ما لم يسلم الامام وكلام الوقعات مشير الى ما ذكرنا وحيثند فالفرق ظاهر بين الحاضر والمسبوق لان المسبوق  
 بالاربع بان حضر بعد الرابعة لا يمكنه التكبير عندهما لانه لا يمكنه ذلك الا اذا كبر الامام ولم يبق للامام تكبير ليتابعه فيه فتفوته الصلاة  
 فتأمل (قوله فيه نظر) أجب في النهر بأنه يمكن أن يقال المعنى ليس المقصود منه الذم الا القيام وأما التكبيرات فانها وان كانت أركاناً إلا أن

معنى الانتقال لا يفارقتها فهي مقصودة غيرها (قوله ممنوع) قال في النهر يمكن التوفيق بين كلامهم بان نفي الكراهة اتفاقا في حق من كان خارجا واثباتها فيمن كان داخلا وهذا لا معنى لاثباتها في حق الخارج بل لا ينبغي أن يكون فيه خلاف وهذا فقه حسن فتدبره اه ولا يخفى ما فيه فان المؤلف بنى المنع على التعليل الاول ولا شك ان من في المسجد وجدت فيه (١٨٧) العلة لانه شغله بما لم يكن له نعم يظهر

التوفيق على التعليل الثاني فتدبر (قوله لكن ترجح كراهة التحريم الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر لجواز كونه مثل لاصلاة لجار المسجد ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في تاريخ مكة انه أفنى بالجواز وعدم الكراهة كما هو رواية عن أبي يوسف ذكرها في المحيط لتظافر أهل الحرمين سلفا وخلفا على ذلك دليلا يؤدي الى تأييم السلف وقد رأيت رسالة للنلا على القاري مؤداها ذلك أيضا لكن رد الشيخ اسمعيل على قطب الدين بأنه لا يفتي بخلاف ظاهر المذهب على انه جدير بالترجيح لما شاهدنا في عصرنا من نقساء ماتت فوضعت في باب الجامع لاموى فخرج منها دم ضمخ العتبة فالاحتياط عدم الادخال ولعل أهل الحرمين على مذهب غيرنا اه وللعلامة قاسم رسالة خاصة نقل فيها الكراهة عن أئمتنا الثلاثة وحقق انها تحريمية والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله فان

من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق الحديث كذا في فتح القدير فإني غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانوا خارج المسجد والباقيون فيه لا كراهة اتفاقا ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة أشياء ان يكون الظرف وهو قوله في مسجد ظرف لاصلاة والميت وحينئذ فلا كراهة بشرط ان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا افتقد أحدهما فلا كراهة الثاني أن يكون ظرفا للصلاة فقط فلا يكره اذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجه الثالث أن يكون ظرفا للميت فقط وحينئذ حيث كان خارجه فلا كراهة وما اختاروه كما نقلناه لم يوافق واحدا من الاحتمالات الثلاثة لانهم قالوا بالكراهة اذا وجد أحدهما في المسجد المصلى أو الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد أو أحدهما ولعل وجهه انه لم يمكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود أحدهما أيا كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة تحريمية لانه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة راكبا وهي احدى الروايتين مع ان فيه إيهاما لأن في المعطوف عليه لم تصح الصلاة أصلا وفي المعطوف هي صحيحة والاخرى انها تنزيهية ووجه في فتح القدير بان الحديث ليس نهيا غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الأجر وسلب الأجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحة ثم قرر تقرير احصائه انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه يقول بالجواز في المسجد لكن الأفضل خارجه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث اه لكن ترجح كراهة التحريم بالرواية الاخرى التي رواها الطيالسي كما في الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة ولم يقيد المصنف كصاحب الجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية لعدم الحاجة اليه لانهم يحتزرون به عن المسجد المبني اصلا الجنائز فانها لا تكرر فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما أعد للصلاة حقيقة لأن صلاة الجنائز ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انهم يمكن مسجد توسعة لأمر عليهم واختلفوا أيضا في صلى العيدين انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الافتداء وان لم تتصل الصفوف لانه أعد للصلاة حقيقة لاني حرمة دخول الجنب والحائض كذا في المحيط وغيره واعلم ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا أجر أصلا لمن صلى عليها في المسجد ولا يلزم منه عدم سقوط الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكروا المصنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجنائز للصلاة قالوا الامام بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على حدة فان أراد الثاني فالأفضل أن يقدم الأفضل فالأفضل فان لم يفعل فلا بأس به وأما كيفية وضعها فان كان الجنس متحدا فان شأوا جعلوا صفا واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شأوا وضعوا واحدا بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بخداء الكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان الثاني أولى من الاول واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي أن يكون الأفضل مما يلي الامام ثم ان وضع رأس كل واحد بخداء رأس صاحبه فحسن وان وضع رأس كل واحد عند منكب الاول فحسن وان اختلفت الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية والأفضل أن يجعل الحر مما يلي الامام ويقدم على العبد ولو كان الحر صبيا كما في الظهيرية وان كان

كان الجنس متحدا الخ) قال الرملي هذا يؤهم انحصار جواز الصف الواحد في متحدا الجنس وما في التتارخانية يخالفه وفي شرح المنية للعلابي ولو اجتمعت الجنائز جاز أن يصلى عليهم صلاة واحدة ويجعلون واحدا خلف واحد ويجعل الرجال مما يلي الامام ويستوى فيه الحر والعبد في ظاهر الرواية ثم الصبيان ثم الخنثى ثم النساء وان شأوا جعلوا صفا واحدا اه فقيه كاتري جواز الشيبين تأمل

(قوله وهو سهو الخ) أقول هو قول بعض العلماء فقد ذكر في البدائع ما نقله المؤلف عنه هنا في فصل الدفن وذكر قبله في فصل الصلاة أنه يوضع الرجال مما يلي الإمام والنساء خلف الرجال مما يلي القبلة لأنهم هكذا يصطفون خلف الإمام في حالة الحياة ثم إن الرجال يكونون أقرب إلى الإمام من النساء فكذلك بعد الموت ومن العلماء من قال يوضع النساء مما يلي الإمام والرجال خلفهن لأن في الصلاة بالجماعة في حال الحياة صف النساء خلف صف الرجال إلى القبلة فكذلك في وضع الجنائز ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامرأة وصبية ووضع الرجل مما يلي الإمام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لأنهم هكذا يقومون في الصف خلف

(١٨٨)

وامرأة وحرة فالعبد يوضع مما يلي الإمام والمرأة خلفه وفي فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الأفضل فالأفضل إلى القبلة وفي الرجلين يقدم أكبرهما سنا وقرأنا وعلمنا كما فعله عليه السلام في قتلى أحد من المسلمين اه وفي البدائع ولو كان رجل وامرأة قدم الرجل مما يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبر بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامرأة وصبي وخنثى وصبية دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الأنثى ثم الصبية لأنهم هكذا يصطفون خلف الإمام حالة الحياة وهكذا توضع جنازتهم عند الصلاة فكذلك في القبر اه وهو سهو في قوله وهكذا توضع جنازتهم لما ذكرنا أنه على عكسه (قوله ومن استهل صلى عليه والا) استهل الصبي في اللغة أن يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وقول من قال هو أن يقع حيا تدريس كذا في المغرب وضبطه في العناية بأنه البناء للفاعل وفي الشرع أن يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت أو حركة عضو ولو أن يطرف بعينه وذكر المصنف إن حكمه الصلاة عليه ويلزمه أن يغسل وأن يرث وأن يسمى وإن لم يبق بعده حيا لا كرامه لأنه من بني آدم ويجوز أن يكون له مال يحتاج أبوه إلى أن يذكرا اسمه عند الدعوى به ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه إلى أن يخرج أكثره ولا بد منه لما في المحيط قال أبو حنيفة إذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فإن كان خرج أكثره صلى عليه وإن كان أقله لم يصل عليه اه وفي آخر المبتغى بالمجمعة الولد إذا خرج رأسه وهو يصيح ثم مات قبل أن يخرج لم يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج أكثر بدنه حيا فإن كان ذبحه رجل حال ما يخرج رأسه فعليه الغرة وإن قطع أذنه وسرجه حيا ثم مات فعليه الدية اه وفي المجتبى والبدائع اختلف في الاستهلال فعن أبي حنيفة لا يقبل فيه الشهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن الصباح والحركة يطلع عليها الرجال وقالوا يقبل قول النساء فيه إلا الأم فلا يقبل قولها في الميراث إجماعا لأنهما متهمتا بجرها المغنم إلى نفسها وإنما قبل قول النساء عندهما لأن هذا المشهد لا يشهده الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في قولهم وأمه كالقابلة كما في البدائع لكن قيد بالعدالة فقال لأن خير الواحد في الديانات مقبول إذا كان عدلا اه ولما كانت الحركة دلائل الحياة قالوا الحبل إذا مات وفي بطنها ولد يضطرب يشق بطنها ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وأد بقوله والا لا أنه إذا لم يستهل لا يصل عليه ويلزم منه أن لا يغسل ولا يرث ولا يرث ولا يسمى وانفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا فيهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعلهما وفي الهداية أنه المختار لأنه نفس من وجه وفي شرح المجموع للمصنف إذا وضع المولود سقط تام الخلقة قال أبو يوسف يغسل أكراما لبني آدم وقال بدرج في خرقه ولا يغسل والصحيح قول أبي يوسف وإذا لم يكن تام الخلق لا يغسل إجماعا اه وبهذا يظهر ضعف ما في فتح القدير والخلصة من أن السقط الذي لم تتم خلقه أعضائه المختار أنه يغسل اه لما سمعت من الإجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرهما إلى الذي تم خلقه أو سهو من

الإمام حال الحياة فيوضعون

كذلك اه (قوله تدريس)

قال في النهاية أي هو تعليم

من حيث التفرس في أن

له حياة لأن يشهده اللغة

(قوله وفي الهداية أنه

المختار) فيه غفلة عن

عبارة الهداية فإنها غير

متعرضة للتسمية وعدمها

نعم في التبيين واختلفوا

في غسله وتسميته فذكر

السكرخي عن محمد أنه لم

يغسل ولم يسم وذكر

ومن استهل صلى عليه

والا

الطحاوي عن أبي يوسف

أنه يغسل ويسمى اه

وفي الخانية والخلصة

والفيض والمجموع وفي

تسميته كلام قاله الشيخ

اسماعيل (قوله ولعله سبق

نظرهما الخ) قال في النهر

ما في الخلاصة عزاه في

الدراية إلى المبسوط والمحيط

أفسد بق نظر البرخسي

وصاحب المحيط أيضا كلا

وفي الظهيرية السقط الذي

لم تتم أعضاؤه لا يصل عليه

باتفاق الروايات واختلفوا في غسله والمختار أنه يغسل ويدفن ملفوفا بخرقة وعزاه الشيخ

اسماعيل إلى النهاية قال وحزم به في عمدة المفتي والفيض والمجموع والخانية والمبتغى ثم قال وبهذا يظهر ضعف ما في المنبع من أنه لا يغسل إجماعا وفي شرح ابن الملك وغيره لا ذكر اتفاقا وما في البحر غير واضح بل الظاهر تضعيف الإجماع والاتفاق اه لكن في الشرنبلالية يمكن التوفيق بان من نفي غسله أراد الغسل المراعي فيه وجه السنة ومن أثبتته أراد الغسل في الجملة كصب الماء عليه من غير وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء بمرض وسدر

الكتاب

ثم قال وبهذا يظهر ضعف ما في المنبع من أنه لا يغسل إجماعا وفي شرح ابن الملك وغيره لا ذكر اتفاقا وما في البحر غير واضح بل الظاهر تضعيف الإجماع والاتفاق اه لكن في الشرنبلالية يمكن التوفيق بان من نفي غسله أراد الغسل المراعي فيه وجه السنة ومن أثبتته أراد الغسل في الجملة كصب الماء عليه من غير وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء بمرض وسدر

ثم قال وبهذا يظهر ضعف ما في المنبع من أنه لا يغسل إجماعا وفي شرح ابن الملك وغيره لا ذكر اتفاقا وما في البحر غير واضح بل الظاهر تضعيف الإجماع والاتفاق اه لكن في الشرنبلالية يمكن التوفيق بان من نفي غسله أراد الغسل المراعي فيه وجه السنة ومن أثبتته أراد الغسل في الجملة كصب الماء عليه من غير وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء بمرض وسدر

ثم قال وبهذا يظهر ضعف ما في المنبع من أنه لا يغسل إجماعا وفي شرح ابن الملك وغيره لا ذكر اتفاقا وما في البحر غير واضح بل الظاهر تضعيف الإجماع والاتفاق اه لكن في الشرنبلالية يمكن التوفيق بان من نفي غسله أراد الغسل المراعي فيه وجه السنة ومن أثبتته أراد الغسل في الجملة كصب الماء عليه من غير وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء بمرض وسدر

ثم قال وبهذا يظهر ضعف ما في المنبع من أنه لا يغسل إجماعا وفي شرح ابن الملك وغيره لا ذكر اتفاقا وما في البحر غير واضح بل الظاهر تضعيف الإجماع والاتفاق اه لكن في الشرنبلالية يمكن التوفيق بان من نفي غسله أراد الغسل المراعي فيه وجه السنة ومن أثبتته أراد الغسل في الجملة كصب الماء عليه من غير وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء بمرض وسدر



(قوله واختلف في تفسيره) قال في النور وفي فتاوى قارى الهداية المراد بالعاقل المميز وهو من بلغ سبع سنين فما فوقها فلو ادعى أبوه أنه ابن خمس وامه أنه ابن سبع عرض على أهل الخبرة ورجع اليهم في ذلك اه وكان ينبغي أن يقال ما قيل في الحصانة عند اختلاف الأبوين في سنه إذا كان يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده فابن سبع والافلا (قوله وهذا دليل ان مجرد قول لاله الا الله لا يوجب الحكم الخ) الظاهر ان المراد لا يوجب الحكم بالاسلام في نفس الامر والافنى ظاهر الشرع يكتفى بالاقرار بالشهادتين كما كان يفعل صلى الله تعالى عليه وسلم لانه دليل على ما في الباطن وان لم يكن مقررا باطنا كالمتناق (١٨٩) فهو مسلم حكما ويعامل معاملة المسلمين

وأمره مفوض الى ربه تعالى وكما كان من مناقق في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام يعاملهم معاملة المسلمين وفي مختصر أنفع الوسائل للزهري عن البدائع الكفار أصناف أربعة صنف ينكرون الصانع وهم الدهرية وصنف ينكرون الوحدانية وهم الثنوية والمجوس وصنف

كسبي سبي مع أحد أبويه الأبن يسلم أحدهما أو هو أول يسب أحدهما مع

يقرون بالصانع وتوحيدهم وينكرون الرسالة رأسا وهم قوم من الفلاسفة وصنف يقرون بالصانع وتوحيدهم والرسالة في الجلة لكنهم ينكرون رسالة رسولنا عليه الصلاة والسلام وهم اليهود والنصارى فان كان من الأول والثاني فقال لاله الا الله يحكم باسمه وكذلك اذا قال أشهد

الكتاب ثم اعلم ان قولهم هنا بان من ولد ميتا لا يرث ولا يرث ليس على اطلاقه لما في آخر الفتاوى الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه فاما اذا فصل فهو من جملة الورثة بيانه اذا ضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا فهذا الجنين من جملة الورثة لان الشارع اوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجنابة على الحي دون الميت فاذا حكمنا بحياته كان له الميراث ويرث عنه نصيبه كما يرث عنه بدل نفسه وهو الغرة اه وهكذا في آخر المبسوط من ميراث الحمل وفي المبتغى السقط الذي لم تتم أعضاؤه هل يحشر قيل اذا نفخ فيه الروح يحشر والافلا وقيل اذا استبان بعض خلقه يحشر اه وفي الظهيرية والذي يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين اه (قوله كسبي سبي مع أحد أبويه) أي لا يصلى عليه لانه تبع لهما للحديث كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه الى آخره وتقديم في غسل الجنابة معنى الفطرة وأفاد بقوله (الأبن يسلم أحدهما) انه يصلى عليه لاسلامه تبعه المسلم منهما لانه يتبع خيرهما دينا وأفاد بقوله (أو هو) انه يصلى عليه اذا أسلم وأبواه كافر ان لصحة اسلامه عندنا وأطلقه وقيدته في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في تفسيره فقيل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان تؤمن بالله أي بوجوده وبربوبيته لكل شئ وملائكته أي بوجود ملائكته وكتبه أي انزالها ورسله أي ارسالهم اليهم عليهم السلام واليوم الآخر أي البعث بعد الموت والقدر خير وشره من الله تعالى وهذا دليل ان مجرد قول لاله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا على هذا قالوا لو اشترى جارية أتزوج امرأه فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لانه لا تكون مسالمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما لايمان هل يوجد أولا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان أولا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه وقلمما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فاننا نسمع عن من قد يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بما كان بل وذكر ما يصلح استدلالا في أثناء أحوالهم وتكلمهم على التصريح ما يصرح باعتقاده هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيصعب جمون عن الجواب اه فعلى هذا فينبغي أن لا يسأل العايم والمرأة على هذا الوجه بان يقال ما لايمان وانما يذ كر حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضورتهما ثم يقال له هل أنت مصدق بهذا فاذا قال نعم كان ذلك كافيا وأفاد بقوله (أول يسب أحدهما مع)

أن محمدا رسول الله لانهم يمتنعون عن كل واحدة وان كان من الثالث فقال لاله الا الله لا يحكم باسمه ولو قال أشهد أن محمدا رسول الله يحكم به لانه يمتنع عن هذه فكان الاقرار به دليل الايمان وان كان من الرابع فأتى بهما لا يحكم باسمه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه لان من هؤلاء من يقر برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه يقول بعث الى العرب دون غيرهم اه ملخصا ثم نقل عن قاضيخان ان في التمي لا بد ان يقول أيضا ودخلت في دين الاسلام ثم ذكر انه كما يصح الاسلام بالقول يصح بالفعل وسمى ايمانا بطريق الدلالة من أي صنف من الأربعة كان كما اذا صلى بجماعة أو سجد للتلاوة أو أحرم وطاف أو صلى وحده أو أدى زكاة الأبل أو أذن في وقت الصلاة

(قوله وظاهر ما في ضياء الخلوام انه لا بد الخ) أي وحينئذ فلا يكون مما نحن فيه لان الكلام في السبي وهو مادام في دار الحرب لا يسمى سبياً فلا فائدة لذكر السابي قات الذي يظهر ان ما في ضياء الخلوام ليس المراد منه ظاهره لمخالفته لما في الصحاح والقاموس لانهم اذا كرهوا ان يقال سبي العدو سبياً وسبأه أسره كاستبأه فهو سبي وهي سبي أيضاً والجمع سببياً فأفاد ان السبي يطلق على الاسر وعلى المأسور أي على المصدر واسم المفعول من غير مراعاة قيد (١٩٠) الجمل من بلد الى بلد ثم ذكر ذلك القيد في سبي الخمره فيقال سببت الخمره سببياً

وسبأ اذا اجتمه من بلد الى بلد فهي سببية (قوله) وكلامهم يدل على خلافه قال المحقق ابن أمير حاج في شرح التحرير في فصل الحاكم بعد ذكر التبعية للابوين ثم للدار ثم للسابي مانصه الذي في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام ويستوى فيما قلنا أن يعقل أولاً ويعقل الى هذا أشار في هذا الكتاب ونص عليه في الجامع وغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه

الكبير فلاجزم ان قال في شرحه أو أسلم أحد أبويه يجعل مسلماً تبعاً سواء كان الصغير عاقلاً أو لم يكن لان الابن يتبع خير الابوين دينا اه أقول ورأيتاه أيضاً في شرح السير الكبير للامام السرخسي في باب الوقت الذي يتمكن فيه المستامن من الرجوع الى أهله وذلك حيث قال بعد كلام وهذا تبين خطأ من يقول من أصحابنا ان الذي يعبر عن نفسه لا يصير

ولم يكن معه أحد أبويه تبعاً لدار الاسلام وفي التبيين أي اذ لم يسب مع الصبي أحد أبويه حينئذ يصلى عليه تبعاً للسابي أو الدار اه فجعل كلام المصنف شاملاً لتبعية السابي ولتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السابي فان السبي في اللغة الاسر والسبي الاسرى المحمولون من بلد الى بلد كما في ضياء الخلوام وفائدة تبعية السابي انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سهم رجل ومات الصبي في دار الحرب فإنه يصلى عليه تبعاً للسابي وظاهر ما في ضياء الخلوام انه لا بد من الجمل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى سبياً وفي فتح القدير واختلف بعد تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم أحد الابوين يكون تبعاً لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعاً للدار ولعله أولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنمة في دار الحرب مات يصلى عليه ويجعل مسلماً تبعاً لصاحب اليد اه وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم السكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجحاً لما في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالخلاف ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضيخان وجمع على تقديم الدار على اليد وهو الوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح أصول نثر الاسلام انه لو سرق ذمي صبياً وأخرجه الى دار الاسلام ومات الصبي فإنه يصلى عليه ويصير مسلماً بتبعية الدار ولا يعتبر الآخذ حتى وجب تخليصه من يده اه ولم يحك فيه خلافاً وهي واردة على ما في المحيط فان مقتضاه أن لا يصلى عليه تقدم تبعية اليد على الدار الآن يكون على الخلاف وأطلق المصنف في الصبي ولم يقيد بغير العاقل وقيد المحقق ابن الهمام في تحريره بغير العاقل قال وان كان عاقلاً استقل باسلامه فلا يرتد بردة من أسلم منهما اه وهو ظاهر كلام الزبائي فإنه علل تبعية اليد بان الصغير الذي لا يعبر عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه الى شرح الزيارات فظاهرهما انه لو سبي صبي عاقل مع أحد أبويه الكافر فإنه لا يكون كافراً تبعاً لآبيه الكافر ويكون مسلماً تبعاً للدار ويحتاج الى صريح النقل وكلامهم يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعاً لآبويه الى البلوغ ولا تزول التبعية الى البلوغ نعم تزول التبعية اذا اعتقد ديناً غير دين أبويه اذا عقل الا ديان حينئذ صار مستقلاً وفي الظهيرية واذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه يخالف حكم الميراث اه ثم اعلم أن المراد بالتبعية التبعية في أحكام الدنيا لا في العقبي فلا يحكم بان أطفالهم من أهل النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدام أهل الجنة وقيل ان كانوا قالوا بلى يوم أخذنا العهد عن اعتقاد في الجنة والافق النار وعن محمد أنه قال فيهم اني أعلم أن الله لا يعذب أحداً بغير ذنب وهذا ينفي التفصيل وتوقف فيهم أبو حنيفة كذلك في فتح القدير وفي القنية صبي سبي مع أبيه ثم مات أبوه في دار الاسلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت اه وحكم المجنون البالغ في هذه الاحكام حكم الصبي العاقل فيكون فيه الاوجه الثلاثة في التبعية كما صرح به الاصوليون (قوله) يغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضي الله عنه أن يفعل بأبيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة أما الاقول فلان المسلم ليس بولي الكافر وما في

مسماها تبعاً لآبويه فقد نص ههنا على انه يصير مسلماً يمنع من الرجوع الى دار الحرب اه ونص أيضاً في هذا العناية الباب على ان التبعية تنتهي ببلوغه عاقلاً (قوله) وهذه عبارة معيبة غير محررة الخ) قال في النهر بعد ذكره ان هذه العبارة لفظ الجامع الصغير ولقائل أن يقول لا نسلم انهما معيبة اذ غاية الامر ان اطلاق الولي على القريب مجاز لكن بقرينة وهي ما اشتهر انه لا توالي بين كافر ومسلم وقد صرحوا بانها لا عيب في المجاز الذي معه قرينة في الحدود فما بالك في غيرها ولا نسلم أيضاً انها غير محررة لان جواب المسئلة انما هو

العناية من انه أراد به القرب فغير مفيد لان المؤاخذة على نفس التعبير به بعد اعادة القرب به وأطلقه  
 فشمّل ذوى الارحام كالاخوت والخال والخالة وأما الثاني فلانه أطلق في الغسل والتكفين والدفن  
 فينصرف الى ما قدمه من تجهيز المسلم وليس كذلك وإنما يغسل غسل الثوب النجس من غير وضوء  
 ولا بداءة بالميا من ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله انسان وصلى لم تحز صلاته ويلف في خرقه بلا  
 اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفيرة من غير مراعاة سنة اللحد ولانه أطلق في الكافر  
 وهو مقيد بغير المرتد أما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وإنما يلقى في حفيرة كالكلب ولا يدفع الى من انتقل  
 الى دينهم كما في فتح القدير ولانه أطلق جواب المسئلة وهو مقيد بما اذا لم يكن له قريب كافر فان كان  
 خلى بينه وبينهم ويقع الجنائز من بعينه وقيد المصنف بالولى المسلم لان المسلم اذا مات وله قريب كافر فان  
 الكافر لا يتولى تجهيزه وإنما يفعله المسلمون ويكرهه أن يدخل الكافر في قبر قريبه المسلم ليدفنه  
 وما استدل به الزيلعي على ان الكافر يمكن من تجهيز قريبه المسلم من قول القدوري اذا مات مسلم ولم  
 يوجد رجل يغسله يعلم النساء الكافر فاستدل غير صحيح لان كلامنا فيما اذا وجد المسلمون ودليله فيما  
 اذا لم يوجد من الرجال أحد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن المسلم قريبه الكافر الاصل عند الاحتياج  
 من غير مراعاة السنة لكان أولى (قوله) ويؤخذ سريره بقوائمه الاربع) بذلك وردت السنة وفيه  
 تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والسياسة ويرفعونه أخذ باليد لا وضعا على العنق كما تحمل الامتعة  
 وفي مختصر الكرخي ويكرهه أن يحمل بين عمودي السرير من مقدمه ومؤخره لان السنة فيه الترتيب  
 ويكرهه حمله على الظهر والدابة وذكرا لا سبيحا ان الصبي الرضيع أو الفطيم أو فوق ذلك قليلا اذا مات  
 فلا بأس بان يحمله رجل واحد على يديه ويتداوله الناس بالجل على أيديهم ولا بأس بان يحمله على يديه  
 وهو راكب وان كان كبيراً يحمل على الجنائز اه (قوله) ويجعل به بلاخب) وهو بمهجمة مفتوحة  
 وموحدين ضرب من العدو وقيل هو كالرمل وحده التجميل المسنون أن يسرع به بحيث لا يضطرب  
 الميت على الجنائز للحديث أسرعوا بالجنائز فان كانت سالحة قربتموها الى الخير وان كانت غير ذلك  
 فشر تضعونه عن رقابكم والافضل أن يجعل بتجهيزه كله من حين يموت ولو مشوا به بلاخب كرهه لانه  
 ازدراء بالميت واضرار للمتبعين وفي القنية ولو جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفنه  
 ليصلى عليه الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خاف فوت الجمعة بسبب دفنه يؤخر الدفن وتقدم صلاة العيد  
 على صلاة الجنائز وتقدم صلاة الجنائز على الخطبة والقياس أن تقدم على صلاة العيد لكنه قدم  
 صلاة العيد مخافة التشويش وكيلايظنها من في آخريات الصفوف انها صلاة العيد اه (قوله) وجلوس  
 قبل وضعها) أى بلاجلوس لم تبعها قبل وضعها لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام أمكن منه فكان  
 الجلوس قبله مكرها ولان الجنائز متبوعة وهم اتباع والتبع لا يقعد قبل فعود الاصل قيد بقوله قبل  
 وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن أعناق الرجال ويكره القيام بعد وضعها كما في الخانية والعناية  
 وفي المحيط خلافة قال والافضل أن لا يجلسوا ما لم يسوا عليه التراب لما روى أنه عليه الصلاة  
 والسلام كان يقوم حتى يسوى عليه التراب ولان في القيام اظهار العناية بامر الميت وانه مستحب اه  
 والاولى الاول لما في البدائع فاما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما روى عن عبادة بن الصامت أن  
 النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد فكان قائما مع أصحابه على رأس  
 قبر فقال يهودى هكذا صنع بموتانا جلس صلى الله عليه وسلم وقال لأصحابه خالفوهم اه أى في  
 القيام فلذا كرهه وقيدنا بمتبعها لان من لم يرد اتباعها وصرت عليه فالتحذير انه لا يقوم لها لما روى  
 عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام في الجنائز ثم جلس بعد ذلك

ويؤخذ سريره بقوائمه  
 الاربع ويجعل به بلاخب  
 وجلوس قبل وضعها

جواز الغسل قال الامام  
 القزويني اذا كان للميت  
 الكافر من يقوم به من  
 أقاربه فالاولى للمسلم أن  
 يتركه لهم كذا في السراج  
 وبهذا القدر لا يتنى الجواز  
 وأما المرتد فقد تعرف  
 استخراج من لفظ الكافر  
 فتسدر وحيث كانت  
 العبارة واقعة من امام  
 المذهب محمد بن الحسن  
 فنسبة العيب وعدم  
 التحريم اليها مما لا ينبغي  
 كيف وقد تبعه في ذلك  
 كبار الامة كالصنف وغيره  
 (قوله) وجلوس قبل  
 وضعها) قال في النهر للتهني  
 عن ذلك كما في السراج قال  
 الرملي ومقتضاه انها كراهة  
 تحريم تأمل (قوله) ويكره  
 القيام بعد وضعها) قال  
 الرملي وهو مقيد بعدم  
 الحاجة والضرورة ذكروه  
 الحلبي في شرح منية المصلي  
 وهو ظاهر ومقتضى الدليل  
 الآتي انها كراهة تحريم  
 تأمل (قوله) فلذا كرهه  
 يفيد ان قول البدائع فلا  
 بأس بالجلوس ليس جاريا  
 على ما هو الغالب في استعماله  
 فيما تركه أولى

وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لاجد رحمة الله وصحح في الظهيرة إن من في المصلى لا يقوم لها إذا رآها قبل أن توضع (قوله ومشي قدامها) أي بالمشي لمتبعها امامها لان المشي خلفها أفضل عندنا للاحاديث الواردة بانباع الجنائز وقد نقل فعل السلف على الوجهين والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعا والشافعية يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون فيتأخرون والشافعية المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل قد ثبت شرعا الزام تقديمه حالة الشفاعة له أعنى حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره قالوا ويجوز المشي امامها الآن يتباع عنها أو يتقدم الكل فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها وذكروا في الاستيعاب في الصلاة الجنائز را كباغير انه يكره له التقدم امام الجنائز بخلاف الماشي اه وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح المجمع معزى الى أبي يوسف فقال رأيت أبا حنيفة يتقدم الجنائز وهو راكب ثم قعد حتى تأتبه كذا في النوادر اه وفي الظهيرة والمشى فيها أفضل من الركوب كصلاة الجمعة وفي الغاية اتباع الجنائز أفضل من النوافل اذا كان لجوار أو قرابة أو صلاح مشهور والأفانوافل أفضل وينبغي لمن تبع جنازة أن يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالذكرو وقراءة القرآن وغيرهما في الجنائز والكره فيها كراهة تحريم في فتاوى العصر وعند محمد الأئمة التركمانى وقال علاء الدين الناصرى ترك الأولى اه وفي الظهيرة فان أراد أن يذكرك الله يذكركه في نفسه لقوله تعالى انه لا يجب المعتدين أى الجاهرين بالدعاء وعن ابراهيم انه كان يكره أن يقول الرجل وهو يمشى معها استغفر والله غفر الله لكم وفي البدائع ولا ينبغي أن يرجع من يتبع جنازة حتى يصلى لان الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنائز لان النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن مأزورات غير مأجورات ويكره النوح والصياح في الجنائز ومنزل الميت للنهي عنه فاما البكاء فلا بأس به وان كان مع الجنائز تأتية أو صلحة زجرت فان لم تنجز فلا بأس بان تتبع الجنائز ولا يمنع لاجلها لان الاتباع سنة فلا تترك بيدعة من غيره اه وفي المجتبى قال البقالى اذا استمع الى باكية يليلين فلا بأس اذا أمن الوقوع في الفتنة لاستماعه عليه الصلاة والسلام لبواكى حرة ولا تتبع بنار في بحرة ولا شمع ولا بأس بمرثية الميت شعرا كان أو غيره والتعزية للمصاب سنة للحديث من عزى مصابفا له مثل أجره قال البقالى ولا بأس بالجلوس للعزاء ثلاثة أيام في بيت أو مسجد وقد جالس رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قتل جعفر بن زيد بن حارثة والناس يأتون ويعزونه والتعزية في اليوم الاول أفضل والجلوس في المسجد ثلاثة أيام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة أيام للرجال وتركه أحسن ويكره للمعزى أن يعزى ثانيا اه وهى كما في التبيين أن يقول أعظم الله أجرك وأحسن عزاك وغفر ليمتك ولا بأس بالجلوس اليها ثلاثا من غير ارتكاب محظور من فرش البسط والأطعمة من أهل البيت لانها تتخذ عند السرور ولا بأس بان يتخذ لاهل الميت طعام اه وفي الخانية وان اتخذ لى الميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير لم يتخذ ذلك من التركة اه وفي الظهيرة ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل أهل الجاهلية وقد نهى عنه وما يصنع في بلاد الجهم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من أقباج القبائح اه وفي التجنيس ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه المحال وفيه قال عليه الصلاة والسلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن أبيه ولا تسكنوا اه وفي القنية عن شدادا كره التعزية عند القبر ذكروا في المجرى اه وفي الظهيرة وهل يعذب الميت بكاء أهله عليه فقال بعضهم يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت ليعذب ببكاء أهله وقال عامة العلماء لا يعذب لقوله تعالى ولا تزروا زورا أخرى وتأويل الحديث انهم في ذلك الزمان كانوا يوصون

ومشي قدامها

(قوله قالوا ويجوز المشى امامها الان يتباع الخ) قال الرملى الظاهر انها كراهة تنزيه وكذا ما بعده (قوله والتعزية للمصاب سنة) قال الرملى وتكره بعد ثلاثة أيام لانه يجدد الحزن الا أن يكون المعزى أو المعزى غائبا فلا بأس بها وهى بعد الدفن أفضل منها قبله (قوله فاعضوه بهن أبيه ولا تسكنوا) قال الرملى قال في مختار الصحاح قلت قال الازهرى معناه قولوا له اعضض بأبرأبيك ولا تسكنوا عن الابراهم تأديبه وتكفيله اه

بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك اه (قوله وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها) بيان لا كمال السنة في جملها عند كثرة الحاملين اذا تناوبوا في جملها وقوله ثم مؤخرها أي على يمينك وقوله ثانياً ثم مؤخرها أي على يسارك وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء واذا جعل هكذا حصلت البداءة بيمين الحامل ويمين الميت وانما يبدأ بالايمن المقدم دون المؤخر لان المقدم أول الجنائز والبداءة بالشيء انما يكون من أوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشي امامها والمشي خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك أو وضع مؤخرها الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا يقع الفراغ خلف الجنائز فيمشي خلفها وهو أفضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا اه وينبغي أن يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث من جنائز أو بعين خطوة كفرت أو بعين كبيرة كذا في البدائع وذكر الاسدي جاني وفي حالة المشي بالجنائز تقدم الرأس واذا نزلوا به المصلى فانه يوضع عرض القبلة والمقدم بفتح الدال وكسر هاء الكسرة أفصح كذا في الغاية وكذا المؤخر وفي ضياء الحلوم المقدم بضم الميم وفتح الدال مشددة تقيض المؤخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية اه (قوله ويحفر القبر ويلحد) الحديث صاحب السنن مرفوعا للحديث انما الشق لغيرنا يقال لحدت الميت وأحدت له لغتان واللحد بفتح اللام وضمتها كذا في الغاية وهو أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق أن يحفر حفرة في وسط القبر يوضع فيها الميت واستحسنوا الشق فيما اذا كانت الارض رخوة لتعذر اللحد وان تعذر اللحد فلا بأس بتأبوت يتخذ للميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين أن يكون التأبوت من حجر أو حديد كذا في التبيين وذكر في الظهيرية معزيا الى السرخسي في الجامع الصغير انه لا يجوز أن تطرح المصربة في القبر وما روى عن عائشة فقير مشهور ولا يؤخذ به اه واختلفوا في عمق القبر فقل قدر نصف القامة وقيل الى الصدر وان زادوا الحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرعى في البحر اه وهو مقيد بما اذا لم يكن ابراهيم قريبا كافي فتح القدير وفي الواقعات لا ينبغي ان يدفن الميت في الدار وان كان صغيرا لان هذه السنة كانت للانبياء (قوله ويدخل من قبل القبلة) وهو ان توضع الجنائز في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الآخذ له مستقبل القبلة حال الآخذ واختار الشافعي السل وهو ان توضع الجنائز على يمين القبلة ويجعل رجلا الميت الى القبر طولا ثم يؤخذ برجليه وتدخل رجلاه في القبر ويذهب به الى أن تصير رجلاه الى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت الروايات في ادخاله عليه الصلاة والسلام ورجحنا الاول لان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه (قوله ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا ورد في الحديث وقال السرخسي أي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي سبيل الله ثم قال الماتر يدي وليس هذا بدعاء للميت لانه اذا مات على ملة رسول الله لم يجز ان يتبدل عليه الحالة وان مات على غير ذلك لم يبدل الى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الارض يشهدون بوفائه على الملة وعلى هذا جرت السنة ولا يضر وترد دخل القبر أم شفع واختار الشافعي الوتر اعتبار بعدد الكفن والغسل والاجار ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلى وصهيب كذا في البدائع وذو الرحم المحرم أولى بادخال المرأة القبر وكذا الرحم غير المحرم أولى من الاجنبي فان لم يكن فلا بأس للاجانب وضعها ولا يحتاج الى النساء للوضع (قوله ووجه الى القبلة) بذلك

وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها ويحفر القبر ويلحد ويدخل من قبل القبلة ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله ووجه الى القبلة

(قوله ولانه لو فعل ذلك) أي وضع مقدمها الايسر على يساره بعد مقدمها الايمن على يمينه وقوله أو وضع مؤخرها الايسر على يساره أي بعد وضع مقدمها الايمن على يمينه أو بدونه ابتداء

أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شقه الايمن كما قدمناه وفي الظهريه واذا دفن الميت  
 مستدبر القبلة وأهالوا التراب عليه فإنه لا ينبش ليجعل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع لانسان فلا بأس  
 بالنبش لاخراج المتاع وروى ان المغيرة بن شعبة سقط خاتمه في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فزال  
 بالصحابة حتى رفع اللبنة وأخذ خاتمه وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يفتخر بذلك  
 ويقول أنا أحدثكم برسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله وتحمل العقدة) لوقوع الامن من الانتشار  
 (قوله ويسوى اللبنة عليه والقصب) لانه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام اللبنة وطن من قصب  
 واللبنة واحدة لبنة على وزن كلمة ما يتخذ من الطين والطين بضم الطاء الخزمة واختلاف في المنسوج من  
 القصب وما ينسج من البردي يكره في قوهم لانه للترزين كذا في المجتبى (قوله لا الآجر والخشب) لانهما  
 لاحكام البناء والقبر موضع البلاء ولان الآجر أثار النار فيكره تفاقولا كذا في الهياكل الأولى على الاول يسوى  
 بين الحجر والآجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية وأورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل  
 الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله فعلم ان أثار النار لا يضر وأجاب عنه في غاية البيان  
 بالفرق لان أثار النار في الآجر محسوس بالمشاهدة وفي الماء ليس بمشاهد أطلق المصنف في منعهما وقيده  
 الامام السرخسي بان لا يكون الغالب على الاراضى التراب والرخاوة فان كان فلا بأس بهما كاتخاذ تابوت  
 من حديد طندا وقيده في شرح الجمع بان يكون حوله امالو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من  
 السبع اه وفي المغرب الآجر الطين المطبوخ (قوله ويسجى قبرها لا قبره) لان مبنى حاله على الستر  
 والرجال على الكشف الا أن يكون مطرا أو نلج في المغرب سجى الميت بثوب ستره (قوله ويهال  
 التراب) ستراله ويكره أن يزداد على التراب الذي أخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء  
 ويستحب أن يسجى عليه التراب ولا بأس برش الماء على القبر لانه تسوية له وعن أبي يوسف كراهته  
 لانه يشبه التلميم (قوله ويسم القبر ولا يربع) لانه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيع القبور  
 ومن شاهد قبر النبي عليه الصلاة والسلام أخبر انه مسنم في المغرب قبر مسنم من تربيع غير مسطح ويسم  
 قدر شهر وقيل قدر أربع أصابع وما ورد في الصحيح من حديث علي أن لأدع قبراً مشرفاً الاسويته  
 فحمل على ما زاد على التسنيم وصرح في الظهريه بوجوب التسنيم وفي المجتبى باستحبابه (قوله ولا  
 يخصص) حديث جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخصص القبر وان يقع عليه وان يبني  
 عليه وأن يكتب عليه وان يوطأ والتجسيص طلي البناء بالحصن بالكسر والفتح كذا في المغرب وفي  
 الخلاصة ولا يخصص القبر ولا يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا أراد به السفت الذي يجعل في ديارنا على القبر  
 وقال في الفتاوى اليوم اعتادوا السفت ولا بأس بالتطيين اه وفي الظهريه ولو وضع عليه شئ من  
 الاشجار أو كتب عليه شئ فلا بأس به عند البعض اه والحديث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول  
 عليه لكن فصل في المحيط فقال وان احتيج الى الكتابة حتى لا يذهب الاثر ولا يمتن فلا بأس به فأما  
 الكتابة من غير عذر فلا اه وفي المجتبى ويكره أن يطأ القبر أو يجلس أو ينام عليه أو يقضى عليه  
 حاجة من بول أو غائط أو يصلى عليه أو يديه ثم المشى عليه يكره وعلى التابوت يجوز عند بعضهم كالمشى  
 على السقف اه وفي الخلاصة ولو وجد طريقا في المقبرة وهو يظن انه طريق أحد ثوبه لا يمشى في  
 ذلك وان لم يقع ذلك في ضميره لا بأس بان يمشى فيه اه وفي فتح القدير ويكره الجلوس على القبر  
 ووطؤه حينئذ فما صنعه الناس ممن دفنت أثار به ثم دفنت حوالهم خلق من وطء تلك القبور الى أن  
 يصل الى قبر قريبه مكره اه وفي المحيط وغيره ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة بوضع  
 الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المرأة ويجعل بين كل ميتين حاجزان من التراب

وتحمل العقدة ويسوى  
 اللبنة عليه والقصب لا الآجر  
 والخشب ويسجى قبرها  
 لا قبره ويهال التراب ويسم  
 القبر ولا يربع ولا يخصص

(قوله وأجاب عنه في غاية  
 البيان الخ) أحسن من  
 هذا ما في النهر وهو ان  
 الآجر انما كره في القبر  
 تفاقولا لان به أثار النار  
 ألا ترى انه يكره الاجار  
 عند القبر واتباع الجنازة  
 بالنار بخلاف الغسل بالماء  
 الحار لانه يقع في البيت  
 ولا يكره الاجار فيه  
 واليه أشار الشارح (قول  
 المصنف ويسجى قبرها)  
 قال الرملى أى على سبيل  
 الوجوب كما صرح به  
 الزياهى في كتاب الخنثى  
 (قوله باستحبابه) قال في  
 النهر وهو أولى

(قوله التي تسمى فساق) هي كبيت معقود بالبناء يسع جماعة فيما ونحوه كذا في الامداد (قوله وهي) أي الكراهة (قوله أورد فن معه مال الخ) قال الرملي استفيد منه جواب حادثة الفتوى امرأة دفنت مع بنتها (١٩٥) من المصاغ والاسباب والامتعة

المشركة ارناعها بعبية الزوج انه ينش لحقه واذا تلفت به تضمن حصته (قوله لانه روى ان يعقوب صلوات الله تعالى عليه الخ) لا يخفى ان هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعاً لنا كذا في شرح العلامة المقدسي ومثله في شرح الشيخ اسمعيل عن الفتح وأوضحه بان من شرط كونه شريعة لنا ان يقصه الله تعالى أو رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يوجد ذلك مع ان ما نقل

ولا يخرج من القبر الآن تكون الارض مغصوبة

من نقل سعد رضى الله تعالى عنه وان لم يرد من أنكره لكن ورد ما عن عائشة رضى الله تعالى عنها حين نقل أخوها الآن يقال ذلك من بلد الى بلد ونقل سعدونه لكن ما استدلل به هو من بلد الى بلد قليتأمل قال وقد جزم في التاجية بالكراهة وفي التجنيس وذكر انه اذا مات في بلدة بكرة نقله الى أخرى لانه اشتغال بما لا يفيد وفيه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة

ليصير في حكم قبرين هكذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم في شهداء أحد وقال قدموا أكثرهم قرأنا اه وفي فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساق اه وهي من وجوه الاول عدم اللحد الثاني دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة الثالث اختلاط الرجال بالنساء من غير حاجز كما هو الواقع في كثير منها الرابع تخصيصها والبناء عليها وفي البدائع قال أبو حنيفة رحمه الله ولا يذبحني أن يصلى على ميت بين القبور وكان علي وابن عباس يكرهان ذلك فان صلوا أجزاءهم اه (قوله ولا يخرج من القبر الا أن تكون الارض مغصوبة) أي بعدما أهيل التراب عليه لا يجوز استخراج لغير ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمة وأشار بكون الارض مغصوبة الى انه يجوز نبشه لحق الآدمي كما إذا سقط فيها متاعه أو كفن بشوب مغصوب أو دفن في ملك الغير أو دفن معه مال احياء لحق المحتاج قد أباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر أبي رعال لعصا من ذهب معه كذا في المجتبى قالوا ولو كان المال درهما ودخل فيه ما إذا أخذها الشفيع فانه ينش أيضاً لحقه كما في فتح القدير وذكر في التبيين ان صاحب الارض مخير ان شاء أخرجه منها وان شاء سواه مع الارض وانتفع بهازراعة أو غيرها وأفاد كلام المصنف انه لو وضع لغير القبلة أو على شقه الايسر أو جعل رأسه في موضع رجليه أو دفن بلا غسل وأهيل عليه التراب فانه لا ينش قال في البدائع لان النيش حرام حق الله تعالى وفي فتح القدير وانفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلد فم تصبر وأرادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجوز بزوايا بعض المتأخرين لا يلتفت اليه اه وأطلق المصنف فشمهل ما إذا بعدت المدة وأقصرت كفاي الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان الى آخر قبل دفنه قال في الوقعات والتجنيس القليل أو الميت يستحب طمأن يدفن في المكان الذي قتل أو مات فيه في مقابر أو ائلك القوم لما روى عن عائشة رضى الله عنها انها زارت قبر أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر رضى الله عنهما وكان مات بالشام وحل من هناك فقالت لو كان الامر فيك بيدي ما نقلتك ولد فنتك حيث مت لكن مع هذا اذا نقل ميلاً وميلاً أو نحو ذلك فلا بأس وان نقل من بلد الى بلد فلا ثم فيه لانه روى ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل الى أرض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان الى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام آباءه وسعد بن أبي وقاص مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال الى المدينة اه وفي التبيين ولو بلى الميت وصارت رابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه اه وفي الوقعات عظام اليهود طاهرة اذا وجدت في قبورهم كحرمه عظام المسلمين حتى لا تكسر لان الذي لما حرم اذاؤه في حياته لدمته فتجب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اه ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا بأس ببيانه تكميلاً للفائدة قال في البدائع ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للموات ان كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها ولعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا اه وصرح في المجتبى بأنهم مندوبة وقيل تحرم على النساء والاصح ان الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموتى السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين وان شاء الله بكم لاحقون أتم لنا فرط ونحن لكم تبع فمسأل الله العافية ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور مما كان أفضل من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئاً من عذاب القبر أو يقطع عنه عند دعاء القارئ

(قوله وقيل تحرم على النساء الخ) قال الرملي أما النساء اذا أردن زيارة القبور ان كان ذلك لتجدد الحزن والبكاء والندب على ما جرت به عادتهن فلا تجوز لهن الزيارة وعاليه جل الحديث لعن الله اثرات القبور وان كان للاعتبار والترحم والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس به اذا كن محجرات ويكره اذا كن شواب كحضور الجماعة في المساجد

وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات اه وفي فتح القدير ويكره عندنا قبر كلما يعهد من السنة والمعهود منها ليس الا يارتها والدعاء عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج الى البقيع اه وفي الخلاصة ويكره قطع الخطب والحشيش من المقبرة الا اذا كان يابسا ولا يستحب قطع الحشيش الرطب اه وذكروا في الظهيرية مسألة السؤال في القبر وليست فتوية وانما هي كلامية فلذا اتركناها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

### باب الشهيد

انما يوجب له مع ان المقتول ميت باجله عند أهل السنة لاختصاصه بالفضيلة فكان افرادة كافر اذ جبريل مع الملائكة وهو فعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكراماله فكان مشهودا اولانه مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو من قتله أهل الحرب أو البني أو قطاع الطريق أو وجد في المعركة أو به أثر أو قتله مسلم ظلما ولم يجب بقتله دية) بيان لشرائطه قيد بكونه مقتولا لانه لو مات حنفاً نفه أو تردى من موضع أو احترق بالنار أو مات تحت هدم أو غرق لا يكون شهيدا أى في حكم الدنيا والافقد شهيد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق ولاحريق والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في البدائع وفي التجنيس رجل قصد العدو يضربه فاخطأ فأصاب نفسه فمات يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه شهيد فيما ينال من الثواب في الآخرة لانه قصد العدو ولا نفسه اه وأطلق في قتله فشمم القتل مباشرة أو تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو أطوا دابتهم مساهما ونفروا دابة مسلم فرمتها أو رموه من السور أو القوا عليه حائطا أو رموا بنارا فاحرقوا سفنهم أو ما أشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو انفلتت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مساهما أو رمى مسلم الى الكفار فاصاب مساهما ونفرت دابة مسلم من سواد الكفار أو نفر المساهمون منهم فاجؤهم الى خندق أو نار أو نحوه أو جعلوا حولهم الشوك فمضى عليهم مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا بخلافه لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسببا لان ما قصد به القتل فهو تسبب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل وأراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد وأراد بالثرونها ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه أو أذنه لاما يسيل من أنفه أو ذكراه أو دبره فان كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان نزل من الرأس أو كان جامدا فلا وفي البدائع ان أثر الضرب والخنق كثر الجرح وقيدنا بكونه في المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتل قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه ليس قتيلا للعدو وهذا يجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقاءهم فانه قتيلا لهم ظاهرا كذا في البدائع وانما لم يكتف بقوله أو قتله مسلم ظلما عن ذكر أهل البني وقطاع الطريق مع كونهم مسلمين قتلوا ظلما لان قتل أهل البني وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة بل بكل آلة سلاحا كان أو غيره مباشرة أو تسببا كقتيل أهل الحرب قال في معراج الدراية لانه لما كان القتال مع أهل البني وقطاع الطريق ما موراه ألحق بقتال أهل الحرب فعمت الآلة كما عمت هناك اه بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط أن يكون بحديدة كما سنذكره وقيد بقوله ظلما لان من قتله مسلم حقا كالمقتول بحدا وقصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات في حدا وتعرض أو غيره وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطأ أو عمدا بالمثل أو غيره فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كما سياتي وكذا لو وجد في محلة

### باب صلاة الشهيد

هو من قتله أهل الحرب أو البني أو قطاع الطريق أو وجد في معركة وبه أثر أو قتله مسلم ظلما ولم يجب به دية

### باب الشهيد

(قوله فان كان يسيل من فيه الخ) قال في فتح القدير وأما ان ظهر من الفم فقالوا ان عرف انه من الرأس بان يكون صافيا غسل وان كان خلافه عرف انه من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل وأنت علمت ان المرتقى من الجوف قد يكون علقا فهو سوداء بصورة الدم وقد يكون رقيقا من قرحة في الجوف على ما تقدم في الطهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو أحد المحتملات اه (قوله وانما لم يكتف بقوله أو قتله مسلم ظلما الخ) قال في التهر فيه نظر لانه لو قال من قتل ظلما ولم يجب بقتله دية لاستفيد ما ذكره مع كمال الاختصار اه ولا يخفى ما فيه



مقتول ولم يعلم قاتله فانه لا يدري أقتل ظلماً أو مظلوماً عمداً أو خطأ وفي المجتبى وإذا التقت سريتان من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلى من الفريقين قال محمد لادية على أحد ولا كفارة لانهم دافعون عن أنفسهم ولم يذكروا حكم الغسل ويجب أن يغسلوا لان قاتلهم لم يظلمهم اه واحترز بقوله بقتله أي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصلح أو بقتل الاب ابنه أو شخصاً آخر ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتيل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط للصلح أو للشبهة وانما كان المال عوضاً ما نعاله يمكن وجوب القصاص عوضاً ما نعاله لان القصاص للميت من وجهه وللوارث من وجهه آخر وهي تشفي الصدور والمصلحة العامة وهو ما في شرعيتيه من حياة النفس فلم يكن عوضاً مطلقاً فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح المجمع للمصنف وذكري في المجتبى والبدائع أن الشرائط ست العقل والبلوغ والقتل ظلماً وان لا يجب به عوض مالي والطهارة عن الجنابة وعدم الارتثاء اه وانما لم يذكر المصنف بقيتها لما سيصرح به من مفهوماتها لكن بقي من قتل مدافعاً عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الذمة من غير أن يكون القاتل واحداً من الثلاثة في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سبباً رابعاً ولا يمكن دخوله تحت قوله أو قتله مسلم ظلماً لان المدافع المذكور شهيد بأي آلة قتل بحديدة أو حجر أو خشب كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلماً لا يكون شهيداً الا اذا قتل بحديدة كما قدمناه ومن هنا يظهر ان عبارة المجمع هنالم تكن محررة فانه لم يفصل في مقتول المسلم ظلماً بل أدخل الباعث وقاطع الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحداً وليس بصحيح وان أراد بالمسلم ما عداهما فليس في عبارته استيفاء للشهيد ويرد على الشكل ما قتله ذمياً ظلماً فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن الملك في شرح المجمع قال والمكبرون في المصر ليلاً بمنزلة قطاع الطريق اه والبيهي في عبارة المختصر مجرور وقطاع الطريق مرفوع (قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل) بيان لحكمه ما عدم الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلي أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم وما علل به الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان التيمم مشروعاً وأما الصلاة فلصلاته عليه السلام على حزة وغيره يوم أحد وحديث البخاري انه صلى على قتلى أحد بعد ثمان سنين وما قيل من انهم أحياء والحي لا يصلى عليه فدفع بانهم حكم أخروي لا دنيوي بدليل ثبوت أحكام الموقظ لهم من قسمة تركاتهم وبيئونة نسائهم الى غير ذلك وما قيل من انها الاستغفار وهم مغفور لهم فتنقض بالنبي والصبي كافي الطهارة وما في فتح القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان أولى فان الدعاء في الصلاة على الصبي لأبويه فدفع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله ولان الصبي ليس يستغف عن الرحمة فنفس الصلاة عليه رحمة له ونفس الدعاء الوارد لأبويه دعاء له لانه اذا كان فرطاً لأبويه فقد تقدمهما في الخير لاسيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لأبويه وطمانوناب التعليم (قوله ويدفن بدمه وثيابه الاما ليس من الكفن وي زاد وينقص) بيان لحكم آخره وأشار الى انه يكره أن ينزع عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الاسدي جاني وقالوا اما ليس من جنس الكفن الفرو والحشو والقلمسوة والسلاح والخف وقدمنا فيه كلاماً واختلفوا في معنى قولهم ي زاد وينقص ففي غاية البيان وغيرها ي زاد ان كان ما عليه ناقصاً عن كفن السنه وينقص ان كان ما عليه زائداً على كفن السنه وفي معراج الدراية وبه استدلال المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه ويجعل الخنوط للشهيد كالميت (قوله ويغسل ان قتل جنباً أو صبياً) بيان لشرطين آخرين للشهادة الاول الطهارة من الجنابة الثاني التكيف أما الاول فهو قوله وقالوا الجنب شهيد لان ما وجب بالجنابة

فيكفن ويصلى عليه بلا غسل ويدفن بدمه وثيابه الاما ليس من الكفن وي زاد وينقص ويغسل ان قتل جنباً أو صبياً

(قوله لان المدافع المذكور شهيد الخ) قال في النهر من قتل مدافعاً عن نفسه فكونه شهيداً مع قتله بغير المدد مشكلاً جداً لوجوب الدية بقتله فتدبره معنا النظر فيه اه ومثل المدافع عن نفسه المدافع عن غيره اذ لا فرق يظهر والجواب عن اشكاله ان هذا القاتل ان كان مكابراً في المصر ليلاً فسيأتي انه بمنزلة قاطع الطريق وان كان لصانزله عليه ليلاً ليقته أو يأخذ ماله فهو بمنزلة أيضاً كما في النهر وعلى كل فلاة كما لادية كما لادية في قاطع الطريق فقوله لوجوب الدية ممنوع وعلى كل فهو شهيد ولا اشكال تدبر (قوله فدفع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله) ذكر في النهر ان هذا الجواب ممنوع واقتصر على الثاني (قوله وفي معراج الدراية وبه استدلال المشايخ الخ) قال في النهر هذا يقيد ان المراد ي زاد على الثلاث وقد مر عن الغاية

(قوله وفيه ان هذا الغسل الخ) نظير فيما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لان هذا الغسل عند أبي حنيفة للجناية  
لالموت وما في القصة غيره واعلم ان (١٩٨) هذا الغسل لا يتخاوماً ان يكون للجناية وللموت فان كان للجناية فهو يتأدى

من أي غاسل كان والجواب  
عن قولها حينئذ ظاهر  
وان كان للموت وهو ظاهر  
كلام المعراج كما هو قضية  
تنظيره بقصة آدم عليه  
السلام فالجواب مشكل  
لما مر من انه لا بد في اسقاط  
الفرض من فعل المكافين  
حتى لو وجد في البحر لا بد  
من تعسليه فقوله اذ الواجب  
نفس الغسل الخ غير ظاهر  
ويجب عن قصة آدم بان  
ذلك اول تعليمه للجواب  
بجاز أن يسقط بفعل  
أوارثت بان أكل أو شرب  
أو نام أو تداوى أو مضى  
وقت صلاة وهو يعقل  
أو نقل من المعركة حيا  
أو أوصى

الملائكة بخلاف ما بعد  
الاول فلا يسقط الا بفعل  
المكافين والذي يشعر به  
قول البدائع ان الجناية  
علة الغسل وقوله كالفتح  
أيضا ان الشهادة عرفت  
مانعة من حلول نجاسة  
الموت لرافعة لنجاسة  
كانت قبلها اه ان الغسل  
للجناية كما قاله المؤلف  
لالموت وقضية انه لو وجد  
في بحر لم يجب إعادة غسله  
وهل الحكم كذلك لم أره  
فليراجع (قوله وأما الثاني)

سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجناية وقد صحح ان حنظلة لما استشهد جنبا  
غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من  
الرواية كذا في الهداية وفي معراج الدراية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل حنظلة لان الواجب  
تأدى بدليل قصة آدم عليه السلام ولم تعدأ ولاده غسله وهو الجواب عن قولها لو كان واجبا لوجب  
على بني آدم ولما كتفي به اذ الواجب نفس الغسل فلما الغسل يجوز من كان كافي قصة آدم اه وفيه  
ان هذا الغسل عنده للجناية لا للموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محمدا حدثا أصغر فانه لا يغسل والفرق  
بين الخدين عنده هو ان سقوط غسل أعضاء الوضوء لمعنى ضروري لان الموت لا يتخول عن حدث قبله  
لعدم خلوه من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة في الجناية لان الموت يتخول عنها  
فلا تكون رافعة في حقها وفي الخبازية بهذا الجواب في النساء مجرى على اطلاقه لان أقل النفاس  
لا حمله ما في الحائض فصورة فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة أيام ثم قتلت قبل الانقطاع أو بعده أما لو رأت  
يوماً أو يومين دماً وقتلت لا تغسل بالاجماع ذكره التمر تسمى لعدم كونها حائضاً اه وأما الثاني فعلى  
الخلاف أيضاً ان الصبي أحق بهذه الكرامات وله ان السيف كفي عن الغسل في حق شهداء أحد  
بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي فلم يمكن في معناهم فعلى هذا الخلاف المجنون وقد يقال ينبغي  
تخصيصه بمجنون بلغ مجنوناً اما من بلغ عاقلان من جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط  
عنه بمجنونه الا أن يقال ان المجنون اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤخذ بما مضى لانه لا قدرة له على  
التوبة ولم أر نقل في هذا الحكم (قوله أوارثت بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت الصلاة  
وهو يعقل أو نقل من المعركة أو أوصى) بيان للشرط السادس وهو عدم الارثاء وهو في اللغة من  
الرث وهو الشيء البالي وسمى به مرثالاً لانه قد صار خلقاً في حكم الشهادة وقيل مأخوذ من التريث وهو  
الجرح وفي مجمل اللغة رث فلان أي حمل من المعركة رثياً أي جريحاً وحاصله في الشرع أن ينال بعد  
مرافق الحياة فبطلت شهادته في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود  
لشهداء وذكر في البدائع ان المرث في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى  
عليه شيء من أحكامها أو وصل اليه شيء من منافعها اه وهو أضبط مما تقدم أطلق في الاكل والشرب  
والنوم والتداوى فشمّل القليل والكثير وأطلق في مضى الوقت فشمّل ما اذا كان قادر على الاداء  
أولاً لضعف بدنه لازلوال عقله وقيدته في التبيين بان يقدر على أدائها حتى يجب القضاء بتركها ورده  
في فتح القدير بقوله الله أعلم بصحته وفيه افادة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان أراد اذالم  
يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والختار هو ظاهر كلامه في باب صلاة  
المريض انه لا يسقط وان أراد لغيبة العتل للمغمى عليه يقضى ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فتن يسقط  
القضاء مطلقاً لعدم قدرة الاداء من الجرح اه وقد يقال ان مراده الاول وكون عدم القدرة  
للضعف لا يسقط القضاء على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده أما اذا مات على حاله فلا ثم لعدم القدرة  
عليها بالابناء وقيدته بقوله وهو يعقل لانه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد على يوم وليلة  
أو نقل من المعركة لعدم الاتفاع بحياته فلأخر وهو يعقل وجعله قيداً في الكل لكان أولى كما انه لا بد  
من استثناء من نقل من المعركة خوفاً من ان تطأه الخيل فانه لا يغسل لانه ما نال شيئاً من الراحة كما في

أي التكليف (قوله الا أن يقال ان المجنون اذا استمر الخ) قال في النهر ولا يخفى ان هذا مسلم فيما اذا جن  
غيب المعصية أو الموضى بعد هاز من يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة اه وهذا نظير ما قالوا فممن أظفر بعذر ومات ولم يدرك  
هدية من أيام آخر يقضى فيها بالالزمة الوصية بخلاف ما لو أدركها تأمل (قوله وفيه افادة) أي في كلام التبيين

الهداية وتعقبه في غاية البيان باننا لنسلم ان الحمل من المصرع ليس بذيل راحة اه وصرح في البدائع بان النقل من المعركة يزيد به ضعفا ويوجب حدوث الآلام تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركاللجراحة في اثاره الموت فلم يمت بسبب الجراحة بقينا فلذالم يسقط الغسل بالشك اه فالارتثاث فيه ليس للراحة بل لما ذكره وأطلق في النقل فشملم ماذا وصل الى بيته حيا وأما على الايدي كافي البدائع وأشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان آخر فإنه يكون مرتنا بالاولى كافي البدائع والى انه لو باع أو ابتاع فهو مرتث وأطلق في الوصية فشملم ما كان بامور الدنيا و بامور الآخرة وفيه اختلاف معروف والظاهر انه لا خلاف بجواب أبي يوسف بأنه يكون مرتثا فيما اذا كان بامور الدنيا وجواب محمد بعده فيما اذا كان بامور الآخرة لان الوصية بامور الدنيا من أمر الاحياء فقد أصابه مرتث الحياة فنقص معنى الشهادة فلما الوصية بامور الآخرة من أمور الموتى وصنيع من أيس من نفسه فيوصى بما يكفن به ويخاص رقبته ويرد جلدته من النار ويدخر لنفسه ذخيرة الآخرة كافي وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الآن طابت نفسي للموت اقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام واقرأ الانصار مني السلام وقل لهم لا عنراكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين تطرف كذا في المحيط وشمل الوصية بكلام قليل أو كثير كافي غاية البيان واستثنى في الخاتمة الوصية بكلمتين وقالوا اذ انكم فان كان طوبى لا كان مرتثا والا فلا ويمكن جملة على كلام ليس بوصية توفيقا بينهما لكن ذكر أبو بكر الرازي انه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لان الوصية بشئ من أمر الميت فاذا طالت أشبهت أمور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارتثاث ما اذا أواه فسطاط أو خيمة كذا في الهداية يعني وهو في مكانه والافهى مسألة النقل من المعركة وفي التبيين وهذا كله اذا وجد بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضاءها فلا يكون مرتثا بشئ مما ذكرنا اه (قوله أو قتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظاهرا) أي مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية نغفأثر الظلم قيد بالمصر لانه لو وجد في مفارقة ليس بقر بها عمران لا يجب فيه قسامة ولادية فلا يغسل لو وجد به أمر القتل كذا في معراج الدراية فالمراد بالمصر العمران وما بقر به مصرا كان أوقرية وقيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم ذلك بان وجد مندبوحا فان علم قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص وان لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه فتقوله ظاهرا داخل تحت النفي يعني لم يعلم انه قتل مظلوما بحديدة فكان فيه شيان أحدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة ثانيا عدم العلم بكونه مظلوما بان لم يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوما وأما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما فلا يكون كلام المصنف محلا بشئ كما قد يتوهم وحاصل المسئلة ان من قتل بغير المحدد وعلم قاتله أولا فإنه ليس بشهيد عند أبي حنيفة أصلا سواء كان بالمنقل أو بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالمحدد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لوجوب الدية والاقتصاص على وجوب الدية في التعليل أولى مما قدمناه من ضم القسامة كافي الهداية لانه يرد عليه المقتول في الجامع أو الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وانما تجب الدية في بيت المال فقط فلو قيل أو قتل في العمران بغير المحدد مطلقا أو بالمحدد ولم يعلم قاتله لشملم الشكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل بغير المحدد مطلقا من أول الباب وفي البدائع لو قتل في المصر بغير المحدد لا يكون شهيدا وان كان في المفازة كان شهيدا لانه يجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه الاصوص ليلا في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لان القتل لم يخاف في هذه المواضع بدلا هو مال اه وبهذا يعلم ان من قتله الاصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فإنه لا قسامة ولادية

أو قتل في المصر ولم يعلم  
انه قتل بحديدة ظاهرا

(قوله وصرح في البدائع  
بان النقل الخ) أجاب عنه  
العلامة المقدسى في شرحه  
بان لقائل أن يقول تزايد  
الآلام وان حدث فهو ناشئ  
من الجراحة فلا تنقص به  
الشهادة انما تنقص  
بحصول الرفق والراحة

(قوله لانه متوجه الى القبلة) زاد في النهر غير متقدم على امامه قال وحذفه في البحر ولا بد منه لقوله والى وجهه لا اى لا يصح مع انه متوجه الى القبلة غير انه تقدم عليه فالقوله انما هو التقديم وعدمه (قول المصنف) ان لم يكن في جانبه قال الرولى رأيت في كتب الشافعية لو توجه الامام أو المأموم الى الركن فسكل من جانبه جهته وأقول

أوقتل بمحمد أرقصاص لابني وقطع طريق

**باب الصلاة في الكعبة** صح فرض ونفل فيها وفوقها ومن جعل ظهره الى ظهر امامه فيها صح والى وجهه لا يصح وان تحلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها من امامه ان لم يكن في جانبه

ولاشئ من قواعدا يأتاه فلو صلى الامام الى الركن فسكل من جانبه جانبه فينظر الى من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الامام أقرب منه الى الحائط أو بمسارته له فيحكم بصحة صلاته وأما الذى هو أقرب منه الى الحائط فصلاؤه فاسدة وبه يتضح الحال في التعلق حول الكعبة المشرفة مع

على أحد لانهما لا يجبان الا اذا لم يعلم القاتل وهنا قد علم ان قاتله للصوم وان لم يثبت عليهم اقرارهم فليحفظ هذا فان الناس عنه غافلون (قوله أوقتل بمحمد أرقود) أى يغسل لانه صح انه عليه الصلاة والسلام غسل ما عزا ولانه بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهادة أحد (قوله لابني وقطع طريق) أى لا يغسل من قتل لابني أو قطع الطريق واذا لم يغسل لم يصل عليهم لان عليا رضى الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان اجتماعا وقطاع الطريق بمنزلتهم أطلقه فشمّل ما اذا اقتلوا في حال الحرب وأخذوا وقتلوا بعده كذا روى عن محمد ورفق الصدر الشهيد بينهما فوافق في الاول وقال بالصلاة في الثاني قال في التبيين وهذا تفصيل حسن أخذ به الكبار من المشايخ والمعنى فيه ان القتل في الثاني حد أو قصاص في قاطع الطريق وفي البغاة لكسر شوكتهم فنزل منزلته لعود منفعته الى العامة وهذا التفصيل ر بما يشير اليه قوله لابني فان من قتل بعد الحرب لم يقتل لبني وانما قتل قصاصا أو لحق بقاطع الطريق المكابرون في المصر بالسلاح لئلا كذا في غاية البيان والحناق الذى خنق غير مرة كذا في الاسدي جاني وحكم أهل العصبية حكم البغاة ومن قتل أحدا بوجهه عليه اهانته كذا في التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه عمدا للاختلاف فعند ما يصل عليه وهو الاصح لانه فاسق غير ساع في الارض بالفساد كذا في النهاية وقال أبو يوسف لا يصل عليه وهو الاصح لانه باغ على نفسه كذا في غاية البيان معز بالى القاضى على السعدي فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد قول أبي يوسف بما في صحيح مسلم عن جابر بن سمرة قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه اه وفي فتاوى قاضيخان قر يبا من كتاب الوقف رجلان أحدهما قتل نفسه والآخر قتل غيره كان قاتل نفسه أعظم وزرا وانما اه قيدنا بكونه قتل نفسه عمدا لانه لو قتلها خطأ فإنه يغسل ويصل عليه اتفاقا

**باب الصلاة في الكعبة**

ختم كتاب الصلاة بما يتبعه ك به حالا ومكانا وأوله للشهيد لانه معدول به عن سائر الصلوات لجواز جعل الظهر فيها الى ظهر الامام (قوله صح فرض ونفل فيها وفوقها) لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط وانما جازت فوقها لان الكعبة هي العروة والحواء الى عنان السماء عند نادون البناء لانه ينقل الأتري انه لو صلى على أبي قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا أنه يكره لمافيه من ترك التعظيم وقدره النهى عنه وفي الغاية الكعبة هي البناء المرتفع مأخوذ من الارتفاع والتنو ومنه الكعب فكيف يقال الكعبة هي العروة والصواب القبلة هي العروة كما ذكره صاحب المحيط والوبرى وفي المجتبى وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير ليبنى على قواعد الخليل وفي عهد الحجاج كذلك ليعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون والاحرار والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء (قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيها صح) لانه متوجه الى القبلة ولا يعتد امامه على الخط بخلاف مسألة التحرى (قوله والى وجهه لا) أى لو جعل ظهره الى وجه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عما اذا جعل وجهه الى وجه الامام لانه صحیح لما قدمناه لكنه مكروه بلا حائل لانه يشبه عبادة الصورة وعما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهي أربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا تصح في أخرى (قوله وان حلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها ان لم يكن في جانبه) لانه متأخر حكما لان التقدم والتأخر لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه أو يساره وتقدم عليه بان كان أقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام

ولو

مؤتم امام

ونحوه في الدر المختار حيث قال ولو وقف مسامتا لركن في جانب الامام وكان أقرب لم أره وينبغي الفساد احتياطاً لترجيح جهة الامام وهذه صورته

هي تملك المال من فقير  
مسلم غير هاشمي ولا مولاه  
بشرط قطع المنفعة عن  
المالك من كل وجه لله تعالى

## \* كتاب الزكاة \*

(قوله في اثنين وثمانين  
آية) صوابه في اثنين  
وثلاثين كما عده بعض  
الفضلاء (قوله وجوابه ان  
قوله الخ) اعترضه المقدسي  
وأقره في الشرنبلالية بأنه  
لا يفهم من التعريف شيء  
بما ذكر من كون الاسلام  
شرطاً في الزكاة وليس بشرط  
في الكفارة حتى يخرج  
هذا اه واعترضه في النهر  
أيضاً بان شأن الشرط أن  
تكون خارجة عن الماهية  
لانها جزء منها فالاولى أن  
يقال أل في المال للعهد أي  
المعهد اخرجته شرعاً ولم  
يعهد فيها الا التملك وكون  
الخروج ربع العشر وبه  
عرف ان حقيقة تملك  
ربع العشر لا غير اه  
ولا يخفى عليك ما في كل من  
الاعتراضين نعم برد على  
المؤلف ان جعل بعض  
القيود شروطاً في الحدود  
غير معهد فالاولى الاقتصار  
على الجواب الثاني لكن  
يرد عليه أيضاً انه اذا ملك  
الكفارة صدق عليها  
تعريف المصنف للزكاة  
فيكون غير مانع فلا يندفع  
الاجعل أل في المال للعهد تأمل

ولو قام الامام في الكعبة وتخلق المقتدون حولها جازاً اذا كان الباب مفتوحاً لانه كقيامه في المحراب  
في غيرهما من المساجد والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

## \* كتاب الزكاة \*

ذكر الزكاة بعد الصلاة لانهما مقترنان في كتاب الله تعالى في اثنين وثمانين آية وهذا يدل على ان  
التعاقب بينهما في غاية الوكادة والنهاية كما في المناقب والبرازية وهي لغة الطهارة قال في ضياء الخلوم  
سميت زكاة المال زكاة لانها تزكى المال أي تطهره قال تعالى خير امنه زكاة وقيل سميت زكاة لان  
المال يزكو بها أي ينمو ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكاة المال زيادته ونماؤه وزكاة أيضاً اذا طهر  
ثم ذكر في باب التفعيل زكاة المال ادى زكاه وزكاه أخذ زكاه اه وفي الغاية انها في اللغة بمعنى التماء  
وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكت البقعة أي بورك فيها وبمعنى المدح يقال زكى نفسه وبمعنى  
الثناء الجليل يقال زكى الشاهد وفي اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف (قوله هي تملك المال من فقير  
مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المالك من كل وجه لله تعالى) لقوله تعالى وآتوا الزكاة  
والايتاء هو التملك ومراده تملك جزء من ماله وهو ربع العشر أو ما يقوم مقامه وانما كانت اما  
للفعل عند المحققين وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان والمراد  
من ايتاء الزكاة اخراجها من العدم الى الوجود كما في قوله أقيموا الصلاة كذا في المعراج ويؤيده ان  
موضوع الفقه كما قدمناه فعل المكاف وفي الشرع هي المال المؤدى لانه تعالى قال وآتوا الزكاة ولا يصح  
الايتاء للاعين كذا في العناية وأورد الشارح على هذا الحد الكفارة اذا ملكت لان التملك بالوصف  
المدكور موجود فيها ولو قال تملك المال على وجه لا بد له منه لانفصل عنها لان الزكاة يجب فيها التملك  
المال اه وجوابه ان قوله من فقير مسلم خرج مخرج الشرط والاسلام ليس بشرط في أخذ الكفارة  
كاسياني وأيضاً ليس الجواز في الكفارة باعتبار التملك بل باعتبار ان الشرط فيها التمسك الشامل  
لتملكه والاباحة والمال كما صرح به أهل الاصول ما يتجول ويدخر للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج  
تملك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة المبسرة الزكاة لا تتأدى الا بتملك عين متقومة حتى  
لو أسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزئه لان المنفعة ليست بعين متقومة اه وهذا على احدي  
الطريقتين وأما على الاخرى من أن المنفعة مال فهو عند الاطلاق منصرف الى العين وقيد بالتملك  
احترازاً عن الاباحة ولهذا ذكر الولوجي وغيره انه لو عاليتها جعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله  
فالكسوة تجوز لوجود ركنه وهو التملك وأما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز أيضاً لهذه العلة  
وان كان لم يدفع اليه ويأكل اليتم لم يجز لانعدام الركن وهو التملك ولم يشترط قبض الفقير لان التملك  
في التبرعات لا يحصل الاباه واحتراز بالفقير الموصوف بما ذكر عن الغني والكافر والهاشمي ومولاه  
 والمراد عند العلم بحالهم كاسياني في المصروف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهما ليسا بشرط لان تملك  
الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلاً فانه يقبض عنه وصيه أو ابوه أو من يعوله قريباً أو جنبياً والمثلث  
كما في الولوجية وان كان عاقلاً قبض من ذكره وكذا قبضه بنفسه والمراد ان يعقل القبض بان لا يرمى  
به ولا ينجس عنه والدفع الى المعتوه يجزئ كذا في فتح القدير وحكم الجنون المطبق معلوم من حكم  
الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط الحرية لان الدفع الى ذوات الخرجات كاسياني في بيان المصروف وأما بقوله  
بشرط ان الدفع الى أصوله وان علواً والى فروعها وان سفلواً والى زوجته وزوجها والى مكاتبه  
ليس بزكاة كاسياني مبيناً وأشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع جائز وهو مقيد  
بما في الولوجية رجل يعول أخته أو أخاه أو عمه فاراد أن يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة

(قوله فان ملك بعد قضاء سعيته) الاظهر عبارة البدائع حيث قال ان فضل عن سعيته الخ (قوله فعن محمود وجوبها الخ) الذي في البدائع هكذا وان كان ساعة من الحول من أوله أو وسطه أو آخره يجب زكاة ذلك الحول وهو قول محمود رواية ابن سعادة عن أبي يوسف وفي رواية هشام عنه ان أفاقاً أكثر السنة وجب (٢٠٢) والافلا اه وفي الهداية ولو أفاق في بعض السنة فهي بمنزلة أفاقته

في بعض الشهر في الصوم وعن أبي يوسف انه يعتبر أكثر الحول اه وبه يظهر ما في كلام المؤلف من الإيجاز المختل حيث أرجع ضمير وعنه الى محمد مع انه راجع الى أبي يوسف (قوله وقد جعله المصنف شرطاً للوجوب الخ) أقول حاصل جوابه عن المصنف انه أطلق الشرط على السبب لاشتراكهما في اضافة الوجود اليهما وقد

وشرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحواله الاصلية نام ولو تقديراً يقال ان كلام المصنف على حقيقته وقوله ملك نصاب من اضافة المصدر الى مفعوله فالشرط كونه مالاً للنصاب الحولي وأما النصاب نفسه فهو السبب وقول المحيط ان سببها ملك مال من اضافة الصفة الى الموصوف أي مال مملوك بدل عليه قول البدائع وأما سبب فرضيتها فهو المال لانها وجبت شكر النعمة المال ولذا

جاز لان التمليك بصفة القرية يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة لزمانته ان لم يتحسب من نفقتهم جاز وان كان يتحسب لا يجوز لان هذا اداء الواجب عن واجب آخر اه وقوله لله تعالى بيان لشرط آخر وهو النية وهي شرط بالاجماع في العبادات كلها المقاصد (قوله وشرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية) أي شرط افتراضها لانها فرضة محكمة قطعية أجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما في البدائع من انه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول رده في الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا أن تكون متواترة أو مشهورة والسنة الواردة أخبار آحاد صحاح ومها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الاحكام الشرعية وان أراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية اه وجوابه انهم في مثله يجعلونه مؤكداً للقرآن القطعي لا مثبتاً وهو كثير في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجازي في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت باخبار الآحاد أو حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسماً أعم وهو حقيقة في كل نوع وقد أسلفنا شيئاً منه في أول الطهارة وخرج المجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كالأصلالة عليهما للحديث المعروف ورفع القلم عن ثلاث وأمايجاب النفقات والغرامات في مالهما فلانها من حقوق العباد لعدم التوقف على النية وأمايجاب العشر والخراج وصدقة الفطر فلانها ليست عبادة محضة لما عرف في الاصول وقد قدمنا في نقض الوضوء حكم المعتوه في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان أصلياً ومردداً فلو أسلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات أيام رده ثم كما هو شرط للوجوب شرط لبقاء الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كافي الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احترازاً عن العبد والمدير وأم الولد والمكاتب والمستسمل عند أبي حنيفة لعدم الملك أصلاً فيما عدا المكاتب والمستسمل ولعدم تمامه فيهما ولو حذف الحرية واستغنى عنها بالملك اذا العبد لا ملك له وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رقبته ويد الخراج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سياتي لكان أوجز وأتم وعندهما المستسمل حر مديون فان ملك بعد قضاء سعيته ما يبلغ نصاباً كاملاً تجب الزكاة والافلا وفي البدائع والجنون نوعان أصلي وعارض أما الأصلي وهو أن يبلغ مجنوناً فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ماضية من الاحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة كالصبي اذا بلغ يعتبر ابتداء الحول من وقت البلوغ وأما الطارئ فان دام سنة كاملة فهو في حكم الأصلي وان كان في بعض السنة ثم أفاق فعن محمود وجوبها وان أفاق ساعة وعنه ان أفاقاً أكثر السنة وجبت والافلا اه وظاهر الرواية قول محمد كافي الهداية وغيرها والمعنى عليه كالصحيح كافي المجتبى (قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحواله الاصلية نام ولو تقديراً) لانه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به وقد جعله المصنف شرطاً للوجوب مع قولهم ان سببها ملك مال معدم صمد للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلامهما يضاف اليه الوجود لا على وجه التأثير

مخرج

تضاف اليه يقال زكاة المال والاضافة في مثله لاسيما كصلاة الظهر وصوم الشهر وجمع البيت اه

فعل ان المال الذي هو النصاب الحولي سبب وملكه شرط ولذا عد في البدائع من الشرط الملك المطلق وهو المملوك رقبته ويد او بما قرناه ظهر ان قول النهري قول المصنف انه من اضافة الصفة الى الموصوف غير صحيح فتدبر

نخرج العلة وتميز السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه أيضا دون الشرط كما عرف في الاصول وأطلق  
 الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رقبته ويدافلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل  
 القبض ولا على المولى في عبده المعدل للتجارة اذا أبق لعدم اليد ولا المغصوب ولا للمجود اذا عاد الى صاحبه  
 كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يدناثبه كيدته كذا في معراج الدراية ومن موانع  
 الوجوب الزهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في العناية  
 وأما كسب العبد المأذون فان كان عليه دين محيط فلاز كاة فيه على أحد بالاتفاق والافكسب لمولاه  
 وعلى المولى ز كاته اذا تم الحول نص عليه في المبسوط والبدايع والمعراج وهو باطلاقه يتناول ما اذا تم  
 الحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين ففيه الز كاة ويزكى المولى متى أخذه من  
 العبد ذكره محمد في نوادر الز كاة وقيل ينبغي أن يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال مملوك للمولى كالوديعة  
 والاصح أنه لا يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال تجرد عن يد المولى لان يد العبد يد اصاله عن نفسه لا يد  
 نيابة عن المولى بدليل أنه يملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكما  
 فلا يلزمه الاداء ما لم يصل اليه كالديون ولا كذلك الوديعة اه وفي المحيط معن يالى الجامع رجل له ألف  
 درهم لامل له غيرها استأجر بها دارا عشر سنين لسكل سنة مائة فدفع الالف ولم يسكنها حتى مضت  
 السنون والدار في يد الآخر في السنة الاولى عن تسعمائة وفي الثانية عن ثمان مائة الاز كاة  
 السنة الاولى ثم يسقط لسكل سنة مائة أخرى وما رجب عليه بالسنتين الماضية لانه ملك الالف  
 بالتجمل كاهما فاذا لم يسلم الدار اليه سنة انتقضت الاجارة في العشر لانه استهلك المعقود عليه قبل التسليم  
 فزال عن ملكه مائة وصار مصروفا الى الدين وكذلك في كل حول انتقض مائة ويصير مائة دينا عليه  
 ويرفع ذلك من النصاب ثم عند أبي حنيفة يزكى للسنة الثانية سبع مائة وستين وعندهما سبعمائة وسبعة  
 وسبعون ونصف لانه لاز كاة في الكسور عنده وعندهما في ز كاة ولاز كاة على المستأجر في السنة  
 الاولى والثانية لنقصان نصابه في الاولى ولعدم تمام الحول في الثانية ويزكى في الثالثة ثلث مائة لانه استفاد  
 مائة أخرى ثم يزكى لسكل سنة مائة أخرى وما استفاد قبلها الا أنه يرفع عنه ز كاة السنتين الماضية اه  
 والمراد بكونه حوليا أن يتم الحول عليه وهو في ملكه اقله عليه الصلاة والسلام لاز كاة في مال حتى  
 يحول عليه الحول قال في الغاية سمي حولا لان الاحوال تحول فيه وفي القنية العبرة في الز كاة للحول  
 القمري وفي الخانية رجل تزوج امرأة على ألف ودفع اليها ولم يعلم انها مائة فقال الحول عندها ثم علم  
 أنها كانت أمة تزوجت نفسها بغير اذن المولى ورد الالف على الزوج روى عن أبي يوسف أنه لاز كاة  
 على واحد منهما وكذلك الرجل اذا حلق لحية انسان فقضى عليه بالدية ودفع الدية اليه وحال الحول  
 ثم نبت لحيته وردت الدية لاز كاة على واحد منهما وكذلك رجل أقر لرجل بدين ألف درهم ودفع الالف  
 اليه ثم تصاد قابعد الحول أنه لم يكن عليه دين لاز كاة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل ألفا  
 ودفع الالف اليه ثم رجع في الهبة بعد الحول بقضاء أو بغير قضاء واسترد الالف لاز كاة على واحد منهما اه  
 وظاهره عدم وجوب الز كاة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال الحول عليه  
 فالظاهر ان هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في اللولو الحية والافتحاج المتون الى  
 اصلاح كالا يخفى وفي الخانية أيضا رجل اشترى عبدا للتجارة يساوي مائتي درهم ونقد الثمن ولم يقبض  
 العبد حتى حال الحول فمات العبد عند البائع كان على بائع العبد ز كاة المائتين وكذلك على  
 المشتري أما على البائع فلانه ملك الثمن وحال الحول عليه عنده وأما على المشتري فلان العبد كان  
 للتجارة وبمونه عند البائع انفسخ البيع والمشتري أخذ عوض العبد مائتي درهم فان كانت قيمة

(قوله فانصرف الى  
 الكامل) قال في النهر أنت  
 خير بيان هذا مناف لما مر  
 قريبا من احتياجه الى قيد  
 التمام (قوله فلا يجب على  
 المشتري الخ) أي قبل قبضه  
 أما عبده فيجب لما مضى  
 كما سنبه عليه (قوله  
 الاز كاة السنة الاولى)  
 وهي اثنان وعشرون  
 درهما ونصف فتح وهذا  
 بناء على قولهما والافعل  
 قوله يزكى في الاولى عن  
 ثمان مائة وثمانين ولاز كاة  
 في العشرين لانه دون  
 الخمس فيكون الجواب  
 عليه في الاولى اثنان  
 وعشرين درهما ويكون  
 الباقي معه في الثانية سبعمائة  
 وثمانية وسبعين فيزكى  
 عن سبعمائة وستين عنده  
 كما سيأتي

العبد مائة كان على البائع زكاة المائتين لانه ملك الثمن ومضى عليه الحول عنده و بانفساخ البيع  
 لحقه دين بعد الحول فلان سقط عنه زكاة المائتين ولا زكاة على المشتري لان الثمن زال عن ملكه  
 الى البائع فلم يملك المائتين حولا كاملا و بانفساخ البيع استفاد المائتين بعد الحول فلا تجب عليه  
 الزكاة اه و شرط فراغه عن الدين لانه معه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق  
 بالعطش ولان الزكاة تحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة كالمكاتب ولان الدين يوجب  
 نقصان الملك ولذا يأخذ الغريم اذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضاء أطلقه فشمع الحال  
 والمؤجل ولو صدق زوجته المؤجل الى الطلاق أو الموت وقيل المهر المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب به عادة  
 بخلاف المجهل وقيل ان كان الزوج على عزم الاداء منع والا فلا لانه لا يعد لنا كذافي غاية البيان  
 ونفقة المرأة اذا صارت دينا على الزوج اما بالصلح أو بالقضاء ونفقة الاقارب اذا صارت دينا عليه اما بالصلح  
 أو بالقضاء عليه يمنع كذافي معراج الدراية وقيد نفقة الاقارب في البدائع بقيد آخر وهو قليل المدة فان  
 المدة اذا كانت طويلة فانهما تسقط ولا تصير دينا وشمل كلامه كل دين وفي الهداية والمراد دين له مطالب  
 من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقص  
 به النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافا لفر فيهما ولا يبي يوسف في الثاني لانه مطالب وهو الامام  
 في السوائم ونوابه في أموال التجارة كأن الملاك نوابه اه وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر وجوب  
 الحج وهدي المتعة والأنحية وفي معراج الدراية ودين النذر لا يمنع متى استحق بجهة الزكاة بطل النذر  
 فيه بانه له ما تادروهم نذر بان يتصدق بمائة منها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق  
 للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين  
 بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر بمائة مطلقا لزمته لان محل المنذور به النذمة فلو تصدق  
 بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكاة ويتصدق بمثلها عن النذر اه فلو كان له نصاب حال  
 عليه حولان ولم يزك فيهما لازكاة عليه في الحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يزكها  
 حولين كان عليه في الحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني أربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه  
 الحول فلم يزك ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب استفاد الحول لازكاة فيه لاشتغال  
 خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في الاستفادة اسقوط  
 زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلك قبل الحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه ما اذا باع نصاب  
 السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدرهم يريده الفرار من الصدقة  
 أو لا يريد لا يجب عليه الزكاة في البديل الا بحول جديد أو يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم  
 وهذا بناء على ان استبداله السائمة بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف غير السائمة كذافي فتح القدير  
 وفي البدائع وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه يطالب به وكذا اذا صار العشر دينا في النذمة  
 بأن أتلف الطعام العشري صاحبه فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام وهو ليس من مال  
 التجارة و ذكر الشارح وغيره ان كان للديون نصب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم  
 والدنانير ثم الى عروض التجارة ثم الى السوائم فان كانت أجناسا صرف الى أقلها حتى لو كان له أربعون من  
 الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الابل صرف الى الغنم أو الى الابل دون البقر لان التببيع فوق الشاة  
 فان استويا خير كار بعين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام  
 القابل هكذا أطلقوا وقيدوه في المبسوط بان يحضر المصدق أي الساعي فان لم يحضره فالخيار الى صاحب  
 المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى



(قوله وتقدمهم قول محمد يشعر بترجيحه) سيد كرم المؤلف آخر باب زكاة المال ما يدل على ان هذا قول زفر حيث قال وذم في الحديث  
الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع اه وظاهره ان عدم القطع أي عدم منعه وجوب الزكاة  
قول علماء الثلاثة خلاف ما هنا فتأمل وانظر ما في الجوهره فعله يفيد التوفيق (قوله لشغله بدين الكفالة) أقول انما يتحقق الشغل في  
مال من يأخذ منه صاحب الدين فينبغي أن يكون المراد انه لا يتعين الزكاة في مال واحد منهم لان صاحب الدين له الخيار في الاخذ من شاء  
منهم فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولا لكن بعد تعيين صاحب الدين واحدا منهم للاخذ يظهر شغل مال ذلك الواحد وظهر عدم  
وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فانه قد ظهر عدم ذلك فينبغي لزوم الزكاة في ما لم حينئذ لتحقق عدم الشغل تأمل لكن قد يقال انه  
قبل الاخذ من أحدهم كان مال كل واحد بانفراده مستحقا للقضاء الدين فاذا مضى الحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على  
واحد منهم (قوله والغاصب الثاني لا) أي لا يزكى ألفه لما يذكره من أن اقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما اذا استهلك  
الغاصب الثاني الالف اذ لو بقيت معه يزكى ألفه لانها سالمة من الضمان لانه يلزمه (٢٠٥) ردماغصبه (قوله ولذا قالوا لو أن

سلطانا غضب مالا وخلطه  
الح) أي خلطه بماله أما اذا  
لم يكن له مال وغصب  
أمسوال الناس وخلطها  
بعضها فلازكاة عليه لما في  
القنية لو كان الخبيث نصابا  
لا يلزمه الزكاة لان السكك  
واجب التصديق عليه فلا  
يفيد ايجاب التصديق  
ببعضه ومثله في البرازية  
قال في الشرنبلالية وبه  
صرح في شرح المنظومة  
ويجب عليه تفريغ ذمته  
برده الى أربابه ان علموا  
والا الى الفقراء (قوله وهو  
قيده حسن الخ) قال في  
النهر وينبغي أن يقيده بما  
اذ لم يكن له مال غيره يوفي  
منه السكك أو البعض فان

الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال همساواة اه وفي المحيط وأما الدين المعترض في خلال  
الحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند أبي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه اه وتقدمهم  
قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا أبرأه فعند محمد يستأنف  
حول لا يجد اذ لا عند أبي يوسف كما في المحيط أيضا وأما الحادث بعد الحول فلا يسقط الزكاة انفاقا كذا  
في الخانية وغيرها وعلى هذا من ضمن دركافي بيع فاستحق المبيع بعد الحول لم تسقط الزكاة لان الدين  
انما وجب عليه عند الاستحقاق كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين بطريق الاصله وبطريق  
الكفالة ولذا قال في المحيط لو استقرض ألفا فكفل عنه عشرة ولكل ألف في بيته وحال الحول فلا  
زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له أن يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما اذا كان له ألف وغصب  
ألفا وغصبها منه آخر له ألف وحال الحول على مال الغاصبين ثم أبرأهما فانه يزكى الغاصب الاول ألفه  
والغاصب الثاني لا لان الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول  
فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا اه وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون الحكم كذلك  
وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور مالمك بسبب خبيث ولذا قالوا لو أن سلطانا  
غضب مالا وخلطه صار ملكه حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أبي حنيفة لان خلط دراهمه  
بدراهم غيره عنده استهلاك أماعلى قولهما فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث  
عنه لانه مال مشترك فأنما يورث حصه الميت منه وفي اللؤلؤية وقوله أرفق بالناس اذ قلما يتحول مال عن  
غضب اه هكذا ذكرناه وهو مشكل لانه وان كان ملكه عند أبي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين  
والشرط الفراغ عنه فينبغي أن لا تنجب الزكاة فيه على قوله أيضا ولذا شرط في المبتغي بالمجمعة أن يبرئه  
أصحاب الاموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة

كان زكى ما قدر على وفائه ثم رأيت في الحواشي السعدية قال مجمل ماذا كره وماذا كان له مال غير ما استهلكه بالخلط يفضل عنه فلا يحيط  
الدين بماله وهذا طبق ما فهمته والله تعالى المنة اه قلت وقد رأيت ما يفيد في الفصل العاشر من التتارخانية حيث قال عن فتاوى اللجنة  
ومن ملك أموالا غير طيبة أو غضب أموالا وخلطها ملكها بالخلط ويصير ضامنا وان لم يكن له سواها نصاب فلازكاة عليه في تلك الاموال  
وان بلغت نصابا لانه مديون ومال المديون لا ينعقد سببا لوجوب الزكاة عندنا اه وذكر في الشرنبلالية مثل ما في السعدية وبالجملة  
فوجوب الزكاة عليه مقيد بما اذا أبرأه الغرماء أو بما اذا كان له مال يوفي دينه والا فلازكاة به يندفع الاشكال لكن لا بد أن يكون معه نصاب  
زائد على ما يوفي دينه لان ما كان مشغولا بالدين لازكاة فيه وانما يزكى ما زاد عليه اذ بلغ نصابا كما تفيد عبارة السعدية خلافا لما يوهمه  
كلام النهر وعلى هذا فلم تجب عليه زكاة ما غصبه بل زكاة ماله الذي عليه في هذا الجواب نظر فتدبر لا يقال قد يحتمل على ماذا كان له مال  
آخر من غير جنس ما الزكاة كدور السكنى وثياب البدن ونحوها فاذا كان له من ذلك ما يساوي ما عليه تلزمه الزكاة لان ما عليه ما غصبه  
وخلطه صار ملكه وله جهة وفاء بما ذكرنا نقول ما كان من الحوائج الاصلية لا يصير به غنيا فلو كان مديونا بما يساوي حوائج الاصلية  
وقلنا بوجوب الزكاة في ذلك الدين لزم ايجاب الزكاة على الفقير الذي يحل له أخذ الزكاة ولان المصرح به ان الدين يصرف الى مال الزكاة

حتى لو كان عليه دين وله مال الزكاة وغيره يصرف الدين الى مال الزكاة ولو من غير جنسه خلافا لفر حتى لو تزوج امرأة على خادم بغير عينه  
 وله ما تاددهم وخادم يصرف الدين الى المائتين دون الخادم خلافا لفر صرح بذلك في البدائع فلا يمكن الحمل المذكور تأمل وقد يجاب عن  
 أصل الاشكال كما أفاده شيخنا حفظه الله تعالى بان ما غصبه السلطان وخلطه بماله ان كان أصحابه معلومين فلا كلام في وجوب ضمانه لهم  
 وعدم وجوب الزكاة عليه بقدره قبل أداء ضمانه وان كانوا غير معلومين أي لاهم ولا ورثتهم فعليه زكاة لانه صار ملكه بالخلط وهو وان  
 كانت ذمته مشغولة بقدره لكن هذا من ليس له مطالب من جهة العباد في الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة قلت لكن سيد كرم المؤلف في أو آخر  
 فصل زكاة الغنم عن المبسوط ان (٢٠٦) الظامة بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سালে يجوز دفع الصدقة لوالى

خراسان وذ كرقاضخان  
 في الجامع الصغير لو أوصى  
 بثالث ماله للفقراء فدفع  
 الى السلطان الجائر سقط  
 اه فكونه فقيرا يجوز  
 دفع الصدقة اليه ينافي  
 وجوب الزكاة عليه نعم  
 سيأتي في باب المصرف  
 تحقيق مسألة من له نصاب  
 سائمة لا تساوي مائتي درهم  
 انه يحل له أخذ الزكاة مع  
 وجوب الزكاة عليه  
 وكذلك ابن السبيل له  
 أخذ الزكاة مع وجوبها  
 عليه في ماله الذي يبلده  
 (قوله وهو تقييد مفيد كما  
 لا يخفى) قال في النهر هذا  
 غير سديد اذ الكلام في  
 شرائط وجوب الزكاة التي  
 منها الفراغ عن الحوائج  
 الاصلية ومقتضى القيد  
 وجوبها على غير الاهل لما  
 انها ليست من الحوائج  
 الاصلية في حقهم وليس  
 بالواقع لفقد شرط آخر وهو

لان الدين لا يمنع وجوب العشر والخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الخانية وأما التكفير بالمال فلا يمنع  
 الدين وجوبه على الأصح كذا في الكشف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفي الولو الجيرة رجل التقط  
 ألف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم الحول على ألفه زكاهما استعسانا لان الألف  
 المتصدق به لم تصردنا عليه في الحال لجواز أن يجيز صاحبها التصديق اه وشرط فراغه عن الحاجة  
 الاصلية لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح الجمع لابن الملك بما يدفع الهلاك عن  
 الانسان تحقيقاً وتقديراً فالثاني كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب والثياب المحتاج  
 اليها الدفع الحر أو البرد وكآلات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لاهلها فاذا كان له  
 دراهم مستحقة ليصرفها الى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كإمان الماء المستحق لصفه الى العطش كان  
 كالمعدوم وجاز عنده التميم اه فقد صرح بان من معه دراهم وأمسكها بنية صرفها الى حاجته الاصلية  
 لا تجب الزكاة اذا حال الحول وهي عنده ويخالفه ما في معراج الدراية في فصل زكاة العروض ان الزكاة  
 تجب في النقد كيفما أمسكه للنماء وللنفقة اه وكذا في البدائع في بحث النماء التقديري ومن آلات  
 الحرفة الصابون والخرض للغسال للبقال بخلاف العصفور والزعفران للصباغ والدهن والعنص الدباغ  
 فانها واجبة فيه لان المأخوذ فيه بمقابلة العين وقوارير العطارين ولحم الخيسل والحجير المشتراة للتجارة  
 ومقاودها وجلاتها ان كان من غرض المشتري بيعها بها فقها الزكاة والا فلا كذا في فتح القدير وما في  
 النهاية من أن التقييد بالاهل في الكتب ليس بمفيد لما أنه ان لم يكن من أهلها وليست هي للتجارة  
 لا تجب فيها الزكاة وان كثرت لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل في حق مصرف الزكاة فاذا كانت له  
 كتب تساوي مائتي درهم وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكاة اليه وما اذا كان لا يحتاج  
 اليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز صرف الزكاة اليه اه فغير مفيد لان كلامهم في بيان ما هو من  
 الحوائج الاصلية ولا شك ان الكتب لغير الاهل ليست منها وهو تقييد مفيد كما لا يخفى وشرط أن يكون  
 النصاب ناميا والنماء في اللغة بالزيادة والقصر بالهضم خطأ يقال نم المال ينمي نماء وينمو نموا  
 وأنماء الله كذا في المغرب وفي الشرع هو نوعان حقيقي وتقديري فالحقيقي الزيادة بالتوالد والتناسل  
 والتجارات والتقديري تمسكه من الزيادة بكون المال في يده أو يد نائبه فلا زكاة على من لم يتمكن  
 منها في ماله كمال الضمار وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجي فاذا رجي فليس بضمار وأصله الاضمار  
 وهو التغييب والاختفاء ومنه أضمر في قلبه شيئا وفي الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام

نية التجارة فالاهل وغير الاهل في نفي الوجوب سواء اه قلت لا يخفى عليك ان قول المؤلف انه تقييد مفيد بناء  
 على انها لغير الاهل ليست من الحوائج الاصلية لانه تجب الزكاة فيها عليه فقوله وحواشيها الاصلية لا يشمل الكتب الامن هو أهلها فيفيد انه  
 لازكاة فيها وأما لمن هو غير أهلها فمسكوت عنه هنا ثم يستفاد حكمه من قوله نام ولو تقديرا فيعلم انه اذا لم يقصد بها التجارة لا تجب فيها الزكاة  
 عليه أيضا ثم ان عبارة الهداية هكذا وعلى هذا كتب العلم لاهلها وآلات المحترفين لما قلنا قال في العناية يعني انها ليست بنامية وأورد عليه  
 الاعتراض المار وأنت خير بان على تفسير قوله لما قلنا بما ذكره الاعتراض وارد لكن رده في الحواشي السعدية بان الظاهر انه اشارة الى  
 قوله لانها مشغولة الخ فلا يرد قوله ان قوله لاهلها غير مفيد ههنا لان الكلام اذا كان في الحوائج الاصلية لا بد من التقييد فلا وجه لقصر  
 الاشارة الى التعليل الثاني مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل اه وهذا ما أجاب به المؤلف ومشر بما قلنا

(قوله فقير صحيح مطلقا) قال في النهر فيه بحث فان تعليل الفتح بقوله لانه كان غائبا غير مخرج القدرة على الانتفاع به ظاهر في ان كونه ضمرا يعني بالنسبة الى المالك الاصلى نعم هو بالنسبة الى من كان في يده كالمالك بعد الوجوب فتدبره اه وانت خير بان ما ذكره المؤلف مبنى على انه لا ملك فيه للمالك الاصلى والمأخوذ في مفهوم الضمان غيبته مع قيام الملك لا مطلق الغيبة فاني يكون ضمرا بدون الملك الا ان يدعى ذلك ثم رأيت الشيخ اسمعيل اعترض على النهر فقال فيه ان تعليل الفتح ظاهر في كونه ضمرا لو كان ملكا لمن غاب عنه اذ ذلك والظاهر خلافه اذ لا ملك له ظاهرا في الحول كما مر اه وهو موافق لما قلنا (٢٠٧) قوله الى ان يقبض أر بعين درهما)

أى الاداء بالتراخي الى قبض النصاب (قوله ففيها درهم) لان مادون الخمس من النصاب عفو لازكاة فيه شرنا الى (قوله وكذا فيما زاد بحسابه) أى وكلما قبض أر بعين درهما يلزمه درهم لان الكسور التي دون الخمس لا تجب فيها الزكاة عند أبي حنيفة (قوله ويعتبر لما مضى الخ) أى ولا يعتبر الحول بعد القبض بل يعتمد بما مضى من الحول قبل القبض وهذه احدي الروايتين عن الامام وهي خلاف الاصح قال في البدائع ذكر في الاصل انه تجب الزكاة فيه قبل القبض لكن لا يجتاز بالاداء مالم يقبض مائتي درهم فاذا قبضها زكاة لما مضى وروى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض المائتين ويحول الحول من وقت القبض وهو الاصح من

أصل الملك كذا في البدائع فاني فتح القدير من أن مهر المرأة التي تبين انها مائة ودية للحمية التي تنبت بعد حلقها والمال المتصدق على عدم وجوبه والهبة التي رجع فيها بعد الحول من جملة مال الضمان فقير صحيح مطلقا لأن الذي كان في يده المال في الحول كان متمكنا من الانتفاع به فلم يكن ضمرا في حقه وكذا من لم يكن في يده اذ لا ملك له ظاهرا في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه عن الولوالجي من انه بمنزلة المالك بعد الوجوب ومال الضمان هو الدين المجحود والمغصوب اذ لم يكن عليهما يئنة فان كان عليهما يئنة وجبت الزكاة الا في غيب السائمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الخانية وفيها أيضا من باب المصرف الدين المجحود انما لا يكون نصابا اذا حلفه القاضي وحلف ما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه أر بعين درهما يلزمه أداء الزكاة اه وعن محمد لا تجب الزكاة وان كان له يئنة لأن البيئنة قد لا تقبل والقاضي قد لا يعدل وقد لا يظهر بالخصومة بين يديه لما منع فيكون في حكم المالك وصححه في التحفة كذا في غاية البيان وصححه في الخانية أيضا وعزاه الى السرخسي ومنه المفقود والآبق والمأخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحراء المنسي مكانه فإوصار في يده بعد ذلك فلا بدله من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو وأما المدفون في حرز ولودار غيره اذا نسيه فليس منه فيكون نصابا واختلاف المشايخ في المدفون في أرض مملوكة أو كرم فقيل بالوجوب لا مكان الوصول وقيل لا لانها غير حرز وأما اذا أودعه ونسى المودع قالوا ان كان المودع من الاجانب فهو ضمرا وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتفريطه بالنسيان في غير محله وقيدنا الدين بالمجحود لانه لو كان على مقرملى أو معسر تجب الزكاة لا مكان الوصول اليه ابتداء أو بواسطة التحصيل ولو كان على مقرمفس فهو نصاب عند أبي حنيفة لان تقليس القاضي لا يصح عنده وعند محمد لا يجب لتحقق الافلاس عنده بالتقليس وأبو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة رعاية لجانب الفقراء كذا في الهداية فأقارنه اذا قبض الدين زكاة لما مضى قال في فتح القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك في بعض أنواع الدين ولنوضح ذلك فنقول قسم أبو حنيفة الدين على ثلاثة أقسام قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ما ليس للتجارة كثن ثياب البذلة وعباد الخدم ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمدة والدية وبدل الكتابة والسعاية في القوى تجب الزكاة اذا حال الحول وتراخي القضاء الى أن يقبض أر بعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تجب مالم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحح الرواية وفي الضعيف لا تجب مالم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثن السائمة كثن عبد الخدمة ولو ورث دين على رجل فهو كالدين

الروايتين عنه اه وكذا صرح بانه الاصح في غاية البيان (قوله وثن السائمة كثن عبد الخدمة) أى هو من الدين المتوسط لانه يصدق عليه انه بدل ما ليس للتجارة وجعله ابن مالك في شرح المجموع من القوى وهو موافق لما في غاية البيان لانه بدل عن مال لو بقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه فانه جعل الدين الذي هو بدل عن مال على قسمين أحدهما هذا وهو الدين القوي والآخر ما يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة وهذا هو الدين المتوسط ولكن ما ذكره المؤلف من تعريف الدين المذكورة هو الموافق لما في البدائع تأمل بقول الفقير محمود أحمد بن عبد الغنى مجرد هذه الحواشي ورأيت هنا على هامش البحر بخط بعض الفضلاء ما صورته وفي غاية البيان ثم الدين اذا كان بدلا عن مال فهو على وجهين اما أن يكون بدلا عن مال و بقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة

كبدل عبدة الخدمة وثياب البدن في أصح الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله لا تجب فيه الزكاة لما مضى وفي الرواية الأخرى تجب الزكاة إذا قبض المائتين وأما أن يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه كبدل عروض التجارة فلا خلاف بين أصحابنا في وجوب الزكاة فيه واختلافهم في نصاب الاداء فقال أبو حنيفة رحمه الله يقدر ذلك بأربعين وعندهما تجب في قليل المقبوض وكثيره إلا الدية على العاقلة وبدل الكتابة فانها مشترط فيها ما حولان الحول بعد قبض المائتين لأن كل الدين صحیحة سوى هذين ثم الدين الصحيحة التي تجب فيها الزكاة اختلفوا فيها فقال أصحابنا لا يجب اخراج الزكاة عنها قبل القبض وقال الشافعي في الجديد إذا كان الدين حالا على مليء معترف به في الظاهر والباطن وجب اخراجه كأنه وان لم يقبضه لنا انه لو وجب التجهيل للزم اخراجه الكامل عن الناقص وذلك لا يجوز كاخراج البيض عن السود وهذا لأن الدين أنقص من العين بدليل ان أداء الدين عن العين لا يجوز اه (قوله وكما قبض شيئاً زكاه) أي وكما قبض شيئاً يلزمه أداء زكاة ذلك القدر قبل المقبوض أو أكثر اه مارأيتاه (قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى الخ) أقول هذا مخالف لما في المحيط (٢٠٨) حيث قال وفي أجره مال التجارة أو عبد التجارة روايتان في رواية لازكاة فيها

حتى يقبض ويحول عليها الحول لان المنفعة ليست بمال حقيقة فصار كالمهر وفي ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها ويجب الاداء اذا قبض منها مائتي درهم لانها بدل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لان المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة لانها لا تصلح لانها لا تبقى سنة اه قلت وهذا صريح في انه على الرواية الاولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لان المنافع ليست مال زكاة وان كانت مالا حقيقة تأمل ثم رأيت في اللؤلؤ الجيسة التصريح بان فيه ثلاث

الوسط وروى انه كالضعيف وعندهما الدينون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكما قبض شيئاً زكاه قل أو أكثر الا دين الكتابة والسعاية وفي رواية أخرجا لدية أيضا قبل الحكم بها وارش الجراحة لأنها ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة ولا يؤخذ من تركته من مات من العاقلة لدية لان وجوبها بطريق الصلة الا أن يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو أجر عبده أو داره بنصاب لم يكن للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوى لان أجره مال التجارة كمثل مال التجارة في صحيح الرواية اه وفي اللؤلؤ الجيسة وأما اذا اعتق أحد الشرى يكن عبداً مشتركا واختار المولى تضمن المعتق ان كان العبد للتجارة فحكمه حكم دين الوسط هو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك أيضا وان اختار استسعاء العبد فحكمه حكم الدين الضعيف اه ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة فحكم هذا الدين حكم الدين القوي وقد صرح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت وعلاه ليس بدلا من كل وجه بدليل ان المولى مخير ثم قال اللؤلؤ الجي وهذا كما اذ لم يكن عنده مال آخر للتجارة فاما اذا كان عنده مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما عنده فتجب فيها الزكاة وان لم يبلغ نصابا ركذا في المحيط وفيه ولو كان له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع واذا تم الحول على الدين لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيئاً وفائدة الخلاف تظهر في اذامات من عليه مفلسا سقط عنه زكاة المستفاد عنده لانه جعل مضموما الى الدين تبعاله فسقط بسقوطه وعندهما تجب لانه بالضم صار كالموجود في ابتداء الحول فعليه زكاة العين دون الدين اه وقدمنا ان المبيع قبل القبض لا تجب زكاه على المشتري وذكر في المحيط في بيان أقسام الدين ان المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصابا لان الملك فيه ناقص بافتقار اليد والصحيح انه يكون نصابا لانه عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد أمكنه احتواء اليد

على

روايات (قوله واذا تم الحول الخ) يقول مجرد هذه الخواشي رأيت بخط بعض الفضلاء على

هامش البحر هنا عند قوله واذا تم الحول مانصه وقال قاضي خان رجل له على رجل مائتا درهم فحال الحول الأشهر ثم استفاد ألفا فتم الحول على المائتين لا تجب عليه زكاة الا لف ما لم يأخذ من الدين أربعين درهما فصاعدا في قول أبي حنيفة لانه لا تجب عليه زكاة المائتين ما لم يقبض أربعين درهما فاذا لم يجب عليه الاداء عن الاصل لا يجب عن الفائدة اه ورأيت أيضا بخطه هنا عند قول صاحب البحر وعندهما تجب لانه بالضم صار كالموجود الخ ظاهر تعليلهما بقوله صار كالموجود في ابتداء الحول يعطى ان النقود لو كان موجودا من ابتداء الحول غير مستفاد في أثناءه يجب فيه الزكاة بعد حولان الحول وان كان أقل من النصاب بالانفاق ويكون التقديرا نصابا يضمه الى الدين وهو كذلك لما في البرازية له مائة نقد ومائة دين على الناس يجب الزكاة وكل أحدهما بالآخر اه وقال قاضي خان رجل له مائة درهم في يده ومائة أخرى دينه على غيره فحال الحول ذكر عصام رحمه الله تعالى ان عليه الزكاة وهو محمول على ما اذا كان الدين بدل مال التجارة ويكون المديون مليا مقر بالدين اه مارأيتاه

(قوله وهو تقييد بحسن الخ) قال في النهر هذا ظاهر في أنه تقييد للاطلاق وهو غير صحيح في الضعيف كما لا يخفى اه أي لأن الضعيف لا يجب فيه الزكاة قبل القبض مالم يمض حول فيكون ابراء المومس استهلا كاقبل الوجوب (قوله واليه أشار في الجامع كافي البدائع) نص عبارة البدائع ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تصير للتجارة لأن القرض ينقلب معاوضة المال بالمال في العاقبة واليه أشار في الجامع ان من كان له مائتا درهم لا مال له (٢٠٩) غيرهما فاستقرض من رجل قبل

حولان الحول خمسة أقفزة  
 اغير التجارة ولم يستهلك  
 الاقفزة حتى حال الحول  
 لازكاة عليه ويصرف  
 الدين الى مال الزكاة دون  
 الجنس الذي ليس بمال  
 الزكاة فقوله استقرض  
 اغير التجارة دليل انه لو  
 استقرض للتجارة يصير  
 للتجارة وقال بعضهم  
 لا يصير للتجارة وان نوى  
 لأن القرض اعارة وهو  
 تبرع لتجارة فلم توجد نية  
 التجارة مقارنة للتجارة فلا  
 تعتبر اه كلام البدائع  
 فعلى ما أشار اليه في الجامع  
 اذا نوى التجارة تجب الزكاة  
 فيما استقرضه ولا يقال انه  
 مشغول بالدين لان الدين  
 ينصرف الى الدراهم التي  
 في يده كما تقدم نقله عن  
 الشارح الزبلي حتى لو  
 زادت قيمة الاقفزة التي  
 استقرضها يضم ما زاد في  
 قيمتها الى المائتي درهم التي  
 في يده فتجب الزكاة فيها  
 أيضا وكذا لو لم تزد صرف  
 القرض البها وان لم تقصمها  
 عن النصاب لانها تضم الى  
 مال التجارة فيزكى عنهما

على العوض فتعتبر يده باقية على النصاب باعتبار التمكن شرعا اه فعلى هذا قوطم لا تجب الزكاة معناه قبل قبضه وأما بعد قبضه فتجب زكاته فيما مضى كالدين القوي وفي المحيط رجل وهب ديناله على رجل وكل يقبضه فلم يقبضه حتى وجبت فيه الزكاة فالزكاة على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اه ثم اعلم ان هذا كما في الميرى صاحب الدين منه أما إذا أبرأ المدينون منه بعد الحول فانه لازكاة عليه فيه سواء كان ثمن مبيع أو قرضا وغير ذلك صرح به قاضي بخان في فتاواه لكن قيده في المحيط بكون المدينون معسرا أمالو كان مومسا فهو استهلاك وهو تقييد بحسن يجب حفظه وذكري في التقنية ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محلا للثمن التقديري من الاموال وحاصله انها قسمان خلقي وفعلي فالخلقي الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع بأعيانها في دفع الخواص الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذ النية للتعين وهي متعينة للتجارة بأصل الخلقة فتجب الزكاة فيها نوى التجارة أولم ينو أصلا ونوى النفقة والفعلي ما سواهما فانما يكون الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للدر والنسل تصلح للحمل وللركوب ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر مالم تتصل بفعل التجارة والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة فالصريح أن ينوى عند عقد التجارة أن يكون الممولك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء أو اجارة وسواء كان ذلك الثمن من النقود أو من العروض فلو نوى أن يكون للبدلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج مامله بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النقود الا اذا انصرف فيه غيظا فتجب الزكاة كذا في شرح المجمع للمصنف وفي الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال الحول نوى أولم ينو وخرج أيضا ما اذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمتها قمية نصاب ونوى أن يسكها ويبيعها فأمسكها حولا لا تجب فيها الزكاة كافي الميراث وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها في أرض عشر استأجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما عليه حق الارض من العشر أو الخراج وخرج مامله بغير عقد ليس فيه مبادلة أصلا كالهبة والوصية والصدقة أو ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد وبدل العتق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببديل هو مال والقبول هنا كسب المال بغير بدل أصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا صححه في البدائع وقيده بان يبدل الصالح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبد خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف المشايخ والظاهر انها تكون للتجارة واليه أشار في الجامع كافي البدائع ولو اشترى عروضا للبدلة والمهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة مالم يبيعها فيكون بدها للتجارة لان التجارة عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا كان للتجارة فنوى أن تكون للبدلة خرج عن التجارة بالنية وان لم يستعمله لانها ترك العمل فتم بها قال الشارح الزبلي ونظيره المقيم والصائم والكافر

(٢٧) - (البحر الرائق) - (ثاني) جميعا اذا حال عليها الحول تأمل ثم انما استظهره المؤلف هنا من أحد القولين خلاف الاصح لمافي الذخيرة بعد ذكره نحو عبارة البدائع المارة قال شيخ الاسلام في شرح الجامع والاصح انها نية التجارة في القرض لان العمل لان القرض بمعنى العارية ونية العواري ليست بصحيحة ومعنى قول محمد استقرض حنطة لغير التجارة استقرض حنطة كانت عند المقرض لغير التجارة وفائدة ذلك انها اذا اردت عليه عادت لغير التجارة واذا كانت عند المقرض للتجارة فاذا اردت عليه عادت للتجارة

والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا ولا مهابا ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون مقبوا وصائما وكافرا بالنية اه فقد سوى بين العلوفة والسائمة والمنقول في النهاية وفتح القدير ان العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجرد ها وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام الشارح محمول على ما اذا نوى أن تكون السائمة علوفة وهي في المرعى ولم يخرجها بعد فانها بهذه النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام غيره محمول على ما اذا نوى أن تكون علوفة بعد اخراجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في النهاية في تعريف السائمة فليراجع وأما الدلالة فهي أن يشتري عينا من الاعيان بعرض التجارة أو يؤجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لکن ذكرا في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الاصل انه للتجارة بلانية وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصححون رواية الجامع لان العين وان كانت للتجارة لکن قد يقصد ببدل منافعها المنفعة فيؤاجر الدابة لينفق عليها والدار لاعماره فلا تصير للتجارة مع التردد الابانية اه ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة للوجوب ما يشتريه المضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها ونوى الشراء للنفقة - حتى لو اشترى عبيدا بمال المضارب ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة في الكل لانه لا يملك الا الشراء للتجارة بما لها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبيدا للتجارة ثم اشترى لهم طعاما ونميا للنفقة فانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في نية التجارة ما يشترطه الصباغ بنية أن يصبغ به للناس بالاجرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه ان ما يبتقى أثره في العين فهو مال التجارة وما لا يبتقى أثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه ولم يذکر المصنف من شرائط الوجوب العلم به حقيقة أو حكما بالكون في دار الاسلام كما في البدائع لانه شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكرا للشرط العامة هنا كالاسلام والتسكين فينبغي ذكره أيضا اه (قوله وشرط أدائها نية مقارنة للاداء ولعزل ماوجب أو تصدق بكماله) بيان لشرط الصحة فان شرائطها ثلاثة أنواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الاحول فانه من شروط وجوب الاداء بدايل جواز التعميل قبله بعد وجود السبب وأما النية فهي شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه وقد علمت من قوله أول الله تعالى لکن المراد هنا بيان تفاصيلها والاصل اقترائها بالاداء كسائر العبادات الا ان الدفع يتفرق فيخرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتفى بوجودها حالة العزل دفع للخرج وانما سقطت عنه بلانية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزء منه وقد وصل الى مسخقه وانما اشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى الكل زالت المزاحمة اطاق المقارنة فشمّل المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والحكمة كما اذا دفع بلانية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير فانه يجوز له وهو بخلاف ما اذا نوى بعد هلاكه وكذا او كل رجل لا يدفع زكاة ماله ونوى المالك عند الدفع الى الوكيل فدفع الوكيل بلانية فانه يجوز له لان الاعتبارية الامر لانه المؤدى حقيقة ولو دفعها الى ذي اليد دفعها الى الفقراء جاز لوجود النية من الامر ولو أدى زكاة غيره بغير أمره فبلغه فأجاز لم يجز لانها وجدت نفاذا على المتصدق لانها ملكه ولم يصير تابعا عن غيره فنفذت عليه ولو تصدق عنه بأمره جاز ويرجع بما دفع عند أبي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالامر بقضاء الدين وعند محمد لارجوع له الا بالشرط وتماه في الخانية ولو أعطاه دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى نوى الامر ان تكون زكاة ثم تصدق بها أجزاءه وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة يميني ثم نوى عن زكاة ماله وفي الفتاوى رجالان دفع كل واحد منهما زكاة ماله الى رجل ليؤدى عنه فخط ما لهما ثم تصدق

وشرط أدائها نية مقارنة للاداء ولعزل ماوجب أو تصدق بكماله

(قوله والمنقول في النهاية وفتح القدير الخ) قال في النهر أقول في الدراية لو أراد أن يبيع السائمة أو يستعملها أو يعلفها فلم يفعل حتى حال الحول فعليه زكاة السائمة لانه نوى العمل ولم يعمل فلم ينعلم به وصف الاسامة ولو نوى في العلوفة صارت سائمة لان معنى الاسامة يثبت بترك العمل وقد ترك العمل حقيقة كذا في المبسوط والخلاصة وهذا يخالف النقلين فتدبره

ضمن الوكيل وكذا لو كان في يدرجل أوقاف مختلفة نفاظ انزال الاوقاف وكذلك البياع والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان مأذونا بالخلط عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع للفقراء ومحل ما اذا لم يوكوه فان كان وكيل من جانب الفقراء أيضا فلا ضمان عليه فاذا ضمن في صورة الخلط لا تسقط الزكاة عن أربابها فاذا أدى صار مؤديا مال نفسه كذا في التجنيس ولو لم يخاط الجاني فانه يجوز دفع من أعطى قبل ان تباع الدراهم مائتين ولا يجوز لمن أعطى بعد ما بلغت نصابا ان كان الفقير وكل الجاني وعلم المعطي ببلوغه نصابا فان لم يكن الجاني وكيل الفقير جاز مطلقا وان لم يعلم المعطي ببلوغه نصابا جاز في قول أبي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرية والوكيل يدفع الزكاة ان يدفعها الى ولد نفسه كبيرا كان أو صغيرا والى امرأته اذا كانوا محايوج ولا يجوز ان يمسك لنفسه شيئا اه الا اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يمسكها لنفسه كذا في الولوالجية وأشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل ما وجب عن العهدة بل لا بد من الاداء الى الفقير لما في الخانية لو أفرز من النصاب خمسة ثم ضاعت لا تسقط عنه الزكاة ولو مات بعد افرزها كانت الخمسة ميراثا عنه اه بخلاف ما اذا ضاعت في يد الساعي لان يده كيد الفقراء كذا في المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعها في ناحية من بيته فسرقتها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب انه يقطع السارق غنيا كان أو فقيرا اه بلفظه والى انه لو أخر الزكاة ليس للفقير ان يطالبه ولان يأخذ ماله بغير علمه وان أخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما ويضمنه ان كان هالكا فان لم يكن في قرابة من عليه الزكاة أو في قبيلته أخرج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذ ماله وان أخذ كان ضامنا في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجي ان يحل له الاخذ كذا في الخانية أيضا والى انه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحبتها وهو النية الا اذا أوصى بها فتعتبر من الثلث كسائر التبرعات والى انه لو امتنع من أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ولو أخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالحبس ليؤدى بنفسه لان الاكراه لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن امتنع عن أداء زكاة ماله وأخذها الامام كرها منه فوضعها في أهلها أجزأه لان للامام ولاية أخذ الصدقات فقام أخذها مقام دفع المالك اه وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد منه اه وفي المجمع ولا تأخذها من ساعة امتنع ربهما من أدائها بغير رضاه بل نأمره ليؤديها اختيارا اه والمفتي به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الفرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذها عنه وان كان في الاموال الباطنة فانه لا يسقط الفرض لانه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح أخذها كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب بلانية اتفقوا انه لا يسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال أبو يوسف عليه زكاة كله الا اذا كان الموهوب مائة وستة وتسعين فيثبت تسقط كذا في المبتنى بالعين المججمة وأطلق في التصديق بالكل فشمم العين والدين فلو كان له على فقير دين فأبرأه عنه سقطت عنه نوى الزكاة ولم ينو لما قدمناه ولو أبرأه عن البعض سقطت زكاة ذلك البعض ولا تسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الباقي يصير عينيا بالقبض فيصير مؤديا الدين عن العين والاصل فيه ان أداء العين عن العين وعن الدين يجوز وأداء الدين عن العين وعن دين سيقبض لا يجوز وأداء الدين عن دين لا يقبض يجوز كذا في شرح الطحاوي وحيلة الجواز أن يعطى المديون الفقير خمسة زكاة ثم يأخذها منه قضاء عن دينه كذا في المحيط ولو أمر فقيرا بقبض دين

(قوله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به الخ) أخر في الهداية قول أبي يوسف ودليله وعادته تأخير ما هو المختار عنده ولذا قال في متن الملتقى لا تسقط حصته عند أبي يوسف خلافا لمحمد

(قوله وهو الصحيح فيما اذا

نوى التطوع الخ) قال في  
النهر في التعبير بالتصدق  
إيماء الى اخراج النذر  
والواجب الآخر (قوله  
والقواعد تشهد للاول  
الخ) أقول فيه نظر فان  
ما ذكره قياس مع الفارق  
لانهم صرحوا بان تعيين  
الزمان والمكان والدرهم  
والفقير غير معتبر في النذر  
لان الداخل تحت النذر  
ما هو قرينة وهو أصل  
التصدق دون التعيين  
فيبطل التعيين وتلزم القرينة  
وهنا لو قيل انما يملك

باب صدقة السوائم  
هي التي تكتفي بالرعي في  
أكثر السنة

التصرف من الموكل وقد  
أمره بالدفع الى فلان  
فليس له مخالفته كما في سائر  
أنواع الوكالة ونظيره لو  
أوصى بدرهم لفلان وأمر  
الوصي بان يدفعها اليه بعد  
موته ليس له أن يدفعها  
الى آخر (قوله ومقتضى  
ما ذكر لزوم الاعادة) قال  
الرملي فرق بين هذا وبين  
ما تقدم فماتقدم شك في  
الاداء وعدمه وههنا في  
مقدار المؤدى فينبغي  
التحري كما هو الاصل في  
مثله اه أي حيث غلب على  
ظنه قدر معين أما اذا لم يغلب  
كما هو فرض كلام المؤلف  
فما عني التحري تأمل

له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير يقبض عيننا فكان عيننا عن عين كذا في الولو الجية  
وقيدنا بكون من عليه الدين فقيرا لانه لو كان غنيا فهو به بعد الحول ففيه روايتان أحدهما الضمان كما في  
المحيط وقد قدمناه وشمل أيضا ما اذا لم ينوشيا أصلا أو نوى غير الزكاة وهو الصحيح فيما اذا نوى التطوع  
أما اذا تصدق بكله ناويا للنذر أو واجبا آخر فإنه يقع عمن نوى ويضمن قدر الواجب كذا في التبيين وفي  
شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة في مائتي درهم فأدى خمسة ونوى ذلك تطوعا سقطت عنه زكاة الخمسة  
وهي ثمن درهم ولا تسقط عنه زكاة الباقي اه وينبغي أن يكون مفرعا على قول محمد كما لا يخفى ولم يشترط  
المصنف رحمه الله علم الآخذ بما أخذه أنه زكاة للإشارة الى أنه ليس بشرط وفيه اختلاف والاصح كما في  
المبتغى والقنية ان من أعطى مسكينا دراهم وسماها هبة أو قرضا ونوى الزكاة فإنها تجزئه ولم يشترط أيضا  
الدفع من عين مال الزكاة لما قدمناه من أنه لو أمر انسانا بالدفع عنه أجره لسكن اختلاف فيما اذا دفع من  
مال آخر خيبت وظاهر القنية ترجيح الاجزاء استدلالا بقولهم مسلم له خمر فوكل ذميا فباعها من ذمى  
فلمسلم أن يصرف هذا الثمن الى الفقراء من زكاة ماله اه وفي الخانية اذا هلك الوديعه عند المودع  
فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع الخصومة يريده الزكاة لا يجزئه اه وفي القنية عليه زكاة ودين  
أيضا والمال يفي بأحدهما بقضى دين الغريم ثم يؤدي حق الكريم اه وفي الظهيرة له خمس من الابل  
وأربعون شاة فأدى شاة لا ينوي عن أحدهما صرفها الى أيهما شاء كما لو كفر عن ظهار امرأتين  
بتحرير رقبة كان له ان يجعل عن أيهما شاء اه وفي فتح القدير والافضل في الزكاة الاعلان بخلاف  
صدقة التطوع وفي الولو الجية اذا أدى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعا يقع عن الزكاة عند  
أبي يوسف وعند محمد عن النفل لان نية النفل عارض نية الفرض فيبقى مطلق النية لأبي يوسف ان نية  
الفرض أقوى فلا يعارضها نية النفل اه وأطلق في عزل ما وجب فشم ما اذا عزل كل ما وجب أو بعضه  
وفي الخانية من باب الأحمية لو وكيل بدفع الزكاة ان يوكل بلاذن ولا بتوقف وفي القنية من باب الوكالة  
باداء الزكاة لو أمره أن يتصدق بدينار على فقير معين فدفعها الى فقير آخر لا يضمن ثم رقم برقم آخره في  
الزكاة يضمن وله التعيين اه والقواعد تشهد للاول لانهم قالوا لو قال الله على أن تصدق بهذا الدينار  
على فلان فله أن يتصدق على غيره وفي الوقاعات ولو شك رجل في الزكاة فلم يدركه أم لا فإنه يعيد  
فرق بين هذا وبين ما اذا شك في الصلاة بعد ذهاب الوقت أصلا هاهنا لا والفرق ان العمر كله وقت لاداء  
الزكاة فصار هذا بمنزلة شك وقع في أداء الصلاة أنه أدى أم لا وهو في وقتها ولو كان كذلك يعيد اه  
ووقعت حادثة هي ان من شك هل أدى جميع ما عليه من الزكاة أم لا بان كان يؤدي متفرقا ولا يضبطه  
هل يلزمه اعادتها ومقتضى ما ذكرنا لزوم الاعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر معين لانه ثابت في ذمته  
يبقين فلا يخرج عن العهدة بالشك والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

### باب صدقة السوائم

أي زكاتها قالوا حيث أطلقت الصدقة في الكتاب العزيز فالمراد بها الزكاة وبدأ أكثرهم ببيان  
السوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنها كانت مفتوحة بها ولو كونها أعز أموال العرب  
والسوائم جمع سائمة وهما عينان لغوى وفقهه قال في المغرب سامت المشية رعت سوما وأسماها  
صاحبها اسامة والسائمة عن الاصمعي كل ابل ترسل ترعى ولا تعلف في الابل اه وفي ضياء الخلوام السائمة  
المال الراعي (قوله هي التي تكتفي بالرعي في أكثر السنة) بيان للسائمة بالمعنى الفقهي لان اسم السائمة  
لا يزول بالعلف اليسير ولانه لا يمكن الاحتراز عنه قيد بالأكثر لفائدة انه لو علفها نصف الحول فإنها  
لا تكون سائمة فلا زكاة فيها لوقوع الشك في السبب لان المال انما صار سببا بوصف الاسامة فلا يجب



(قوله وقد يجاب بانهم الخ) قال في النهري هذا غير دافع اذ التعريف بالاعم لا يصح ولا ينفع فيه ذكر الحكمين بعده اه ويمكن أن يقال المراد ان القيد المذكور ملاحظ في التعريف واكتفوا عن التصريح به هنا لعمه مما يأتي فلا يكون تعريف بالاعم تأمل على ان عدم التعريف بالاعم اصطلاحاً للتأخرين والا فللمتقدمون وأهل اللغة على جوازه (قوله قلت المقصود من هذا الشرط الخ) يدل على هذا القصد ما في تحفة الملوك من أن السائمة الراعية أكثر الحول للركوب والعمل اه (٢١٣) لكن نظري في هذا الجواب

في النهري بان نفي الاسامة للحمل والركوب قد يحصل بدون قصد الدر والنسل بان لا يقصد شيئاً أصلاً ولا شك ان في هذه الحالة لازكاة عليه أيضاً اه قلت لا يخفى عليك أن محصل جواب المؤلف انه مجاز من قبيل اطلاق المزموم واردة اللازم كما

ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين

في قولك نطقت الحال فليس المراد خصوص المذكور بل ما أطلق هو عليه فالمراد اللازم أعني نفي كونها بالحمل وللتجارة كما ان المراد من النطق الدلالة فقد آل كلام المؤلف الى ما قدمناه عن التحفة ولا يخفى عدم توجه النظر عليه فكذلك ما آل اليه

الحكم مع الشك اعترض في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي فيها الحكم المذكور فهي تعريف بالاعم اذ بقي قيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين والا فيشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة أو قره عليه في فتح القدير وقد يجاب بانهم انما تركوا هذا القيد لتصريحهم بعد ذلك بان ما كان للحمل والركوب فانه لا شيء فيه وصرحوا أيضاً بان العروض اذا كانت للتجارة يجب فيها زكاة التجارة وقالوا ان العرض خلاف النقد فيدخل فيه الحيوانات وحاصله انه ان أسامها للحمل وللركوب فلا زكاة أصلاً وللتجارة ففيها زكاة التجارة وللدر والنسل ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب وفي المحيط ولو اشترتها للتجارة ثم جعلها سائمة يعتبر الحول من وقت الحمل لان حول زكاة التجارة يبطل بجعلها للسوم لان زكاة السوائم وزكاة التجارة مختلفان فدر وسبباً فلا يبنى حول أحدهما على الآخر اه فان قلت قد اقتصر الزبلي وغيره على ان المراد بها التي تسام للدر والنسل فيفيد انها لو كانت كلها ذكورا لا تجب الزكاة فيها والمصرح به في البدائع والمحيط انه لا فرق بين كونها كلها اناثاً أو كونها كلها ذكورا أو بعضها ذكورا وبعضها اناثاً قلت المقصود من هذا الشرط نفي كون الاسامة للحمل والركوب أو للتجارة لا اشتراط أن تكون للدر والنسل ولذا زاد في المحيط ان تسام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن فالذكور فقط تسام للزيادة والسمن لكن في البدائع لو أسامها للحمل لازكاة فيها كالحمل والركوب وفي القنية له ابل عوامل يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمونها في الباقي يبنى أن لا يجب فيها الزكاة اه والرعي مصدر رعت الماشية الكلاً والرعي بالكسر الكلاً نفسه كذا في المغرب والمناسب هنا ضبطه بالفتح لأن السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تعلق في الاهل لقصد الدر والنسل كما في فتح القدير فلو جعل الكلاً البها في البيت لا تكون سائمة فلو ضبط الرعي في كلامهم هنا بالكسر لكانت سائمة ولا بد أن يكون الكلاً الذي ترعاه مباحاً كما قيده الشمني به لان الكلاً في اللغة كل مارعت الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح (قوله ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم والابل ليس لها واحد من لفظها والنسبة اليها ابي بفتح الباء كقولهم في النسبة الى سامة سامي بالفتح لتوالي الكسرات مع الياء والمخاض النوق الحوامل وابن المخاض هو الفصيل الذي حملت أمه قبل ابن لبون بسنة وكذلك بنت المخاض والمخاض أيضاً وجع الولادة قال تعالى فأجاءها المخاض الى جذع النخلة وشاة لبون ذات ابلن وابن لبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقه الاثني والجمع حقايق والجذع من البهائم قيل الثني الا انه من الابل في السنة الخامسة والاثني جذعة هذا في اللغة وفي الشريعة والمراد ببنت المخاض مائة طاسنة وبنت لبون مائة طاسنتان وبالحقه مائة طاسنة وبالجذعة مائة طاسنة بع ذكر الزبلي في فضل المحرمات من النكاح ان قيد كونها بنت مخاض أو بنت لبون يخرج مخرج العادة لا يخرج الشرط

فتدبر نعم رد عليه ما مر عن الخانية لو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال الحول نوى أو لم يبنو تأمل (قوله ويسمونها في الباقي) الذي رأيت في القنية ويسمها من الاسامة لامن التسمين (قوله فلو ضبط الرعي الخ) قال في النهري الكسر هو المتداول على الالسنه ولا يلزم عليه أن تكون سائمة الا لو أطلق الكلاً على المنفصل ولقائل منعه بل ظاهر ما مر عن المغرب أي من قوله هو كل مارعته الدواب من الرطب واليابس يفيد اختصاصه بالقائم في معدنه ولم تكن منه سائمة لانه ملك بالحوز فتدبره

فلمراد السن لأن تكون أمها مخاضاً أو لبوناً اه واقتصر الفقهاء على هذه الاسنان الاربعة لان  
 ماعداها لا مدخل لها في الزكاة كالثني والسديس والباذل يسير اعلى أرباب الاموال بخلاف الاضحية  
 فانها لا تجوز بهذه الاسنان لانه لا يجوز فيها الاثني ولا يجوز الخدع الامن الضأن وقالوا هذه الاسنان  
 الاربعة نهاية الابل في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهرم والاصل في  
 هذا الباب انه توقيفي وما في المبسوط مما يفيد انه معقول المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابل  
 لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام هاتواربع عشر أموالكم والشاة تقرب من ربع  
 عشر فان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض باربعين درهما فاجاب الشاة في الخمس  
 كما يجابها في المائتين من الدراهم ففيه نظر لانه قد ورد في الحديث ان من وجب عليه سن فلم يوجد عنده  
 فانه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلافه وقيد المصنف السن الواجب في الابل  
 بالاناث لانه لا يجوز فيها دفع الذكور كما بن المخاض الا بطريق القيمة للاناث الافهادون خمس وعشرين  
 من الابل فانه يجوز الذكور والاثني لان النص ورد باسم الشاة فانها تقع على الذكور والاثني بخلاف البقر  
 والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيهما الذكور والاناث كما سيصرح به من التبيح والمسن وفي البدائع  
 ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاضحية وأطلق في الابل فشم الذكور والاناث كما قدمناه لان الشرع  
 ورد بنصها باسم الابل والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع باي صفة كانت كاسم الحيوان  
 وسواء كان متولداً من الاهليين أو من أهلي ووحشي بعد ان كان الام أهلية كالتولد من الشاة والظبي  
 اذا كان أمه شاة والمتولد من البقر الاهلي والوحشي اذا كان أمه أهلية فتجب الزكاة فيه كذا في البدائع  
 وشمل الصغار والكبار لكن بشرط أن لا يكون السكل صغاراً الماسيصرح به بعد ذلك فالصغار تتبع  
 للكبار عند الاختلاط وشمل الاعمي والمريض والاعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كافي الولولجية  
 وشمل السمان والجفاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابل مهازيل وجب فيها شاة بقدرهن ومعرفة  
 ذلك أن ينظر الى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط فان كانت قيمة بنت مخاض وسط وخسین  
 وقيمة الشاة الوسط عشرة تبين ان الشاة لوسط خمس بنت مخاض فوجب في المهازيل شاة قيمتها قيمة  
 خمس واحدة منها وان كان سدسها فسدس وعلى هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كاهها قيمة بنت مخاض  
 وسط ينظر الى قيمة أعلاهن فيجب فيها من الزكاة قدر خمس أعلاهن فان كانت قيمة أعلاهن عشرين  
 خفمسه أربعة فيجب فيها شاة تساوي أربعة دراهم وان كانت قيمة أعلاهن ثلاثين خفمسه ستة دراهم لانه  
 لا وجه لا يجاب الشاة الوسط لانه اهل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من الجفاف أو تر بوعليها فيؤدي الى  
 الاجفاف بارباب الاموال فالوجوبنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين وكذا في العشرة منها يجب  
 شاتان بقدرهن الى خمس وعشرين فيجب واحدة من أفضلهن وتماثل تعريفات زكاة الجفاف في  
 الزادات والمحيط وغيرها (قوله ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقتان وبنت مخاض  
 وفي مائة وخمسین ثلاث حقاقي ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاقي وبنت مخاض وفي  
 مائة وست وثمانين ثلاث حقاقي وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاقي الى مائتين ثم تستأنف  
 أبدا كما بعد مائة وخمسین) كما ورد ذلك في كتاب عمرو بن حزم وفي المبسوط وفتاوى قاضيخان اذا صارت  
 مائتين فهو مخير ان شاء أدى فيها أربع حقاقي في كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون في كل  
 أربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت مائة وستة وتسعين ان شاء أدى أربع  
 حقاقي وان شاء صبرته كمل مائتين فيخبر بينها وبين خمس بنات لبون وانما قيد في الاستئناف بقوله كما  
 بعد مائة وخمسین ليفيد انه ليس كالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في الاستئناف

ثم في كل خمس شاة الى مائة  
 وخمس وأربعين ففيها  
 حقتان وبنت مخاض وفي  
 مائة وخمسین ثلاث حقاقي  
 ثم في كل خمس شاة وفي مائة  
 وخمس وسبعين ثلاث  
 حقاقي وبنت مخاض وفي  
 مائة وست وثمانين ثلاث  
 حقاقي وبنت لبون وفي  
 مائة وست وتسعين أربع  
 حقاقي الى مائتين ثم تستأنف  
 أبدا كما بعد مائة وخمسین

(قوله الافهادون خمس  
 وعشرين من الابل الخ)  
 قال الرملي لو قال الا في  
 الشاة الواجبة فيها لكان  
 أخصراً وأصوباً لماسياً  
 من قوله ثم في كل خمس شاة  
 وهي أعم من الذكور والاثني  
 وقد وجبت فيما زاد على  
 العدد المذكور الذي هو  
 دون الخمسة وعشرين من  
 الابل تأمل (قوله ثم في كل  
 خمس شاة) ذكر الرملي  
 انه ورد سؤال لبعض  
 الفضلاء انه هل تشترط  
 حياة لشاة أم لا وذكر  
 الجواب عن بعضهم  
 بالتوقف وانه لم يرفيه نصاً  
 وعن بعضهم الجزم بالاشتراط  
 وان المدبوحه لانجزئ  
 الاعلى سبيل التقويم  
 وأطال فيه فراجع

الثاني ايجاب بنت لبون وفي الاستثناى الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستثناى الاول تغير من الجنس الى الجنس الى ان تستأنف القرية وفي الاستثناى الثاني لم يكن كذلك فاذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الاربع حقاى أو الخس بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين أربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاى الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك في مائتين وست وتسعين ست حقاى الى ثمانمائة وهكذا **(قوله والبخت كالعرب)** لان اسم الابل يتناولها واختلافها في النوع لا يخرجها من الجنس والبخت جمع بخت وهو الذى تولد من العربى والجمعى منسوب الى بخت نصر والعرب جمع عربى للبهائم وللاناسى عرب ففرقوا بينهم فى الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب أهل البدو واختلف فى نسبتهم فالاصح انهم نسبوا الى عربية بفتحين وهى من تهامة لان أباهم اسمعيل عليه السلام نسابها كذا فى المغرب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

### باب صدقة البقر

قدمت على الغنم لقر بهما من الابل فى الضخامة حتى شامها اسم البدنة وفى المغرب بقر بطنه شقه من باب طلب والباقر والبيقر والباقر والبقر سواء وفى التكملة عن قطرب الباقورة البقر اه والبقر جنس واحده بقرة ذكرا كان أو أنثى كالتمر والتمر فالتاء للوحدة لالتأنيث وفى ضياء الخلوم البقر جماعة البقر مع رعائها **(قوله فى ثلاثين بقر تباع ذوسنة أو تبعة وفى أربعين مسن ذوسنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعا وفى سبعين مسنة وتبيع وفى ثمانين مسنتان فالفرض يتغير فى كل عشر من تبعة الى مسنة)** بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ حين بعثه الى اليمن ولا خلاف فيما فى المختصر الا فى قوله وفيما زاد على الاربعين فبحسابه فمبهم روايات عن الامام فى المختصر رواية عن أبى يوسف عنه فيجب فى الزائد اذا كان واحدة جزء من أربعين جزءا من مسنة وروى الحسن عنه انه لا شئ فيما زاد الى خمسين فى الخمسين مسنة وربع مسنة أو ثلث تبعة وروى أسد بن عمرو عنه انه لا شئ فى الزيادة الى ستين وهو قولهما وظاهر الرواية ما فى المختصر كذا فى غاية البيان لكن فى المحيط رواية أسد أعدل الاقوال وفى جامع الفقه قولهما هو المختار وذكر الاسيبجاني ان القتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم فى تصحيحه على القنورى وسمى الخولى من أولاد البقر بالتبعية لانه يتبع أمه بعد المسن من البقر والشاء مائة مسنتان ومن الابل ما دخل فى السنة الثامنة ثم لا يتبع الا نوته فى هذا الباب ولا فى الغنم بخلاف الابل لانها لا تعد فضلا فى غيرها بخلاف الابل وفى المحيط معزيا الى الزيادات له أربعون من البقر محظا فعليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك أن ينظر الى قيمة التبعية الوسط وقيمة المسنة الوسط فان كانت قيمة التبعية أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين ان المسنة مثل تبعة وربع تبعة فعليه واحدة من أفضلهن وربع التى تليها وان كانت قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التى تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجرى المسائل اه **(قوله والجاموس كالبقر)** لان اسم البقر يتناولها اذ هو نوع منه فيكمل نصاب البقر به وتجب فيهز كانهما عند الاختلاط تؤخذ الزكاة من أغلبها ان كان بعضها أكثر من بعض وان لم يكن فيأخذ أعلى الأدنى وأدنى الأعلى ولا يرد عليه ما اذا حلف لا يأكل لحم البقر فأكله فانه لا يحنث كما فى الهداية لان أوهم الناس لا تنسب اليه فى ديارنا قلته وفى فتاوى قاضى بخان من فصل الاكل من الايمان قال بعضهم لو حلف لا يأكل لحم البقر فأكل لحم الجاموس حنث ولو حلف ان لا يأكل لحم الجاموس فأكل لحم البقر لا يحنث وهذا أصح

### والبخت كالعرب

#### باب صدقة البقر

وفى ثلاثين بقر تباع ذوسنة أو تبعة وفى أربعين مسن ذوسنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبعا وفى سبعين مسن وتبيع وفى ثمانين مسنتان فالفرض يتغير بكل عشر من تبعة الى مسنة والجاموس كالبقر

#### باب صدقة البقر

ويبنى ان لا يحنث في الفصلين للعرف اه فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجاموس عاما في الايمان أيضا بواقفة ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقر وهذا لو حلف لا يشتري بقر فاشترى جاموسا يحنث بخلاف البقر الوحشي لانه ملحق بخلاف الجنس كالجار الوحشي وان ألفت فيما بيننا لا يلتحق بالاهلي حكما حتى يبقى حلال الا كل فكذا البقر الوحشي اه والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجاموس كالبقير ليس بحيد لانه يوهم انه ليس ببقير اه وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقير كان ذلك كافيا في التغير المقتضى لصحة التشبيه وعبارة الولوالجي أحسن وهي والجواميس من البقر لانها نوع منه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

### فصل في الغنم

سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنمية لكل طالب (قوله في أر بعين شاة شاة وفي مائة واحدة وعشرين شانان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أر بع مائة أر بع شياه ثم في كل مائة شاة شاة) بالاجماع وقد منان الشاة تشمل الذكرو والانثى وفي المحيط والمتولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه الام فان كانت غنما وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب والا فلا وفي الولوالجية لو كان لرجل مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي أن يفرقها فيجعلها أر بعين أر بعين فيأخذ ثلاث شياه لان باتحاد الملك صار السكك نصابا ولو كان بين رجلين أر بعون شاة حتى لم يجب على كل واحد منهما الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجعلها نصابا ويأخذ الزكاة منها لان ملك كل واحد منهما قاصر على النصاب اه وفي الجفاف ان كانت شاة وسط تعينت والا واحدة من أفضلها فان كانت نصابين أو ثلاثة كمائة واحدة وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أقيمتهما وان بعضه تعين هو وكل من أفضلها بقية الواجب فتجب الواحدة الوسط وواحدة أو اثنتان عجزا وان بحسب ما يكون الواجب والموجود وتماه في الزيادات (قوله والمعز كالضأن) لان النص ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهما فكانا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضأن والمعز سواء أي في تكميل النصاب لافي أداء الواجب اه وفي المعراج الضأن جمع ضائن كركب جمع ركب من ذوات الصوف والضأن اسم للذكرو والنجعة للانثى والمعز ذات الشعر اسم للانثى واسم الذكرو التيس (قوله ويؤخذ الثني في زكاتها الخدع) لقول علي رضي الله عنه لا يجزى في الزكاة الا الثني فصاعدا وأطلقه فشمّل الضأن والمعز ولا خلاف انه لا يؤخذ في المعز الا الثني كما ذكره قاضيخان واختلف في الضأن فبافي المختصر ظاهر الرواية ويقابله جواز الخدع وهو قوطما قياسا على الاصححة وهو ممتنع لان جواز التضحية به عرف نضا فلا يلحق به غيره والثني مائة سنة واختلف في الخدع في الهداية انه ما أتى عليه أكثرها وذكر الناطق انه مائة له ثمانية أشهر وذكر الزعفراني انه مائة له سبعة أشهر وذكر الاقطع قال الفقهاء الخدع من الغنم مائة سنة أشهر اه وهو الظاهر وحاصله ان الخدع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الابل ابن أر بع سنين والثني عندهم مائة له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمسة والمدكور في التبيين من كتاب الاصححة ان الثني من الضأن والمعز سواء وهو مائة له سنة ولم أرسن الخدع من المعز عند الفقهاء وانما نقلوه عن الازهرى ان الخدع من المعز مائة له سنة (قوله ولائى في الخيل) اختيار لقوطما لحديث البخارى مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه ان فيها زكاة التجارة اذا كانت لها اتفاقا لان كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة وأما عند أبي حنيفة فلا يخلو ما أن تكون سائمة أو علوقة وكل منهما لا يخلو ما أن تكون للتجارة ولا فان كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة سائمة كانت أو علوقة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا

### فصل في الغنم

في أر بعين شاة شاة وفي مائة واحدة وعشرين شانان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أر بع مائة أر بع شياه ثم في كل مائة شاة شاة والمعز كالضأن ويؤخذ الثني في زكاتها لا الخدع ولائى في الخيل

(قوله وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقير الخ) قال في النهر فيه نظر والاولى أن يقال ان في كلامه مضافا محذوفا أي وحكم الجاموس كالبقير فلا اشكال اه وفيه نظر لان كون حكمهما واحدا لا يدفع ايهام انهما نوعان فالاولى ما ذكره المؤلف تأمل

### فصل في الغنم

يخلو اما أن تكون للحمل والر كوب أو لا فان كانت للحمل والر كوب فلا شيء فيها مطلقا وان كانت  
 لغيرهما فاما أن تكون سائمة أو علوقة فان كانت علوقة فلا شيء فيها وان كانت سائمة لادر والنسل فلا يخلو  
 فان كانت ذكورا وانافا لا يخلو فان كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى عن كل فرس  
 دينار وان شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو ما تور عن عمر رضي الله عنه كما في الهداية  
 وان لم تكن من أفراس العرب فانها تقوم ويؤدى عن كل مائتين خمسة دراهم والفرق ان أفراس العرب  
 لا تتفاوت تفاوتها فاحشا بخلاف غيرها كما في الخانية وان كانت ذكورا فقط أو انافا فقط فعنه روايتان  
 المشهور منها عدم الوجوب لانها غير معدة للاستئمان لان معنى النسل لا يحصل منها ومعنى السمن فيها  
 غير معتبر لانه غير مأكول اللحم كذافي المحيط وصححه في البدائع وفي التبيين الاشبه ان تجب في الاناث  
 لانها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء ورجح قوله شمس الأئمة وصاحب  
 التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخانية ان الفتوى على قولهما وأجمعوا ان الامام لا يأخذ منهم  
 صدقة الخليل جبراه و اختلف المشايخ على قوله في اشتراط نصابها والصحيح انه لا يشترط لعدم  
 النقل بالتقدير (قوله ولا في الجير والبغال) لقوله عليه السلام لم ينزل على فيها شيء والمقادير ثبتت سماعا  
 الآن تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر أموال التجارة (قوله ولا في الخيلان  
 والفصلان والمجاجيل) الخيلان بضم الخاء وفي الديوان بكسرهما جمع حمل بفتح حين ولد الشاة  
 والفصلان جمع فصيل ولد الناقة قيل ان يصير ابن مخاض والمجاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم  
 الوجوب في الصغار من السوائم وقول أبو يوسف تجب واحدة منها وفي المحيط تكلموا في صورة  
 المسئلة فانها مشككة لان الزكاة لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم يبق صغار قيل ان صورتها  
 ان الحول هل ينعد على هذه الصغار بان ملكها في أول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها  
 وان لم يبق صغارا وقيل صورتها اذا كانت طامهات فمضت ستة أشهر فولدت أولادا ثم ماتت الامهات  
 وبقيت الأولاد ثم تم الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الاصح لابي يوسف انالوا ووجبنا  
 فيها ما يجب في المسان كما قال زفرأ محققنا بأر باب الاموال ولو أوجبنا فيها شاة أضمرنا بالفقراء فأوجبنا  
 واحدة منها استدلالا بالمهازل فان نقصان الوصف لما أثر في تخفيف الواجب لافي اسقاطه فكذلك في  
 اسقاط السن والصحيح قول أبي حنيفة لان النص واجب للزكاة أسننا امر تبة ولا مدخل للقياس في  
 ذلك وهو مفقود في الصغار اه وفي معراج الدراية انها موصورة فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق  
 قال وانما تصور خمسة لان أبو يوسف أوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في أقل من خمس وعشرين  
 وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فاما اذا كان فتجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع وثلاثين  
 جملا من تجب ويؤخذ المسن وكذلك في الابل والبقر اه وفي غاية البيان معز يالى الزبادات رجل له  
 تسعة وثلاثون جملا ومسنة واحدة فان كانت المسنة وسطا أخذت وان كانت جيدة لم تؤخذ ويؤدى  
 صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة بعد الحول بطل  
 الواجب كما عند أبي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند أبي يوسف يجب في الباقي  
 تسعة وثلاثون جزأ من أر بعين جزأ من جل لان الفضل على الجل انما واجب باعتبار الكبيرة فبطل  
 بهلاكها واذا هلك السكل الا الكبيرة فان فيها جزأ من أر بعين جزأ من شاة مسنة وكذلك رجل له  
 أر بعة وعشرون فصيلا و بنت مخاض سميئة أو وسط وكذلك تسعة وعشرون عجولا وفيها مسنة أو تبعة  
 ثم الاصل الذي يعسر في حال اختلاط الصغار والكبار أن يكون العدد الواجب في الكبار موجودا  
 كما اذا كان له مستتان ومائة وتسعة عشر جملا فانه يجب مستتان في قولهما أما اذا كان له مسنة ومائة

ولا في الجير والبغال ولا في  
 الخيلان والفصلان  
 والمجاجيل

(قوله فاما أن تكون سائمة  
 أو علوقة) الا صوب حذفه  
 لانه أصل المقسم (قوله  
 وهو الاصح) قال في النهر  
 لعل وجهه انه على التصوير  
 الاول لم يبق محل للنزاع  
 حيث يوجد الواجب وهو  
 الطعن في السنة الثانية  
 كانه عليه في الحواشي  
 السعدية

وعشرون حلا يجب مسنة واحدة عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف تجب مسنة وحمل وكذلك تسعة وخسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع خشب عندهما لأنه ليس فيهما ما يجزئ في الوجوب غيره وقال أبو يوسف يؤخذ التبيع وعجل معه وتعامه في شرح الزيادات لقاضي بخان (قوله ولا في العلوقة والعوامل) للحديث ليس في الحوامل والعوامل والعلوقة صدقة ولأن السبب هو المال النامي ودليله الاسامة أو الاعداد للتجارة ولم يوجد أولان في العلوقة تترأكم المؤنة فينعدم التمام معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوقة زكاة السائمة لأنها لو كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال أعلقتها والدابة مع لوفة وعليف كذا في غاية البيان وقد مناعن القنينة أنه لو كان له ابل عوامل يعمل بها في السنة أربع أشهر ويسمى في الباقي ينبغي أن لا تجب فيها الزكاة (قوله ولا في العفو) أي لاز كافي العفو وهو لغة مشترك بين أفضل المال وأفضل المرعى والمعروف والاعطاء من غير مسئلة والفاضل عن النفقة والمكان الذي لم يوطأ والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرعا ما بين النصب كالاربع الزائدة على الخمسة من الابل إلى العشرة كالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الابل فعند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر فيهما حتى لو هلك العفو وبقى النصاب يبق كل لواجب عند الأولين ويسقط بقدره عند الآخرين فلو كان له تسع من الابل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل أربع وعشرون من الغنم ثمانون لم يسقط شيء من الزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الأول أربع وأربعين شاة وفي الثانية ثلاثا عشرة وفي الهداية وغيرها ان الهلاك يصرف بعد العفو إلى النصاب الأخير ثم إلى الذي يليه إلى أن ينتهي عند الامام لأن الأصل هو النصاب الأول وما زاد عليه تابع وعند أبي يوسف يصرف إلى العفو وألثم إلى النصاب شائعا وفي المحيط ان هذره رواية ضعيفة عن أبي يوسف وظاهر الرواية عنه كقول امامه وتظهر فائدته فيما إذا كان له مائة واحدة وعشرون شاة فهلك إحدى وعشرون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب أربعون جزءا من مائة واحدة وعشرون جزءا من شاتين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة واحدة وعشرون جزءا من شاتين ويبقى الباقي وإذا كان له أربعون من الابل فهلك نصفها بعد الحول فعند الامام الواجب أربعون شيا وعند أبي يوسف عشرون جزءا من ستة وثلاثين جزءا من بنت اللبون وعند محمد نصف بنت لبون ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث شيا وعند الثلاثة ثلاثة أخماس بنت الخاض وفي غاية البيان ينبغي لك ان تعلم ان العفو عند أبي حنيفة في جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا في السواثم لأن ما زاد على مائتي درهم لا عفوفيه عندهما اه (قوله ولا الهالك بعد الوجوب) أي لاشي في الهالك بعد الوجوب فان هلك المال كله سقط الواجب كله وان بعضه فبحسابه وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمسك من الاداء وهو مبني على ان الزكاة تجب في العين أو في الذمة فعندنا تجب في العين وهو المشهور من قول الشافعي وفي قول له تجب في الذمة والعين مرهنته بها كذا في غاية البيان ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم أطلقه فشمع ما اذا تمسك من الاداء وفرط في التأخير حتى هلك وماذا منع الامام أو الساعي بعد الطلب حتى هلك وفي الثاني خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لأنه لم يفوت بهذا المنع ملكا على أحد ولا يدا فصار كالوطلب واحد من الفقراء ورجمه في فتح القدير بأنه الاشبه بالفقير لأن الساعي وان تعين لكن للهالك رأى في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأى يستدعي زمانا

ولا في العلوقة والعوامل  
ولا في العفو ولا الهالك بعد  
الوجوب

(قوله وقيد باهلاك لانه لو استهلك الخ) أقول المراد بالهلاك اخراج النصاب عن ملكه قصداً لا بديل يقوم مقامه فاستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك لقيام الثاني مقام الاول لان الزكاة تم تعاقب بعينه بخلاف السائمة فان استبدالها ولو بجنسها استهلاك لان بدلها لا يقوم مقامها تعلق الزكاة بعينها (قوله واختلف فيما لو حبس السائمة للعلف الخ) قال في النهر الذي يقع في نفسى ترجيح الاول ثم رأيت في البدائع جزم به ولم يحك غيره (قوله للعلف وللماء) اللام بمعنى عن تأمل (قوله واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك) أى وليس بهلاك أيضاً خلافاً لفهمه في النهر لقيام النصاب على حاله بوجود بدله بخلاف استبدال السائمة ولو بجنسها تعلق الزكاة بعينها فلم يتم بدلها مقامها قال في البدائع ولو استبدال مال التجارة بمال التجارة وهى العروض قبل تمام الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدلها بجنسها أو بخلاف جنسها بخلاف لان وجوب الزكاة في أموال التجارة (٢١٩) يتعلق بمعنى المال وهو المالية والقيمة فكان الحول منعقداً على

فالحبس لذلك اه وقيد باهلاك لأنه لو استهلك بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدي واختلاف فيما لو حبس السائمة للعلف وللماء حتى هلكت قيل هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن كالوديعة اذا منعها لذلك حتى هلكت لم يضمن كذا في المعراج وقد من أن الأبراء عن الدين بعد الحول مطلقاً ليس باستهلاك فلا زكاة فيه وفي الخانية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال السائمة بالسائمة استهلاك واقراض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وان نوى المال على المستقرض وكذا لو أعار ثوب التجارة بعد الحول اه وانما كان بيع السائمة استهلاكاً مطلقاً لأن الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فبيعها يكون استهلاكاً كالاستبدال اذا باعها فان كان المصدق حاضراً فهو بالخيار ان شاء أخذ القيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وان شاء أخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر المأخوذ وان لم يكن حاضراً وقت البيع وحضر بعد التفرق عن المجلس فانه لا يأخذه من المشتري وانما يأخذ القيمة الواجب من البائع ولو باع طعاماً وجب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء أخذ من البائع وان شاء من المشتري سواء حضر قبل الافتراق أو بعده لانه تعلق العشر بالعين أكثر من تعلق الزكاة بها ألا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولومات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدائع وفي معراج الدراية ولو استبدال السائمة بجنسها ينقطع حكم الحول لان وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية في السائمة غير الاولى لقوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لان متعلق الوجوب هو المالية وهى باقية مع الاستبدال اه وقيدوا بالاستبدال لان اخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية أو بعوض ليس بمال بان تزوج امرأة أو صالح به عن دم العمد أو اختلعت به المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وقولهم ان استبدال مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما اذا جاني بما لا يتغابن الناس في مثله فانه يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون ديناً في ذمته وزكاة ما بقي تحول الى العين تبقى ببقائها كافي البدائع فاذا صار مستهلكاً بالهبة بعد الحول فاذا رجع بقضاء أو غيره لاشئ عليه لو هلك عند بعهده لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتعين في مثله فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافه فزفر فيما لو كان بغير قضاء فانه يقول يجب على

المعنى وانه قائم لم يفت بالاستبدال وكذلك الدراهم والدنانير اذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بان باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير وقال الشافعي ينقطع حكم الحول فعلى قياس قوله لا تجب الزكاة في مال الصيارف ولو جرد الاستبدال منهم ساعة فساعة كما اذا باع السائمة بالسائمة ولنان الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق بالمعنى أيضاً لا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما في الحول بخلاف ما اذا استبدال السائمة بالسائمة لان الحكم هناك يتعلق بالعين فيبطل الحول المنعقد على الاول فيستأنف للثاني حول اه ويأتى قريبا نحو في كلام المؤلف

عن المعراج (قوله وبغير مال التجارة استهلاك) قيده في الفتح بان ينوى في البديل عدم التجارة عند الاستبدال قال وانما قلنا ذلك لانه لو لم ينو في البديل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البديل للتجارة (قوله وحضر بعد التفرق عن المجلس) قيد بالمجلس لما في الولوجية المراد من التفرق بالبدن حتى لو كانا في مجلس العقد كان للساعي أن يأخذ من المشتري وان كان قد قبضه ونقله لان تمام البيع قبل التفرق بالبدن اجتهاد فيه والساعي في مال الصدقة بمنزلة القاضى في سائر الاحكام لثبوت ولايته فيها فكان للساعي أن يجتهد فان أدى اجتهاده الى أن البيع قد تم أخذ الزكاة من البائع لان الحق في ذمة البائع لان البائع استهلك المال باخراجه عن ملكه فصار الحق واجباتي ذمته وان أدى اجتهاده الى أن البيع لم يتم أخذ من المشتري لان الحق في عين المال بعد فيأخذ منه دون ذمة البائع وطريق الاخذ منه أن يجبر البائع على الاداء منه وهو المراد من الاخذ من المشتري اه

(قوله وفي المعراج ولو باع السواثم الخ) قال في متن درر البحار وشرحه غرر الأذكار ولا يكره أي يجوز أبو يوسف بلا كراهة حيلة دفعها أي منع وجوب الزكاة بان يستبدل نصاب السائمة آخر الحول أو يخرجها عن ملكه في آخره ثم يدخلها لان هذا امتناع عن الوجوب لا بطلان حق الغير اذ ربما يتخاف عدم (٢٢٠) امثال امره تعالى فيكون عاصيا والفرار من المعصية طاعة وفي المحيط هذا

اصح ومحمد خالفه أي ابا يوسف وكره حيلة دفعها ومعه الشافعي واختار قوله الشيخ جيد الدين الضرير لان في الحيلة اضراراً بالفقراء وقصد ابطال حقهم ما لا وكذا الخلاف في حيلة دفع الشفعة وأما الاحتيال بعد وجوب الشفعة فيكره اتفاقا وقيل الفتوى في الشفعة على قول أبي يوسف وفي الزكاة على قول محمد وهذا تفصيل ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل أو دفع القيمة حسن وتحرم حيلة دفع وجوب الزكاة عند الاكثرين من الفقهاء حتى أفسد مالك البيع لدفع الوجوب وحرم الشافعي البيعه وان صح وقال أجد ان نقص النصاب في بعض الحول أو باعه أو بدله بغير جنسه انقطع الحول الآن يقصد بذلك الفرار من الزكاة عند قرب وجوبها فلا نسقط اه (قوله وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض) قال في النهري كيف

الموهوب له فانه مختار فكان تملكا قلنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الرد أجبر كذا في فتح القدير وقولهم ان الرجوع فسخ من الاصل ليس على اطلاقه فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك الزكاة المنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد ما لا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستأنف الحول في الاستفادة من حين استفادته فهذه المسئلة تدل على ان الرجوع في الهبة ليس فسخا للهبة من الاصل اذ لو كان فسخا لما وجب استئناف الاستفادة في الاستفادة من وقت الاستفادة اه بلفظه ثم اعلم انه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء أو غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الخانية وهي من حيل اسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى وفي المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث مثلها غلظه بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لان أحدهما ليس بتابع للآخر بخلاف ما لو ربح بعد الحول مائتين ثم هلك نصف الكل مختلطاً لم يسقط شيء لان الربح تبع فيصرف اطلاقاً اليه كالغفو وعندهما لا يتصور الغفو في غير السواثم اه وسوى في المحيط بين الارث والربح عندهما في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتتمام تفاريعها فيه وفي المعراج ولو باع السواثم قبل تمام الحول بيوم فرار عن الوجوب قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاصح ولو باعها للنفقة لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع ولو فرغ من الوجوب بخلافه لا تاثيراً يكره بالاجماع اه (قوله ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل أو دفع القيمة) بيان للمستثنى الاولي لو وجب عليه سن كبت مخاض مثلاً ولم تكن عنده فصاحب المال مخير ان شاء دفع الاعلى واسترد الفضل أو الادنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس للساعي اذا عين المالك سناً أن يأتي ذلك في الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا أراد المالك دفع الاعلى وأخذ الفضل من الساعي فانه لا اجبار على الساعي لانه شراء حينئذ لم يكن للمالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعقبه في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الاعلى يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وايضاً فيه خلاف السنة لان من لزمه الحققة تقبل منه الجذعة اذ لم تكن عنده حققة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حققة يقبل منه الحققة ويعطى المصدق عشرين درهما أو شاتين كما في صحيح البخاري وهو دليلنا على دفع القيمة في الزكاة وهي في المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين أو الشاتين بناء على الغالب لانه تقدير لازم اه وأما قولهم انه شراء ولا اجبار فيه فمنوع لانه ليس شراء حقيقياً ولم يلزم من الاجبار ضرر بالساعي لانه عامل غيره فالظاهر اطلاق المختصر من أن الخيار للمالك فيهما لکن ذكر محمد في الاصل ان الخيار للمصدق أي الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع ان الخيار لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين لاجل الواجب فالمصدق بالخيار بين أن لا يأخذ وبين أن يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فاذا أن يدفع بعض الحققة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لمافية من تشقيص العين والتشقيص في الاعيان عيب فكان له أن لا يقبل اه وتعقبه الزيلعي بانه غير مستقيم لوجهين أحدهما انه مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعتبر في الباب

يعود على موضوعه بالنقض مع جواز دفع القيمة اه وقد يقال عليه ان القيمة لا تيسر للمالك في كل وقت والثاني فاذا لم يكن عنده الواجب ولا القيمة وامتنع الساعي عن أخذ الاعلى لزم العسر فتدبر (قوله لانه ليس شراء حقيقياً) قال في النهري كونه ليس بشراء حقيقة بل ضمناً لا يقتضي الاجبار وكيف والفاضل عن الواجب بصير ملكاً للساعي ولا طريق يملكه اياه الا بالشراء



والثاني ان فيه اجبار المصدق على شراء الزائد اه وقد قدمنا ان جبره على شراء الزائد مستقيم ولا يخفى  
ان في التشقيص اضرار بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك فاستقام ما في البدائع لكن قيد المصنف الخيار  
المذكور بين الامور الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما في أكثر الكتب وهو قيد اتفاني لان الخيار  
ثابت مع وجود السن الواجب ولذا قال في المعراج وظن بعض أصحابنا ان أداء القيمة بدل عن الواجب  
حتى لقب المستئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل وأداء القيمة  
مع وجود المنصوص عليه جائز عندنا اه وفي البدائع اختلف أصحابنا فعند الامام الواجب فيما عدا  
السواثم جزء من النصاب معنى لا صورة وعندهما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى واختلف  
في السواثم على قوله فقيل هي كغيرها وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى وعندهما الواجب  
المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى ويشتق على هذا الاصل مسائل الجامع  
له ما تناقضت حنطة للتجارة تساوي مائتي درهم ولا مال له غيرها فان أدى من عينها يؤدي خمسة أفضة بلا  
خلاف وان أدى قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة والنقصان وعندهما في الفصلين  
يعتبر يوم الاداء واختلف على قوله في السواثم فقيل يوم الوجوب وقيل يوم الاداء حسب الاختلاف  
السابق وتماه فيه وفي المحيط يعتبر في قيمة السواثم يوم الاداء بالاجماع وهو الاصح وذكري في الجامع لو  
فسدت الحنطة بما أصابها حتى صارت قيمتها مائة فانه يؤدي درهمين ونصفا بخلاف اذا اختار القيمة  
لانه هلك جزء من العين فسقط ما تعلق به من الواجب وان زادت في نفسها قيمة فالعبرة ليوم الوجوب اه  
وفي الهداية ويجوز دفع القيمة في الزكاة والكفارة وصدقة الفطر والعشر والنذر اه وفي فتح القدير  
لو أدى ثلاث شياه ممان عن أربع وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص  
عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخل في النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة  
بخلاف مالو كان مثليا بان أدى أربعة أفضة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز أو كسوة بان  
أدى ثوب يا بعدل ثوبين لم يجز الا عن ثوب واحد ونذر ان يهدي شاتين أو يعتق عبيدين وسطين فاهدى  
شاة أو اعتق عبيدا يساوي كل منهما وسطين لا يجوز أما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة  
بجنسها فلا تقوم الجودة مقام الففيز الخامس وأما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في  
الكفارة لا بقيد الوسط فكان الاعلى وغيره داخل تحت النص وأما الثالث فلان القرية في الراقعة  
والتحجير وقد انتمز اراقتين وتحجير بن فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان  
نذر ان يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة بقدرهما جاز لان المقصود اغناء الفقير وبه تحصل القرية  
وهو يحصل بالقيمة وعلى ما قلنا لو نذر ان يتصدق بقرتين ذقل فتصدق بنصفه جيدا يساوي تمامه  
لا يجوز لان الجودة لا قيمة لها لربوية وللمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف ففيز  
منه يساويه جاز اه قيد المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في الضحايا والهدايا والعتق لان  
معنى القرية اراقة الدم وذلك لا يتقوم وكذلك الاعتمام لان معنى القرية فيه اتلاف الملك ونفي الرق  
وذلك لا يتقوم كذا في غاية البيان ولا يخفى انه مقيد ببقاء أيام النحر وأما بعد ما في جواز دفع القيمة  
كما عرف في الانحية والسن هي المعروفة والمراد بها هذات سن اطلاقا لبعض على الشكل أو سمي  
بها صاحبها كما سمي المستمنه من النوق بالناب لان السن مما يستدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق  
المصدق على الساعي وهو مشتبه برب المال والفرق بينهما انه ان كان بالصاد المحففة والدال المشددة  
المكسورة فهو بمعنى أخذ الصدقة وان كان بالصاد المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطى لها  
(قوله ويؤخذ الوسط) أي في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تأخذوا من حزرات أموال الناس

ويؤخذ الوسط

(قوله والثاني ان فيه اجبار  
المصدق على شراء الزائد)  
لم يظهر لنا هذا الكلام  
ولم أر من تعقبه وفي كلام  
المؤلف تسليم له وانه لا يضر  
ولقائل أن يقول انه غير  
وارد على ما في البدائع لان  
كلامه فيما اذا دفع البعض  
عن الواجب عليه بطريق  
القيمة والزائد باق على  
ملك المالك لانه يأخذ منه  
قيمة الزائد والا كان هذا  
عين دفع الاعلى وأخذ  
الفضل ولم يكن فيه تشقيص  
أصلا فتدبر ثم ظهر لي ان  
هذا الثاني راجع الى اطلاق  
قول البدائع أولان الخيار  
لصاحب المال فانه يشمل  
ما اذا أراد دفع الاعلى  
وأخذ الزائد ثم رأيت صاحب  
النهر نبه على ذلك (قوله  
بقفير ذقل) الدقل محرقة  
ارداً للقر قاموس

أى كرامتها وخذوا من حواشي أموالهم أى من أوساطها ولأن فيه نظر من الجانبين كذا فى الهداية  
والحزرات جمع حزرة بتقديم الزاى المنقوطة على الراء المهملة وفى الخانية ولا تؤخذ الرى والاكولة  
والماخض وغل النعم لانها من الكرائم وقد نهينا عن أخذ الكرائم ولا تؤخذ الهرم ولا ذات عوارى الا  
أن يشاه المصدق اه والا كولة الشاة السمينية التى أعدت للاكل والرى بضم الراء المشددة وتشديد  
الباء مقصورة وهى التى ترى ولدها كذا فى المغرب والماخض التى فى بطنها ولد وقد أطال فيه فى البدائع  
وذ كرامته ليس للساعى أخذ الادون وهو مخالف لما فى الخانية وفى فتح القدير ان الادلة تقتضى أن  
لا يجب فى الاخذ من العجاف التى ليس فيها وسط اعتباراً أعلاها وأفضلها وقد منعنا عنهم خلافها فى  
صدقة السوائم اه وفى المعراج وذ كرامتكم الجليل فى المنتقى الوسط أعلى الادون وأدون الاعلى وقيل  
إذا كان عشرون من الضأن وعشرون من المعز يأخذ الوسط ومعرفة أن يقوم الوسط من المعز والضأن  
فتؤخذ شاة تساوى نصف قيمة كل واحد منهما مثلاً الوسط من المعز تساوى عشرة دراهم والوسط من  
الضأن عشرين فتؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر اه وكذا فى البدائع وفيه ولو كان له خمس من الابل كلها  
بنات مخاض أو كلها بنات لبون أو حقا أو جذاع ففيها شاة وسط وفى الفتاوى الظهيرية إذا كان لرجل  
نخيل تمر جيد برى ودقل قال أبو حنيفة يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد يؤخذ من الوسط  
إذا كانت أصنافاً لانه جيد ووسط ووردى اه وهذا يقتضى ان أخذ الوسط انما هو فيما إذا اشتمل  
المال على جيد ووسط ووردى أو على صنفين منهما أمالو كان المال كله جيداً كار بعين شاة أو كولة  
فانه يجب واحدة من الكرائم لاشاة وسط عند الامام خلافاً لمحمد كما لا يخفى (قوله ويضم مستفاد من  
جنس نصاب اليه) لان النبى صلى الله عليه وسلم أوجب فى خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى  
خمس وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة فى أول الحول أو فى أثنائه ولانه  
عند المجانسة تعمير التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول اللتيسير والمراد بالضم  
أن نجب الزكاة فى الفائدة عند تمام الحول على الاصل قيد بالجنس لان المستفاد من خلاف جنسه كالابل  
مع الشياه لا تضم لانه لا يؤدى الى التعسير لانه لا ينعقد الحول عليه ما لم يبلغ نصاباً ثم كل ما يستفاد من  
هذا الجنس يضم اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصاً وكل مع المستفاد فان الحول ينعقد عليه  
عند الكمال كذا فى الاسديجاني بخلاف ما لو كان له نصاب فى أول الحول فهلك بعضه فى أثناء الحول  
فاستفاد تمام النصاب أو أكثر يضم أيضاً عندئذ لان نقصان النصاب فى أثناء الحول لا يقطع حكم الحول  
فصار المستفاد مع النقصان كما لمستفاد مع كماله كذا فى غاية البيان وأطلق فى المستفاد فشمم المستفاد  
بميراث أو هبة أو شراء أو وصية وسياقى ان أحد النقدين يضم الى الآخر وان العروض للتجارة تضم الى  
النقدين للجنسية باعتبار قيمتها وفى المحيط لو كان له ما تادى درهم دين فاستفاد فى خلال الحول مائة درهم  
فانه يضم المستفاد الى الدين فى حوله بالاجماع واذا تم الحول على الدين فعندئذ ينعقد الحول لا يلزمه الاداء من  
المستفاد ما لم يقبض أو يعين درهماً وعندئذ هما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيئاً وفائدة الخلاف تظهر  
فما اذا مات من عليه مقل ساقط عنه زكاة المستفاد عنده وعندئذ يضم اه وأشار بقوله اليه أى  
الى النصاب الى انه لا بد من بقاء النصاب المضموم اليه ولذا اقل فى المحيط ولو وهب له ألف ثم استفاد ألفاً  
قبل الحول ثم رجع الواهب فى الهبة بقضاء قاض فلا زكاة عليه فى الالف الفائدة حتى يمضى حول من حين  
ملكها لانه بطل حول الاصل وهو الموهوب فيبطل فى حق التبع اه وفى المبسوط ولو ضاع المال الاول  
فانه يستقبل الحول على المستفاد منه منذ ملكه فان وجد درهمان من درهم الاول قبل الحول بيوم ضمه  
الى ما عنده فيزكى السكل لان الضياع لا ينعدم أصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه فاذا ارتفع ذلك قبل

ويضم مستفاد من جنس  
نصاب اليه

كالمال الحول كان كأن الضياع لم يكن اه ولا يخفى ان الضم المذكور عند عدم مانع أما اذا وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم أثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من النصاب من جنسه عند أبي حنيفة لان في الضم تحقيق الثني في الصدقة لان الثني ايجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وان منى لقوله عليه الصلاة والسلام لان في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوفة بعد ما زكاهم باعها يضم منها الى ما عنده لخروجها عن مال الزكاة فصار كمال آخر فلم يؤدى الى الثني وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاه للخدمة ثم باعه يضم منه الى ما عنده ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه ضم منه الى ما عنده لانه ليس ببديل مال أديت الفطرة عنه لان الفطرة انما تجب بسبب رأس بؤنه ويلى عليه دون المالية الا ترى انها تجب عن اولاده الاحرار والتمن بدل المالية والعشر انما يجب بسبب أرض نامية لا بالخارج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الارض النامية لا يضم منها الى ما عنده عند أبي حنيفة ومن عنده نصابان من جنس واحد أحدهما من ابل مزكاة فاستفاد نصابا من جنسها فانه يضم الى أقر بهما حول لانهما استويا في علة الضم وترجح أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء ولو كان المستفاد بحا أو ولد اضمه الى أصله وان كان أبعد حول لانه يرجح باعتبار التفرع والتولد لانه تبع وحكم التبعية لا يقطع عن الاصل ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها اليه لانهما بدل مال أديت الزكاة عنه اه (قوله ولو أخذ العشر والخراج والزكاة بغاة لم يؤخذ أخرى) أى لم يؤخذ مرة أخرى لان الامام لم يحمهم والجبابة بالحماية قال في الهداية وأفتوا بان يعيد وهادون الخراج لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة والزكاة مصرفها الفقراء ولا يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط عنه وكذا الدفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء والاول احوط اه أطلق في الزكاة فشمع الاموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في المبسوط الاصح ان رباب الاموال اذا نوى عند الدفع الى الظلمة التصدق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات لان ما بأيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق ما لهم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سامة يجوز دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والى خراسان وكان أميرا يبايع وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه انهم يقولون لي اما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئا قال في فتح القدير وعلى هذا الوأصى بثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الجار سقط ذكره قاضيخان في الجامع الصغير وعلى هذا فانكارهم على يحيى بن يحيى تعذيب مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليقهم بأنه اعتبار للمناسبات المعلوم الالغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لانه أشق عليه من الاعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الالغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك اذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير اه وظاهر ما صححه السرخسي انه لا فرق بين الاموال الظاهرة والباطنة وصحح الوالوجي عدم الجواز في الاموال الباطنة قال وبه يفتي لانه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الاموال الباطنة فلم يصح الاخذ اه وفي الظهيرية الافضل لصاحب المال الظاهر أن يؤدى الزكاة الى الفقراء بنفسه لان هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها فأما الخراج فانهم يضعونه مواضعه لان موضع الخراج المقاتلة وهؤلاء مقاتلة اه وفي التبيين واشترط أخذهم

على الاصح فكان هذا  
مبني على مقابل الاصح  
(قوله غير ضائر) خبر  
المبتدأ وهو قوله وكونهم  
وفي النهي ولا يخفى ان فيه  
تدافعا ظاهرا وذلك ان  
وجوب الزكاة عليه يؤذن  
بغناؤه وجواز الصرف اليه  
يقتضى فقره وتنبيهه لما  
قيدناه المسئلة فيما مر فانه  
مما لا غنى عنه هنا اه  
ومراد به بما مر قوله  
ويبنى أن يقيد بما اذا لم  
يكن له مال غيره يوفى منه  
الكل أو البعض فان كان  
ولو أخذ العشر والخراج  
والزكاة بغاة لم يؤخذ أخرى

زكي ما قدر على وفائه الى  
آخر ما قدمناه وبه يندفع  
التدافع عن كلام المحقق  
لان كونهم فقراء اذا لم يكن  
لهم مال غير ما استهلكوه  
ووجوب الزكاة عليهم اذا  
كان لهم مال غيره اما اذا لم  
يكن فلا وجوب ولا يخفى  
انه خلاف المتبادر من  
كلامهم هنا على انه قليل  
الجدوى لان الزكاة حينئذ  
تكون للماله الغير المأخوذ  
من الناس لا المستهلك مع  
ان كلامهم فيه فبقي اشكال  
المؤلف السابق على حاله  
وما نقلناه عن التتارخانية  
هناك مؤيد له حيث

صرح فيها بانه لازك في تلك الاموال وان بلغت نصابا لانه مديون ولعل في المسئلة خلافا كما قال في الشرع بلالية وفي الفتح ما يفيد الخلاف  
لنقله بصيغة قالوا تجب فيه الزكاة فانها نذ كرفها فيه خلاف اه فليتأمل وقد من تمام الكلام على ذلك في أوائل كتاب الزكاة

الخراج ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم يأخذ وامنه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شيء أيضا ما ذكرنا اه  
والضمير في قوله وهو عندهم عائد الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة في عندهم عائد الى  
البغاة أي ومن وجب عليه عند البغاة وأطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمئ الذمى كالمسلم وأشار  
المصنف الى ان الحرب لو أسلم في دار الحرب وأقام فيها سنين ثم خرج اليها لم يأخذ منه الامام الزكاة لعدم  
الحماية ونقته بادائها ان كان عالما بوجوبها والافلاز كاة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو شرط الوجوب  
(قوله ولو عمل ذونصاب سنين أو لنصب صح) أما الاول فلانه أدى بعد سبب الوجوب فيجوز لسنة  
وسنين كما اذا كفر بعد الجرح وأما الثاني فلان النصاب الاول هو الاصل في السببية والزكاة عليه تابع  
له قيد بقوله ذونصاب لانه لو عمل قبل أن يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب لا يجوز وفيه شرطان آخران  
أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول وأن يكون كاملا في آخره فتفرع على الاول انه لو عمل ومعه نصاب  
ثم هلك كله ثم استفاد فتم الحول على النصاب لم يجز للمجمل بخلاف ما اذا بقي في يده منه شيء وعلى الثاني  
مالو عمل شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون فان كان صرفها الى الفقراء فالمجمل نفل  
بخلاف ما اذا أدى بعد الحول الى الفقير وانتقص النصاب بادائه فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة في يد  
الساعي فالصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع الى المصدق لا يزيد ملكه عن المدفوع ولا فرق  
بين السواثم والتقود في هذا ولا فرق بين أن تكون الزكاة في يد الساعي حقيقة أو استهلكها أو أنفقها  
على نفسه قرضا وأخذها الساعي من عمالته لانه كذات يوم العين حكما بخلاف ما اذا صرفها الساعي الى  
الفقراء أو الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها بنفسه فلا يجوز للمجمل كما لو ضاعت من يد الساعي قبل الحول  
ووجدها بعده فلا زكاة للمالك أن يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقراء لم يضمن الا ان  
كان المالك نهما ثم علم ان وقوعها زكاة فيما اذا أخذها الساعي من عمالته انما هو في غير السواثم أما في  
السواثم فلا تقع زكاة لتقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعي قيمتها لو باعها ويكون الثمن  
له وانما كان كذلك في السائمة لانها لما خرجت عن ملك المجمل بذلك السبب حين تم الحول بصير  
ضامنا بالقيمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين وهذا كله اذا لم  
يستفد قدر ما يجمل ولم ينتقص ما عنده فان استفاد صار المؤدى زكاة في الوجوه كلها من وقت التجميل  
والاي لم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة المستفاد وان انتقص  
ما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيستردان كان في يد الساعي وان استهلكها أو أكلها قرضا أو بجهة  
العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن  
عنده علم بالتقصان أو لم يعلم وعندهما ان علم وان كان نهما ضمن عند السائل وأما الفقير فلا رجوع  
عليه في شيء من الصور لانه وقع صدقة تطوعا ولو لم يجز للمجمل عنها والحاصل ان وجوه هذه المسئلة  
ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المجمل اما أن يكون في يد الساعي أو استهلكه أو أنفقه على نفسه قرضا  
أو عمالة أو صدقة أو صرفه الى الفقراء أو ضاع من يد الساعي قبل الحول فهى احدى وعشرون وقد  
علم أحكامها وبسطه في شرح الزيادات لقاضيخان والمسئلة الثانية أعنى ما اذا عمل لنصب بعد ملك  
نصاب واحد مقيدة بما اذا ملك ما عمل عنه في سنة التجميل فلو كان عنده ما تدارهم فمجل زكاة ألف  
فان استفاد ما لا أخرج حتى صارت ألفا ثم تم الحول وعنده ألف فانه يجوز التجميل وسقط عنه زكاة  
الالف وان تم الحول ولم يستفد شيئا ثم استفاد فالمجل لا يجزى عن زكاتها فاذا تم الحول من حين  
الاستفادة كان عليه أن يزكى صرح به في البسوط وأفاده الاسبيجاني والسكاكي والسفغناقي وغيرهم  
وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضيخان من انه لو كان له خمس من الابل الحوامل يعنى الحبالى فمجل

ولو عمل ذونصاب لسنين  
أو لنصب صح

(قوله يستثنى منه ما اذا عمل غلطاً الخ) قال في النهر الظاهر انه لا استثناء وان هذا (٢٢٥) من المسئلة الاولى (قوله بعد النبات

الخ) سيأتي في باب العشر ان سببه الارض النامية بالخارج حقيقة وان وقته وقت خروج الزرع وظهور الثمرة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند التنقية والجداذ اه وبه علم انه على قول أبي حنيفة ليس ما ذكره هنا بتججيل بل هو أداء في وقته

باب زكاة المال

(قوله الان في عرفنا الخ) جواب عن تناوله السائمة ايضاً مع انها غير مرادة في

باب زكاة المال

يجب في مائتي درهم وعشرين دينارا ربع العشر

هذا الباب وأجاب الزبلي وتبعه في الدرر والنهر بان أُل في المال للمهود في قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع عشر أموالكم لان المراد به غير السوائم لان زكاتها غير مقدرة به قال في النهر وبهذا استغنى عما قيل المال في عرفنا يتبادر الى التقدير والعروض اه وانظر ما راجه الاستغناء مع ان تبادر الدهن الى العرف أقرب من تبادره الى المذكور في الحديث تأمل (قوله وقد صرح

شائين عنها وعمافي بطنها ثم نعتت خمساً قبل الحول أجزاءه ما عمل وان عمل عما تحمّل في السنة الثانية لا يجوز اه لانه لما عمل عما تحمّل في الثانية لم يوجد المجل عنه في سنة التججيل ففقد الشرط فلم يجوز عما تحمّل في الثانية وهو المراد من نفي الجواز وليس المراد نفي الجواز مطلقاً لظهور انه يقع عما في ملكه وقت التججيل في الحول الثاني فهو تججيل زكاة ما في ملكه لسنتين لان التعيين في الجنس الواحد لغو وكذا لو كان له ألف درهم بيض وألف سود فمجل خمسة وعشرين عن البيض فهلك البيض قبل تمام الحول ثم لم لاز كاة عليه في السود ويكون المخرج عنها وكذا عكسه وكذا لو عمل عن الدنانير وله دراهم ثم هلك الدنانير كان ما عمل عن الدراهم باعتبار القيمة وكذا عكسه قيدنا باطلاق لانه لو عمل عن أحد المالين ثم استحق المال الذي عمل عنه قبل الحول لم يكن المجل عن الباقي وكذا لو استحق بعد الحول لان في الاستحقاق عمل عمالم يملكه فقبل تججيله كذا في فتاوى قاضيخان وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيدنا بكون الجنس متحداً لانه لو كان له خمس من الابل وأر بعون من الغنم فمجل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فمجل عن العين فهلك قبل الحول جاز عن الدين وان هلك بعده لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض التجارة جنس واحد بدليل الضم كما قدمناه وصرح به في المحيط هنا وفي الوالوجية وغيرها رجل عنده أر بعماً ثمة درهم فظن ان عنده خمسة ثمة درهم فادى زكاة خمسة ثمة فله ان يحتسب الزيادة للسنة الثانية لانه لا يمكن أن تجعل الزيادة تجميلاً اه فقولنا فيما مضى يشترط أن يملك ما عمل عنه في حوله يستثنى منه ما اذا عمل غلطاً عن شيء يظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو عمل زكاة ماله فأيسر الفقير قبل تمام الحول أو مات أو أورد جازع الزكاة لانه كان مصرفاً وقت الصرف فصح الاداء اليه فلا ينقض هذه العوارض كذا في الوالوجية وأشار المصنف بجواز التججيل بعد ملك النصاب الى جواز تججيل عشر زرعه بعد النبات قبل الادراك أو عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ لانه تججيل بعد وجود السبب وعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز تججيل العشر قبل الزرع أو قبل الفرس واختلاف في تججيله قبل النبات بعد الزرع أو بعد ما عرس الشجر قبل خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لان التججيل للمحدث لا للبذر ولم يحدث شيء وجوزه أبو يوسف لان السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية ورده محمد بان السبب الارض النامية بحقيقة النماء فيكون التججيل قبلها واقعا قبل السبب فلا يجوز كذا في الوالوجية ولا يخفى ان الافضل لصاحب المال عدم التججيل للاختلاف في التججيل عند العلماء ولم أره منقولا والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب زكاة المال

ما تقدم أيضاً زكاة مال لان المال كجاري عن محمد كل ما يملكه الناس من نقد وعروض وحيوان وغير ذلك الان في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض المصنفات اقتداءً بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله يجب في مائتي درهم وعشرين مثقالاً ربع العشر) وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال في العشرين والعشر بالضم أحد الأجزاء العشرة وانما وجب ربع العشر لحديث مسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة ولا اوقية أر بعون درهما كما رواه الدارقطني والحديث على وغيره في الذهب وعبر المصنف بالوجوب تبعاً للقديري في قوله الزكاة واجبة قالوا لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت باخبار الآحاد وقد صرح السيد نكر كان في شرح

(٢٩) - (البحر الرائق) - ثاني

السيد نكر كان الخ) ذكرك ذلك تعقباً لما قالوه في

توجيه تعبير القديري بواجبة قال في السراج وفي هذا أي التوجيه المذكور نظر فان أهل الاصول يجمعون على ان مقادير الزكوات ثبتت

بالخبر المتواتر وان جاحداً يكفر فيحمل كلامه أى الموجه على مقدار ما زاد على المائتي درهم واشباه ذلك من الزيادة على النصب  
فان ذلك لم يثبت بالتواتر وانما ثبت بالخبر الآحاد (قوله زكى ربع عشره) أى يعطى خمسة دراهم قيمتها سبعة ونصف وهى مسألة  
الابريق الآتية قريباً (قوله فسماه) (٢٢٦) كسور باعتبار ما يجب فيه) فيكون من قبيل ذلك كالحال واردة المحل فان

الاموال محال للزكاة كذا  
في السعدية وعلى هذا  
الوجه فالجار متعلق بتأخذ  
وشياً مفعول به أو مفعول  
مطلق (قوله وفيه نوع  
تأمل) لعل وجهه انه يكون  
المفعول به على هذا لفظ  
الكسور ويبقى شيئاً بلا  
كبير فائدة وأيضاً فن شروط  
زيادتها أن يكون مجرورها  
نكرة عند الجهور بخلاف  
للاخفص قلت وم وجه  
آخر وهو أن يكون مسن  
الكسور بياناً لقوله شيئاً

ولوتيرا أو حلياً أو آنية  
ثم في كل خمس بحسابه

ثم رأيت في الحواشي  
السعدية (قوله ومما يبتنى  
على هذا الخلاف الخ)  
ويبتنى عليه أيضاً ما ذكره  
في السراج رجل له ألف  
درهم حال عليها ثلاثة  
أحوال فعند أبي حنيفة  
يجب في الأولى خمسة  
وعشرون وفي الثانية أربعة  
وعشرون وفي الثالثة ثلاثة  
وعشرون وعندهما للأولى  
خسة وعشرون وللثانية  
أربعة وعشرون وثلاثة  
أثمان درهم لان الكسر  
خسة عشر وللثالثة ثلاثة

المنار من مقدار الزكوات ثبتت بالتواتر كمنقل القرآن واعداد الركعات وهذا يقتضى كفر جاحد  
المقدار في الزكوات قيد بالنصب لان مادونه لازم كاه فيه ولو كان نقصاناً يسيراً يدخل بين الوزنين لانه  
وقع الشك في كمال النصاب فلا يحكم بكامله مع الشك كذا في البدائع (قوله ولوتيرا أو حلياً) بيان لعدم  
الفرق بين المصكوك وغيره كالمهر الشرعى وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة ما لم يتباغ قيمته انصاباً  
مصكوكاً من أحدهما لان زومهما مبنى على المتقوم والعرف ان تقوم بالمصكوك وكذلك انصاب السرقه  
احتمالاً للدره قال في ضياء الخوازم التبر الذهب والفضة قبل أن يصاغار يعملوا على المرأة معروف وجهه  
حلى وحلى بضم الحاء وكسر ها قال تعالى من حلهم يقرأ بالواحد والجمع بضم الحاء وكسرها اه والمراد  
بالحلى هنا ما تحلى به المرأة من ذهب أو فضة ولا يدخل الجوهر واللؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تحلى  
به المرأة مطلقاً فحلت باللبس اللؤلؤ والجوهر في حلقها لا تحلى ولو لم يكن مرسعاً على المفتى به ودليل  
وجوب الزكاة في الحلى أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة لما تزيت له بالفاتحات  
أنؤدين زكاتهن قالت لا قال هو حسبك من النار والفاتحات جمع فتحة وهى الخاتم الذى لا فصل له وفي  
المعراج وأما حكم الزكاة في الحلى والوانى يختلف بين أداء الزكاة من عينها وبين أداءها من قيمتها مثلاً  
له اناء فضة وزنه مائتان وقيمتها ثلثمائة فلوز كى من عينه زكى ربع عشره ولو أدى من قيمته فعند محمد  
يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجودة معتبرة اما عند أبي حنيفة لو أدى خمسة من غير الاء  
سقطت عنه الزكاة لان الحكم متصور على الوزن فلو أدى من الذهب ما يبلغ قيمته قيمة خمسة دراهم من  
غير الاء لم يجز في قولهم جميعاً لان الجودة متقومة عند المقابلة بخلاف الجنس فان أدى القيمة وقعت عن  
القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع تجب الزكاة في الذهب والفضة مضرراً أو تبراً أو حلياً موصوفاً  
أو حلية سيف أو منطقة أو لجام أو سرج أو الكواكب في المصاحف والوانى وغيرها اذا كانت تخلص  
عن الاذابة سواء كان يمسكها للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أو لم ينوشها اه (قوله ثم في كل خمس بحسابه)  
بضم الحاء المجمة أحداً لاجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة مئتين من العشرين ديناراً  
فيجب في الاول درهم وفي الثانى قيراطان أفاد المصنف انه لا شئ فيما نقص عن الخمس فالعفو من  
الفضة بعد النصاب تسعة وثلاثون فاذا ملك نصاباً وتسعة وسبعين درهماً فعليه ستة والباقي عفو  
وهكذا ما بين الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند أبي حنيفة وقال يجب فيها زاد بحسابه من  
غير عفو لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين فبحسابه وله قوله عليه السلام في حديث  
معاذ لا تأخذ من الكسور شيئاً وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة ولان  
الخرج مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تأخذ  
من الشئ الذى يكون المأخوذ منه كسوراً فسماه كسوراً باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع  
تأمل اه ومما يبتنى على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخسة دراهم مضى عليها امان عنده عليه  
عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة ونمن ففى السلم من الدين في العام الثانى  
مائتان الاثنى درهم فلا تجب فيه الزكاة وعندده لازكاة في الكسور فيبقى السلم مائتين ففيها خمسة

اخرى

وعشرون ونصف وربع ونمن درهم اه وثقله في النهر كذلك قال بعض الفضلاء

قوله ونمن درهم صوابه وخمس نمن درهم ونقله بعضهم وارضاءه وبين وجهه قلت وليس كذلك بل صوابه ونمن نمن درهم لان الفارغ  
هن الدين في الحول الثالث تسعمائة وخسون درهماً وخسة اثمان درهم ففى تسعمائة وعشرون وثلاثة وعشرون درهماً وفى ثلاثين  
ثلاثة أرباع درهم وفى خمسة اثمان درهم نمن نمن درهم كما لا يخفى على الحاسب

والمعتبر وزنهما أداء ووجوباً  
وفي الدراهم وزن سبعة  
وهي أن تكون العشرة  
منها وزن سبعة مثاقيل

(قوله وذ كرفي المحيط الخ)  
ذ كرفي المحيط عن  
حاشية الزيلعي لم يرغني  
ان مانقله في البحر والنهر  
عن المحيط غلط في النقل  
وان المذكور في غاية  
السروجي عن المحيط انه  
تضم احدى الزياتين الى  
الاخرى عنده ولا تضم  
عندهما عكس مانقله هنا  
من ذ كرفي الخلاف اه أقول  
وقد راجعت المحيط فرأيت  
كمانقله السروجي ووجهه  
ظاهر لانه اذا كانت الزكاة  
واجبة في الكسور عندهما  
لم يظهر فائدة للضم تأمل  
ثم رأيت في البدائع مثل  
مانقلناه عن المحيط ونصه  
فان كان على كل واحد من  
النصابين زيادة فعند أبي  
يوسف ومحمد لا يجب ضم  
احدى الزياتين الى  
الاخرى لانهما يوجبان  
الزكاة في الكسور بحسبها  
وأما عند أبي حنيفة ينظر  
ان بلغت الزيادة منهما  
أربعة مثاقيل وأربعين  
درهما فكذلك وان كانت  
أقل من أربعة مثاقيل  
وأقل من أربعين درهما  
يجب ضم احدى الزياتين  
الى الاخرى لئتم أربعة  
مثاقيل وأربعين درهما لان الزكاة لا تجب عنده في الكسور اه

أخرى كذا في فتح القدير ويبنى على الخلاف أيضاً لهلاك عشر من مائتي درهم  
بقي فيها أربعة دراهم عنده وعندهما أربعة ونصف كذا في المعراج وذ كرفي المحيط ولا يضم احدى  
الزياتين الى الاخرى لئتم أربعين درهما وأربعة مثاقيل عند أبي حنيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور  
عنده وعندهما يضم لانها تجب في الكسور (قوله والمعتبر وزنهما أداء ووجوباً) أما الاول وهو اعتبار  
الوزن في الاداء فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال زفر تعتبر القيمة وقال محمد يعتبر بالنفع للقراء  
حتى لو أدى عن خمسة دراهم جيد خمسة زوفاقية ثم أربعة جيداً جازعاً عند الامامين خلافاً لمحمد وزفر  
ولو أدى أربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عند زفر ولو كان ابريق فضة وزنه  
مائتان وقيمتها بصياغته ثلاثمائة ان أدى من العين يؤدي ربع عشره وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف  
وان أدى خمسة قيمتها خمسة جازعاً عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا أن يؤدي الفضل فلو أدى من خلاف  
جنسه تعتبر القيمة بالاجماع وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فيجمع  
عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب وفي  
البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة  
والافلا ويعتبر في حال الشراكة ما يعتبر في حال الانفراد (قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو أن تكون  
العشرة منها وزن سبعة مثاقيل) والمثقال وهو الدينار عشر وون قيراطا والدرهم أربعة عشر قيراطا  
والقيراط خمس شعيرات أي المعتبر في الدراهم الى آخره والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن  
النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان  
عشرين قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة أخماس الدينار وبعضها عشرة  
قراريط نصف الدينار فالاول وزن عشرة من الدينار والثاني وزن ستة أي كل عشرة منه وزن ستة  
من الدينار والثالث وزن خمسة أي كل عشرة منه وزن خمسة من الدينار فيوقع التنازع بين الناس في  
الايفاء والاستيفاء فأخذ عمر من كل نوع درهمان فبغله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم  
أربعة عشر قيراطا فبقي العمل عليه الى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير  
الديات وذ كرفي المغرب ان هذا الجمع والضرب كان في عهد نبي أمية وذ كرفي المرغيناني ان الدرهم كان  
شبيه النواة وصار مدوراً على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لاله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر  
الدولة ابن جندان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية ان درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم  
الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبتان وتعقبه في فتح القدير بان فيه نظر اعلى ما اعتبره  
في درهم الزكاة لانه ان أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة  
مثاقيل والمثقال مائة شعيرة فهو اذن أصغر لا أكبر وان أراد بالحبة انه شعيرتان كما وقع تفسيرها في  
تعريف السجواندي فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لان  
كل ربع منه مقدار ربع خزانة وخرنوبة مقدرة باربع قمحات وسط اه وذ كرفي المحيط ان الزكاة  
تجب في الغطارفة اذا كانت مائتين لانها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم الناس في الزمن  
الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة أهل ذلك الزمان الا ترى ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من  
الفضة انما تعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان  
بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر درهم أهل كل بلد بوزنهم ودينار كل بلد  
بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت اه وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مائتي  
درهم بخارية خمسة منها وبها أخذ السرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل والعيون والمعراج والخانية

مثاقيل وأربعين درهما لان الزكاة لا تجب عنده في الكسور اه

وغالب الورق ورق لا عكسه  
وفي عروض تجارة بلغت  
نصاب ورق أو ذهب

(قوله وذكره في فتح  
القدر الخ) ظاهر كلام  
المؤلف الميسل اليه وفي  
السراج الان الاول وهو  
أربعة عشر قيراطا عليه  
الجم الغفير والجمهور الكثير  
واطباق كتب المتقدمين  
والتأخرين (قوله وقيدنا  
المخاطب للورق الخ) في  
البدائع وكذا حكم الدنانير  
التي الغالب عليها الذهب  
والصوريات ونحوهما الخ حكمها  
وحكم الذهب الخالص  
سواء وأما الهروية والمروية  
مما لم يكن الغالب فيها  
الذهب فتعتبر قيمتها ان  
كانت ثمناراً ثجاً وللتجارة  
والأفاعيل قدر ما فيها من  
الذهب والفضة وزنان كل  
واحد منهما يخلص بالاذابة  
اه فتأمل مع ما هنا فانه يفيد  
تقييد ما هنا بما اذا لم تكن  
ثمناراً ثجاً وللتجارة (قوله  
وجواب من لا خسرو) أي  
عن اعتراض الزيلعي ونظر  
في النظر في كلام من لا خسرو  
بانه لو كان كما قال لما سمحت  
نية التجارة فيها مطلقاً  
ان عدم الصحة انما هو  
لقيام المانع المؤدى الى  
الشي

وذكره في فتح القدير غير انه قال بعده الا اني أقول ينبغي أن يقيد بما اذا كانت لهم دراهم لانقص عن  
أقل ما كان وزناً في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة وزن خمسة لانها أقل ما قدر النصاب  
بمائتين منها حتى لا تجب في المائتين من الدراهم المسعوية الكائنة بمكة مثلاً وان كانت دراهم قوم  
وكانه أعمل اطلاق الدراهم والواقى في الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث (قوله وغالب الورق  
ورق لا عكسه) يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة فان كان الغالب هو الفضة فهي كالدرهم الخالصة  
لان الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزبوف والنهرجة وما غاب فضته على غشسه تناوله اسم  
الدراهم مطلقاً والشرع أوجب باسم الدراهم فان غاب الغش فليس كالفضة كالستوقه فينظر ان كانت  
رائجة أو نوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصاباً من أدنى الدراهم التي تجب فيها الزكاة وهي التي  
غلبت فضتها وجبت فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن ثمناراً ثجاً ولا منوية للتجارة فلازكاة فيها  
الأآن يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بأن كانت كثيرة ويتخلص من الغش لان الصفر لا تجب  
الزكاة فيها الابنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة فان كان ما فيها لا يتخلص فلا شيء عليه لان  
الفضة فيه قد هلك كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان الظاهر أن خالص الفضة من الدراهم  
ليس بشرط بل المعتبر أن تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب فاما الغطرفة فقليل يجب في كل مائتين  
منها خمسة منها عدد الاها من أعز الأثمان والنقود عندهم وقال السلف ينظر ان كانت ثمناراً ثجاً  
أو سماعاً للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلوس وان لم تكن للتجارة فلازكاة فيها لان ما فيها من الفضة  
مستهلك لغلبة النحاس عليها فان كانت كالستوقه وفي البدائع وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش  
كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب لان الغش والفضة لو استويا ففيه اختلاف واختار في الخانية  
والخلاصة الوجوب احتياطاً وفي معراج الدراية وكذا الانباع الاوزان وفي المجتبى المفهوم من كتاب  
الصرف ان للمساوي حكم الذهب والفضة ومما ذكر في الزكاة انه لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيدنا  
المخاطب للورق بان يكون غشالاً لو كان ذهباً فان كانت الفضة مغلوبة فكله ذهب لانه أعز وأغلى قيمة  
وان كانت الفضة غالبية فان بلغ الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها ففيه زكاة الفضة  
وفي المغرب الغطرية قيمة كانت من أعز النقود ببخارى منسوبة الى غطريف بن عطاء الكندي  
أمير خراسان أيام الرشيد (قوله وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أو ذهب) معطوف على قوله  
أول الباب في مائتي درهم أي يجبر بع العشر في عروض التجارة اذا بلغت نصاباً من أحدهما وهي  
جمع عرض لكنه بفتح الراء حطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لانه يدخل فيه النقدان  
فالصواب أن يكون جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء الخلو مالم ليس بنقده وفي الصحاح العرض  
بسكون الراء المتاع وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير اه فيدخل الحيوان ولا يرد عليه ما أسيم  
من الحيوانات للدرواغل اظهروا ان المراد غيره لتقدم ذكر زكاة السوائم والعرض بالضم الجانب منه  
ومنه أوصى بعرض ماله أي جانب منه بلاتعيين والعرض بكسر العين ما يحمده الرجل ويذم عند وجوده  
وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة لانها لو كانت للغة فلازكاة فيها لانها ليست للمبايعه  
ولو اشترى عبد الخدمة نوا يبيعه ان وجد ربحاً لازكاة فيه ولا يرد عليه ما اذا كان في العرض مانع  
من نية التجارة كان اشترى أرض خراج نوا بالتجارة أو اشترى أرض عشر وزرعها فانها لا تكون  
للتجارة لما يلزم عليه من الشيء كما قدمناه وجواب من لا خسرو بان الارض ليست من العروض بناء  
على تفسير أبي عبيد اياها بما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون عقاراً ولا حيواناً مردوداً لمعاملت  
ان الصواب تفسيرها هنا بما ليس بنقده ولذا لا يرد على المصنف ما لو اشترى بذر للتجارة وزرعه



فانه لازكاة فيه وانما يجب العشر فيه لان بذره في الارض أبطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى الخدمة في عبد التجارة أسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاقوى أولى وكذا الولم بزعره ففيه الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزيلعي كما لا يخفى واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم يتحقق شخصها فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلانية لان حكم البدل حكم الاصل وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عمدا وأجرة دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة بمن مال التجارة في الصحيح من الرواية كذا في الخانية وذكروا في الكافي ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبه وطعاما وحوله وجبت الزكاة في الشكل وان قصد غير التجارة لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يركب الثوب والحولة لانه يملك الشراء غير التجارة اه وفي فتح القدير ويحمل عدم تزكية الثوب لرب المال مادام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في فتاوى قاضيخان النحاس اذا باع دواب للبيع واشترى لها جلالا ومقادفان كان لا يدفع ذلك مع الدابة الى المشتري لازكاة فيها وان كان يدفعها معها ووجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير اه وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلاذكر نبعها حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا أصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا ولذا لم يدخل في المبيع بلاذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسر الراء اسم للمضروب من الفضة كافي المغرب ولا بد أن تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كافي النخيرة والخانية لان لزومها مبني على التقوم والعرف ان تقوم بالمصكوك كما قدمناه وأشار بقوله ورق أو ذهب الى انه تخير ان شاء قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء بهما سواء وفي النهاية لو كان تقويمه بأحد التقدين يتم النصاب وبالأخر لافانه يقوم بما يتم به النصاب بالاتفاق اه وفي الخلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منها نوع فقد قال في الظهير يقرجل له عبد للتجارة ان قوم بالدرهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالدينار تجب فعند أبي حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة دفعا لحاجة الفقير وسد الخلة وقال أبو يوسف يقوم بما اشترى فان اشتراه غير التقدين يقوم بالتقدم الغالب اه فالخاصل ان المذهب تخيره الا اذا كان لا يبلغ بأحدهما نصابا تعين التقوم بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال يقوم بالانفع ولذا قال في الهداية وتفسير الانفع أن يقوم بما يبلغ نصابا ويقوم العرض بالمصر الذي هو فيه حتى لو بعث عبد للتجارة في بلد آخر يقوم في ذلك الذي فيه العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو أولى مما في التبيين من انه اذا كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير اليه ثم عند أبي حنيفة تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتعام في فتح القدير **(قوله ونقصان النصاب في الحول لا يضر ان كل في طرفيه)** لانه يشق اعتبار الكمال في أثناءه املا بدمنه في ابتدائه للانقضاء وتحقيق الغناء وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قيد بنقصان النصاب أي قدره لان زوال وصفه كهلاك الشكل كما اذا جعل السائمة علوفة لان العلوفة ليست من مال الزكاة أما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا لبقاء الحول وشرط الكمال في الطرفين لنقصانه في الحول لان نقصانه بعد الحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند أبي حنيفة وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكروا في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول وان كان مستغرا وقال زفر يقطع اه ومن فروع المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوى نصابا فماتت قبل الحول فسلخها وديغ جلد هاقم الحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له عصير للتجارة فتحمر قبل الحول ثم صار خلاقم الحول لازكاة فيها قالوا لان في الاول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه وفي الثاني بطل تقوم الحول لا يقطع الخ) تقدم خلافه أول كتاب الزكاة عند قوله ملك نصاب حولي فارغ عن الدين

(قوله فلان يسقط التصرف الاقوى أولى) أي اذا كان مجرد نية الخدمة في عبد التجارة مسقطا وجوب الزكاة فلان يسقط الوجوب أيضا بالتصرف الاقوى من النية وهو الزراعة أولى وهذا الجواب عن اعتراض الزيلعي لمن لا يخسر وأيضا (قوله وبهذا سقط اعتراض الزيلعي) أي الذي أشار اليه أولا بقوله ولا يرد عليه الخ وقوله وكذا لا يدخل (قوله وقد يفرق الخ) قال في النهر هذا الحل مستفاد من تعليمهم بان المالك كما يملك الشراء للتجارة يملك الشراء للنفقة والبدلة يعني فلا يكون للتجارة الابالنية واذا قصد حين شراؤه بيعه معه فقد نوى التجارة به بخلاف المضارب لما قد علمت وأما عدم صحة قصده مقصود التبعية فممنوع بل يصح قصده بهما وان دخل تبعا على ان دخول الثوب بطلقا ممنوع بل نصاب المهنة ثم مع الدخول لاتعين بل ان شاء البائع أعطى غيرها مما هو كسوة مثله كما تقرر في محله (قوله وذكروا في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع الخ) تقدم خلافه أول كتاب الزكاة عند قوله ملك نصاب حولي فارغ عن الدين

(قوله حتى ان من كان له مائة درهم الخ) أفاد ان وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما نصابا بان كان أقل فاما اذا كان كل واحد منهما نصابا  
فاما لم يكن زائدا عليه لا يجب الضم (٢٣٠) بل ينبغي أن يؤدي من كل واحد كان ولو ضم أحدهما إلى الآخر حتى يؤدي

كله من الذهب والفضة فلا بأس به عندنا ولكن يجب أن يكون التقويم بما هو أنفع للفقراء وواجب والافيؤدي من كل واحد منهما ربع عشره فان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعندهما لا يجب ضم احدي الزياتين إلى الاخرى لانهما بوجوب الزكاة في الكسور بحسابها واما عنده فينظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وتضم قيمة العروض إلى الثمنين والذهب إلى الفضة قيمة

### باب العاشر

وأر بعين درهما فكذلك والايجب ضم احدي الزياتين إلى الاخرى لتتم أربعة مثاقيل وأر بعين درهما لان الزكاة لا تجب عنده في الكسور كذافي البدائع (قوله والصحيح الوجوب) عزاه في البدائع إلى الامام حيث قال ثم عند أبي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روي عنه انه قال اذا كان لرجل خمسة وتسعون درهما ودينار يساوي خمسة دراهم انه تجب الزكاة وذلك بان تقوم الفضة

الكل بالجرية فهلك كل المال الا أنه يخالف ما روي ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا قيمته مائتا درهم فتعمر بعدار بعة أشهر فلامضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الايرما صار خلايساوي مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لانه عادل للتجارة كما كان كذا في الخانية (قوله وتضم قيمة العروض إلى الثمنين والذهب إلى الفضة قيمة) أما الأول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افرقت جهة الاعداد وأما الثاني فللمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا وضم احدي النقدين إلى الاخر قيمة مذهب الامام وعندهما الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتهما مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما بما يقولان المعترف بهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمتها فوقهما وهو يقول الضم للمجانسة وهي تحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلغا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يمكن تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكامل احتياطا لا يجب الزكاة اهـ وبهذا ظهر بحث الزاي منقولا وضعف كلام المصنف في السكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كمائة وعشرة دنانير ظنا منه أن يجب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة وليس كما ظن بل الايجاب باعتبار القيمة كما أفاده تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة كل من النقدين لان جهة أحدهما عيناً فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء مع انه يرد عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة درهم وعشرة دنانير تساوي مائة وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء أن لا يلزمه الاخسة والظاهر لزوم سبعة اعتبارا للقيمة أخذنا من دليله من أن الضم ليس الا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتهما مائة وأربعون فعند أبي حنيفة تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب نام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب في كل نصف ربع عشره وفيه أيضا لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتها خمسون تجب الزكاة بالاجماع ولو كان له ابريق فضة وزنه مائة وقيمتها لصناعته مائتان لا تجب الزكاة باعتبار القيمة لان الجودة والضعفة في أموال الر بالقيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها اهـ وفي المعراج لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما تجب الزكاة على قولهما واختلف المشايخ على قوله قال بعضهم لا تجب لان الضم باعتبار القيمة عنده ويضم الاقل إلى الاكثر لان الاقل تابع للأكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه أبو جعفر تجب على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر إلى الاقل اهـ وهو دليل على انه لا اعتبار بتكامل الاجزاء عنده وانما يضم أحد النقدين إلى الآخر قيمة ولا فرق بين ضم الاقل إلى الاكثر أو عكسه

### باب العاشر

أخره عما قبله لتمحض ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذ العاشر كاسيا في وهو فاعل من عشرته أعشره عشر بالضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربى لا المسلم والذي

بالذهب كل خمسة منها دينار اهـ (قوله والمراد هنا ما يدور اسم العشر الخ) بيانه ما في النهاية او العاشر لغة من عشرت القوم أعشرهم بالضم عشره مضمومة اذا أخذت منهم عشرا أو ما لهم فعلى هذا تسمية العاشر الذي يأخذ العشر انما

هو من نصبه الامام لياخذ  
الصدقات من التجار  
فن قال لم يتم الحول أو على  
دين أو أديت أنا أو الى  
عاشر آخر وحلف صدق الا في  
السواثم في دفعه بنفسه

يستقيم على أخذه من  
الخرى لامن المسلم والذمي  
لانها أخذت من المسلم ربيع  
العشر ومن الذمي نصف  
العشر ومن الخريبي العشر  
على ما يجيء ولكن في حق  
كل واحد منهم يدور اسم  
العشر وان كان مع شيء آخر  
فجاز اطلاق اسم العاشر  
عليه اه وقوله تسمية  
الشيء الخ جواب آخر  
لصاحب العناية وفي النهر  
عن السعدية ولا حاجة اليه  
بل العشر علم على ما يأخذه  
العاشر سواء كان المأخوذ  
عشر الغوي أو ربعه أو نصفه  
(قوله وبه اندفع ما في غاية  
البيان الخ) قال في  
الشرنبلالية لا يخفى ما فيه  
من معارضة المنطوق  
بالمفهوم فليتأمل اه وفيه  
نظر لانهم يكتب بمفهوم  
كلام المصنف بل بما ينقله  
عن المعراج وهو صريح  
لكن عبارة المعراج بعد  
نقله عبارة الخبازية هكذا  
وقيل ينبغي أن يصدق  
فيما ينقص النصاب به لانه  
لا يأخذ من المال الذي  
يكون أقل من النصاب

أو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذ العشر من الخري في لامن المسلم والذمي والادوار مركب  
فيتمسك التلطف به والعشر منفرد فلا يتعسر (قوله هو من نصبه الامام لياخذ الصدقات من التجار) أي  
من نصبه الامام على الطريق لياخذ الصدقات من التجار المارين باموالهم عليه قالوا وإنما ينصب لياخذ  
التجار من اللصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه انه لا بد أن يكون قادر على الحماية لان الحماية بالحماية  
ولذا قال في الغاية ويشترط في العامل ان يكون حراما لغيرها شمسى فلا يصح أن يكون عبد العدم  
الولاية ولا يصح أن يكون كافرا لانه لا يلي على المسلم بالآية ولا يصح أن يكون مسلما هاشميا لان  
فيها شبهة الزكاة اه بلفظه وبه يعلم حكم تولية اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة  
ذلك أيضا فبدنا بكونه نصب على الطريق للاحتراز عن الساعي وهو الذي يسمى في القبائل لياخذ  
صدقة المواشي في أما كتبها والمصدق بتخفيف الصاد وتشديد الادل اسم جنس لهما كذا في البدائع  
وحاصله ان مال الزكاة نوعان ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر وباطن وهو  
الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها أما الظاهر فللامام ونوابه وهم المصدقون من السعاة  
والعشار وولاية الاخذ للآية خذ من أموالهم صدقة وجعله للعاملين عليها حقا فلو لم يكن للامام مطابقتهم  
لم يكن له وجه ولما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لاخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى  
قاتل الصديق ما منى الزكاة ولا شك ان السواثم تحتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذ لم يخرجها  
السلطان وغيرها من الاموال اذ أخرجه في السفر احتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذ لم يخرجها  
مالكها من المصر لفقدها هذا المعنى وفي البدائع وشرط ولاية الاخذ وجود الحماية من الامام فلا شيء  
لو غلب الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لان المأخوذ زكاة  
فيراعى شرائطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ماله  
مع مستبضع ونحوه فلا أخذ وفي التبيين ان هذا العمل مشروع وما ورد من ذم العشار محمول على من  
يأخذ أموال الناس ظلما كما تفعله الظلمة اليوم روى ان عمر أراد أن يستعمل أنس بن مالك على هذا  
العمل فقال له أنستعملني على المكس من عملك فقال ألا ترضى ان أؤخذ ما قلدي رسول الله صلى  
الله عليه وسلم اه وفي الخانية من قسم الخبايا والمؤون بين الناس على السوية يكون مأجورا اه (قوله  
فن قال لم يتم الحول أو على دين أو أديت أنا أو الى عاشر آخر وحلف صدق الا في السواثم في دفعه بنفسه)  
أما الاول والثاني فلانكاره الوجوب وقدمنا ان شرط ولاية الاخذ وجود الزكاة فكل ما وجوده مسقط  
فالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بنفي تمام الحول نفيه عما في يده وما في بيته لانه لو كان في بيته مال آخر  
قد حال عليه الحول وما مر به لم يحل عليه الحول واتحد الجنس فان العاشر لا يلتفت اليه لوجوب الضم  
في متحد الجنس الامناع كما قدمناه وقيد في المعراج الدين بدين العباد وقدمنا ان منه دين الزكاة وأطلق  
المصنف في الدين فشمم المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو الحق وبه اندفع ما في غاية البيان من  
التقييد بالمحيط لماله واندفع ما في الخبازية من أن العاشر يسأله عن قدر الدين على الاصح فان أخبره  
بما استغرق النصاب يصدقه والا لا يصدق اه لان المنقص له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج  
وأشار المصنف الى ان المار اذا قال ليس في هذا المال صدقة فانه يصدق مع عينه كما في المبسوط وان لم يبين  
سبب النفي وفيه أيضا اذا أخبر التاجر العاشر ان متاعه مروى أو مروى واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه  
حلفه وأخذ منه الصدقة على قوله لانه ليس له ولاية الاضرابه وقد نقل عن عمر انه قال لعامله ولا تفقشوا  
على الناس متاعهم وأما الثالث فلانه ادعى وضع الامانة موضعها ومراده اذا كان في تلك السنة عاشر  
آخر والا فلا يصدق لظهور كذبه بيقين ومراده أيضا ما اذا أدى بنفسه في المصر الى الفقراء لان الاداء

لان ما يأخذه العاشر زكاة حتى شرطت فيه شرائط الزكاة ذكره في شرح مختصر الكرخي للقدوري اه

(قوله وفي الجزية لا يصدق الخ) قال الرملي فلوثبت أخذها منه لم تؤخذ ثانيا إذا كان الأخذ السلطان أو نائبه لأنها لا تنكر في السنة  
صرتين وهي واقعة الفتوى (قوله) (٢٣٢) وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية الخ) أقول صرح في شرح درر

البحار بأنه جزية حقيقة  
والظاهر أن مرادهم بها  
بأنها جزية تؤخذ على  
ماله فلا يلزم منه سقوط  
جزية رأسه وعليه فالجزية  
نوعان جزية رأس وجزية  
مال وسمى المأخوذ على  
ماله جزية كما سمي عمر  
رضي الله عنه المأخوذ من  
مال بني تغلب جزية وإن  
كان ضعف المأخوذ من  
المسلمين لأن تسميته  
جزية أولى من تسميته  
صدقة لكونهم غير أهل

وكل شيء صدق فيه المسلم  
صدق فيه الذي لا حربى  
الافى أم ولده

هذا لأنهم ليس على بنى  
تغلب جزية لرؤسهم غيرها  
بخلاف غيرهم (قوله  
ويستثنى من العموم الخ)  
قال في النهر واعلم أن  
مقتضى حصر المصنف  
أنه لو قال أدبت إلى عاشر  
وثمة عاشر أن لا يقبل قوله  
وبه جزم في العناية وغاية  
البيان قال السروجي  
وتبعه الشارح وينبغي أن  
يقبل لكلا يؤدي إلى  
استثناؤه وجزم به العيني  
وتبعه في شرح الدرر  
وارتضاه في البحر الان

كان مفوض اليه فيه وولاية الأخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية لأنه لو ادعى الاداء بنفسه اليهم بعد الخروج  
من المصر لا يقبل وإنما لا يصدق في قوله أدبت بنفسى صدقة السوائم إلى الفقراء إلى المصر لان حق الأخذ  
للسلطان فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني  
والاول ينقلب نفلها هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلها انه لو لم يأخذ منه الامام لعلمه باذاته  
الى الفقراء فان ذمته تبرأ ديانة وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع أبي اليسر لو أجاز الامام  
اعطاءه لم يكن به بأس لانه اذا اذن له الامام في الابتداء أن يعطى الى الفقراء بنفسه جاز فكذا اذا أجاز بعد  
الاعطاء اه وانما حلف وان كانت العبادات يصدق فيها بالتحليف لتعلق حق العبد وهو العاشر  
في الأخذ وهو يدعى عليه معنى لو أقر به لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد القذف لان القضاء  
بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لانه لا يكذب له فيها فاندفع قول أبي  
يوسف انه لا يحلف لانها عبادة وأشار المصنف بالاكتفاء بالحلف الى انه لا يشترط اخراج البراءة فيما  
اذا ادعى الدفع الى عاشر آخر تبعه للجامع الصغير لان الحظ يشبه الحظ فلم يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية  
كما في البدائع وشرطه في الاصل لانه ادعى واصدق دعواه علامة فيجب ابرازها وفي المعراج ثم على قول  
من يشترط اخراج البراءة هل يشترط التيمين معها فقد اختلف فيه وفي البدائع اذا أتى بالبراءة على خلاف  
اسم ذلك المصدق فانه يقبل قوله مع يمينه على جواب ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان  
الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة اه وقد يقال انه دليل كذبه فهو نظير مالوذ كرا الحد الرابع وغلط فيه  
فانه لا نسلم الدعوى وان جاز تركه الا أن يقال انها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي المحيط  
حلف انه أدى الصدقة الى مصدق آخر وظاهر كذبه أخذها بها وان ظهر بعد سنين لان حق الأخذ  
ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اه (قوله وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي) لان ما يؤخذ  
منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فيراعى فيه شرائط الزكاة تحقيقا للتضعيف وفي التبیین لا يمكن اجزائه  
على عمومه فان ما يؤخذ من الذي جزية وفي الجزية لا يصدق اذا قال أدبتنا لان الفقراء أهل الزمة  
ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف الى مستحقه وهو صالح المسلمين اه وقولهم  
ما يؤخذ من الذي جزية أى حكمه حكمها من كونه بصرف مصارفها لانه جزية حتى لا نسقط جزية  
رأسه في تلك السنة نص عليه الاسبيجاني واستثنى في البدائع نصارى بنى تغلب لان عمر صالحهم  
من الجزية على الصدقة المضاعفة فاذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اه (قوله لا الحربى  
الافى أم ولده) أى لا يصدق الحربى في شيء الا في جارية في يده قال هي أم ولدى فانه يصدق وكذا  
في الجوارى لان الأخذ منه بطريق الحماية لازمة ولاضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان  
الاولى أن يقال لا يلتفت الى كلامه ولا يترك الأخذ منه اذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون ان يقال ولا يصدق  
لانه لو كان صادقا بان ثبت صدقه بيينة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب أخذ منه  
كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما اذا قال الحربى أدبت الى عاشر آخر وثمة عاشر آخر فانه  
لا يؤخذ منه ثانيا لانه يؤدي الى الاستئصال جزم به من لا شيخ في شرح الدرر وذكره في الغاية بلفظ ينبغي  
أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبیین وأشار باستثناء أم الولد الى انه لو قال في حق غلام معه هذا ولدى  
فانه يصح ولا يعسر لان النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الاسلام وأمومية الولد تبع للنسب

كلام أهل المذهب أحق ما اليه يذهب اه (قوله جزم به من لا شيخ) هو الامام محمد بن محمد بن محمود البخارى وقيد

في كتابه المسمى بفرر الافكار في شرح درر البحار للعلامة محمد بن يوسف بن الياس القونوى وفي بعض النسخ من لا شيخ وهو نحو عرف  
لان عبارته كعبارة السكندر (قوله وأمومية الولد تبع للنسب) أى فيصح اقراره بها قال في النهر وهذا لا يشكك على قول أبي حنيفة أما على

وقيد في المحيط بان كان يولد مثله لمثله لانه لو كان لا يولد مثله لمثله فانه يعتق عليه عند أبي حنيفة ويعشر لانه اقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره اه وقيد بأب الولد لانه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لان التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لو مر بجواد الميثة فان كانوا يدينون انهم مال أخذ منها والا فلا اه والحاصل انه لا يؤخذ الا من مال **(قوله)** وأخذ منار بع العشر ومن الذي ضعفه ومن الحربى العشر بشرط نصاب وأخذهم منا) بذلك أمر عمر رضى الله عنه سعانه وقدمنا ان المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذي صدقه مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن الحربى بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كما في غاية البيان ويصح أن يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذمي وأما في الحربى فظاهر المختصر انه اذا مر بأقل منه لا يؤخذ منه وفي الجامع الصغير وان مر حربى بخمسين درهم لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منامن مثلهم لان الاخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا تأخذ من القليل وان كانوا يأخذون منالان القليل لم يزل عفوا وهو للنفقة عادة فأخذهم منامن مثله ظلم وخيانة ولا متابعة عليه والاصل فيه انه متى عرفنا ما يأخذون منا أخذ منهم مثله لان عمر أمر بذلك وان لم نعرف أخذ منهم العشر لقول عمر رضى الله عنه فان أعياكم فالعشر وان كانوا يأخذون الكل تأخذ منهم الجميع الا قدر ما يوصله الى ما منه في الصحيح وان لم يأخذوا منا لا تأخذ منهم ليستمر واعليه ولانا حق بالمكرم وهو المراد بقوله وأخذهم منا لانه بطريق المجازاة كذا في التبيين وفي كافي الحاكم ان العاشر لا يأخذ العشر من مال الصبي الحربى إلا أن يكونوا يأخذون من أموال صديقاتنا شيئاً اه **(قوله)** ولم يثن في حول بلاعود) أى بلا عود الى دار الحرب لان الاخذ في كل مرة يؤدى الى الاستئصال بخلاف ما اذا عاد ثم خرج الينا لان ما يؤخذ منه بطريق الامان وقد استفادته في كل مرة وفي المحيط ولو عاد الحربى الى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج نائبا لم يأخذ به ماضى لان ماضى سقط لانقطاع الولاية ولو مر المسلم والذمي على العاشر ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني يؤخذ منهما لان الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد اه **(قوله)** وعشر الخ لا الخنزير) أى أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذمي وعشر قيمته من الحربى لانه يؤخذ العشر بتمامه منهما ولان المأخوذ من عين الخمر لان المسلم منهى عن اقترابها ووجه الفرق بين الخمر والخنزير على الظاهر ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وفي ذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولان حق الاخذ منها للعمامة والمسلم يحرم خمر نفسه للتخليل فكذا يحرمها على غيره ولا يحرم خنزير نفسه بل يجب تسيبته بالاسلام فكذا لا يحرمه على غيره وسيأتى في آخر باب المهر ما ورد على التعليل الاقل وجوابه وفي الغاية نعرف قيمة الخمر بقول فاسقين تابا أو ذميين أسلما وفي الكافي يعرف ذلك بالرجوع الى أهل الذمة اه قيدا بخمر الذمي والحربى لان العاشر لا يأخذ من المسلم اذا مر بالخمر اتفاقا كذا في الفوائد وقيد المسئلة في المبسوط والاقطع بان يمر الذمي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر ولوهم يبيعها واخذوا العشر من أثمانها وفي المعراج قوله مر ذمي بخمر أو خنزير أى مر بهما بنيسة التجارة وهما يساويان مائتى درهم لما ذكرنا من رعاية الشروط في حقه اه وجواد الميثة كالخمر فانه كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالدبغ **(قوله)** وما في بيته) معطوف على الخنزير أى لا يعشر المال الذى في بيته لما قدمنا ان من شروطه مروره بالمال عليه فيلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله تعالى **(قوله)** والبضاعة) أى لا يأخذ من مال البضاعة شيئاً لان الوكيل ليس بنائب عنه في أداء الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لانسان يبيع فيه ويتجر ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل **(قوله)** ومال المضاربة وكسب

وأخذ منار بع العشر ومن الذي ضعفه ومن الحربى العشر بشرط نصاب وأخذهم منا ولم يثن في حول بلاعود وعشر الخ لا الخنزير وما في بيته والبضاعة ومال المضاربة وكسب

قوله ما في دار الامر على دياتهم فاذا دانوا ذلك لا يؤخذ وعلى هذا التفصيل لو مر بجواد الميثة كذا في المعراج معزى الى النهاية وبه علم ان ما سئد كره عن النهاية من قوله لو مر بجواد الميثة الخ مقتصرا عليه مما لا ينبغي بل التفصيل انما هو على قولها **(قوله)** والحاصل انه لا يؤخذ الا من مال) قال الرملى وبه يعلم حرمة ما يفعله العمال اليوم من الاخذ على رأس الحربى والذمي خارجا عن الجزية حتى يتمكن من زيارة بيت المقدس

﴿باب الركاك﴾ (قوله و به اندفع مافی غایة البیان الخ) قال الرمی عبارته والرکاز اسم لهما جميعا فقد ید کر و یراد به الکنز و ید کر و یراد به المعدن وهو مأخوذ من (۲۳۴) الرکز وهو الاثبات يقال رکر ریحاً أي أثبتته وهذا فی المعدن حقيقة لأنه خلق فيه

مرکبا وفي الکنز مجاز بالمجاورة کذا قاله نضر الاسلام رجه الله اه فيه علمت انه لا وجه لقوله اندفع مافی غایة البیان الخ اذ لم يجعله نفسه حقيقة فی المعدن مجازا فی الکنز تامل اه قلت وفيه نظر ظاهر فتدبر (قوله وقيد بكونه فی أرض خراج أو عشر الخ) أقول المفهوم من كلام البدائع ان المراد من أرض الخراج والعشر هو الارض المأذون ونسئ ان عشر الخوارج

﴿باب الركاك﴾

خمس معدن نقد ونحو حديد فی أرض خراج أو عشر الغير المملوكة فإنه قال وأما المعدن فلا يتخلو اما ان وجده فی دار الاسلام أو دار الحرب فی أرض مملوكة أو غير مملوكة فان وجده فی دار الاسلام فی أرض غير مملوكة فانه وجده فی دار غير مملوكة أو حانوت فلا خلاف فی ان الاربعة الاخماس لصاحب الملك وحده هو وغيره واختلف فی وجوب الخمس ثم قال وأما اذا وجده فی دار الحرب

المأذون) أي لا يأخذ العشر من المضارب والمأذون لأنه لا ملك لهما ولا نيابة من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في المضاربة ربح عشر حصة المضارب ان بلغت نصف المالك نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه يؤخذ منه لان المال له الا اذا كان على العبد دين يحيط بماله ورقبته لانعدام الملك عنده وللشغل عندهما (قوله ونسئ ان عشر الخوارج) أي أخذ منه ثانياً ان مر على عشر الخوارج فعشروه لان التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما اذا ظهر راعى مصر أو قرية كما قدمناه

﴿باب الركاك﴾

هو المعدن أو الکنز لان كلا منهما مرکوز فی الارض وان اختلف الرکز وشئاً راکز ثابت کذا فی المغرب فظاهره انه حقيقة فيهما مشترک معنوي وليس خاصاً بالدين ولودار الامر فيه بين كونه مجازاً فيه أو متواطئاً اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعيناً به اندفع مافی غایة البیان والبدائع من ان الركاك حقيقة في المعدن لأنه خلق فيها مرکباً وفي الکنز مجازاً بالمجاورة وفي المغرب عدن بالمكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانبات الله فيه جوهرهما واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها أي ثبت اه (قوله خمس معدن نقد ونحو حديد فی أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة والسلام وفي الركاك الخمس وهو من الرکز فانطلق على المعدن ولأنه كان في أيدي الكفرة وحوته أي يدنا غلبة فكان غنيمته وفي الغنيمه الخمس الان للغنائم يدا حكمية لثبوتها على الظاهر وأما الحقيقة فللواحد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواحد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفير وقيد به احترازاً عن المائعات كالقار والنفط والملح وعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة والجواهر كالياقوت والفيروز والزمرد فلا شيء فيها وأطلق في الواجد فشمل الحر والعبد والمسلم والذمي والبالغ والصبي والذکر والانثى كما في المحيط وأما الحربي المستأمن اذا عمل بغير اذن الامام لم يكن له شيء لأنه لا حق له في الغنيمه وان عمل باذنه فله ما شرط لأنه استعمله فيه واذا عمل رجلان في طلب الركاك وأصابه أحدهما يكون للواحد لأنه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أخماسه للواحد واذا استأجر أجراً للعمل في المعدن فالصاحب المستأجر لانهم يعملون له وعن أبي يوسف لو وجد ركاكاً فباعه بعوض فالخمس على النسي في يده الركاك ويرجع على البائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي المبسوط ومن أصاب ركاكاً وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطاع الامام على ذلك أمضى له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد أوصله الى مستحقه وهو في اصابة الركاك غير محتاج الى الحماية فهو كذا الاموال الباطنة اه وفي البدائع ويجوز دفع الخمس الى الوالدين والمولودين الفقراء كما في الغنائم ويجوز للواحد أن يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجاً ولا تغنيه الاربعة الاخماس بان كان دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فإنه لا يجوز له تناول الخمس اه وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواحد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي أن لا يجب الخمس مع الفقر كاللقطة لاننا نقول ان النص عام فيتناوله كذا في المعراج وقيد بكونه في أرض خراج أو عشر ليخرج الدار فإنه لا شيء فيها السكن ورد عليه الارض التي لا وظيفة فيها كالمفازة اذ يقتضى انه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك فالصواب ان لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتخصيص على ان وظيفة المأخوذ المستمرة لا تمنع

الخ لكن اذا جل كلام المصنف هنا على غير المملوكة وذلك كالمفازة برد عليه انها ليست عشرية ولا خراجية الاخذ فكيف يعبر عنها بارض العشر أو الخراج الا أن يوجد أرض عشر أو خراج غير مملوكة (قوله فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز الخ) قال في النهر فيه بحث بل يصح أن يكون للاحتراز عن الدار ويعلم حكم المفازة بالاولى لأنه اذا وجب في الارض مع الوظيفة فلان يجب

الخمس كما يذكره المؤلف في المقولة الآتية تأمل (قوله لماعامت ان الخقف متعدد) أي فينبى للفعول من غير نقله الى باب التضعيف على ان التشديد لا معنى له هنا لان خمست الشيء بمعنى جعلته خمسة أخس كما في النهر وأما الذى بمعنى أخذت خمسة فهو الخقف كما مر عن المغرب (قوله واختلقتوا في وجوب الخمس) الظاهر ان الخلاف فيه جار في الارض المملوكة للواجد أو غيره بدليل قوله قبله تبع البدائع سواء وجدته لاداره وأرضه وكنز وبقايقه للمختط له وزئبق

هو أو غيره أى المالك أو غير المالك فقول المتن لاداره وأرضه يرجع الضمير للواجد ليس احترازاً عن الارض المملوكة لتغير الواجد بل هما سواء في عدم وجوب الخمس فيهما كما استويا في ان الاربعه الاخس للمالك سواء كان هو الواجد أو غيره وعبارة التنوير تقتضى خلاف ذلك فانه قال وبقايقه أى باقى المعدن بعد الخمس لمالكه ان ملكت والا فلا وواجد ولا شئ فيه ان وجدته في داره

الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب اه واستشهد له في ضياء الخاوم بقول عدى بن حاتم الطائرى بعث في الجاهلية وخمس في الاسلام والخمس بضمين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان لله خمسة اه فعلم أن قوله في المختصر خمس بتخفيف الميم لانه متعدد جاز بناء المفعول منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم ظناً منه ان الخقف لازم لماعامت ان الخقف متعدد وانه من باب طلب (قوله لاداره وأرضه) أى لا خمس في معدن وجدته في داره وأرضه فانفقوا على ان الاربعه الاخس للمالك سواء وجدته هو أو غيره لانه من توابع الارض بدليل دخوله في البيع بغير تسمية فيكون من أجزاءها واختلفوا في وجوب الخمس قال أبو حنيفة لا خمس في الدار والبيت والمنزل والحاووت مساهما كان المالك أو ذمياً كما في المحيط وفي الارض عنده وايتان اختار المصنف انها كالدار وقال يجب الخمس لاطلاق الدليل وله انه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يتخالف الجملة بخلاف الكنز فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدى الروايتين وهى رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر وأخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكراراً من الثمار لا يجب فيه شئ لما قلنا بخلاف الارض وفي البدائع هذا كله اذا وجد في دار الاسلام فاما اذا وجد في دار الحرب فان وجدته في أرض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه كما في الكنز وأورد على كون المعدن من أجزاء الارض جواز التيمم به وليس بجائز وأجاب في المعراج بانه من أجزاءها وليس من جنسها كالخشب (قوله وكنز) بالرفع عطف على معدن أى وخمس كنز وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله أن يصرفه الى نفسه ان كان فقيراً كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس اتفاقاً لعموم الحديث وفي الركاز الخمس كما قدمناه (قوله وبقايقه للمختط له) أى الاخس الاربعه للذى ملكه الامام البقعة أو لفتح وان كان ميتاً فلورثته ان عرفوا والا فهو لاقصى مالك للارض أو لورثته كذا في البدائع وقيل يوضع في بيت المال ويرجحه في فتح القدير وفي التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا كله عندهما وقال أبو يوسف ان الباقي للواجد كالمعدن لان الاستحقاق تمام الحيازة وهى منه ولهما ان يد المخطط له سبقت اليه وهى يد الاخصوس فيملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كما اذا اصطاد سمكة في بطنها درة ثم بالبيع لم تخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزاءها فينتقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقاً كذا في المعراج أطلق في الكنز فشمس النقد وغيره من السلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والقماش لانها كانت ملك الكفار فوته أيدىنا فقها فصارت غنيمة وقيدها بدفين الجاهلية بان كان نقشه صنماً أو اسم ملوكهم المعروفين للاحتراز عن دفين أهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخر معروف للمسلمين فهو لقطعة لان مال المسلمين لا ينغم وحكمها معروف وان اشتهب الضرب عليهم فهو جاهلى في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلامياً في زماننا لتقدم العهد وأشار بقوله للمختط له الى انه وجدته في أرض مملوكة لانه لو وجدته في أرض غير مملوكة كالجبال والمقازة فهو كالمعدن يجب خمسة وبقايقه للواجد مطلقاً كما كان أوعداً كما ذكرناه وفي المغرب الخطه المكان المختط لبناء دار أو غير ذلك من العمارات وفي المعراج انما قال للمختط له لان الامام اذا أراد قسمة الاراضى يخط لكل واحد من الغانمين ويجعل تلك الناحية له (قوله وزئبق) أى خمس الزئبق عند أبي حنيفة ومحمد وعن أبي يوسف لا شئ فيه لانه مانع ينبع

وأرضه فقوله وبقايقه لمالكها يدل على انه لو كان الواجد غير المالك بخمس والباقي للمالك ولو كان الواجد هو المالك لا يخمس بل الكل له لقوله بعده ولا شئ فيه ان وجدته في داره وأرضه فتأمل (قوله وعن أبي يوسف لا شئ فيه) قال الرملى أى في روايته الاخيرة وأقول الخلاف

من الارض كالقير وطمانه ينطبع مع غيره فانه حجر يطبخ فيسيل منه الزئبق فاشبه الرصاص وهو يكسر الباء بعد الهمزة الساكنة كذا في المغرب وقيل هو حيوان لانه ذو حرس يتحرك بالارادة ولهذا يقتل كذا في المعراج وفي فتح القدير انه بالياء وقد تهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زئبر الثوب وهو ما يعالج جديده من الوبرة لاخذة لاعلى وجه القهر والغلبة (قوله لا ركاز دار حرب) أى لا يخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس بغنيمة لاخذة لاعلى وجه القهر والغلبة لانه غلبة المسلمين عليه أطلق في الركاز فشمّل الكنز والمعدن والقنورى ووضع المسئلة في الكنز ليبين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكنز فان شيخ الاسلام أوجب الخمس فيه كما في المعراج وأطلق في دار الحرب فشمّل ما اذا وجدته في أرض غير مملوكة أو في مملوكة لهم لكن اذا كانت غير مملوكة فالكل له سواء دخل بأمان أو لا لان حكم الامان يظهر في المملوك لافي المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بأمان رده الى صاحبها حرمة أموالهم عليه بغير الرضا فان لم يرده اليه ملكه ملك كاخيشنا فسيبيله التصديق به فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسدا لان الفساد يرتفع يبيعه لا تمتنع فسخره حينئذ وان دخل بغير امان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذو ومنعة دار الحرب وظفر وابشئ من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لحصول الاخذة على طريق القهر والغلبة (قوله وقبر وزج ولؤلؤ وعنبر) أى لا تخمس هذه الاشياء أما الاؤل فلانه حجر مضى بوجوده في الجبال وقد ورد في الحديث لا تخمس في الحجر ونحوه لياقوت والجواهر كما قدمناه من كل جامد لا ينطبع أطلقه وهو مقيد بما اذا أخذها من معدنها أما اذا وجدت كنزها وهي دفين الجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكنز المالية لكونه غنيمة وأما الثاني فالمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كنزاً في قعر البحر وهذا عندنا وقال أبو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحو به يدا المملوك وطمان قعر البحر لا يرد عليه قهر أحد فاعدمت اليد وهي شرط الوجوب فالخصل ان الكنز لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كيفما كان سواء كان من جنس الارض أو لم يكن بعد ان كان مالا متقوماً وأما المعدن فثلاثة أنواع كما قدمناه أوّل الباب واللؤلؤ مطرال يبيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يتخلق فيه اللؤلؤ والعنبر حشيش ينبت في البحر أو خشي دابة في البحر والله سبحانه أعلم

### باب العشر

هو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيةها وسببها وشرائطها وقدر المفروض ووقته وصفته وركنه وشرائطه وما يسقطه أما الاؤل فنثبت بالكتاب قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه وبالسنة ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وبالاجاع وأما الكيفية فما تقدم في الزكاة انه على الفور أو التراخي وأما سببها فالارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الخراج فان سببه الارض النامية حقيقة أو تقديراً بالتمكين فلو تمسكن ولم يزرع وجب الخراج دون العشر ولو أصاب الزرع آفة لم يجبا وقد مناهم حكم تعجيل العشر وانه على ثلاثة أوجه في مسألة تعجيل الزكاة وأما شرائطها فنوعان شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يتبدأ الا على مسلم بلا خلاف وأما كونه يتحول الى الكافر فسيأتي مفصلاً والثاني العلم بالفرضية وهو عام في كل عبادة أيضاً وأما العقل والبلوغ فليس من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز للامام أن يأخذ جبراً ويسقط عن صاحب الارض الا انه لا ثواب له الا اذا أدى اختياراً ولذا الوصيات

لا ركاز دار حرب وقبر وزج  
ولؤلؤ وعنبر

### باب العشر

في المصاب في معدنه أما الموجود في خزائن الكفار ففيه الخمس اتفاقاً كذا في النهر وهذا أيضاً فيما اذا وجدته في غير أرضه وداره أما اذا وجدته فيهما لاسبيل لاحد عليه ولا يخمس كما صرح به في التتارخانية (قوله ملكه ملك كاخيشنا) قال في النهر المذكور في المحيط وغيره انه ان أخرجه الى دار الاسلام ملكه ملك كاخيشنا (قوله فالخصل ان الكنز لا تفصيل فيه) أى الكنز غير المستخرج من البحر

### باب العشر



(قوله على قو لهما العشر عليهم بالحصاة الخ) كذا أطلقه في المعراج والسراج والمجتبى وفي الفتح لوزار ع بال عشرة بة ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الارض كفي الاجارة وعندهما يكون في الزرع كالاجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قو لهما اه ومثله في النهر (قوله والحشيش) (٢٣٧) أقول فيه دليل على عدم وجوب

العشر في القلى وهو شئ يتخذ من حريق الحصب وهو من الحشيش والطلعة يأخذونه والله تعالى أعلم رملى (قوله أطلقه فتناول القليل والكثير) فيكون قوله بلا شرط نصاب تصریحاً بما علم وفأئذنه التنصيص على خلاف قول الصحابين (قوله لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلاشئ فيه) قال الرملى أقول يجب تقييده

يجب في عسل أرض العشر ومسقى سماء وسمح بلا شرط نصاب وبقاء الا الخطب والقصب والحشيش

بخراج المقاطعة فلو وجد في أرض خراج المقاسمة ففيه مثل ما في النمر الموجود فيها وقوله ولاشئ في ثمار أرض الخراج صريح فيما قلنا وأنت على علم انه عند الاطلاق ينصرف الى الموظف اه وقد يجاب بان المراد من قوله فلاشئ فيه نفى وجوب العشر لان الكلام فيه فلا ينافي وجوب القسم اذا كانت أرضه خراجية خراجها

من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة وكذا ملك الارض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الارض الموقوفة ويجب في أرض المأذون والمسكاتب ويجب على المؤجر عنده وعندهما على المستأجر كالمستعير ويسقط عن المؤجر مهلا كه قبل الحصاد لابعده وفي المزارعة على قو لهما العشر عليهما بالحصاة وعلى قوله على رب الارض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصاة المزارع يكون دينافي ذمته وفي الارض المغصوبة على الغاصب ان لم تنقصها الزراعة وان نقصتها فعلى رب الارض عنده وعندهما في الخراج ولو كانت الارض خراجية فخراجها على رب الارض في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الارض كذافي البدائع وغيره وفي الخلاصة والظهيرية ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحدا ولا يئنه للمالك وزرعها الغاصب اما اذا كان مقرا للمالك بينة عادلة ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الارض اه وأما شرائط المحلية فان تكون عشرة بة فلاعشر في الخراج من أرض الخراج لانها لا يجتمعان وسيأتي بيان العشرية ووجود الخراج وأن يكون الخراج منها ما يقصد بزراعتها نماء الارض فلاعشر في الخطب ونحوه وسيأتي بيان قدره وأما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند التنقية والجداذ وأما ركبه فالتمليك كالزكاة وشرائط الاداء ما قدمناه في الزكاة وأما ما يسقطه فهلاك الخراج من غير صنعه وهلاك البعض يسقط بقدره وان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار دينافي ذمته ومنها الردة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذافي البدائع مختصرا (قوله يجب في عسل أرض العشر ومسقى سماء وسمح بلا شرط نصاب وبقاء الا الخطب والحشيش) أى يجب العشر فيما ذكرنا في العسل فلا حديث في العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولده منهما بخلاف دود القز لأنه يتناول الاوراق ولاعشر فيها أطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقد رآه أبو يوسف نصابه بخمسة أوسق وعن محمد بخمسة افراق كل فرق ستة وثلاثون رطلا قيد بارض العشر لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلاشئ فيه لما ذكرنا وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولاشئ في ثمار أرض الخراج لامتناع وجوب العشر والخراج في أرض واحدة وفي المعراج وقول محمد لا شئ فيه أى في العسل ولكن الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستئزال اه وفي المبسوط ان صاحب الارض يملك العسل الذي في أرضه وان لم يتخذها ذلك حتى له ان يأخذه ممن أخذه من أرضه بخلاف الطير اذا فرخ في أرض رجل فجاء رجل وأخذه فهو لآخذ لان الطير لا يفرخ في موضع ليرتك فيه بل يطير فلم يصير صاحب الارض محرزا للفرخ بملكه اه ولو وجد العسل في المقارة أو الجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال أبو يوسف لا شئ فيه لان الارض ليست بمملوكة وهما ان المقصود من ملكها النماء وقد حصل وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بأرض العشر للاحتراز عن أرض الخراج فقط فلو قال يجب في عسل أرض غير الخراج لكان أولى وأما وجوبه فيما سقى بالمطر أو بالسيح كما النيل فتفق عليه للادلة

مقاسمة تأمل (قوله وبهذا علم ان التقييد الخ) ظاهره ان الجبال والمقارة ليست بعشرية مع ان العشر واجب في الخراج منها وقد قال في الخانية على ان أرض الجبال التي لا يصل اليها الماء عشرة بة تأمل وعبارة الفرر يجب في عسل أرض عشرة بة وأوجب قال الشيخ اسمعيل نص عليه أى على الجبل وان كان معلوما مقابلة لان أرض الجبل الذي لا يصل اليه الماء عشرة بة كفي النوازل والخانية والخاصة وغيرها للاشعار بعدم اعتبار ما روى عن أبي يوسف اه

السابقة وأما قوله بلا شرط نصاب وبقاء فذهب الامام وشروطهما فصار الخلاف في موضعين هما في الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق رواه مسلم وله اطلاق الآية ومما أخرجهما السك من الارض والحديث فيما سقت السماء العشر وتأويل مرويهما ان المنقز كاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاساق وقيمة السوق أربعون درهما أو تعارض الخاص والعام فقدم العام لانه أحوط ولهما في الثاني الحديث ليس في الخضراوات صدقة وله التمسك بالعمومات وانما استثنى الثلاثة لانه لا يقصد به الاستغلال الارض غالباً حتى لو استغل بها أرضه وجب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد به استغلال الارض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبر البطمخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها وكذا الاعشر فيما هو تابع للارض كاللؤلؤ والاشجار لانه بمنزلة جزء الارض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران لانه لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفروالكتان وبرزه لان كل واحد منهما مقصود فيه ثم اختلفا فيما لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبر أبو يوسف قيمة أدنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة أعداد من أعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة أجمال كل جمل ثلثمائة من وفي الزعفران خمسة أمناء ولو كان الخارج نوعين يضم أحدهما الى الآخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كانا جنسين كل واحد أقل من خمسة أوسق فانه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول أبي يوسف أن تبلغ قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء فاذا بلغ القصب قدر ما يخرج منه خمسة أمناء سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي أن يكون نصاب القصب عنده خمسة أطنان كما في عرف ديارنا (قوله ونصفه في مسق غرب ودالية) أي ويجب نصف العشر فيما سق بالة للحديث والغرب دلوعظيم والدالية دولاب عظيم تديره البقر وان سقى بعض السنة بالة والبعض بغيرها فالمعتبر أكثرها كما مر في السائمة والعلوفة وان استويا يجب نصف العشر نظر الفقراء كما في السائمة وظاهر الغاية وجوب ثلاثة أرباع العشر (قوله ولا ترفع المؤمن) أي لا تحسب أجرة العمال ونفقة البقر وكري الانهار وأجرة الحافظ وغير ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلما معنى لرفعها أطلقه فشمّل ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب استخراج الواجب من جميع ما أخرجه الارض عشراً أو نصفها لان ما تكلفه يأخذه بلا عشراً ونصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه بعض الناس (قوله وضعفه في أرض عشرية لتغلي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي) أي يجب عشراً في أرض آخره وفيه ثلاث مسائل الاولى الارض العشرية اذا اشتراها تغلي فالذهب تضعيفه عليه لاجماع الصحابة الثانية اذا أسلم التغلي فالتضعيف باق عليه لان التضعيف صار وظيفة الارض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثة اذا اشتراها منه مسلم أو ذمي فكذلك لانها انتقلت اليه بوظيفتها كالخراج فان المسلم أهل للبقاء عليه وان لم يكن أهلاً لا بدائه ورد الواجب أبو يوسف في المسائلين الى عشر واحد لزال الداعي الى التضعيف (قوله وخارج ان اشترى ذمي أرضاً عشرية من مسلم) أي يجب الخراج لان في العشر معنى العبادة والكفر بنا فيها ولا وجه الى التضعيف لأن الكلام في غير التغلي بخلاف الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كالرقوبه اندفع قول أبي يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر وحاصل هذه المسائل ان الارض اماعشرية أو خراجية أو تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلي فالمسلم اذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها والتضعيفية فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ترجع الى عشر واحد فاذا اشترى التغلي الخراجية بقيت خراجية أو تضعيفية فهي تضعيفية أو العشرية من مسلم وضعف عليه العشر عندهما خلافاً لمحمد واذا اشترى ذمي

ونصفه في مسقى غرب ودالية ولا ترفع المؤمن وضعفه في أرض عشرية لتغلي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي وخارج ان اشترى ذمي أرضاً عشرية من مسلم

(قوله الثلاثة) أي الحطب والقصب والحشيش (قوله ونصاب القصب السكر الخ) تصرف في عبارة الفتح وهي بتامها قال في شرح الكنز في قصب السكر العشر قل أو أكثر وعلى قياس ٣

(قوله خمسة أطنان) الطن بالطاء المهملة خمرة القصب قاله الشيخ اسمعيل (قوله نظراً للفقراء) الظاهر أن يقال نظراً للمالك لان النظر للفقراء في وجوب ثلاثة أرباع العشر تأمل

٣ هكذا بياض بالاصل

(قوله أما الاول فتحول الصفقة الى الشفيع الخ) أقول صرحوا في الشفقة بان الاخذ بالشفقة شراء من المشتري ان كان الاخذ بعد القبض وان كان قبلاه فشراء من البائع لتحول الصفقة اليه ووضع المسئلة (٢٣٩) هنا بعد القبض فيكون شراء من الذي

فهو ومشكل ويمكن الجواب عنه بما نقله في النهاية عن نوادر زكاة المبسوط ولو أن كافرا اشترى أرضا عشرة بة فعليه فيها الخراج في قول أبي حنيفة رحمه الله ولكن هذا بعد ما انقطع حق المسلم عنها من كل وجه حتى لو استعقها مسلم أو أخذها مسلم بالشفقة كانت عشرية على حالها سواء وضع عليها الخراج أو لم يوضع

وعشران أخذها منه مسلم بشفقة أورد على البائع للفساد وان جعل مسلم داره بستانا فؤوته تدور مع مائه بخلاف الذي وداره حر كمين قبر ونفط في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج

لانه لم ينقطع حق المسلم عنها اه تامل رمي (قوله) وجوابه ان الممنوع الخ) حاصل الجواب تسليم ان وضع الخراج على المسلم ابتداء جائز لكن لا مطلقا بل اذا كان برضاه وان الممنوع وضعه عليه جبرا وأجاب في الفتح بما حاصله ان هذا ليس فيسه وضع الخراج عليه ابتداء أصلا وانما هو

غير تغليبي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها أو عشرية صارت خراجية ان استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لوجوب الخراج وشرطه في الهداية لان الخراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض (قوله) وعشران أخذها منه مسلم بالشفقة أو رد على البائع للفساد) أما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم وأما الثاني فلانه بالرد والفسخ جعل البيع كان لم يكن لان حق المسلم وهو البائع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق الرد وأشار بقوله للفساد الى كل موضع كان الرد فيه فسحا كالرد بخيار الشرط والرؤية مطلقا والرد بخيار العيب ان كان بقضاء وأما بغير قضاء فهي خراجية على حالها كالأقالة لانها فسوخ في حق المتعاقدين ببيع جديد في حق ثالث فصار شراء من الذي فتنقل الى المسلم بوظيفتها فاستفيد من وضع المسئلة ان للذي أن يرد لها بعيب قديم ولا يكون وجوب الخراج عليها عيبا حادثا لانه يرتفع بالفسخ بالقضاء فلا يمنع الرد (قوله) وان جعل مسلم داره بستانا فؤوته تدور مع مائه) يعني فان سقاه بماء العشر فهو عشري وان سقاه بماء الخراج فهو خراجي وان سقاه مرة من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعليه العشر لانه أحق بالعشر من الخراج كذا في غاية البيان واستشكل العتابي وجوب الخراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان ان الامام السرخسي ذكر في كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال لانه أحق بالعشر من الخراج وهو الاظهر اه وجوابه ان الممنوع وضع الخراج عليه ابتداء جبرا أما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاه بماء الخراج فهو كما اذا أحيا أرضا ميتة باذن الامام وسقاه بماء الخراج فانه يجب عليه الخراج والبستان يحوط عليها حائط وفيها أشجار متفرقة كذا في المعراج قيد يجعلها بستانا لانه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخل تغل اكرار الاشئ فيها وأما الذي فان الخراج واجب عليه مطلقا ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله (قوله) بخلاف الذي) لانه أهل له لالعشر (قوله) وداره حر) لان عمر رضى الله عنه جعل المساكن عفوا وعليه اجاع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالمجوسى ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب بالدلالة لان المجوسى أبعد عن الاسلام لخرمة منا كخته وذبا نحه (قوله) كمين قبر ونفط في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج) لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء فلا عشر ولا خراج ان لم يكن وراء موضع القير والنفط أرض فارغة صالحة للزراعة وأما اذا كان وراءه موضع صالح للزراعة فلا يجب شئ ان كان في أرض العشر لان العشر لا يكفي فيه التمسك من الزراعة بل لابد من حقيقة الخراج وأما ان كان في أرض خراج وجب الخراج لانه يكفي لوجوبه التمسك من الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر والقير هو الزفت ويقال القار والنفط بالفتح والكسر وهو أفصح دهن يعالو الماء وفي معراج الدرابة ولا يمسح موضع القير في رواية ابن سماعة عن محمد لان موضعه لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يمسح لان موضع القير تبع للأرض فيمسح معه تبعا وان كان لا يصلح للزراعة كارض في بعض جوانبها سبخة فانها تمسح مع الارض ويوضع الخراج فيها لكونها تابعة لما يصلح للزراعة اه وظاهر المختصر يدل على قول البعض فانه أوجب الخراج مطلقا ولم يذكرا المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشرية فالارض العشرية أرض العرب كلها قال محمد بن من العنذيب الى مكة وعدن ابين الى أقصى عجر باليمن بمهرة وذ كر الكرخي انها أرض الحجاز وتمامة واليمن ومكة والطائف والبرية ومنها الارض التي أسلم أهلها طوعا أو فتحت قهرا وقسمت بين الغانمين وأما الارض الخراجية فافتحت قهرا وتركت في أيدي أربابها وأرض نصارى

انتقال ما وظيفته الخراج اليه بوظيفته وهو الماء فان وظيفته الخراج فاذا سقي به انتقل هو بوظيفته الى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية (قوله وعدن ابين) قال في القاموس وعدن ابين محركة جزيرة باليمن أقام بها ابين

بني تغلب والموات التي أحيها ذمي مطلقاً أو مسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد عليها وعن أبي يوسف انها خراجية لا مكان اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة كذافي البدائع وغيرها والله أعلم

### باب المصرف

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجدوا عنهما مصرفاً كذافي ضياء الخلووم ولم يقيد في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما أشير اليه في النهاية وينبغي اخراج خمس المعادن لان مصرفه الغنائم كما صرح به الاسديجاني وغيره وقد ذكر الاصناف السبعة وسكت عن المؤلف قلوبهم للاشارة الى السقوط للاجماع الصحابي وهو من قبيل انتهاء الحكم لاتهاء الغائبة التي كان لاجلها الدفع فان الدفع كان للاعزاز وقد أعز الله الاسلام وأغنى عنهم واختار في العناية انه ليس من باب النسخ لان الاعزاز الآن في عدم الدفع فهو تقرير لما كان لانسخ وتعمقه في فتح القدير بان هذا لا يبنى النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتاً وقد ارتفع وهم كانوا ثلاثة أقسام قسم كان الاعطاء ليتألفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم أسلموا وفيهم ضعف فكان يتألفهم ليثبتوا ولا يقال ان نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لان النسخ دليل الاجماع لا هو بناء على انه لا اجماع الا عن مستند فان ظهر والاوجب الحكم بانه ثابت على ان الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (قوله هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير) أي المصرف الفقير والمسكين والمسكين أدنى حالا وفرق بينهما في الهداية وغيرها بان الفقير من له أدنى شئ والمسكين من لا شئ له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كذافي الكافي والاولى أن يفسر الفقير بمن له مادون النصاب كما في النقاية أخذنا من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك مادون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة ولا خلاف في انهما صنفان هو الصحيح لان العطف في الآية يقتضي المغايرة وانما الخلاف في انهما صنفان أو صنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والنذر فقال أبو حنيفة بالاول وهو الصحيح كما في غاية البيان وأبو يوسف الثاني فلأوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمسكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد المعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذات يحصل بالصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانها تجوز للفقير أيضاً وقد يكون للموصى أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجوز على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذافي البدائع وهذا لو أوصى بثلث ماله للاصناف السبعة فصرف الى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذافي المحيط وفي الخانية والذي له دين مؤجل على انسان اذا احتيج الى النفقة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته الى حلول الاجل وان كان الدين غير مؤجل فان كان من عليه الدين معسراً يجوز له أخذ الزكاة في أصح الاقوال لانه بمنزلة ابن السبيل وان كان المديون موسراً معترفاً لا يحل له أخذ الزكاة وكذا اذا كان جاحداً وله عليه بيعة عادلة وان لم تكن بيعة عادلة لا يحل له أخذ الزكاة ما لم يرفع الامر الى القاضي فيحلفه فاذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة والمراد من الدين ما يبلغ نصاباً كما لا يخفى وفي فتح القدير ولو دفع الى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصاباً وهو موسر بحيث لو طلبت أعطائها لا يجوز وان كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز اه

### باب المصرف

هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير

### باب المصرف

(قوله وينبغي اخراج خمس المعادن) الاولى أن يقول خمس الركاك شامل للكنز أيضاً لانه كالمعدن في المصرف قاله بعض الفضلاء (قوله وكذا اذا كان جاحداً الخ) قال في النهر بقي انه في الاصل لم يجعل الدين المجهود نصاباً ولم يفصل بين ما اذا كان له بيعة عادلة ولا قال السرخسي والصحيح جواب الكتاب اذ ليس كل قاض يعدل ولا كل بيعة تقبل والجنو بين يدي القاضي ذل وكل أحد لا يختار ذلك وينبغي أن يعول على هذا كافي عقد الفرائد اه

وهو مقيد لعموم ما في الخانية والمراد من المهر ما عورف تجميله لان ما عورف تأجيله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون في الأول عدم اعطائه بمنزلة عساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضي مما لا ينبغي للمرأة بخلاف غيره لكن في البرازية وان كان موسرا والمجمل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يقتضى للاحتياط وعند الامام يجوز مطلقا وسيأتى في بيان النصب الثلاثة آخر الباب ان شاء الله تعالى (قوله والعمل) تقدم تفسيره في باب العاشر وعبر بالعمل دون العاشر ليشمل الساعى أيضا وقد مننا الفرق بينهما فيعطى ما يكفيه وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وانا بهم مادام المال باقيا الا اذا استقرت كفايته الزكاة فلا يزداد على النصف لان التنصيف عين الانصاف قيد بالوسط لانه لا يجوز له أن يتبع شهوته في المأكل والمشرب والملبس لانها حرام لكونها سرا فاحضا وعلى الامام أن يبعث من يرضى بالوسط من غير اسراف ولا تقتير كذا في غاية البيان وفي البرازية المصدق اذا أخذ عماله قبل الوجوب والقاضى استوفى رزقه قبل المدة جاز والافضل عدم التجميل لاحتمال أن لا يعيىش الى المدة اه وقيد بابقاء المال لانه لو أخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عماله ولا يعطى من بيت المال شيئا كذا في الاجناس عن الزيادات وما يأخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة شامى لشرفه كما سيأتى وانما حلت للغنى مع حرمة الصدقة عليه لانه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل كذا في البدائع والتحقيق ان فيه شبهة بالاجرة وشبهة بالصدقة فلا يؤخذ محل للغنى ولا يعطى لو هلك المال أو أداها صاحب المال الى الامام والثانى لا يحل لها شامى ويسقط الواجب عن أرباب الاموال لو هلك المال في يده لان يده كيد الامام وهو نائب عن الفقراء ولا تكون مقدره وفي النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجرى له من هارزق فانه لا ينبغي له أن يأخذ من ذلك وان عمل فيها ورزق من غير هافلا بأس بذلك اه وهو يفيد صحة توليته وان أخذه منها مكرهه لاحرام ومن أحكام العامل ما ذكره في البرازية ان العامل اذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل له لو مصرفا كالسلطان اذا ترك الخراج له (قوله والمكاتب) أى يعان المكاتب في فك رقبة وهو المراد بقوله تعالى وفي الرقاب هو منقول عن الحسن البصرى وغيره في تفسير الطبرى وأطلقه فشمى ما اذا كان مولاه فقيرا أو غنيا وهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكه أو لا فالذى في بعض التفاسير انه لا يملك قال القاضى البيضاوى والعدول عن اللام الى اللدلالة على ان الاستحقاق للجهة للرقاب وقيل لا يذان بانهم أحق بها اه وقال الطيبى في حاشية الكشاف انما عدل عن اللام الى اللام فى الاربعة الاخيرة لان الاربعة الاول ملاك لماعسى أن يدفع اليهم والاربعة الاخيرة لا يملك كون ما يدفع اليهم انما يصرف المال فى مصالح تتعلق بهم لان التعمدية فى مقدر بالصرف فى الرقاب يملكه السادة والمكاتبون لا يحصل فى أيديهم شئ والغارمون يصرف نصيبهم لأرباب الديون وكذلك فى سبيل الله تعالى وابن السبيل مندرج فى سبيل الله وأفرد بالتدبيرها على خصوصية وهو مجرد عن الحرفين جميعا أى اللام وفى وعطفه على اللام يمكن وفى أقرب اه فقد صرح بان الاربعة الاخيرة لا يمكن شيئا ويستفاد منه انهم ليس لهم صرف المال فى غير الجهة التى أخذوا لأجلها وفى البدائع وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه تملك وهو ظاهر فى أن الملك يقع للمكاتب فبقية الاربعة بالبرازية الاولى لكن بقى هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفى المحيط وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمى لان الملك يقع للمولى من وجه والشبهة ملحقة بالحقيقة فى حقهم اه وفى شرح المجمع وان عجز المكاتب بحمل مولاه وان كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله (قوله والمديون) أطلقه كالقدورى وقيدته فى الكافي بان لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه المراد بالغارم فى الآية وهو فى اللغة من عليه دين ولا يجرد قضاء

والعامل والمكاتب والمديون

(قوله وسيأتى في بيان  
النصب الخ) أى عند شرح  
قوله وغنى يملك نصابا وكان  
الاولى أن يقول وسيأتى  
ان النصب ثلاثة (قوله وان  
أخذه منها مكرهه) قال فى  
النهر المراد كراهة التحريم  
لقولهم لا يحل له ذلك لكن  
مأمر من ان من شرائط  
الساعى أن لا يكون  
هاشميا يعارضه وهذا  
الذى ينبغي أن يعول عليه  
(قوله لكن بقى الخ) قال  
الرملى الذى يقتضيه نظر  
الفقهاء الجواز تأمل اه  
قلت بل جزم به المقدسى فى  
شرحه فقال واذا ملك  
المدفوع له جازله صرفه  
فيما شاء (قوله وقد قالوا انه)  
أى دفع الزكاة

(قوله حينئذ لا تظهر عمرته في الزكاة) قال في النهر والخلف لفظي للاتفاق على ان الاصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر فنقطع  
الحاج يعطى اتفاقا اه هذا وفي منح (٢٤٢) الغفار بعد ذكره ما سر عن البدائع من تعليل حل الدفع للعامل الغني بانه

كاذكره القتيبي وانما لم يقيد المصنف لان الفقر شرط في الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له  
في وطنه مال بمنزلة الفقير وفي الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين أولى من الدفع الى الفقير (قوله  
ومنقطع الغزاة) هو المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختيار من لقول أبي يوسف وعند محمد منقطع  
الحاج وقيل طلبه العلم واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية وفسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه  
كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا اه ولا يخفى ان قيد الفقير لا بد منه على  
الوجوه كلها حينئذ لا تظهر عمرته في الزكاة وانما تظهر في الوصايا والوقف كما تقدم نظيره في الفقراء  
والمساكين (قوله وابن السبيل) هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يكون  
مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غني بمكانه حتى تجب الزكاة في ماله ويؤمر بالاداء اذا وصلت اليه يده وهو  
فقير يدا حتى تصرف اليه الصدقة في الحال لحاجته كذا في السكافي فان قلت منقطع الغزاة أو الحج  
ان لم يكن في وطنه مال فهو فقير والافه وابن السبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت هو فقير الا أنه زاد  
عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغاير للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد كذا في النهاية وفي  
الظهيرية الاستقراض لابن السبيل خير من قبول الصدقة وفي فتح القدير ولا يحل له أن يأخذ أكثر  
من حاجته وألحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه الابن وفي المحيط وان كان  
تاجر له دين على الناس لا يقدر على أخذ ماله ولا يجد شيئا يحل له أخذ الزكاة لانه فقير يدا كابن السبيل اه  
وهو أولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقد قدمنا في بحث الفقير تفصيلا له فراجع (قوله في دفع الى  
كلهم أو الى صنف) لان المراد بالآية بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من  
الكتاب قوله تعالى وان تحفوه هار توثوها الفقراء فهو خير لكم ومن السنة أنه عليه الصلاة والسلام أتاه  
مال من الصدقة فجعله في صنف واحد وهم المؤلفون قلوبهم ثم أتاه مال آخر فجعله في الغارمين ولم يصرح في  
الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان الجمع المعروف باللام  
مجاز عن الجنس ولهذا وحلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد يبحث بالواحد فالمعنى في الآية ان جنس  
الزكاة جنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل  
صدقة لكل فقير ولا يرد داخل على ما في يدي من الدراهم ولا شيء في يدها فانه يلزمها ثلاثة ولو حلف  
لا يكلمه الايام أو الشهر ويقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عند هلاله أممكن العهد فلا  
يحمل على الجنس فالخاصل ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا مسوغ  
للخلف الا عند تعدد الاصل وعلى هذا انصرف الموصي به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وبقوله (قوله  
لا الى ذمي) أي لا تدفع الى ذمي حديث معاذ خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم لالان التنصيص  
على الشيء ينفي الحكم عما عداه بل الامر بردها الى فقراء المسلمين فالصرف الى غيرهم ترك للاصر  
وحديث معاذ مشهور بجواز الزيادة به على الكتاب واثنان كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل  
القطعي وهو الفقير الحربي بالآية وأصوله وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول  
(قوله وصح غيرها) أي وصح دفع غير الزكاة الى الذمي واجبا كان أو تطوعا كصدقة الفطر  
والكفارات والمنذور لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلواكم في الدين الآية وخصت الزكاة بحديث  
معاذ وفيه خلاف أبي يوسف ولا يرد عاياه العشر لان مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع الى ذمي

فرغ نفسه لهذا العمل  
فيحتاج الى الكفاية الخ  
قال وبهذا التعليل يقوى  
مانسب الى بعض الفتاوى  
ان طالب العلم يجوز له أن  
يأخذ الزكاة وان كان  
غنيا اذا فرغ نفسه لافادة  
العلم واستفادته لكونه  
عاجزا عن الكسب والحاجة  
داعية الى ما لا بد منه  
وهكذا رأيت بخط مؤنوق  
وعزاه الى الواقعات والله  
تعالى أعلم اه قلت وقد  
رأيت أيضا في جامع الفتاوى  
ومنقطع الغزاة وابن السبيل  
فيدفع الى كلهم أو الى صنف  
لا الى ذمي وصح غيرها

معزيا الى المبسوط ونصه  
وفي المبسوط لا يجوز دفع  
الزكاة الى من يملك نصابا  
الا الى طالب العلم والغايزي  
والمنقطع لقوله عليه  
السلام يجوز دفع الزكاة  
اطالب العلم وان كان له  
نفقة أربعين سنة اه  
وهذا مناف لدعوى النهر  
تبع الفتح القدير الاتفاق  
تأمل (قوله ولا يحل له  
أن يأخذ أكثر من  
حاجته) أقول تقدم عن  
شرح المجمع ان ابن السبيل  
اذا وصل الى ماله وبقى معه

شي من مال الزكاة الذي أخذه يحل له كما يحل لمولى المالك الذي يحجز لكن لا منافاة فان ما هنا معناه انه يأخذ ما يغلب والصرف  
على ظنه انه قدر الحاجة لأكثر ولا يخفى انه مع غلبة الظن قد يفضل معه شيء فاذا ما في المجمع ان هذا الفاضل يحل له (قوله وفيه خلاف أبي  
يوسف) أي في جواز دفع غير الزكاة اليه خلاف أبي يوسف قال الرملي قال في الخاوي القدسي وبه نأخذ

(قوله وأطلقه فشمّل المستأمن) قال الرملي أي أطلق في غاية البيان الحر في فسد حمل المستأمن ودخوله في الحر في ظاهر لأنه لا يقرب في دار  
الاسلام وإنما الاذن خصه بوصف لا يمنع اطلاق الحر في عليه تأمل (قوله رجع) (٢٤٣) المتبرع على الدائن لاعلى المديون

الاطهر عبارة الزيلعي وهي  
يستترده الدافع وليس  
لمديون أخذه فقوله وليس  
لمديون أخذه هو مرة قوله  
قضاء دين الغير لا يقتضي  
التملك من ذلك الغير لأنه  
لواقضى تملكه من المديون  
كان حق الاخذ عند  
المصادقة المذكورة للمديون  
للدائن (قوله ويستفاد  
منه ان رجوع المتبرع الخ)  
أقول لفظ المتبرع يستفاد  
منه انه بغير أمر المديون  
وقوله على الدائن متعلق

وبناء مسجد وتكفين  
ميت وقضاء دينه وشراء  
قن يعتق وأصله وان علا  
وفرعه وان سفل

برجوع وقوله فهو تملك  
منه أي من المديون أي  
انه بمنزلة القرض منه  
والدائن نائب عن المديون  
في القبض لان من قضى  
دين غيره بامر له لم يكن  
متبرعا فله الرجوع على  
الأمر وان لم يشترط الرجوع  
في الصحيح ولذا قال وإنما  
يرجع على المديون (قوله  
كباحثه المحقق الخ) وذلك  
حيث قال لأنه بالدفع وقع  
الملك للفقير بالتملك  
وقبض النائب عن الفقير  
وعدم الدين في الواقع وإنما

والصرف في السكل الى فقراء المسلمين أحب وقيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت أو واجبة  
أو تطوعا لا تجوز للحر في اتفاقا كما في غاية البيان لقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين  
وأطلقه فشمّل المستأمن وقد صرح به في النهاية (قوله) وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء  
قن يعتق) بالجر بالعطف على ذمي والضمير في دينه للميت وعدم الجواز لانعدام التملك الذي هو الركن  
في الاربع لان الكفن على ملك المتبرع حتى لو افتقر الميت السبع كان الكفن للمتبرع لا لورثة الميت  
وقضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير الخ فالميت أولى بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق  
الدائن والمديون على عدمه رجع المتبرع على الدائن لاعلى المديون والاعتناق اسقاط لامتلاك قيد بقضاء  
دين الميت لأنه لو قضى دين الخي ان قضاء بغير أمره يكون متبرعا ولا يجوز له عن الزكاة وان قضاء بامر له جاز  
ويكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة كذا في غاية البيان وقيد في النهاية بان يكون المديون فقيرا  
ولا بد منه ويستفاد منه أن رجوع المتبرع بقضاء الدين عند التصديق على الدائن محمول على ما اذا كان  
بغير أمر المديون أما اذا كان بامر له فهو تملك منه فلا رجوع عند التصديق بانه لا دين على الدائن  
وإنما يرجع على المديون وهو بعموم يتناول ما لو دفعه ناو بالزكاة وينبغي ان لا رجوع فيها كما بحثه  
المحقق في فتح القدير فليراجع والحيلة في الجواز في هذه الاربع ان تصدق بمقدار زكاته على فقير  
ثم بأمره بعد ذلك بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه  
القرب كذا في المحيط وأشار المصنف الى أنه لو أطمع يتما بنيتها لا يجوز له لعدم التملك الا اذا دفع له الطعام  
كالسوسة اذا كان يعقل القبض والا فلا ولو دفع الصغير الى وليه كذا في الخانية والمراد بالعقل هنا  
أن لا يرمى به ولا يتخذ عنه (قوله) وأصله وان علا وفرعه وان سفل) بالجر أي لا يجوز الدفع الى أبيه  
وجده وان علا والى ولده وولده ولده وان سفل لان المنفعة لم تنقطع عن المملك من كل وجه  
كما قدمه في تعريف الزكاة لان الواجب عليه الاخراج عن ملكه رقبته ومنفعة ولم يوجد في الاصول  
والفرع الاخراج عن ملكه منفعة وان وجد رقبته وفي عبده وجد الاخراج منفعة لا رقبته كذا في  
المستصفي وفيه اشارة الى ان هذا الحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها لهم كاحد  
الزوجين كالكفارات وصدقة الفطر والذور وقيد بصله وفرعه لان من سواهم من القربة يجوز الدفع  
لهم وهو أولى لمافي من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات  
الفقراء ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالاقارب ثم المولى ثم الجيران وذكري  
موضع آخر معزى الى أبي حفص الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محايج فيسد حاجتهم وفي المحيط  
ولو دفع الى أخته ولها مهر على زوجها المومس يبلغ نصابا يجوز عند أبي حنيفة ولا يحل عندهما وبه يقتى  
احتياطاً ولو دفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من القراب جازاً لم يحسبها من النفقة وفي القنية  
دفع زكاته في مرض موته الى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقم بانه لا يصح كمن أوصى بالحج  
ليس لأوصى ان يدفعه الى قريب الميت لأنه وصية كذا هذا ثم رقم بانه يصح لكن للورثة الرتبة باعتبار انه  
وصية اه والذي يظهر ترجيح الاول وأطلق في فرعه فشمّل ثابت النسب منه وغيره اذا كان مخلوقا  
من مائه فلا يدفع الى المخلوق من مائه بالزنا والى ولده الأم ولده الذي نفاه وخرج ولد المنسب اليها زوجها  
اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حيا فان على قول أبي حنيفة المرجوع عنه الاول دلالات ومع هذا يجوز  
دفع زكاة الاول اليهم ويجوز شهادتهم له كذا في معراج الدراية لعدم الفرعية ظاهرا وعلى هذا فينبغي

يبطل به صيرورته قابض لنفسه بعد القبض نيابة لا التملك الاول لان غاية الامر أن يكون ملك فقير اعلى ظن انه مديون وظهور عدمه  
لا يؤثر عدم الملك بعد وقوعه لله تعالى الخ وما وقع في النهر من انه يرجع على المديون سهوا لان الكلام فيما اذا دفعه ناو بالزكاة

على هذا القول ان لا يجوز للثاني دفع الزكاة اليهم لوجود الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المنقول في الفتاوى الولوجية أنه يجوز للثاني الدفع اليهم وتجوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه الفتوى وعليه فلا أول الدفع اليهم دون الثاني وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن المملك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى الاصول والفروع وأحد الزوجين لان له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كانت الاربعه الاجناس لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لانه أبعد من نفسه كذا ذكر الاسيحياني وقيد بالصدقة الواجبة لان صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذا في البدائع (قوله وزوجته وزوجها) أي لا يجوز الدفع لزوجه ولادفع المرأة لزوجهما المقدمناه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفي دفعها خلافهما لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود وقد سأته عن التصديق عليه قلنا هو محمول على النافذة كذا في الهداية أطلق الزوجة فشمّل الزوجة من وجه فلا يجوز الدفع الى معتدة من بطن ولو بثلاث كذا في المعراج واعلم ان في شهادة أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجية وقت الاداء وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة وفي الوصية وقت الموت وفي الاقرار لها في مرض موته الاعتبار لوقت الاقرار وفي الحدود يعتبر كلا الطرفين حتى لو سرق من امرأته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصم لم يقطع كذا في النهاية وفي فتاوى قاضيخان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها لوقت الحكم وسيأتي ان شاء الله تعالى وفي الظهيرية رجل دفع زكاة ماله الى رجل وأمره بالاداء فاعطى الوكيل ولد نفسه الكبير والصغير وأمرأته وهم محاييج جاز ولا يمسك لنفسه شيئا ولو ان صاحب المال قال له ضعه حيث شئت له أن يمسك لنفسه اه (قوله وعبدته ومكاتبه ومدبره وأم ولده ومعتق البعض) أي لا يجوز الدفع الى هؤلاء لعدم التملك أصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لان له حق في كسب مكاتبه ولذا تزوج بامته مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بامته نفسه ومعتق البعض كالمكاتب واذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم ان الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا وهذا اذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فأعتق أحدهما حصته وهو معسر واختار السالك الاستسعاء فلمعتق الدفع لانه مكاتب لشريكه وليس للسالك الدفع لانه مكاتبه وهذا اذا كان الشريك أجنبيا فان كان ولده فلا لان الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه وان كان المعتق موسرا واختار السالك تضمينه فللسالك الدفع للعبد لانه أجنبي عنه وليس لمعتق الدفع اذا اختار استسعاءه لانه مكاتبه لما نه بالضمين مخير بين اعتناق الباقي أو الاستسعاء (قوله وغني بملك نصابا) أي لا يجوز الدفع له حديث معاذ المشهور خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم أطلقه فشمّل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الخوائج الاصلية الموجب لكل واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارغ عماد كالموجب لثلاثة صدقة الفطر والاضحية ونفقة القريب فان كلاً منهما محرم لأخذ الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فانه لا يملك نصابا وتسمية الشارحين له نصابا وجعلهم النصب لثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي يجب فيه الزكاة اذا بلغه نحو مائتي درهم وخمس من الابل اذ ليس قوت اليوم مقدرًا لكن في ضياء الخلوم نصاب كل شيء أصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو يقتضي اطلاق النصاب عليه حقيقة اذ قوت اليوم أصل تحرّج السؤال وقيدنا بكونه فارغا عن الخوائج الاصلية لانه لو كان مستغرقا بها حلت له فتحل لمن ملك كتبنا ساوي نصابا وهو من أهلها للحاجة لان زادت على قدرها وكان جاهلا والفقهاء غني بكتبه ولو كان محتاجا اليها قضاء دينه فيجب بيعها كافي القنية من باب الحبس من القضاء ويحل لمن له دور وحوانيت تساوي نصابا وهو محتاج لغاتها لنفقته ونفقة عياله على

وزوجته وزوجها وعبدته  
ومكاتبه ومدبره وأم ولده  
ومعتق البعض وغني بملك  
نصابا



(قوله ولا تحل لمن له دار تساوى نصاب الخ) هذه رواية ابن سماعه عن محمد قال في التتارخانية وفي البقالي وأطلق في الكشف عن محمد رحمه الله إذا كان له دار تساوى عشرة آلاف درهم ولو باعها واشترى بألف لوسعه ذلك لا أمر ببيعها ثم نقل عن الصغرى إذا كان له دار يسكنها يحل له الصدقة وان لم تكن الدار جميعا مستحقة لحاجته بان كان لا يسكن الكل هو الصحيح (قوله قيدنا به) أي بقوله إذا كان قيمته أي قيمة ما دون النصاب لا تساوى نصابا (قوله سواء كان يساوى مائتي درهم أولا) تبعه على هذه أخوه وتلميذه في المنع وجزم في الشر نبلاية بأنه وهم قال وقد ذكر خلافه في الاشباه والنظائر في فن (٢٤٥) المعاية فقد ناقض نفسه ولم أر أحدا

من شرح الهداية صرح بما ادعاه بل عبارتهم مفيدة خلافه غير انه قال في العناية ولا يجوز دفع الزكاة الى من ملك نصابا سواء كان من النقود أو السوائم أو العروض اه فأوهم ما ذكره وهو مدفوع لان قول العناية سواء كان الخ مفيد تفسير النصاب بالقيمة مطلقا لان العروض ليس نصابها الا ما يبلغ قيمته مائتي درهم وقد صرح بان الاعتبار مقدار النصاب في التبيين وغيره واستدل له في الكافي بقوله عليه السلام من سأل وله ما يغنيه فقد سأل الناس الخاف قيل وما الذي يغنيه قال ما تادى درهم أو عدلها اه ونحوه في المحيط فقد شمل الحديث اعتبارا لسائمة بالقيمة لا لطلاقها وقد نص على اعتبار قيمة السوائم في عدة كتب من غير خلاف في الاشباه والسراج والوهبانية وشرحها للمصنف

خلاف فيه ولمن عنده طعام سنة تساوى نصابا لعماله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين فإنه يجب عليه بيع قوته الاقوت يومه كافي القيمة من الخبس وحلت لمن له نصاب وعليه دين مستغرق أو منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج اليها في الصيف وللزارع اذا كان له ثوران لان زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوى نصابا والفاضل عن سكنه يبلغ نصابا وقيد بملك النصاب لان من ملك مادونه يحل له أخذها اذا كان قيمته لا تبلغ نصابا ولو كان صحيحا مكنتها قيدنا به لانه لو كان تسعة عشر دينارا تساوى ثلثا مائة درهم لا تحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقال هشام سألت محمدا عن رجل له تسعة عشر دينارا تساوى ثلثا مائة درهم هل يسعه ان يأخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيد بالزكاة لان النقل يجوز للغني كما لها شمي وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والنذور وصدقة الفطر فلا يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل صدقة لغني خرج النقل منها لان الصدقة على الغني هبة كذا في البدائع وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها الى الاغنياء ان ساهم الواقف والا فلا لانها من الصدقة الواجبة كذا في البدائع أيضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما ودفع قوم زكاتهم الى من يجمعها الفقير فاجتمع عند الأخذ أكثر من مائتين فان كان جعله بأمره قالوا كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجاني مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا أن يكون الفقير مديونا فيعتبر هذا التفصيل في مائتين تفضل بعدد دينه فان كان بغير أمره جاز الكل مطلقا لانه في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه وفي الثاني وكيل الدافعين فاجتمع عنده ملكهم كذا في فتح القدير وللغني أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا لو وهبها لماعلم أن تبدل الملك كتبدل العين فلو باحاله ولم يملكها منه ذكرا بوا المعين النسبي أنه لا يحل تناوله للغني وقال خواهر زاده يحل كذا في الفوائد الناجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الابحاث لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة برة هو لها صدقة ولنا هدية كما لا يخفى الا أن يقال بالفرق بين الهاشمي والغني وان قيل به فصحيح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغني ودخل تحت النصاب النامي المذكور أولا والخمس من الابل السائمة فان ملكها أو نصابا من السوائم من أي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء كان يساوى مائتي درهم أولا وقد صرح به شرح الهداية عند قوله من أي مال كان وفي معراج الدراية قوله ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك وليكنه لا يطيب الاخذ لانه لا يلزم من جواز الدفع جواز الاخذ كظن الغني فقيرا اه وهو غير صحيح لان المصرح به في غاية البيان وغيرها أنه يجوز أخذها لمن ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الاولى عدم الاخذ لمن له سداد من عيش

ولابن الشحنة والنخائر الاشرافية وفي الجوهرية قال المرغيناني اذا كان له خمس من الابل قيمتها أقل من مائتي درهم تحل له الزكاة ونجب عليه وهذا يظهر ان الاعتبار نصاب التقدم من أي مال كان بلغ نصابا أي من جنسه أو لم يبلغ اه ما نقله عن المرغيناني اه ما في الشر نبلاية ووفق بعض محشي الدر المختار بحمل ما مر عن المحيط والظهيرية على اختلاف الرواية عن محمد في ان الاعتبار في النصاب المحرم الوزن والقيمة ففي المحيط الثاني وما في الظهيرية الاول والظاهر ان اعتبار الوزن خاص بالوزن لتأنيه فيه أما المعدود كالسائمة فيعتبر فيه العدد بدل الوزن ففي البصر والنهر والمنع مرور على ما في الظهيرية وما في الشر نبلاية على ما في المحيط وهذا يندفع التنافي بين كلام القوم اه ما خصا قلت هذا يمكن ولكن لو ورد في كلامهم ما هو صريح فيما قاله المؤلف لحصل التنافي أمام عدمه على ما دعاه الشر نبلاية فلاحاجة اليه لعدم التنافي تأمل

كما صرح به في البدائع (قوله وعبداه وطفله) أي لا يجوز دفع الزكاة وما ألحق بها عبد الغني وولده الصغير لأن الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذافي الكافي فأفاد ان المراد بالعبد غير المديون المستغرق لما في يده ورقبته أما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى كسبها في هذه الحالة عند الامام لما عرف خلافا لهما وأطلق العبد فشمّل القن والمديروا أم الولد والزمن الذي ليس في عيال مولاه ولم يجد شيئا أو كان مولاه غائبا خلافا لما روي عن أبي يوسف في الاخير واختاره في الذخيرة لأنه لا ينبغي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب بأنه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال ان الملك هنا يقع للمولى وهو ليس بمصرف وأما ابن السبيل فصرف فالاولى الاطلاق كما هو المذهب وقد تقدم ان الدفع الى مكاتب الغني جائز وإنما منعت من الدفع لطفل الغني لانه يعد غنيا بغني أبيه كذا قالوا وهو يفيد ان الدفع لولد الغنية جائز اذا لا يعد غنيا بغني أمه ولو لم يكن له أب وقد صرح به في القنية وأطلق الطفل فشمّل الذكر والانثى ومن هو في عيال الأب أولا على الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لان الدفع لولد الغني اذا كان كبيرا جائز مطلقا وقيد بعبداه وطفله لأن الدفع الى أب الغني وزوجته جائز سواء فرض طائفة أولا (قوله وبنو هاشم ومواليهم) أي لا يجوز الدفع لهم لخديث البخاري نحن أهل بيت لا تحل لنا الصدقة ولحديث أبي داود مولى القوم من أنفسهم وانما التحل لنا الصدقة أطلق في بني هاشم فشمّل من كان ناصر للنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصر له منهم كولد أبي طهب فيدخل من أسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشميا فان تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيد المصنف في الكافي تبع المصنف في الهداية وشروحه باب آل علي وعباس وجعفر وعقيل وحرث بن عبد المطلب ومشى عليه الشارح الزياتي والمحقق في فتح القدير وصرح باخراج أبي طهب وأولاده من هذا الحكم لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذرّيتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وأبو طهب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثا لا قرابة بيني وبين أبي طهب ونص في البدائع على ان الكرخي قيد بنو هاشم بالخمس من بني هاشم فكان المذهب التقييد لأن الامام الكرخي ممن هو أعلم بمذهب أصحابنا وقيد بيني هاشم لان بنو المطلب تحل لهم الصدقة وليسوا كبنو هاشم وان استوفوا في القرابة لان عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وعبد مناف أربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمس المذكورون من بني هاشم لان العباس والحرث عمان للنبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل اخوان لعلي بن أبي طالب وهو ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لابن أبي طالب أربعة من الاولاد وله طالب فمات ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلي عشر سنين وأمهم فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجهرة النسب وقال المصنف في الكافي وهذا في الواجبات كالزكاة والتذرة والعشر والكفارة أما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدى في الواجب يظهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفي النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى لكن تبرد بالماء اه وانما تلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء فيتدنس به المؤدى لان الاصل يقتضي عدمه وانما قلنا به في الماء للنص الوارد للوضوء على الوضوء نور على نور اذا زداد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا في النهاية مختصرا وفيها عن العتابي ان النفل جائز لهم بالاجماع كالنفل للغني وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصر اعليه وعزاه الى النوادر ومشى عليه

وعبداه وطفله وبنو هاشم ومواليهم

(قوله خلافا لما روي عن أبي يوسف في الاخير) أي الزمن الذي ليس في عيال مولاه وقوله واختاره في الذخيرة فيه نظر فانه في الذخيرة حكاه بقوله وعن أبي يوسف ولم أر في كلامه ما يقتضي اختياره وبجرد الحكاية لقول لا يفيد اختياره تأمل (قوله وقد يقال الخ) قال العلامة المقدسي أقول ان أربدان المولى ليس بمصرف لغناه فان السبيل غني ولا صدقة لغني أو يقال العبد المذكور لا ينزل حاله عن مأذون مديون وهو لا يملك المولى كسبه عند أبي حنيفة فجاز الصرف اليه فليجزه هاشم للضرورة المذكورة ويجوز أن يخالف أبو يوسف أصله فيه للضرورة اه (قوله اذا كان كبيرا) أي بالغ الكافي القهستاني وبه علم ان المراد بالطفل غير البالغ

(قوله وفيه نظر الخ) قال الرملي قد يقال وجوبه بالنذر العارض لا يعارض اه وكذا أجاب بعضهم بأن مراده لا يجاب واجب  
بإيجاب الله تعالى اه وبالجملة فما ذكره المؤلف لا يدفع بحث المحقق اذ يبعد (٢٤٧) حل كلامهم على الوقف المنذور

(قوله وقيل بل كانت  
الصدقة تحل الخ) قال في  
النهر والذى يبنى اعتماد  
الاول لقوله في الحديث  
وحرم عليكم أوساخ الناس  
ولاشك ان الانبياء عليهم  
الصلاة والسلام منزّهون  
عن ذلك اه وفي حواشي  
مسكين عن الجوى عن  
ابن بطل اتفق الفقهاء  
على ان أزواجه عليه  
الصلاة والسلام لا يدخلن  
في الذين حرمت عليهم  
الصدقة قال ثم قال الجوى  
ولو دفع بتحرف بان انه غني  
أوهاشمي أو كافر أو أبوه  
أو ابنه صح ولو عبده أو  
مكاتبه لا

الاقطع في شرح القسري واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره شارح المجمع فكان هو المذهب  
وأثبت الشارح الزيلعي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق في فتح القدير  
من جهة الدليل لا لاطرافه وقد سوى المصنف في السكافي بين التطوع والوقف كما سمعت وهكذا في المحيط  
وفي شرح الطحاوي وغيره ان الحل مقيد بما اذا سماهم أما اذا لم يسماهم فلا انها صدقة واجبة ورده  
المحقق في فتح القدير بأن صدقة الوقف كالنفل لانه متبرع بتصدقه بالوقف اذا لا يقف واجب وكان  
منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامرانه وجوب  
اتباع شرط الواقف على الناظر اه وفيه نظر اذا لا يقف فديكون واجبا كما اذا كان مندورا كان  
قال ان قدم أبي فعلى ان أفق هذه الدار صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف بذلك وأورد سؤال كيف  
يلزم النذر به وليس من جنسه واجب وأجاب بأنه يجب على الامام ان يقف مسجدا من بيت المال  
للمسلمين وان لم يكن في بيت المال شيء فعلى المسامين وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل  
النذر رجل سقط منه شيء فقال ان وجدته فلتة على ان أفق أرضى هذه على أبناء السبيل فوجده كان  
عليه الوفاء به فان وقف أرضه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الاقارب والاجانب جاز اه  
وأطلق الحكم في بني هاشم ولم يقيده بزمان ولا بشخص للاشارة الى رد رواية أبي عصمة عن الامام  
أنه يجوز الدفع الى بني هاشم في زمانه لان عوضها هو خمس الخمس لم يصل اليهم لاهمال الناس أمر الغنائم  
وايضا طالى مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض وللإشارة الى رد الرواية بأن الهاشمي  
يجوز له أن يدفع زكاته الى هاشمي مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقا وقيد بمولى الهاشمي لان مولى  
الغني يجوز الدفع اليه لان الغني أهل المال لكن الغني مانع ولا مانع في حق المولى والحديث ليس على  
عمومه أعنى مولى القوم من أنفسهم ولهذا قال الاسبيجاني في تفسيره يعني في حل الصدقة وحرمتها  
والافقوى القوم ليس منهم من جميع الوجوه ألا ترى انه ليس بكفو لهم وان مولى المسلم اذا كان كافرا  
تؤخذ منه الجزية وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة اه وفي آخر مبسوط الامام  
السرخسي من كتاب الكسب وتسكام الناس في حق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أنحل لهم  
الصدقة أم لا فمنهم من يقول ما كان يحل أخذ الصدقة لسائر الانبياء أيضا ولكن كانت تحل لقراباتهم  
ثم ان الله تعالى أكرم نبينا بأن حرم الصدقة على قرابته اظهار الفضيلته وقيل بل كانت الصدقة  
تحل لسائر الانبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام (قوله ولو دفع بتحرف بان  
انه غني أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا) لحديث البخاري لك ما نويت  
يا زيد ولك ما أخذت يا معن حين دفعها زيدا الى ولده معن وليس المراد بالتحري الاجتهاد بل غلبة  
الظن بأنه مصرف بعد الشك في كونه مصرفا وانما قلنا هذا لانه لو دفع باجتهاد بدون ظن أو بغير  
اجتهاد أصلا أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه لا يجوز وكذا لو لم يتبين شيء فهو  
على الفساد حتى يتبين أنه مصرف ولو دفع الى من يظن أنه ليس بمصرف ثم تبين أنه مصرف يجوز  
والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزئه الصلاة وان  
ظهر انها القبلة بل قال الامام بخشي عليه الكفران الصلاة الفرض غير القبلة معصية والمعصية لا تنقلب  
طاعة ودفع المال الى غير الفقير قرينة يثاب عليها وقيد تابكونه بعد الشك لانه لو دفعها ولم يخطر بباله

وفي المغني عن عائشة رضی  
الله تعالى عنها قالت انا آل  
محمد لا نحل لنا الصدقة قال  
فهذا يدل على تحريمها  
عليهن (قوله باجتهاد  
بدون ظن) أى بان اجتهاد  
ولم يرجع عنده شيء وقوله  
أو بغير اجتهاد أصلا أى  
بعد الشك بدليل قوله  
الآتي لانه لو دفعها ولم يخطر  
بباله الخ وقوله أو بظن انه  
بعد الشك ليس بمصرف  
الظاهر ان قوله بعد الشك  
من تصرف النساخ اذا لا

موقع لذكرونا ومحل ان يذكروا عقب قوله أصلا فتصير العبارة هكذا أو بغير اجتهاد أصلا بعد الشك أو بظن انه ليس بمصرف الخ (قوله  
ودفع المال الى غير الفقير قرينة الخ) قال في النهر كون الاعطاء لا يكون به غاصيا مطلقا ممنوع فقد صرح الاسبيجاني بأنه اذا غلب على  
ظنه غناه حرم عليه الدفع اه وفيه انه لا يخلو اما ان يراد بالغني في كلام الاسبيجاني ما هو المتبادر منه وهو أن يكون مالك نصاب أو لا بان

كان يملك قوت يومه فقط فان كان الاول فالدفع اليه يكون هبة وهي جائزة وان كان الثاني كما حمله عليه في النهر آخر الباب فلا يتوجه المنع به لانه مصرف والكلام فيمن ظنه غير مصرف فالدفع اليه يكون هبة كما يأتي آخر الباب وهي مندوبة وقبولها سنة على ان كلام الاسيدجاني الظاهر منه ان المراد به دفع الزكاة وان المراد بالغنى المعتبر ووجه الحرمة حينئذ عدم سقوط الزكاة عنه بهذا الدفع فاذا اجتزأ به يكون مانعا للزكاة والمراد بقولهم في الفرق ودفع المال الى غير الفقير قرينة غير الزكاة كما لا يخفى فإني يتوجه المنع (قوله وأطلق الكافراخ) قال في كفاية البيهقي دفع الى حر في خطأ ثم تبين جاز على رواية الاصل وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه لا يجوز وهو قوله اه قال الاقطع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو أحد قولي الشافعي وقوله الآخر مثل قول أبي حنيفة قال في مشكلات خواهر زاده قوله ثم ظهر انه غني (٢٤٨) أوهاشمي أو كافر أي ذمي لان الاجماع منعقد انه لو كان مستأمنًا أو حر يبا

فانه يجب الاعادة اه  
ونص في المختار على جواز  
الدفع فيما اذا ظهر انه  
حر في واطلافة في الكنز  
بقوله أو كافر من غير  
تقييد بالذمي يدل على  
الجواز كذا في شرح  
الكنز للعلامة ابن الشبلي  
شيخ المؤلف صاحب البحر  
(قوله وهي واقعة في زماننا)  
قال الرملي قد يفرق بين  
المستثنين بان الوصي في  
مسئلة المعراج وجدت  
منه المخالفة حقيقة لانه  
مأمور بالدفع الى الفقراء  
وقد أعطى الى الاغنياء وفي  
الواقعة لم توجد المخالفة  
حقيقة لان المأمور به  
شراء دار وظهور انها  
وقف لا يوجب المخالفة  
كلاستحقاق يدل عليه  
ما في التتارخانية عن نوادر  
هشام رجس ترك ثلاثة  
آلاف درهم وأوصى الى

أنه مصرف أم لا فهو على الجواز الا اذا تبين أنه غير مصرف لان الظاهر انه صرف اصدقة الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شيء لا تزيمه الاعادة لان الظاهر الاول لا يبطل بالشك وليس له أن يسترد ما دفعه اذا تبين أنه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا في البدائع واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول بانه لا يطيب قيسل يتصدق به بخبثه وقيل برده على الدافع كذا في معراج الدراية وأطلق الكافر فشمم الذمي والحر في وقد صرح بهما في المبتغي بالمجمعة وفي المحيط اذا ظهر أنه حر في فيهر وايتان والفرق على احدهما انه لم توجد صفة القرينة أصلا والحق المنع فقد قال في غاية البيان معز يالى التبعة وأجمعوا انه اذا ظهر انه حر في ولو مستأمنًا لا يجوز وكذا في معراج الدراية مع اللابان صلته لا تكون براشر عاولة الم يجوز التطوع اليه فلم يقع قرينة ولا يخفى ان أحد الزوجين كالاصول والفرع وان المدبر وأم الولد داخلان تحت العبد والمستسمى كالمكاتب عنده وعندهما حر مديون كذا في البدائع وقيد بالزكاة لانه لو أوصى بثلاث ماله للفقراء فاعطاهم الوصي ثم تبين انهم اغنياء لم يجوز وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوصية وحق العباد فاعتبر فيها الحقيقة ألا ترى أن النائم اذا أئلف شيئا يضمن ولا يأنم كذا في معراج الدراية وقياسه ان الوصي بشراء دار ليو فقها اذا اشترى ونقد الثمن ثم ظهر انها وقف الغير وضاع الثمن أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا لانه لو اختلط وأنى طاهرة بنجسة أو ثياب كذلك وكانت الغلبة للطاهر فتحرى فيها ثم تبين خطؤه يعيد الصلاة أو فقهى القاضى باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذى قاس عليه أبو يوسف مسئلة الكتاب والفرق لهما ان العلم بالشوب الطاهر والماء الطاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأمور به قيدنا بكون الغلبة للطاهر لان الغلبة لو كانت للنجس أو استويا لا تحرى بل يقيم كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا الحكم مختصا بالاداني أما الثياب النجسة اذا اختلطت بالطاهرة فانه يحرى مطلقا ولو كانت النجسة أكثر أو مساوية وتبعه في فتح القدير وقد أخذاه من مبسوط السرخسي من كتاب التحرى وفرق بينهما بان الضرورة لا تنهق في الاداني لان التراب يطهره له بدل عند الجوز عن الماء الطاهر فلا يضطر الى التحرى للوضوء عند غلبة النجاسة لما أمكنه إقامة الفرض بالبدل حتى لو تحققت الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحرى للشرب في مسئلة الثياب الضرورة مست للتحرى لانه ليس للستر بدل

يتوصل

رجل أن يعتق عنه نسمة بألف درهم فاشتراها الوصي بالف وأعتقها ثم استحققت فلا

ضمان على الوصي وان ظهر انها حرة فالوصي ضامن اه وأيضا دار الوقف تقبل البيع في الجملة حتى فرقوا بين ضم الحر الى العبد وبين ضم الوقف الى الملك فسرى البطلان في الاول دون الثاني قال الشارح في البيع الفاسد في مسئلة ضم الوقف الى الملك في الفرق بينهما وبين ضم الحر الى العبد الوقف بعد القضاء وان صار لازما بالاجماع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول أبي يوسف المفتي به أو بضعف غلته كما هو قولهما أو بورود غضب عليه ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كافي فتاوى قاضيه خان أو بقضاء قاض حنبلي يبيعه فان عنده يجوز بيع الوقف ليشترى ببذله ما هو خير منه كافي معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالحر مع وجود هذه الاسباب لبيعه والله تعالى الموفق للصواب اه فتأمل ذلك اه

(قوله لانه لو كان له مائة الخ) عبارة النهر في شرح قوله وكره الاغناء بان يدفع الى (٢٤٩) فقير ما به يصير غنيا ما بان يعطيه نصبا

أو يكمله له حتى لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فاعطاه درهما كره أيضا كما في الظهيرية اه وهذا ظاهر لكن الذي رأيت في الظهيرية مثل ما ذكره المؤلف ونصه قبيل كتاب الصوم قال هشام سألت أبا يوسف رحمه الله تعالى عن الرجل له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال يأخذ واحدا ويرد واحدا اه وهو كذلك في التتارخانية عن المنتقى فليتأمل ثم وكره الاغناء ونذب عن السؤال

رأيت في حاشية نوح أفندي على الدرر ذكر ما في النهر ثم قال وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف جاز اعطاؤه مائتي درهم بدون الكراهة وفوق المائتين مع الكراهة ثم ذكر ما في الظهيرية عن الجوهرة وقد رجعت المنظومة ودرر البحار فلم أجدها الخلاف نعم ذكره في النهاية بلفظ وعن أبي يوسف انه لا بأس باعطاء المائتين اليه بعد قوله يكره عندنا فافادته رواية

يتوصل به الى اقامة الفرض بوجهه ان في مسألة الاواني لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضؤ بها ولو فعل لا يجوز صلاته فكذا اذا كانت الغلبة له وفي مسألة الثياب وان كانت الكل نجسة يؤمر بالصلاة في بعضها فكذا اذا كانت الغلبة لها ثم اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الزكاة كما قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسائل المسايخ المختلطة بالميتة في حالة الاضطرار لا كل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري الا اذا كان الحلال غالبا ومنها مسألة الزيت اذا اختلط بوردك الميتة فان كان المحرم غالبا ومساويا فانه لا يجوز الانتفاع به أصلا للاكل ولا غيره وان كان الحلال غالبا في حالة الاضطرار يجوز الاكل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الاكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصباح ودفع الجلود ومنها مسألة الموتى اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فان كانت الغلبة لموتى المسلمين فانه يصلى عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين وان غلب موتى الكفار أو تساوا لا يصلى على أحد منهم الا من يعلم انه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين ومنها مسئلتا الاواني المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمت وأما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو أعتق واحدة من جواريه بعينها ثم انسيه الميسعة التحري للوطء ولالبيع ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التعريفات في مسائل التحري فعليه بكتاب التحري من المبسوط أول الجزء الرابع واعلم ان التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو والتوضؤ سواء الألفظ التوضؤ يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة طلب الشيء بغالب الرأي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك أن يستوى طرف العلم والجهل والظن ترجح أحد همامن غير دليل والتحري ترجح أحد همامن بغالب الرأي وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسألة الزكاة ما لو كان المدفوع اليه جالسا في صف الفقراء يصنع صنيعهم أو كان عليه زى الفقراء أو سأله فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط أيضا يعني انه لو ظهر انه غني لا إعادة عليه (قوله وكره الاغناء ونذب عن السؤال) أي كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا ونذب الاغناء عن سؤال الناس وانما صح الاغناء لان الغني حكم الاداء فيتعقبه لكن يكره لقرب الغني منه كمن صلى وبقر به نجاسة كذا في الهداية وفي فتح القدير وقوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم العلة ايها في الخارج ولم يتعقبه وتعقبه في النهاية والمعراج انه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبنهما أن حكم العلة الحقيقية لا يجوز تأخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقترنان وأجابا بان معنى قوله ان الغني حكم الاداء أي حكمه حكم الاداء لان الاداء علة الملك والملك علة الغني فكان الغني مضافا الى الاداء بواسطة الملك كالاعتاق في شراء القريب فكان للاداء شبهة السبب الحقيقي والسبب الحقيقي مقدم على الحكم حقيقة وما يشبهه السبب من العلة له شبهة التقدم اه وانما عممنا في المدفوع ولم نقيده بمائتي درهم لانه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف يأخذ واحدا ويرد واحدا كذا في الفتاوى الظهيرية وانما قيدنا بقوله لانه لو دفع مائتي درهم فاكثروا لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معيلا اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كل منهم نصاب وأطلق في استحباب الاغناء عن السؤال ولم يقيده باداء قوت يومه كما وقع في غاية البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين وثوب وغير ذلك والحديث وارد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال نضر الاسلام من أراد أن يتصدق بدرهم فاشترى به فلو سافر فقها فقد قصر في أمر الصدقة لان الجمع كان أولى من التفريق

(٣٢) - (البحر الرائق) - (ثاني) عنه ويمكن أن يكون ما في الظهيرية على هذه الرواية عنه ولكن على هذا يرد على

المؤلف انه لا يناسب ما ذكره ولا من كراهة دفع ما يصير به غنيا فالظاهر ما سلكه في النهر تأمل

(قوله وكره نقلها الى بلد آخر لغير قريب وأحوج) أما الصحة فلا تطلق قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء من غير قيد بالمسكان وأما حديث معاذ المشهور وخذها من أغنيائهم ورددتها في فقرائهم فلا ينفى الصحة لأن الضمير راجع الى فقراء المسلمين لا الى أهل اليمن أو لانه ورد لبيان أنه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولانه صح عنه انه كان يقول لأهل اليمن اتوني بخميس أو لبيس وهما الصغار من الثياب آخذة منكم في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فان كان في زمنه فهو تقرير وان كان في زمن أبي بكر فذاك اجماع لسكوتهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للقريب للجمع بين أجرى الصدقة والصلة ولا أحوج لان المقصود منها سدخلة المحتاج فمن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لانه لو نقلها الى فقير في بلد آخر أروع وأصلح كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل التصديق على العالم الفقير أفضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب الى فقراء دار الاسلام ولهذا ذكر في نوادر المبسوط رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلف ههنا ومال استفاده في دار الحرب لكن تصرف زكاة السكك الى فقراء المسلمين الذين في دار الاسلام لان فقراءهم أفضل من فقراء دار الحرب اه وكذا لا يكره نقل الزكاة المجهلة مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره أن ينقل زكاة ماله المجهلة قبل الحول لفقير غير أحوج ومديون اه فاستثنى على هذا سنة هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كما هو في صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لا يجاب الحكم في محل وجود سببه كذا في فتح القدير وصحح في المحيط انه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولدان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه فاختلف التصحيح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليها والمثقل في النهاية معز يالى المبسوط ان العبرة لمكان من تجب عليه لا بمكان المخرج عنه موافقا لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيخان في فتاواه مقتصر اعليه وحكى الخلاف في البدائع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الاصح وعند أبي يوسف حيث هم وحكى القاضي في شرح مختصر الطحاوي ان أبا حنيفة مع أبي يوسف (قوله ولا يسأل من له قوت يومه) أي لا يحل سؤال قوت يومه لمن له قوت يومه لحديث الطحاوي من سأل الناس عن ظهر غني فانه يستكثرون جرحهم قلت يارسول الله وما ظهر غني قال ان يعلم ان عند أهله ما يغديهم وما يغشيم قيدنا بسؤال القوت لان سؤال الكسوة المحتاج اليها لا يكره وقيدنا بالسؤال لان الاخذ لمن ملك أقل من نصاب جائز بلا سؤال كما قدمناه وقيد بمن له القوت لان السؤال لمن له قوت يومه جائز ولا يرد عليه القوى المكتسب فانه لا يحل سؤال القوت له اذا لم يكن له قوت يومه لانه قادر بصحته واكتسابه على قوت اليوم فانه مالك له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب الصدقة جائز له وان كان قويا مكتسبا لاشتغاله بالجهاد عن الكسب اه وينبغي أن يلحق به طالب العلم لاشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا ان نفقته على أبيه وان كان صحيحا مكتسبا كما لو كان زموذا حرم السؤال عليه اذا ملك قوت يومه فهل يحرم الاعطاء له اذا علم حاله قال الشيخ أكل الدين في شرح المشارق وأما الدفع الى مثل ذلك السائل عالما بحاله فحكمه في القياس ان يأثم بذلك لانه اعانة على الحرام لكنه يجعل هبة وبالطبة للغنى أو ان لا يكون محتاجا اليه لا يكون أنما اه ويلزم عليه ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى ثبت فيها أحكام الهبة من صحة الرجوع فانهم قالوا الصدقة على الغنى هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم بالغنى من ملك نصابا لكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرام لان الحرمة في الابتداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الأخذ هو المحرم فقط فليتأمل والله تعالى أعلم

وكره نقلها الى بلد آخر لغير قريب وأحوج ولا يسأل من له قوت يومه

(قول المصنف وكره نقلها الخ) قال الرملي قال الزيلعي فاما كراهة النقل لغير هذين فلقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم ترد في فقرائهم ولان فيه رعاية حق الجوار فكان أولى اه أقول يؤخذ منه انها كراهة تنزيه (قوله والمنقول في النهاية الخ) ظاهره انه لم يرم من صرح بظاهر الرواية مع انه في النهاية وكذا في العناية صرح بانه أي ما في المبسوط ظاهر الرواية كما نقل عبارتهما في الشرع بلالية (قوله لكن يمكن دفع القياس المذكور الخ) الظاهر ان المراد بالاعانة على السؤال انه يكون سببا لسؤاله بعد ذلك لاهذا السؤال المخصوص ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه بمثل ذلك

﴿باب صدقة الفطر﴾ (قوله والفطر لفظ اسلامي الخ) اعترضه بعض الفضلاء فقال فيه ان الفطر في اللغة ضد الصوم قال في القاموس فطر الصائم كل وشرب كالفطر وقال في حرف الميم الصوم الامساك عن الاكل والشرب والكلام اه فليست مامعنى كونه اسلاميا بعد ثبوته في كتب اللغة اه وقد يجاب بان المراد انه حقيقة شرعية جعلت اسم الفطر الصائم كالصلاة لم يظهر الا في الاسلام وان كان مستعملا قبله اذ لا شك انه يطلق في الاسلام على كل مفطر شرعا وذلك لم يعهد قبل الاسلام فلذا كان اسلاويا وليس المراد انه لم يتكلم به أحد من أهل اللسان كما هو قول المؤلف اصطلاح عليه الفقهاء لانه تكلم به الصحابة وقد جاء لفظ صدقة الفطر في عدة أحاديث سابقها في الفتح منها ما سيذكره المؤلف هذا وفي النهر وأما لفظ الفطرة الواقع في كلام الفقهاء وغيرهم فولد حتى عده بعضهم من لحن العامة كذا في شرح الوقاية اه والمراد الفطرة اسم الصدقة مخصوصة والالفاظ الفطرة بغير هذا المعنى عربي فصيح واقع في القرآن الكريم قال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وفيه ان صاحب القاموس قال الفطرة بالكسر صدقة الفطر والخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أمه والدين اه وظاهره انها عربي بالمعنى المراد هنا لكن اعترضه بعضهم كما تقدم نوح أفندي بأنه غير صحيح لان ذلك المخرج يوم العيد لم يعلم الا من الشارع فاهل اللغة يجولونه فكيف ينسب اليهم فلفظ صاحب القاموس الحقائق الشرعية بالحقائق اللغوية وهذا كثير في كلامه وكما غلط يجب التنبيه له اه وبه تأيد ما في النهر من انه (٢٥١) مولد لكن نقل بعضهم عن المغرب ان الفطرة قد جاءت في

عبارة الشافعي وغيره وهي صحيحة من طريق اللغة وان لم أجدها فيما عندي من الاصول اه وهذا كله على ما قلنا من

﴿باب صدقة الفطر﴾

ان المراد بها الصدقة المخصوصة وأما اذا قلنا انها بمعنى الخلقة وقد رنا مضافا أي صدقة الخلقة كما قاله بعضهم على معنى زكاة البدن فهي حقيقة لغوية قطعا (قوله وصححه في

﴿باب صدقة الفطر﴾

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم ذكرها بينهما والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عنده تعالى وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة الرجل في تلك المثوبة كالصدق يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلاح عليه الفقهاء كانه من الفطرة بمعنى الخلقة وقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين بأمر باخراجها كذا في شرح النقاية والكلام ههنا في كيفيةها وكميتها وشرطها وحكمها وسببها وركونها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كافي الكتاب وأراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه أمر واجب والامر بالثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد على وجوبها ليس قطعيا لكونه الثابت الفرض لانه لم ينقل توأما ولهذا قالوا من أنكر وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هي على الفور أو التراخي فقيل تجب وجوباً مضميقاً في يوم الفطر عينا وقيل تجب موسعا في العمر كزكاة وصححه في البدائع معلل بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا في آخر العمر ورده المحقق في نحرير الاصول بانه من قبيل المقيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة فبعده قضاء فالراجح القول الاول وأما بيان كميتها وشرطها وسببها

البدائع) أقول ليس ذلك مصرحاً به في البدائع وانما يفهم منه وعبارة البدائع وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال الحسن بن زياد وقت أدائها يوم الفطر من أوله إلى آخره فاذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت لان هذا حق يعرف بيوم الفطر فيمختص أداؤه به كالاصححة وجه قول العامة ان الامر بادائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت وانما يتعين بتعيينه فعلاً أو آخر العمر كالامر بالزكاة والعشر والكفارات ففي أي وقت أدى كان مؤدياً لا قاضياً كفاي سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب أن يخرج قبل الخروج الى المصلى لانه عليه الصلاة والسلام كذا كان يفعل ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم اه (قوله فالراجح القول الاول) قال المؤلف في شرح المنار ما اختاره في التحري برترجيح لما قبله الصحيح اه وفيه اشارة الى ان المؤلف لم يرض ذلك الترجيح بل نقل بعض الفضلاء ان العلامة المقدسي رده بانه لو كان كذلك لما صح تقديمها على يوم الفطر وعبارة المقدسي في شرحه أقول الظاهر ما في البدائع وصححه وقوله اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم يحتمل تعاقب الجار والمجرور بالمسئلة بل هو الظاهر لقرنه ولانهم كانوا يجيئون في زمنه صلى الله عليه وسلم قال السكال نفسه والظاهر انه باذنه وعامه فدل ذلك على عدم التقييد باليوم اذ لو تقيده لم يصح قبله كفاي الصلاة وصوم رمضان والاصححة اه وتقدم في عبارة البدائع ما يفيد حمل الامر بالاغناء على الندب وهذا أولى من الجواب الاول لان رواية الحديث على ما في التحري براغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة فلا تصح دعوى ظهور تعاقب الجار والمجرور بالمسئلة

ورقتها فسيأتى مفصلاً وأما ركنها فهو نفس الاداء الى المصروف فهي التملك كالزكاة فلا تتأدى بطعام  
 الاباحة وأما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا ووصول الثواب في الآخرة والاضافة فيهما من  
 اضافة الشيء الى شرطه وهو محجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرأس  
 وجعلها في الاصول عبادة فيهما معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الغير كما تجب مؤنته ولذا لم يشترط لها كمال  
 الاهلية فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافاً للمحمد بخلاف العشر فانه مؤنة فيهما معنى العبادة لان المؤنة  
 ما به بقاء الشيء وبقاء الارض في أيدينا به والعبادة لتعلقه بالتمتع واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة  
 غالباً للعبادة لا يبتدأ الكافر به ولا يبقى عليه خلافاً للمحمد كما تقدم (قوله تجب على حرم مسلم ذى نصاب  
 فضل عن مسكنه وثيابه وأثائه وفرسه وسلاحه وعبيده) لان العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك  
 ورواية على في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من أهل العبادة فلا تجب ولو كان له عبد مسلم أو  
 ولد مسلم وهي وجبت لا غناء الفقير للحديث أغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة والاغناء من غير الغنى  
 لا يكون والغنى الشرعى مقدر بالنصاب وشرط أن يكون فاضلاً عن حوائج الاصلية لان المستحق  
 بالحاجة كالمعذور كالماء المستحق للعطش نخرج النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية  
 كحوائجهم لم يذكرها فانه لا بد أن يكون النصاب فاضلاً عن حوائجهم وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى  
 الظهيرية ولم يقيد النصاب بالتمتع كما في الزكاة لما قدمناه ولانها وجبت بقدره ممكنة لا ميسرة ولهذا وهلك  
 المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرف في الاصول ولم يقيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فيجب  
 على الولي أو الوصي استخراجها من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كذا في  
 البدائع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج عن عبيده وللخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بعد  
 النصاب من الشروط الى انه ليس سبباً فأفاد انه لو عمل صدقة الفطر قبل ملك النصاب ثم ملك صح لان  
 السبب هو الرأس كذا في البرازية الا اذا كان الاب مجنوناً فقيراً فان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا  
 في الاختيار وكذا الولد الكبير اذا كان مجنوناً فان صدقة فطره على أبيه سواء بلغ مجنوناً أو جن بعد  
 بلوغه خلافاً للماعن محمد في الثاني ونخرج الاقارب ولو في عياله واذا أدى عن الزوجة والولد الكبير بغير  
 اذنها جاز وظاهر الظهيرية انه لو أدى عن في عياله بغير أمره جاز مطلقاً بغير تقييد بالزوجة والولد  
 (قوله عن نفسه وطفله الفقير وعبيده خدمته ومدبره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه  
 أو عبده أو عبيد لهما) شروع في بيان السبب وهو رأسه وما كان في معناه ممن يمونه ويلي عليه ولاية  
 كاملة مطلقة للحديث أدوا عن ممنون وما بعد عن يكون سبباً لما قبلها وزيدت الولاية للاجماع على انه  
 لومان صغيراً أجنبياً لله تعالى لم يجب أن يخرج عنه لعدم الولاية ولان الأئمة الثلاثة قالوا بوجوبها عن  
 الابوين المعسرين وعن الولد الكبير في أحد قولى الشافعى ولا ولاية عليهم فزيادة الولاية لم يدل عليها  
 نص ولم يقع عليها اجماع كذا قاله بعض المتأخرين ويمكن أن يقال ان نفقة الفقير واجبة على الامام في  
 بيت المال ولا تجب صدقة فطره اجماعاً وليس ذلك لعدم الولاية وفيه بحث لان المراد أدوا على من  
 يلزمكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه في تقرير عدم لزومها عن العبد المكاتب والمستسعى والمشارك  
 وفيه بحث لان المراد أدوا عن تلمزمكم مؤنته كولد الصغير أو العبيد نخرج الصغير الاجنبى اذا مانه لعدم  
 الوجوب لعدم الولاية كذا في فتح القدير ونخرج الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول  
 والاقارب ونخرج العبد المشترك أو العبيد لعدم كمال الولاية والمؤنة ونخرج ولد الولد فان صدقة فطره  
 لا تجب على جده عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لا تتقاطعا  
 اليه من الاب فصارت كولاية الوصى وتعقبه في فتح القدير بالفرق بين الجد والوصى لوجوب النفقة

تجب على كل حرم مسلم ذى  
 نصاب فضل عن مسكنه  
 وثيابه وأثائه وفرسه  
 وسلاحه وعبيده عن  
 نفسه وطفله الفقير وعبيده  
 للخدمة ومدبره وأم ولده  
 لا عن زوجته وولده  
 الكبير ومكاتبه أو عبده  
 أو عبيد لهما

(قوله خلافاً للماعن محمد في  
 الثاني) أى فيما لو جن بعد  
 بلوغه وأشار بذلك الى  
 ضعف هذه الرواية ففي  
 التتارخانية عن المحيطان  
 الظاهر من المذهب عدم  
 الفرق بين الجنون الاصلى  
 والعارض (قوله وزيدت  
 الولاية للاجماع الى قوله  
 وتعقبه) فيه تقديم وتأخير  
 والنسخ فيه مختلفة (قوله  
 لومان صغيراً) بالنون آخره  
 أى قام بكفايته (قوله عند  
 عدم أبيه أو فقره على  
 ظاهر الرواية) أقول في  
 الخاتمة ليس على الجد أن  
 يؤدي الصدقة عن أولاد  
 ابنه المعسر اذا كان الاب  
 حياً باتفاق الروايات وكذا  
 لو كان الاب ميتاً في ظاهر  
 الرواية اهـ لكن مقتضى  
 كلام البدائع ان الخلاف في  
 المستثنين كما هنا



في الجسد مع الأب على أن  
انقطاع ولاية الأب بموته  
أظهر ويرد عليهم العبد  
الموصى بخدمته لواحد  
وبرقبته لآخر حيث يجب  
صدقة فطرته على الثاني  
ولا يجب مؤنته الأعلى  
الأول ولم أر من أجاب عنه  
وما في الشرح من أنها  
لا يجب على أحد فسبق قلم  
كافي الفتح وكان منشأ  
نومعه مامر ويمكن أن  
يجاب بان وجوب النفقة  
على الموصى له بالخدمة إنما  
هي للخدمة وهذا يمنع  
الوجوب أي وجوب النفقة  
على المالك الأخرى أن

ويتوقف لوم مبيعاً بخيار

نفقة المؤجر على المستأجر  
فما اختاره الفقيه أبو الليث  
والفطرة على المولى فتدبره  
أه وأجيب عن الزيلعي  
بأنه محمول على ما بعد موت  
السيد قبل موت الموصى  
له ورده تأمل (قوله بين  
الأبوين) أي بان ادعى  
الطفل الفقير رجلاً  
(قوله لان سبب وجوب  
الزكاة فيه موجود) وهو  
مالية التجارة (قوله ولا  
عن عبده المأسور)  
الظاهر ان المسئلة مصورة  
في غير القرن كالمدبر وأم  
الولد فان القرن اذا أسره  
أهل الحرب ملكوه (قوله

على الجسد دون الوصي فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له لفرق بين الجسد والوصي كمشترى العبد  
ولا مخلص الابترجيح رواية الحسن ان على الجسد صدقة فطرهم وهذه مسائل يخالف فيها الجسد الاب في  
ظاهر الرواية ولا يخالف في رواية الحسن هذه والتبعية في الاسلام وجرا الولاء والوصية لقراءة فلان اه  
وقد يجاب عنه بان انتقال الولاية له أثر في عدم الوجوب للقصور لانها لا تثبت الا بشرط عدم الاب ولا  
نسلم ان ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير  
منتقلة بحكم الشرع له بذلك كأنه ملكه من الابتداء واختار رواية الحسن في الاختيار وأطلق الطفل  
فشمل الذكور والانثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقته عليه وثبوت الولاية الكاملة عليه له فاستفيد منه  
ان البنت الصغيرة اذا تزوجت وسلمت الى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا يجب على الاب صدقة فطرها لعدم  
المؤنة عليه كما صرح به في الخلاصة وشمل الولد بين الأبوين فان على كل واحد منهما صدقة نامة كذا  
في الفتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقر لان الطفل الغني يملك نصاب تجب صدقة فطره في ماله كما قدمناه  
كنفقته وقيد العبد بكونه بالخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يؤدي الى الثنى وهو تعدد  
الوجوب المالي في مال واحد فلذا لم تجب عن عبيده ولو كان غير مديون لكونهم للتجارة كذا  
في النهاية وفي الفقيهية له عبد للتجارة لا يساوي نصاباً وليس له مال الزكاة سواء لا تجب صدقة فطرة العبد  
وان لم يؤدي الى الثنى لان سبب وجوب الزكاة فيه موجود والمعتبر بسبب الحكم لا الحكم اه وأطلقه  
فشمل المديون والمستأجر والمرهون اذا كان عنده وفاء بالدين والعبد الخاني عمداً كان أو خطأ والعبد  
المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عتقه بمجيء يوم الفطر والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لآخر  
فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار  
بقوله عبده لخدمته الى أنه لا يخرج عن عبده الآبق ولا عن المغصوب المجهود الا بعد عوده فيلزمه لما  
مضى ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وأصره فاشبهه المكاتب ولا عن خادمه باجارة واعارة  
ولا عن الحيوانات سوى الرقيق ولا عن الحمل والى انه ليس في رقيق الا خمس ورقيق القوام مثل  
زمنم ورقيق النقي والسبي ورقيق الغنيمة والاسرى قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مالك معين كذا  
في البدائع (قوله ويتوقف لوم مبيعاً بخيار) أي يتوقف وجوب صدقة الفطر لوم يوم الفطر والمبيع  
فيه خيار فمن استقر الملك له فهو عليه لان الملك والولاية موقوفان فكذا ما يبتنى عليهما أطلق الخيار  
فشمل ما اذا كان الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما وقيد بوجوب الصدقة لان النفقة تجب على من كان  
الملك له وقت الوجوب لانها لا تتحمل التوقف لانها تجب لحاجة المملوك للحال فلو جعلناها موقوفة  
لمت المملوك جوعاً فاعتبر بنا الملك فيها للحال ضرورة كذا في الكافي ولا يخفى ان الخيار اذا كان  
للمشتري فعند الامام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك المشتري ومع ذلك فالنفقة واجبة  
على المشتري اجماعاً كما صرح به في الجوهر شرح القدروري من خيار الشرط ولم يعاله ولعل وجهه أن  
المشتري لما ملك التصرف فيه اجماعاً كانت نفقته عليه بخلاف البائع لا يملك التصرف وأشار الى  
أن وجوب زكاة مال التجارة متوقف أيضاً بان اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة الخيار  
فعمدنا يضم الى من يصير له ان كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه والى انه لو لم يكن في البيع خيار ولم  
يقبضه المشتري حتى مر يوم الفطر فالامر موقوف فان قبضه المشتري فالفطرة عليه والا فان رده  
على البائع بخيار عيب أو روية بقضاء أو بغير قضاء فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا به والا  
بان مات قبل قبضه فلا صدقة على واحد منهما القصور ملك المشتري وعوده الى البائع غير منتفع به  
فكان كالآبق بل أشد وفي الفتاوى الظهيرية وفي الموقوف ان أجاز المالك البيع بعدي يوم الفطر

والى انه لو لم يكن في البيع خيار الخ قال في النهر لم يلحق ما أخذ هذه الاشارة بل ربما أفاد التقييد بالخيار انه لو لم يكن ثمة خيار لا يتوقف

فعلى المجيز والعبد المشتري شراء فاسدا اذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري فاصدقة على البائع اذارده وان لم يردده ولكن باعه المشتري أو أعتقه فاصدقة على المشتري والعبد المعجول مهرا ان كان بعينه تجب الصدقة على المرأة قبضته أو لم تقبضه لانها ملكته بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها قبل القبض فان طلقها قبل الدخول بها ثم مر يوم الفطر ان لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على أحد وان كان مقبوضا كذلك عند أبي حنيفة وعندهما تجب عليهما وفي الاصل لاصدقة في عبد المهر في يد الزوج اه ما في الظهيرية بلفظه (قوله نصف صاع من برأودقيقة أو سويقه أو زيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال) بدل من الضمير في تجب أي تجب صدقة الفطر وهي نصف صاع الى آخره لحديث الصحيحين فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكروالانثى والحر والمملوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير فعديل الناس به مدين من حنطة والسكلام مع المخالفين في المسئلة طويل قد استوفاه المحقق في فتح القدير وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهو كما صرح به في الكافي وأقادانه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه لا تعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو أدى نصف صاع من تمر قيمته صاع من برأوأكثر لا يجوز لكن صرح المصنف في الكافي بان الاولى اعتبار القدر والقيمة في الدقيق والسويق وان نص على الدقيق في بعض الاخبار الا انه ليس بمشهور فالاحتياط فيما قلنا وهو ان يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لأقل من نصف يساوي نصف صاع من بر وأقل من صاع يساوي صاع شعير ولانصاف لا يساوي نصف صاع بر أو صاع لا يساوي صاع شعير كذا في فتح القدير وقيد بالدقيق والسويق لان الصحيح في الخبر انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم ورود النص به فكان كلزكاة وكالذرة وغيرها من الحبوب التي لم يرد بها النص وكالاقط وجعله الزيب كالبزبابة الجامع الصغير وجعله كالتمر وهو رواية عن أبي حنيفة وصحها أبو اليسر ووجهها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية والاولى أن يراعى في الزيب القدر والقيمة والضمير في قوله وهو عائذ الى الصاع وتقديره بما ذكره من مذهب أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلاث وبه قال الأئمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان أبو يوسف لما حره وجده خمسة وثلاثا برطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لانه ثلاثون أستارا والبغدادى عشرون واذا قالات ثمانية بالبغدادى بخمسة وثلاث بالمدينة وجدتها سواء وهو الاشبه لان محمد لم يذكر في المسئلة خلاف أبي يوسف ولو كان له ذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه ورده في الينابيع بان الصحيح ان الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والاستار بكسر الهمزة أو بفتحها مثاقيل ونصف كذا في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالارطال دليل انه يعتبر نصف صاع أو صاع من حيث الوزن لا من حيث السكيل وهو مذهب أبي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلا لان النص جاء بالصاع وهو اسم للمكيال حتى لو وزن أربعة أرطال فدفعها الى الفقير لا يجوز له لجواز كون الحنطة ثقيلة لانبلغ نصف صاع وان وزنت أربعة أرطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع أنه يعتبر بما لا يختلف كيله ووزنه وهو بالعدس والماش فما وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلاثا من ذلك فهو الصاع كما صرح به في الخانية يقتضى رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلا ووزنا كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو أدى منوبين من الحنطة بالوزن لا يجوز عند أبي حنيفة الا كيلا وهو قول محمد الا أن يتيقن انه يبلغ نصف صاع وقال أبو يوسف يجوز اه وهو مخالف لما نقل من الخلاف أولا وفيها أيضا ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومد من الحنطة وجوزة في الكفارة وذكرو الامام الزندوستي في نظمه فان أدى نصف صاع من شعير

نصف صاع من برأودقيقة أو سويقه أو زيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال

(قوله ورده في الينابيع الخ) قال في المعراج وقال صاحب الينابيع فيه انه غير سديد والصحيح ان الاختلاف بينهم في الحقيقة لان السكيل اعتبروا الرطل العراقي فانه ذكر في المبسوط فقد نص أبو يوسف في كتاب العشر والخراج خمسة أرطال وثلاث رطل بالعراق وفي الاسرار خمسة أرطال كل رطل ثلاثون استارا أو ثمانية أرطال كل رطل عشرون استارا سواء (قوله يقتضى رفع الخلاف المذكور) أي المذكور عن أبي حنيفة وعن محمد لان مفادان المعبر في الصاع ما يسع ذلك المقدار مما يتساوى كيله ووزنه عدم اعتبار الوزن فقط وعدم اعتبار السكيل فقط بل اعتبار كيل مخصوص لانه لو كان المعبر السكيل لجاز دفع نصف صاع كيله أكثر من وزنه ولو كان المعبر الوزن لجاز دفع

عكس ذلك

ونصف صاع من تمر أو نصف صاع تمر ومنا واحدا من الخنطة أو نصف صاع شعير ور ربع صاع خنطة جاز  
عندنا خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز الا اذا كان الكحل من جنس واحد اه وأطلق المصنف نصف  
الصاع والصاع ولم يقيد به بالجيد لانه لو أدى نصف صاع ردىء جاز وان أدى عفيفا أو به عيب أدى  
التقصان وان أدى قيمة الردىء أدى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف لافضلية  
العين أو القيمة فقليل بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه أدفع لحاجة الفقير كذا في الظهيرية واختار  
الاول في الخاتمة اذا كانوا في موضع يشترون الاشياء بالخنطة كالدرهم (قوله صبح يوم الفطر فن مات  
قبله أو أسلم أو ولد بعده لانجب) بيان لوقت وجوب أدائها وهو منصوب على انه ظرف ليجب أول الباب  
وعنده الشافعي بغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف على ان قول ابن عمر  
في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهر  
فيكون الوجوب بالغروب أو الفطر النوى ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطولوع الفجر ور بحنا الثاني لانه  
لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهر لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة يوم الفطر وبدل عليه الحديث  
صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أى وقت فطركم يوم تفطرون كذا في البدائع ولم يتعرض  
في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في كافيته فقال ويستحب أن يخرج الناس الفطرة قبل الخروج  
الى المصلى يعنى بعد طواع الفجر من يوم العيد لحديث الحاكم كان يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم  
أن نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يقسمها قبل أن ينصرف الى المصلى ويقول أغنوهم عن  
الطوف في هذا اليوم (قوله وصح لوقدم أو آخر) أى صح أدائها اذا قدمه على يوم الفطر أو أخره  
أما التقديم فلكونه بعد السبب اذ هو الرأس وأما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولهذا قالوا لوقال لعبد  
اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل  
لان المشروط متعقب عن الشرط في الوجود لا مقارن بخلاف العلة فان الماعول يقارن بها وكذا لو كان  
للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم الحول بانفجار الصبح من يوم الفطر ونظيرهما ما لو قال  
لعبد ان بعثك فانت حر حيث يصح البيع كذا في النهاية فصار كتقديم الزكاة على الحول بعدم ملك النصاب  
بمعنى انه لا فارق لانه قياس فاندفع به ما في فتح القدير من أن حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس  
لكنه وجد فيه دليل وهو حديث البخارى وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو بيومين وأطلق في التقديم  
فشمل ما اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشرح الهداية  
وفي فتاوى قاضيخان وقال خلف بن أيوب يجوز التحجيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن  
الفضل وهو الصحيح وفي فتاوى الظهيرية والصحيح انه يجوز تحجيلها اذا دخل شهر رمضان وهو  
اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى اه فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن  
تأيد التقييم بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسألة  
التحجيل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدائع لكن صحيح هو انه يجوز التحجيل  
مطلقا كما في الهداية وأما التأخير فلانها قرينة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات  
ولده الصغير أو مملوكه يوم الفطر لا يسقط عنه أو افتقر بعد ذلك فكذلك وفي أى وقت أدى كان مؤديا  
لا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة كذا في البدائع وقد تقدم ان التحقيق أنه بعد اليوم الاول قاض  
لامؤد لانه من قبيل المقيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم أغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه  
انه يأثم بتأخيرها عن اليوم الاول على القول بانه مقيد وعلى انه مطلق فلا ثم ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية  
ولا يكره التأخير ولم يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين وظاهر ما في التبيين

صبح يوم الفطر فن مات  
قبله أو أسلم أو ولد بعده  
لانجب وصح لوقدم أو آخر

(قوله فلا خلاف في جوازه) أي لا خلاف معتد به كما قال في الدر المختار والافتقار صرح في مواهب الرحمن بالخلاف في المسئلتين حيث قال ويجوز أخذ واحد من جمع ودفع واحدة لجمع على الصحيح فيهما (قوله وان كانت نفقتها عليه) فيه ان نفقتها على العبد ولذا يباع لاجلها ولعل المراد انها عليه حكما لانها (٢٥٦) كان لها يبعه للنفقة صارت كأنها عليه لان العبد ملكه واذا باعته فقد استوفت

النفقة من ملكه تأمل  
﴿ كتاب الصوم ﴾  
(قوله على آربه) قال  
الرملي الارى المعلق قال  
في مختار الصحاح وما  
يضعه الناس في غير موضعه  
قولهم للمعلق آرى وانما  
الآرى محبس الدابة وفي  
الصحاح وهو في التقدير  
فاعول والجمع أوارى (قوله  
لما في الفتاوى الظهيرية الخ)  
قال في النهر لعل وجهه انه  
أر يدلفظ صيام في لسان  
الشارع ثلاثة أيام فكذا  
في النذر خر وجاعن العهدة

﴿ كتاب الصوم ﴾

بخلاف صوم وتوهم في  
البحران الصيغة طلاله  
على التعدد ولا شك ان  
الصوم له أنواع ثلاثة فادعى  
ان الاولى صيام وهو  
ممنوع فقد قال القاضي في  
تفسيره الآية بيان الجنس  
الفدية وأما قدرها فبينه  
عليه الصلاة والسلام في  
حديث كعب فان قلت  
صرحوا بان صياما جاء  
جعا الصائم قلت هذا لا يصح  
مراد في الآية ولا في الترجمة  
كما يدركه الذوق السليم  
والطبع المستقيم على ان

وفج القدير ان المذهب المنع وان القائل بالجواز انما هو الكرخي وصرح الولوالجي وقاضيخان وصاحب  
المحيط والبدائع بالجواز من غير ذلك خلاف فكان هو المذهب بجواز نفريق الزكاة وأما الحديث  
المأمور فيه بالاغناء فيفيد الاولوية وقد نقل في التبيين الجواز من غير ذلك خلاف في باب الظهار  
وأما دفع صدقة جماعة إلى مسكين واحد فلا خلاف في جوازه ﴿ فروع ﴾ المرأة اذا أمرها زوجها  
بأداء صدقة الفطر غفلت حنطته بمنظمتها بغير اذن الزوج ودفعت إلى الفقير جاز عنها الا عن الزوج عند  
أبي حنيفة خلافا لها وهي محمولة على قولها اذا أجاز الزوج كذا في الفتاوى الظهيرية وعلا في حيرة  
الفقهاء بأنهم لما خلطت بغير اذنه صارت مستهلكة لخصته لأن الخلط استهلاك عند من يقطع حق صاحبه  
عن العين وفي قولها لا يقطع وتجاوز عنه هذه العلة وفي البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر  
ساعيا لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعثه وكذا في الفتاوى الظهيرية وعلا في حيرة  
المسال وصدقة الفطر إلى أحد هؤلاء السبعة الاول اخوته الفقراء وأخواته ثم إلى اولاد اخوته وأخواته  
المسلمين ثم إلى أعمامهم الفقراء ثم إلى أخواله وخالاته وسائر ذوي أرحامهم الفقراء ثم إلى جيرانه ثم إلى أهل  
مسكنه ثم إلى أهل مصره وقال الشيخ الامام أبو حفص الكبير البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرابته  
مخاويج حتى يبدأ بهم فيسد حاجتهم ثم أعطى في غير قرابته ان أحب كذا في الفتاوى الظهيرية وفي  
الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة في المصارف اه وينبغي أن يستثنى الذمي كما سبق في المصرف وفي عمدة  
الفتاوى للصدر الشهيد ولودفع صدقة فطره إلى زوجة عبده جاز وان كانت نفقتها عليه اه والله أعلم

﴿ كتاب الصوم ﴾

أخره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذ كر محمد  
رحمه الله الصوم عقب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظرا لما قلنا وهو في اللغة ترك الانسان الاكل  
وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة المخصوصة ومن مجازه صام الفرس على آربه اذا لم يعتلف  
ومنه قول النابغة خيل صيام كذا في المغرب وفي الشرع ما سجد كره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان  
أولى لما في الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على صوم فعليه صوم يوم واحد ولو قال فعلى صيام عليه صيام  
ثلاثة أيام كافي قوله تعالى ففدية من صيام اه وركنه حقيقته الشرعية التي هي الامساك المخصوص  
وسنبيه مختلف في المنذور والنذر ولذا قلنا نذر صوم شهر بعينه كرجب أو يوما بعينه فصام غيره أجزأ  
عن المنذور لأنه تعجيل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كافي المجمع وصوم الكفارات سببه ما يضاف  
اليه من الحنث والقتل والظهار والفطر وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا فذهب  
السرخسي إلى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وذهب الدبوسي  
ونظر الاسلام وأبو اليسر إلى ان السبب الايام دون الليالي أي الجزء الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم  
ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام مقارنا لايه وثمره الخلاف تظهر فيمن أفاق في أول ليلة من الشهر ثم  
جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو محنون ثم أفاق فعلى قول السرخسي يلزمه القضاء ولو لم يتقرر  
السبب في حقه بما شهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وصححه السراج  
الهندي في شرح المغني لأن الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون والافاقة فيه سواء وعلى هذا الخلاف

لو

(قوله مقارنا لايه) يلزم عليه مقارنة السبب للوجوب مع

ان السبب لا بد من تقدمه لكنه سقط هنا بشرط تقدمه للضرورة لعدم صلاحية ما قبل أول جزء من النهار للسببية كالمشروع في الصلاة  
في أول جزء من الوقت فان السبب قارن الوجوب وسيد كر المؤلف تحقيق ذلك في فصل العوارض عند قول المتن ولو بلغ صبي أو أسلم كافر

ليرعقها جنون والافاقه التي يعقها جنون لافرق فيها اذا كانت بعد الزوال بين أن تكون في آخر يوم أو في وسط الشهر لانها ليست في وقت النية (قوله) وجع في الهداية بين القولين) مقتضى ما ذكره من ان الاختلاف في المسائل الثلاث مبنى على الاختلاف في السبب وثمره له أن تتناقى أحكامها حيث جمع بين كل من القولين أو أن لا يتكون الخلاف فيها مبنياً على الاختلاف في السبب فلا يصح قوله وثمره الاختلاف الخ ومما يؤيد هذا الأخير قول المؤلف في شرحه على المنار ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمره في الفروع فليتأمل (قوله والذي يظهر الخ) لم يظهر لنا ما مراده بهذا الكلام ولعل مراده ان صاحب الهداية لم يرد الجمع بين القولين بل مراده اختيار واحد منهما وهو غير قول السرخسي ولذا أخره كما هو عادته فيما يختاره وبهذا يدفع ما وردناه قبيله لكن التعليل يبدو عن هذا التأويل فليتأمل (قوله) زاد في فتح القدير الخ) أي في شرائط الوجوب (قوله) وفيه بحث لان صوم

لوافاق ليلة في وسط الشهر ثم أصبح مجنوناً وكذا الوفاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجع في الهداية بين القولين بانه لا منافاة فشهده وجزء منه سبب لسكته ثم كل يوم سبب وجوب أدائه غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر ان صاحب الهداية يختار غير قول السرخسي لان السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا ليوم وحده وتعام تقريره في الاصول وشرايطه ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل كذا في النهاية وفتح القدير وفي غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل للوجوب وللاداء ولهذا اذا جن في بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه القضاء للخرج واختاره صاحب الكشف فقال ان المجنون أهل للوجوب لان الشرع أسقط عنه عند انصاع الواجبات دفعاً للخرج واعتبر الخرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر اه وفي البدائع وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الافاقه واليقظة قال عامة مشايخنا ليست من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الاداء مستدلين بوجوب القضاء على المعنى عليه والتأمم بعد الافاقه والانتباه بعدمضي بعض الشهر أو كاه وكذا المجنون اذا أفاق في بعض الشهر وقال بعض أهل التحقيق من مشايخنا وراء النهار انه شرط الوجوب وعندهم لافرق بينه وبين وجوب الاداء وأجابوا عما استدل به العامة بان وجوب القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب لاحتمال وانما يستدعي فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن الحيض والنفاس فذهب أهل التحقيق الى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الخائض والنفساء وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وانما الطهارة عنها شرط الاداء وتعمامه في البدائع ولعله لا ثمر له والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الاداء وهو الصحة والقامة والثالث شرط صحته وهو الاسلام والطهارة عن الحيض والنفاس والنية كذا في البدائع واقتصر في فتح القدير على ما عدا الاول لان الكافر لانية له فخرج باشرطها ولم يجعلوا العقل والافاقه شرطين للصحة لان من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أعجمي عليه يصح صومه في ذلك اليوم وانما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النية لانها من المجنون والمعنى عليه لا تتصور لعدم أهلية الاداء وأما البلوغ فليس من شرط الصحة لصحته من الصبي العاقل ولهذا يشاب عليه كذا في البدائع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب أو الكون في دار الاسلام لان الحرب اذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بقضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ماضى وزاد في النهاية على شرائط الصحة الوقت القابل ليخرج الليل وفيه بحث لان التعليل بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيده ولهذا كان التحقيق في الاصول ان القضاء والتندر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لان المقيد به كما ذهب اليه نحر الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه ان كان صوماً لازماً والافاقه كذا في فتح القدير وفيه بحث لان صوم الايام المنهية لا ثواب فيه فالاولى أن يقال والافاقه ان لم يكن منهيا عنه والافاقه فقط وأقسامه فرض وواجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه تنجزها ما قاله اول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع والمندوب صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الايام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والودع عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الانبياء والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت كراهته والمكروه تنجزها عاشوراء مفرداً عن التاسع ونحو يوم المهرجان ونحو ما أيام التشريق والعيدين كذا في فتح القدير واستثنى في عمدة الفتاوى من كراهة صوم يوم النيروز والمهرجان

(قوله للاجماع على لزومه) اعلم ان من قال بالوجوب استدلال بقوله تعالى وليوفوا نذورهم خص منه النذر بالمعصية وما ليس من جنسه واجب كعبادة المريض وما ليس مقصودا لذاته بل لغيره كالوضوء فصار ظنيا كآية المؤولة فأقاد الوجوب قال في التهر وفي عدول المحقق الى الاجماع تسامح لدعوى التخصيص فيدل فيه أى التخصيص نظر اذ من شرطه المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا عن كونه مقارنا وأيضا قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه خص منه المجانين والصبيان ولم ينتف عنه اثبات الفرضية وعليه فلا حاجة للاجماع على انه ممنوع بدليل ان جاحده لا يكفر وقد قال في أوائل السير من المحيط البرهاني والذخيرة الفرق بين الفرض والواجب ظاهر نظرا الى الاحكام حتى ان الصلاة المنذورة لا تؤدي بعد صلاة العصر وتقضى الفوات بعد صلاة العصر اه ولو كان ثمة اجماع لسكانت تؤدي بعده قال بعض المتأخرين والحق ان التخصيص ثابت بالاجماع يعنى على عدم صحة النذر بالمعصية ونحوها ولا بد من مستند وهو المخصص في الحقيقة والاجماع كاشف عنه ومقر له وعند عدم العلم بالتاريخ يحمل على المقارنة كما تقرر ولم ينعقد الاجماع على فرضية ما سبق بعد (٢٥٨) التخصيص بخلاف آية الصيام اه قال بعض الفضلاء فما في البحر غير ظاهر

أن يصوم يوما قبله فلا يكره كما في يوم الشك والظاهر ان يضم المنذور بقسميه الى المفروض كما اختاره في البدائع والمجمع ورجحه في فتح القدير للاجماع على لزومه وأن يجعل قسم الواجب صوم التطوع بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف كذا في البدائع أيضا وبما ذكره المحقق اندفع ما في البدائع من قوله وعندنا يكره الصوم في يوم العيد وأيام التشريق والمستحب هو الافطار فانه يفيد ان الصوم فيها مكره تنزيها وليس بصحيح لان الافطار واجب متعمم وهذا صرح في المجمع بحرمته الصوم فيها وينبغي أن يكون كل صوم مرغبا فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون مستحبا وما سواه يكون مندوبا بما لم تثبت كراهيته لانفلا لان الشارع قدره في مطلق الصوم فترتب على فعله الثواب بخلاف النفلية المقابلة للندبية فان ظاهره يقتضى عدم الثواب فيه والافهور مندوب كما لا يخفى ومن المكروه صوم يوم الشك على ما سئل عنه ان شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال وقد فسره أبو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفته للحاج ان أضعفه ومنه صوم يوم السبت بانفراده للشبه باليهود بخلاف صوم يوم الجمعة فان صومه بانفراده مستحب عند العامة كالانثين والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم الصمت بان يمسك عن الطعام والكلام جميعا كذا في البدائع ومنه أيضا صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة متفرقا كان أو متتابعا وعن أبي يوسف كراهته متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة فرضا ثلاثة عشر سبعة منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الافطار في رمضان والنذر المعين وصوم اليمين المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الخلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بان قال والله لا صوم من شهرا ثم اذا أفطر يوما فيجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال أو لا فنقول

فضلا عن أن يكون أظهر وما في الفتح من الاستدلال بالاجماع غير محرر (قوله) وينبغي أن يكون كل صوم (الح) اعلم ان الذي عليه الاصوليون عدم الفرق بين المستحب والمندوب وان ما واظب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعد ما رغب فيه كذا في التحرير وعند الفقهاء المستحب ما فعله النبي صلى الله عليه تعالى وسلم مرة وتر كة أخرى والمندوب ما فعله مرة أو مرتين تعالما للجواز كذا في شرح النقاية قال المؤلف في كتاب

الطهارة ويرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفا للمستحب جعله في المحيط تعريفا للمندوب فالاولى كل ما عليه الاصوليون اه ثم النقل في اللغة الزيادة وفي الشرعية زيادة عبادة شرعت لنا لعلنا نفيشمل الاقسام الثلاثة ولذا ترجم المصنف بقوله باب الوتر والنوافل لكن المراد بالنقل في كلام الفتح ما قابل المسنون والمندوب وظاهره ان المراد به ما رادف المباح مما لا ثواب فيه ولا شك ان كل صوم لم يكن مكرها ولا محرما شاب عليه فلذا اضطر المؤلف الى التفرقة بين المستحب والمندوب وبيان ان المراد بالنقل في كلامه المندوب لئلا يرد عليه المحذور هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله على ما سئل عنه) أى من التفصيل الآتى عند قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا (قوله ومنه صوم يوم السبت بانفراده) وكذا يوم الاحد قال في التتارخانية ويكره صوم النيروز والمهرجان اذا تعمد ولم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك وهكذا قيل في يوم السبت والاحد (قوله لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا) قد سرد عبارتهم العلامة قاسم في فتاواه ورد قول من صحح الكراهة فراجعه وفي الفتح بعد ما مر واختلفوا فقيل الافضل وصلها بيوم الفطر وقيل بل تفر يقها في الشهر

كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطاً فيه وكل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل ان الوقت مفوت ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء فالاول كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ويلحق به النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه او نواه والثاني كرمضان والنذر المعين واليمين بصوم يوم معين كذا ذكره صاحب البدائع والاسبغياتي مختصراً ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات الثلاثة لان بضدها تنبئ الاشياء ومنها انه وسيلة الى التقوى لانها اذا انقادت الى الامتناع عن الحلال طمعاً في مرضاه تعالى فالاولى ان تنقاد للامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلمكم تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحانية ومنها علمه بحال الفقراء ليرجعهم فيقطعهم ومنها موافقته لم (قوله هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله) أي الصوم في الشرع الامسك عن المفطرات الثلاث حقيقة أو حكماً في وقت مخصوص من شخص مخصوص مع النية وانما فسرننا الترك بالامسك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المسكف لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المسكف به في النهي كف النفس لترك الفعل لانه لا تكليف الا بمقدور والمعدوم غير مقدور لان تفسير القادر بمن ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لان شاء ترك وتماه في تحرير الاصول وقلنا حقيقة وحكماً ليدخل من افطر ناسياً فانه مسكف حكماً واختص الصوم باليوم لتعذر الوصال المنهي عنه وكونه على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة اذ ترك الاكل بالليل معتاداً واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سيأتي وأراد بالاهل من اجتمعت فيه شروط الصحة وتقدم انها ثلاثة نفرج الكافر والحائض والنفساء والمراد باشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس اشنة لظن عدمها لان يكون المراد منها الاغتسال كذا في النهاية والمراد بترك الاكل ترك ادخال شئ بطنه اعم من كونه مأكولاً أو لماسياً من ابطاله بادخال نحو الحديد ولا يرد ما وصل الى الدماغ فانه مفطر كما سيأتي لما ان بين الدماغ والجوف منفذاً فاصلى الى الدماغ وصل الى الجوف كما صرح به في البدائع على ماسياً وفي البرازية استنشق فوصل الماء الى فمه ولم يصل الى دماغه لا يفسد صومه (قوله وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار) شروع في بيان النية التي هي شرط الصحة لكل صوم وعرفها في المحيط بان يعرف بقلبه انه صوم ووقتها بعد الغروب ولا يجوز قبله والتسحر نية كذا في الظهيرية ولم يتكلم على فرضية رمضان لما انها من الاعتقادات لا الفقه لثبوتها بالقطعي المتأيد بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر في شعبان على رأس ثمانية عشر شهراً من الهجرة وهو في الاصل من رمض اذا احترق سمي به لان الذنوب تحترق فيه وهو غير منصرف للعلمية والالف والنون قال الجوهري يجمع على ارمضا ورمضانات وقال الفراء يجمع على رماضين كسلاطين وشياطين وقال ابن الانباري رماض جمع رمضان وتقدم حكم التذرانة فرض على الاظهر والمراد بالنفل ما عدا الفرض والواجب اعم من ان يكون سنة أو مندوباً أو مكروها وأشار الى انه لو نوى عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمناه وفي فتاوى الظهيرية ولو نوى ان يتسحر في آخر الليل ثم يصبح صائماً لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغداه واستدل الطحاوي لعدم اشتراط التبييت في رمضان بحديث الصحابين في يوم عاشوراء من أكل فليمسك بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم وكان صومه فرضاً حتى فرض رمضان فصار سنة فقيه دليل على ان من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلاً تجزئه النية نهاراً فوجب جل حديث السنن الاربعة لا يصيام لمن لم ينو الصيام من الليل على نفي السكالم لان الافضل في كل صوم ان ينوى وقت طلوع الفجر ان أمكنه أو من

هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار

(قوله يكون التتابع شرطاً فيه) أي فاذا تحلل الفطر في خلاله يلزمه الاستقبال (قوله يسقط التتابع) أي فلو افطر في خلاله لا يستقبل بل يبني على ما فات (قوله والمراد بترك الاكل الخ) قال في النهر بهيمه لان الصوم لا يختص بالمسكف عما يؤكل كما سيأتي بافطاره بادخال نحو الحديد فلو قال المصنف كافي الفتح هو امسك عن الجماع وعن ادخال شئ بطناً أو ماله حكم الباطن من الفجر الى الغروب عن نية كان أجود

(قوله وهي أولى الخ) قال في النهر الظاهر ان عبارة المصنف هنا أولى لافادتها مبدأ النية وغايتها مع ظهور المراد منها بخلاف ما في أصله  
اذ ليس المراد ان نية أكثره كافية كما يعطيه ظاهره بل نية واقعة في أكثره وكان هذا هو السر في التغيير وأما ذلك الاطلاق فممنوع  
فقد نقل في غاية البيان عن الديوان انه لغة أيضاً من طلوع الصبح الصادق ولو سلم لا يضرنا ذلك الفاظ أهل كل فن انما تصرف الى ما عارفوه  
وهذا التقرير بعلمت ان تقييد (٢٦٠) النهار بالشرعي كافي النقاية بما لا حاجة اليه (قوله والظاهر ان الاختلاف في العبارة

الليل كما في البدائع أو على ان المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار وهو من الليل متعلقا بصيام  
الثاني لا ينوي فاصله لا صيام لمن لم يقصد انه صائم من الليل أي من آخر أجزاءه فيكون تقييد الصحة الصوم  
من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لني الصحة وجب أن يخص عمومها بما روينا عندهم وعندنا  
لو كان قطعيا خص بعضه ٣ خصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه عدم الظنية والتخصيص اذ قد  
خصص منه النقل بحديث مسلم عن عائشة دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل  
عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم فالحاصل ان صوم عاشوراء أصل وألحق به صوم رمضان والمنذور  
المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجب به لكن القياس انما يصلح  
مخصصا للمخبر لا مسخا ولو جرت بنا على تمام لازم هذا القياس لكان ناسخا لحديث السنن اذ لم يبق تحته شيء  
حينئذ فوجب أن يحاذى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من النذر المعين ولا يمكن  
أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي روينا عنه فإنه حينئذ يكون ابطالا للحكم لفظا بلا لفظ بنص فيه  
وانما اختص اعتبارها بوجودها في أكثر النهار لان ما روينا عنه من حديث الصحيحين واقعة حال  
لا عموم لها في جميع أجزاء النهار واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره  
واحتمل كونها للتجويز في النهار مطلقا في الواجب فقلنا بالاول لانه أحوط خصوصا ومعنا نص السنن  
بمنعها من النهار مطلقا وعنده المعين وهو ان لا أكثر من الشيء الواحد حكم الكل وانما اختص بالصوم  
دون الحج والصلاة فان قران النية فيه ما شرط حقيقة أو حكما كالمتقدمة بلا فصل لان الصوم ركن  
واحد تمتد فبالوجود في آخره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانها ما ركان في شرط قرانها بالعدد على أدائها  
والاختصاص بعض الأركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف النهار  
ليكون أكثر اليوم من يومنا ولهذا عبر في الوافي بنية أكثره وهي أولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن  
أوله طلوع الشمس كما في النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان  
جعل أوله من طلوع الفجر لغة وفقها وعلى كل حال فهي أولى من عبارة القدوري ومختصر الكرخي  
والطحاوي ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع  
الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لاني الحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصائم  
المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائما  
ولا قضاء عليه ان أفطر وقال أبو يوسف يكون صائما وعليه القضاء اذا أفطر وذكر بعده وعلى هذا  
الخلافا اذا أسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائما عند أبي يوسف خلافا ل زفر  
وأطلق المصنف فأفاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من  
الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر والمريض الابنية من الليل لان الاداء غير مستحق عليهما فصار  
كالقضاء وردبانه من باب التغليظ والمناسب لهما التخفيف وفي فتاوى قاضخان مريض أو مسافر  
لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال أبو يوسف يجزئهما وبه أخذ الحسن

لا في الحكم) هذا خلاف  
الظاهر يدل عليه قول  
الهداية وفي الجامع الصغير  
قبل نصف النهار وهو  
الاصح فإنه يفيد ان مقتضى  
ما في القدوري الجواز قبيل  
الزوال وأصرح من هذا  
ما في التتارخانية عن  
المحيط وانما تظهر ثمرة  
الاختلاف بين اللفظين  
يعني قوله قبل الزوال وقوله  
قبل اتصاف النهار فيما اذا  
نوى عند قرب الزوال  
وعند استواء الشمس في  
كبد السماء فاللفظ الاول  
يدل على الجواز واللفظ  
الثاني يدل على عدم  
الجواز والصحيح هو اللفظ  
الثاني اه بحر وفيه تنبيه  
اعلم ان كل قطر نصف نهاره  
قبل زواله بقدر نصف حصة  
فجره فمتى كان الباقي للزوال  
أكثر من هذا النصف  
صح والافلا في مصر  
والشام تصح النية قبل  
الزوال بخمس عشرة  
درجة لوجود النية في  
أكثر النهار لان نصف  
حصة الفجر لا تزيد على

ثلاث عشرة درجة في مصر وأربع عشرة ونصف في الشام فاذا كان الباقي الى الزوال أكثر من نصف هذه الحصة  
ولو بنصف درجة صح الصوم كذا حرره شيخ مشايخنا ابراهيم السامحاني رحمه الله تعالى

٣ (قوله خص بعضه الخ) يوجد في بعض النسخ هذه العبارة هكذا وعندنا لو كان قطعيا خصص به يعني ان القطعي اذا خص بنص جاز  
تخصيصه به ذلك بالقياس فكيف اه مصححه



(قوله ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه الخ) قال في النهريه مدافع (٢٦١) اذ بتقدير هذه الاشارة بكون النفل

قال صاحب الكشف الكبير فهذا يشير الى ان عند أبي حنيفة ومحمد لا يجزئهما اه وهذه الاشارة مدفوعة بصريح المنقول من أن عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولولحية وغيرها (قوله وبمطلق النية ونية النفل) أي صح صوم رمضان وماعه بمطلق النية وبنية النفل أما في رمضان فلان الشارع عينه لفرض الصوم فاتفق شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصح بنية صوم مبين له كالنفل والكفارات بناء على لغو الجهة التي عنها فييق الصوم المطلق وبمطلق النية يصح صومه كالخاص نحووز يديصاب بالاعم كما نسان وجهور العلماء على خلافه قال في التحرير وهو الحق لان نفي شرعية غيره انما لوجوب صحته لو نواه ونفي صحته ما نواه من الغير لا لوجوب وجود نية ما يصح وهو يصح بقوله لم أرده بل لو ثبت ان كان جبرولا جبر في العبادات وقولهم الاخص يصاب بالاعم انما يصح اذا اراد الاخص بالاعم ولو اراده لارتفع الخلاف وأعجب من هذا ما روى عن زفر ان التعيين شرعا يوجب الاصابة بلانية اه وقد يقال بانه نوى أصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلفت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل والاعراض ان ثبت قائما هو في ضمن نية النفل والقضاء وقد لفت بالانفاق فيلغو ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القرية في أصل الصوم بتحقيق لبقاء الاختيار للعبودية ولا يتحقق في الصفة اذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزم الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية أصلا وما الزمناب الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الحجج فانه صححه فرضا بنية النفل فما هو جوابه فهو جوابنا وأما في النذر المعين فلانه معتبر بايجاب الله تعالى وانما قال وبنية النفل ولم يقل وبنية مباينة لما ان النفل لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عمانوى ولما ان المنذور المعين لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عمانوى بخلاف رمضان والفرق بينهما ان التعيين انما جعل بولاية الناذر وله ابطال صلاحية ماله وهو النفل لا ما عليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وليس له ولاية ابطال صلاحية غيره من الصيام لكن بقي عليه افادة صحته رمضان بنية واجب آخر ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة اليه بجامع الغاء الجهة لتعيينه واذا وقع عمانوى فهل يلزمه قضاء المنذور المعين لاذ كره في ظاهر الرواية والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية ولا يرد عليه المسافر فانه لو نوى واجبا آخر في رمضان يصح عند أبي حنيفة ويقع عمانوى لاثبات الشارع الترخص له وهو في الميل الى الاخف وهو في صوم الواجب المغاير لانه في ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته الا اذا أدرك عدة من أيام أخر وفي النفل عنه روايتان أصحهما عدم صحته مانوى ووقوعه عن فرض الوقت لان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر كالأصل لطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق النية وبنية النفل على الاصح فيهما مع وجود الروايتين فيهما فلها لم يستثنه في المختصر وأما المرىض اذ نوى واجبا آخر أو نفلا ففيه ثلاثة أقوال فقيل يقع عن رمضان لانه لما صام التحق بالصحيح واختاره نحر الاسلام وشمس الأئمة وجمع وصححه صاحب المجموع وقيل يقع عمانوى كالمسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ وقيل بانه ظاهر الرواية وبنفي أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالمسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين أن يضره الصوم فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالمسافر يقع عمانوى وبين ان لا يضره الصوم كفساد المضم فتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير ونعقبه الاكمل في التقرير بان المعلوم ان المرىض الذي لا يضره الصوم غير مريض له الفطر عند الأئمة

صفة كاشفة والصحة بالمغاير خاصة بربضان ولادلالة في الكلام على اختصاص اصابة رمضان به وقوله الا في فعل هذا الخ يقتضى أن يكون قيذا فتدبره والصواب أن يجعل قيذا دلالة في الكلام على اصابة رمضان بنية واجب آخر والى ذلك أشار الشارح بقوله وكذا يجوز أيضا صوم رمضان بنية واجب آخر وعبارته في الوافى بالمقصود وما هنا أوفى حيث قال وان أطلق وبمطلق النية ونية النفل

أونوى واجبا آخر في غير نذر ونفل وسفر ويعلم منه الصحة فيما اذ نوى نفلا بالادنى (قوله واذا وقع عمانوى الى قوله كذا في الظهيرية) يوجد في بعض النسخ والانساب اسقاطه من هذا المحل لان قوله ولا يرد عليه وفي بعض النسخ لثلا يرد عليه من متعلقات قوله ويمكن أن يكون الخ (قوله ونعقبه الاكمل الخ) أقول يظهر لي ان ما فهمه الاكمل ليس مرادا للقائلين بالتفصيل بل مرادهم ان المرىض تارة يضره الصوم بان يصير الصوم سببا لزيادة مرضه فهذا يتعلق الرخصة في حقه بخوف الزيادة فإدام

يخافها برخص له الفطر ولا يمكن الحاقه بالصحيح بل هو كالمسافر لوجود الرخصة وتارة لا يضره الصوم وانما حصل له من الضعف ما لا يقدر معه على أداء الصوم أصلا فهذا يتعلق الرخصة في حقه بحقيقة المرض أى مادام هذا المرض الذي لا يمكنه معه الصوم أصلا برخص له الفطر

وما بقى لم يجز الابنية معينة  
مبيته

فاذا قدر على الصوم فقد  
زال المرخص فصار  
كالصحيح لا كالمسافر  
والحاصل ان المرض  
قسمان قسم يمكن معه  
الصوم لكنه يزداد به  
المرض فيباح فيه الفطر  
فهذا كالمسافر يجامع  
الاباحة مع الامكان وقسم  
لا يمكن معه الصوم أصلا  
وان كان الصوم لا يضره  
في نفس الامر كفساد  
الهضم فان الصوم ينفعه  
لكنه لو وصل في الضعف  
الى حالة لا يمكنه الصوم  
يباح له الفطر مادام على  
هذه الحالة حتى لو قدر  
بعدها فقد زال المبيح  
فالتحق بالصحيح فيقع  
صومه عن رمضان فليس  
مرادهم بهذا القسم أن  
لا يضره الصوم مع القدرة  
عليه والا كان هديانا من  
القول اذا يقول عاقل  
باباحة الفطر له

الفقهاء كما شهدت كتبهم بذلك فن لا يضره الصوم صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم انه وقع في عبارة القوم  
أصولا وفروعا ان رمضان يصح مع الخطأ في الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى أن مسألة نية الصوم  
النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هي مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من  
رمضان حتى يكون هذا الظن معقوبا فالووجدت في غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك  
المعين يتأدى بغيره ويمثل هذا الظن يخشى عليه الكفر كذا في التقرير بروفي النهاية ما يردده فانه قال في دليل  
الشافعي انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه نفل يكفر وقال في رده انه لما الغاية النفل لم تتحقق نية  
الاعراض وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر اه والحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد  
عدم الفرضية أو ظنه فقد يكون معتقدا للفرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون بنيته النفل كافرا الا اذا  
انضم اليها اعتقاد النقلية وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى  
أعلم ثم اعلم ان ابا حنيفة جرى على أصله في المواضع كلها من أن الاصل ينفك عن الوصف فلهذا قال اذا  
بطلت صفة الفرضية في الصلاة لا يبطل أصلها واذا بطلت الصفة في الصوم بقى أصله واذا قال طائفة طاق  
كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الوصف مفوضا اليها وهما قالا في هذه المسئلة بان ما لا يقبل الاشارة  
من الامور الشرعية خاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الاصل بتعلقه بخالفها هذا الاصل في الصوم وخالفه  
أبو يوسف في الصلاة لانه موافق لابي حنيفة فيها وجرى عليه محمد في الصلاة فانه قال يبطل الاصل اذا  
بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمد بين الصوم والصلاة ورده الاكمل في تقريره وقال في بحث كيف  
ان أصلهما المذكور ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبننا واللازم باطل لان  
الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر العقود الفاسدة  
مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان  
الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف فهو باطل  
اتفاقا لافسادها وكان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربا جائزا لافسادها وهو باطل اجماعا  
اه (قوله وما بقى لم يجز الابنية معينة مبيته) أي ما بقى من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات  
وجزاء الصيد والحق والمتعة والنذر المطلق لا يصح بمطلق النية ولا بنية مبيته ولا بدفيه من التعيين لعدم  
تعيين الوقت له ولا بدفيه أيضا من النية من الليل أو ما هو في حكمه وهو المقارنة لطواع الفجر بل هو  
الاصل لان الواجب قران النية بالصوم لا تقديمها وانما جاز تقديم للضرورة ومن فرغ لزوم التبنيث في  
غير المعين لوني القضاء نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم ولو أظفر يلزم القضاء  
قيل هذا اذا علم أن صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار أما اذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كفي المظنون  
كذا في فتح القدير والذي يظهر ترجيح الاطلاق فان الجهل بالاحكام في دار الاسلام ليس بمعتبر  
خصوصا ان هذه المسئلة أعني عدم جواز القضاء بنية نهارا متفق عليها فيما يظهر فليس كالمظنون ولا يخفى  
ان قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقى ثم اعلم أن النية من الليل  
كافية في كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا أن يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر لم  
يصح صائما فلوا فطر لا شيء عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزئه لان تلك النية انتقضت  
بالرجوع ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل وكذا لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية ولو قال  
نويت صوم غد ان شاء الله تعالى فعن الخوافي يجوز استحسانا لان المشيئة انما تبطل اللفظ والنية فعل  
القلب وصححه في فتاوى الظهيرية واعلم انه يتفرع على كيفية النية ووقتها مسألة الاسير في دار الحرب  
اذا اشتبه عليه رمضان فتحرى وصام شهرا عن رمضان فلا يخلو اما ان يوافق أو لا بالتقديم أو بالتأخير

(قوله وصحح في المحيط الخ) هذا التفصيل ذكره في البدائع أيضا لكن بدون تصريح بالتصحيح فقال وفصل الفقيه أبو جعفر في ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه الا انه على ظن انه في رمضان يجوز وكذا في السنة الثالثة والرابعة لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء رمضان الاول دون الثاني وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الرمضانات كلها ثم قال وضرب له أي أبو جعفر مثلا وهو رجل اقتدى بالامام على ظن انه زيد فاذا هو عمر وصح اقتداؤه ولو اقتدى بزید فاذا هو عمر ولم يصح لانه في الاول اقتدى بالامام الا انه ظن انه زيد (٢٦٣) فاخطأ في ظنه وهذا لا يقدح في صحة

الاقتداء بالامام وفي الثاني اقتدى بزید فاذا لم يكن زيدا تبين انه لم يقتد باحد كذلك هنا اذا نوى صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلق نية الواجب بما عليه لا بالاول والثاني الا انه ظن انه للثاني فاخطأ في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن اه (قوله فيقر الخصم بالوكالة) قال الرملي عبارة النهر

ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما فيقر بالدين والوكالة ويتكر الدخول وكلاهما مشكل اذ لا ينفذ الاقرار على الغائب بقبض المدعي من المدعي عليه اه قلت لا اشكال على عبارة النهر فانه اذا أقر بالدين والوكالة جميعا صح اقراره لانه أقر بذبوت حق القبض له في ملك نفسه لان الدين انما تقضى بامثالها لا باعيانها بخلاف ما اذا كانت دعوى الوكيل

فان وافق جازوان تقدم لم يجز وان تأخر فان وافق شؤ لا يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد وتعيين النية وتبيينها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح فان كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر وان كان رمضان كاملا وشؤال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم العيد ويوم لاجل النقصان وعلى العكس لاشي عليه وان وافق صومه هلال ذي الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى أربعة أيام يوم النحر وأيام التشريق وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة أيام وعلى عكسه قضى ثلاثة أيام وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا والآخر كاملا فلا شيء عليه وعلى عكسه قضى يوما ولو صام بالتحري سنة سنين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في الثانية عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في البدائع مختصرا وصحح في المحيط انه ان نوى صوم رمضان مبهما يجوز عن القضاء وان نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هذا ان من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه قضاؤه بعد الايام لاشهر كامل ولهذا قال في البدائع قالوا فيمن أفرط شهر ابعثر ثلاثين يوما ثم قضى شهر بالهلال فكان تسعة وعشرين ان عليه قضاء يوم آخر لان المعتبر عدد الايام التي أفرط فيها دون الالهلال لان القضاء على قدر الفئات ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وأفطر وا للروية وفيهم مريض لم يصم فان علم ما صام أهل مصره فعليه قضاء تسعة وعشرين يوما وان لم يعلم صام ثلاثين يوما لانه الاصل والنقصان عارض اه وفي عدة الفتاوى لو قال لله على صوم شؤال وذى القعدة وذى الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال ذى القعدة وذى الحجة ثلاثين وشؤال تسعة وعشرين فعليه صوم خمسة أيام الفطر والاصحية وأيام التشريق ولو قال لله على صوم ثلاثة أشهر فصامهن فعليه قضاء تسعة أيام لانه اشار الى غائب فيلزم لكل شهر ثلاثون اه وبما ذكرنا علم من يراجع فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها (قوله) ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما) لحديث الصحيحين صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرمضانية والعيدين يدعى عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقر الخصم بالوكالة ويتكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضى القاضي عليه بالمال فيثبت محجى رمضان لان اثبات محجى رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو أخبر رجل عدل القاضي بمحجى رمضان يقبل ويأمر الناس بالصوم يعني في يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشروط القضاء أما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت الحكم لانه من حقوق العباد كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان عبارة المصنف في الوافي أولى وأجزوهي ويصام برؤية الهلال أو اكمل شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب قبض عينه ودية الموكل فانه لا يصح اقرار الغريم بها لانه اقرار بذبوت حق القبض للوكيل في ملك الموكل فلا يصح وأما اذا أقر بالوكالة وحج الدين فلا يكون الوكيل خصما باثبات الحق الا باثبات وكالته لان اقرار الغريم ليس بحجة كافر الوكيل نص على ذلك كاه في شرح أدب القضاء للخصاف (قوله لان الصوم لا يتوقف على الثبوت الخ) قال في النهر ليس في كلامه ما يفيد توقف الصوم على ثبوته يعني عند القاضي كما قضاه كلامه بل ان السبب لثبوته أحد هذين لا غير اه والظاهر ان المراد بالثبوت اللزوم والوجوب أي ويلزم صوم رمضان برؤية هلاله الخ والمراد التبين كما قاله الرملي

قبض عينه ودية الموكل فانه لا يصح اقرار الغريم بها لانه اقرار بذبوت حق القبض للوكيل في ملك الموكل فلا يصح وأما اذا أقر بالوكالة وحج الدين فلا يكون الوكيل خصما باثبات الحق الا باثبات وكالته لان اقرار الغريم ليس بحجة كافر الوكيل نص على ذلك كاه في شرح أدب القضاء للخصاف (قوله لان الصوم لا يتوقف على الثبوت الخ) قال في النهر ليس في كلامه ما يفيد توقف الصوم على ثبوته يعني عند القاضي كما قضاه كلامه بل ان السبب لثبوته أحد هذين لا غير اه والظاهر ان المراد بالثبوت اللزوم والوجوب أي ويلزم صوم رمضان برؤية هلاله الخ والمراد التبين كما قاله الرملي

(قوله وينبغي في كلام بعضهم بمعناه) قال في الهدية وينبغي للناس أن يلتزموا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان أي يجب عليهم وفيه تساهل فان الترائي إنما يجب ليلة الثلاثين لاني اليوم الذي هو عشية كذا في الفتح قال في الحواشي السعدية وفيه بحث فانه يبدأ بالتمسك قبل الغروب اه وأنت خير بان ينبغي حيث كان بمعنى يجب فالتمسك باق اذا لا وجوب قبله كذا في النهر (قوله من أتى كاهنا الخ) نقل في الامداد عن شرح المنظومة لابن الشعنة ان المراد بالكاهن والعرفاء في الحديث من يخبر بالغيب أو يدعى معرفته فما كان هذا سبيله لا يجوز ويكون تصديقه كفر اما امر الاهلة فليس من هذا القبيل بل معتمد هم فيه الحساب القطعي فليس من الاخبار عن الغيب أو دعوى معرفته في شيء ألا ترى الى قوله تعالى وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب والله تعالى أعلم (قوله اما أن يتم عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان الخ) (٣٦٤) فالتك في اليوم الثلاثين على الاول هل هو من رمضان

أو من شعبان وعلى الثاني هل هو الثلاثون أو الحادي والثلاثون وفي شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندی ويحتمل أن يحصل الشك برد الشهادة وفي شرح المختار الشك بان يتحدث الناس بالرؤية ولا يثبت اه لكن قال في الفتح وما ذكر ولا يصام يوم الشك الا تطوعا

فيه من كلام غير أصحابنا ماذا شهد من ردت شهادته وكانهم لم يعتبروا ذلك لانه ان كان في الصحو فهو محكوم بغاظه عندنا الظهوره فقابله موهوم لامشكوك وان كان في غيم فهو شك وان لم يشهده أحد اه ويخالفه ما في المجتبى ونقله عنه في المعراج يوم الشك

التمسك ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية وينبغي في كلام بعضهم بمعناه ووقته ليلة الثلاثين ولهذا قال في الاختيار يجب التمسك في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل نعم لورؤى في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كروية ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند أبي حنيفة ومحمد وهو للمستقبله وعند أبي يوسف هو للماضية والمختار قوله ما لکن لو أظفروا لا كفارة عليهم لانهم أظفروا بآب وبل ذكره قاضيخان وفي الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤيته الهلال نحر زاعن التشبيه باهل الجاهلية وأشار المصنف الى انه لا عبرة بقول المنجمين قال في غاية البيان ومن قال برجع فيه الى قولهم فقد خالف الشرع لانه روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا أو منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما أنزل على محمد (قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا) وهو استواء طرفي الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا أحد أمرين اما ان يتم عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان فأمكن عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوى هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ أو المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لرؤى عند الترائي فلعلما بركان الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك كذا ذكره وقد قدمنا عن البدائع ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض الذي أفطر رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم أهل بلده فلو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند الصحو اما عند الغيم فلا الآن يقال الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققه وهم انما ذكروا التساوي عند تحقق الغيم ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا صفته من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان جزم بكونه عن رمضان كان مكرها وكراهة تحريم للتشبيه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم وعليه حمل حديث النهي عن التقدم بصوم يوم أو يومين وفي استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده على الاصح ويجزئه ان بان انه من رمضان لما تقدم والافهو تطوع غير مضمون بالافساد لانه في معنى المظنون وان جزم بكونه عن واجب آخر فهو مكره وكراهة تنزيه التي مرجعها خلاف الاولى لان النهي عن التقدم خاص بصوم رمضان لكن كراهة صورة النهي المحمول على رمضان

هو ما اذا لم ير علامة ليلة الثلاثين والسماء متغمة أو شهدوا وحدها فشهدت شهادته أو شاهدان فاسقان فان فردت شهادتهما فاما اذا كانت السماء مصحية ولم ير الهلال أحد فليس يوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نفلا لكن بقي شيء وهو ان الشك يتحقق وان لم يكن علة على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لجوار تحقيق الرؤية في بلدة أخرى نعم على مقابله ليس بشئ كافي الدر المختار عن الزاهدی بل في السراج عن الايضاح لو لم يتم هلال شعبان وكانت مصحية يحتمل أن يقال ليس بشك وأن يقال انه شك للتقصير في طلب الهلال أو لعدم اصابة المطالع اه لكن قال في النهر بعد نقله ولو قيل بان الاول بناء على انه لا اعتبار باختلاف المطالع والثاني على اعتبارها لم يبعد (قوله فلو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك) قال الرمي لقاله أن يقول وجب على المريض قضاء ثلاثين احتياط للخروج عن عهدة الواجب

(قوله وعامة المشايخ على انه ينبغي الخ) قال في النهر هذا يفيد ان التلوم افضل في حق السك وان من لا يقدر على الحزم بنية النفل فهو من العامة اه وفي هذه الافادة تأمل وظاهر الهداية خلافها (قوله عن الاضجاع عن النية) أي التردد فيها وكان عليه أن يأتي بنى بدل عن كفاي الهداية قال في النهاية التصحيح في النية التردد فيها وان لا ينهما من ضجع في الامر اذا وهى فيه وقصر كذا في المغرب (قوله ويكره في اليوم واليومين) مقتضى ما مر من حل حديث النهي عن التقدم (٢٦٥) بيوم أو يومين على أنه من رمضان

عدم الكراهة ومن صرح بحمل الحديث على ذلك صاحب الهداية وشراحها وظاهر ما مر عن التحفة خلافاً وفي الشرنبلالية قال في الفتاوى والمراد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تقدموا الخ التقديم على قصد ان يكون من رمضان لان التقديم بالشئ على الشئ أن ينوى به قبل حينه وأوانه ووقته ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فان أفطر قضى فقط

وزمانه وشعبان وقت التطوع فاذا صام عن شعبان لم يأت بصوم رمضان قبل زمانه وأوانه فلا يكون هذا تقدماً عليه اه كذا يحط أستاذي رحمه الله تعالى وبهذا تنتفي كراهة صوم الشك تطوعاً اه كلام الشرنبلالية وفي المعراج عن الايضاح لا بأس بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روى أنه عليه الصلاة والسلام كان يصل

فان ظهر انه من رمضان أجزاء عنه لما عرف ان كان مقبلاً والأجزاء عن الذي نواه كما لو ظهر انه من شعبان على الاصح وان حزم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق صومه والافضل ان يتلوم ولا يأكل ولا ينوى الصوم مالم يتقارب انتصاف النهار فان تقارب ولم يتبين الحال اختلفوا فيه فقيل الافضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغي للقضاة والمفتين ان يصوموا تطوعاً ويفتوا بذلك خاصتهم ويفتوا العامة بالافطار وكان محمد بن سامة وأبو نصر يقولان الفطر أحوط لانهم أجمعوا انه لا اثم عليه لو أفطر واختلفوا في الصوم قال بعضهم يكرهه ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية وقولهم بصوم القاضى والمفتى المراد انه يصوم من تمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع عن النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان غداً من رمضان ولهذا قالوا ويفتوا بالصوم خاصتهم وأما اذ اردد فان كان في أصلها كان نوى أن يصوم غداً عن رمضان ان كان رمضان والا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد بن يحيى أن يعزم ليلة يوم الشك على انه ان كان غداً من رمضان فهو صائم عن رمضان وان لم يكن من رمضان فليس بصائم وهذا مذهب أصحابنا اه وان اردد في وصفها فله صورتان أحدهما اذا نوى أن يصوم عن رمضان ان كان غداً منه والافضل واجب آخر وهو مكره وتردده بين مكره وهين فان ظهر انه من رمضان أجزاء عنه والا كان تطوعاً غير مضمون بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم الحزم به والثانية اذا نوى أن يصوم عن رمضان ان كان منه والافتطوع فهو مكره ونية الفرض من وجه فان ظهر انه من رمضان أجزاء والافتطوع غير مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم يتعرض المصنف لصوم ما قبله وصرح في الكافي بأنه ان وافق يوم الشك صوماً كان يصومه فالصوم أفضل وكذا ان صام كله أو نصفه أو ثلثه من آخره ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وصرح في التحفة بكرهه الصوم قبل رمضان بيوم أو يومين لمن ليس له عادة لقوله عليه السلام لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين الا أن يوافق صوماً كان يصومه أحكم وانما كره خوفاً من أن يظن انه زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالخاصل ان من له عادة فلا كراهة في حقه مطلقاً ومن ليس له عادة فلا كراهة في التقدم بثلاثة فأكثر ويكرهه في اليوم واليومين وأما صوم الشك فلا يكره بنية التطوع مطلقاً (قوله ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فان أفطر قضى فقط) لقوله تعالى في هلال رمضان فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهدته والحديث في هلال الفطر صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم ولان تفردوا مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غلطه وانما لم تجب الكفارة فيما اذا رأى هلال رمضان ولم يصم لان القاضى رد شهادته بدليل شرعى وهو تهمة الغلط فأورد شبهة وهذه الكفارة تندرى بالشبهات لانها لحقت بالعبوات باعتبار ان معنى العقوبة فيها غلب بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطئ بخلاف بقية الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة أغلب كما عرف في تحرير الاصول فيسب قوله ورد قوله أي ورد القاضى اخباره احترازاً عما اذا أفطر قبل

(٣٤ - (البحر الرائق) - ثانياً) شعبان بمرضان والمراد بقوله لا تقدموا الحديث استقبال الشهر بصوم منه لانه يصير زيادة على الفرض وفي العناية وغيرها فان قيل فافادة قوله يومين وحكم الاكثر من ذلك كذلك أجيب بان يوماً يوماً ما وصل الى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم بان القليل معفو فيجوز كما في كثير من الاحكام فنفى ذلك وفي السعدية يجوز أن يجاب بان المحتمل هو التقدم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين بعلم حساب النجوم وغيرهم لكن قال في الفتح يمكن أن يحمل الحديث على ما قاله في الهداية

أن يرد القاضي شهادته فإنه لا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المشايخ في وجوب الكفارة وصحح في  
 المحيط عدم وجوبها ورجحه في غاية البيان باعتبار أنه يوم مختلف في وجوب صومه فإن الحسن وابن  
 سيرين وعطاء قالوا بأنه لا يصومه الامع والامام واحتراز اعمام اذا قبل الامام شهادته وهو فاسق وأمر الناس  
 بالصوم فافطر هو أو واحد من أهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا للفقهاء أبي جعفر  
 لأنه صوم يوم الناس فلو كان عدلا ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لأن وجه النفي كونه  
 ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف كذا في فتح القدير وأفادان التفرد بالرؤية ممن غير ثبوت عند  
 الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما أذارة الحاكم رده ولم يصم فإنه لا كفارة عليه ولهذا قالوا  
 لا ينبغي للامام اذارة وحده ان يأمر الناس بالصوم وكذا في الفطر بل حكمه حكم غيره فليس له أن  
 يخرج الى العيد برؤية وحده وله أن يصوم وحده اذارة والوالي اذا أخبر صدقه صام ان صدقه ولا  
 يفطر وان أفطر لا كفارة عليه كذا في البرازية وفي فتاوى قاضيخان ومن رأى هلال رمضان في  
 الرستاق وليس هناك والوقاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي الفطر ان أخبر عدلان برؤية  
 الهلال لا بأس بأن يفطروا اه وأشار بوجوب صومه اذا رأى هلال الفطر وحده الى ان المنفرد برؤية  
 هلال رمضان اذا صام أو كمل ثلاثين يوما يفطر الامع الامام لان الوجوب علته الاحتياط والاحتياط  
 بعد ذلك في تأخير الافطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده وأطلق في الرائي فشمئ  
 من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار الى رد قول الفقهاء أبي جعفر من أن  
 معنى قول الامام أبي حنيفة فيما اذارة هلال الفطر لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغي أن يفسد  
 صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لأنه يوم عيد عنده والى رد ما قاله بعض مشايخنا من أنه اذا  
 أيقن برؤية هلال الفطر أفطر لكن يأكل سرا كذا في الفتاوى الظهيرية وفيها أيضا اذا صام أهل مصر  
 بغير رؤية ورجل برؤية فنقص له يوم جاز (قوله) وقبل بعلة خبر عدل ولو قنا أو نتي رمضان وحرين  
 أو حرين للفطر) لان صوم رمضان أمر ديني فأشبهه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة  
 خلافا للشيخ الاسلام ولا يشترط الدعوى لكن قال في الفتاوى الظهيرية أنه قوله اما على قول الامام  
 أبي حنيفة فينبغي أن يشترط الدعوى أما في شهادة الفطر والأصحى فيشترط لفظ الشهادة وتشترط  
 العدالة في الكل لان قول الفاسق في الديانات التي يمكن تلقيها من العدل غيره قبول كالهلال ورواية  
 الاخبار ولو تعدد كفاسقين فأكثر كذا في الولوالجية بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم حيث يتحري  
 في خبر الفاسق كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة و بخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام  
 فيه من المعاملات حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل سواه فوجب قبوله مطلقا  
 وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمرأة والشرط أدناها هو ترك الكبائر والاصرار  
 على الصغائر وما يتخلل بالمرأة كما عرف تحقيقه في تعريف الاصول فلزم ان يكون مسلما عاقلا بالغاً وأما  
 الحرية والبصر وعدم الخد في قذف وعدم الولاء والعداوة فمختص بالشهادة وعن أبي حنيفة نفي  
 رواية المحدود والظاهر خلافه لقبول رواية أبي بكر بعد ما تاب وكان قد حذ في قذف وأما مجهول الحال  
 وهو المستور فعن أبي حنيفة قبوله وظاهر الرواية عدمه لان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت  
 عدالته وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت في المستور وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط  
 العدالة فمحمول على قبول المستور الذي هو احدي الروايتين وصحح البرازي في فتاواه قبول المستور  
 وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت أجمع نبيين الفسق فلا قائل به عندنا وفرعوا عليه ما لو شهدوا في تاسع  
 عشرين رمضان انهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم

وقبل بعلة خبر عدل ولو قنا  
 أو نتي رمضان وحرين أو  
 حرين للفطر

ويكره صومها لمعنى ما في  
 التحفة يعني قوله وانما  
 كره الى آخر ما مر فتأمل وما  
 في التحفة أوجه اه (قوله)  
 وأفادان التفرد بالرؤية الخ  
 قال الراسي ليس المراد  
 بالتفرد الواحد اذ لو كانوا  
 جماعة ورد القاضي شهادتهم  
 لعدم تكامل الجمع العظيم  
 فالحكم فيهم كذلك ولا  
 شبهة ان عبارة المتن شاملة  
 لذلك لان من عامة تأمل  
 (قوله) وفي الفطر ان أخبر  
 عدلان برؤية الهلال قال  
 في الشر نبلاية أي وبالسماء  
 علة (قوله) وفيها أيضا واذا  
 صام الخ ذكر في الذخيرة  
 وان صام أهل مصر بغير  
 رؤية ممن غير عد شعبان  
 ثلاثين وفيهم رجل لم يصم  
 معهم حتى رأوا الهلال من  
 الغد فصام أهل مصر  
 ثلاثين وصام هذا الرجل  
 تسعة وعشرين يوما فليس  
 عليه قضاء يوم اه تأمل

(قوله لانهم تركوا الحسبة) فان شاهد الحسبة اذا شرشهادته بلا عذر يفسق ولا تقبل شهادته كافي الاشباه والنظائر (قوله والى انهم لو صاموا بشهادة واحد الخ) قال في النهي اذ اقبلت واكملوا العدة ولم يروى الحسن عن الامام وهو قول الثاني انهم يفطرون وسئل عنه محمد فقال ثبت الفطر بحكم القاضي لا بقول الواحد وفي غاية البيان وقول محمد اصح قال الشارح والاشبه ان يقال ان كانت السماء مصحبة لا يفطرون لظهور غلظته وان كانت متغيمه يفطرون لعدم ظهوره ولو ثبت برجلين افطروا وعن السفدي لا وهكذا عن مجموع النوازل قال في الفتح ولو قيل ان قبلهما في الصحو لا يفطرون وفي الغيم افطروا لم يبعد وفي السراج (٢٦٧) صاموا بشاهدين افطروا وعند كمال العدة اجماعا وهذا ظاهر فيما اذا

لانهم تركوا الحسبة وان جاؤا من خارج قبلت وفي البرزاية القاسق اذا رآه وحده بشهد لان القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي يرد اه وأما هلال الفطر فلانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبهه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدة والحرية والعدد وعدم الحد في قذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه ان أمكن ذلك والافقد تقدم انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا رال فان الناس يصومون بقول الثقة ويفطرون باخبار عدلين للضرورة وأطلقه فشمالو كان الخبر من مصر أو جاء من خارجه وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلي حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسر وقال رأيت خارج البلد في الصحراء أو يقول رأيت في البلدة من بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل كذا في الظهيرية وأشار الى أنه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان لماذا كرهنا أنه من باب الاخبار لا من باب الشهادة كذا في البدائع وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذا في البرزاية وكذا شهادة المرأة على المرأة كذا في الظهيرية والى أنهم لو صاموا بشهادة واحد وغم هلال شوال فانهم لا يفطرون فثبت الرضائية بشهادته لا الفطر خلافا لما روى عن محمد أنهم يفطرون وصححه في غاية البيان وأما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفطرون اتفاقا كذا في البدائع وحكي البرزاية فيه خلافا والعلة غم أو غمها أو نحوهما هنا وفي الاصول الخراج المتعلق بالحكم المؤثر فيه وأشار الى أن الجارية المخدرة اذا رأت هلال رمضان وبالسماء علة وجب عليها أن تخرج في ليلتها وتشهد بغير اذن مواليها كما صرح به البرزاية واعلم ان ما كان من باب الديانات فانه يكتفي فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيوع والاملاك فشرطه العدد والعدل والوقف الشهادة مع باقي شروطها ومنه الفطر الآن يكون الملتزم به غير مسلم فلا يشترط في الشاهد الاسلام ولا ما لا يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب في العورة فلا عدد ولا ذكورة وما لا الزام فيه كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات فلا شرط سوى التمييز مع تصديق القلب وما كان فيه الزام من وجه كعزل الوكيل ونحو المأذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط الامام عدالته والعدد كما عرف في نحرير الاصول وفي البرزاية وقعت في بخاري سنة احدى وسبعين وسبع مائة ان الناس صاموا يوم الاربعاء بقاء اثنين أو ثلاثة يوم الاربعاء التاسع والعشرين وأخبروا انهم رأوا ليلة الثلاثاء وهذا الاربعاء يوم في الثلاثين اتفقت الاجوبة ان بالسماء علة عيد وايوم الخميس والا صاموا ثمانية وعشرين بلارؤية ثم رأوا هلال الفطر ان أكلوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا رأوا هلال شعبان قضا يوم ما وان صاموا تسعة وعشرين لا قضاء عليهم أصلا فان كانوا أجمعوا شعبان من غير رؤية هلاله أيضا قضا يومين اه

اجماعا وهذا ظاهر فيما اذا كانت متغيمه عند الفطر أمالو كانت مصحبة ينبغي أن لا يفطروا كمالوشهدوا الساعة اه لكن في الامداد صحح في الدراية والخلاصة والبرزاية حل الفطر وذكر في متنه انه لا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماء علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد وذكر ان ما مر عن السفدي حكاه عنه في التجنيس فيما اذا كانت السماء مصحبة وذكر عن الخواني ان الخلاف في المسئلة ما لو ثبت بشهادة واحد اذا كانت مصحبة والا افطروا بلا خلاف اه فصار الحاصل على هذا ما ذكره في نور الايضاح اذا تم العدد بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسماء مصحبة لا يحل الفطر واختلف الترجيح فيما اذا كان بشهادة عدلين ولا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماء علة ولو ثبت رمضان

بشهادة الفرد قال في شرحه وقوله في غاية البيان قول محمد هو الاصح يحمل على ما قاله كمال منهم من استحسن في الصحو المروى عن الحسن من انهم لا يفطرون وفي الغيم أخذ بقول محمد اه وحينئذ فلا يخالف ما مر عن الخواني والله تعالى أعلم (قوله فان كانوا أجمعوا شعبان) مقابل قوله وقد كانوا رأوا هلال شعبان أي قضا يوم ما واحدا ان كانوا رأوا هلال شعبان أما ان عدوه ثلاثين من غير رؤية أيضا ثم صاموا رمضان ثمانية وعشرين قضا يومين لانه لم يعلم ان رمضان اتفق يومين لجلوا انهم غلطوا في شعبان بيومين لماعده ثلاثين من غير رؤية كافي اللؤلؤية وفي التتارخانية عن العتبية ولورا هلال شعبان وعدوه ثلاثين يومين ثم شرعوا في صوم رمضان فلما صاموا

ثمانية وعشرين يوما رآوا هلال شوال فعلمهم أن يقضوا يوما واحدا لانهم غلطوا بيوم واحد يقين وان عدوا شعبان ثلاثين يوما من غير رؤية الهلال  
 رؤية الهلال قضا يومين لانه يحتمل انهم غلطوا من أول رمضان بيومين اه قلت وبيانه انهم اذا عدوا شعبان ثلاثين من غير رؤية هلال  
 يحتمل أن يكونوا صاموا بيومين من شعبان وان رمضان وقع كاملا لانه الاصل فعلمهم قضاء يومين ثم الظاهر ان ما ذكره مرفوض فيما اذا  
 رؤى هلال رجب وعد ثلاثين ثم عد شعبان ثلاثين أيضا لعدم رؤية هلال شعبان ورمضان ثم رؤى هلال شوال بعد صوم ثمانية وعشرين  
 فلو غم هلال شوال أيضا كيف يصنعون لم أره والظاهر انهم يصومون اثنين وثلاثين احتياطا لاحتمال نقصان رجب وشعبان ونقل النووي  
 في شرح مسلم ان النقص لا يقع متواليا في أكثر من أربعة أشهر وذكروا الشيخ ثقي الدين انه قد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر ثلاثين ثلاثين  
 وقد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر تسعة وعشرين يوما كما في شرح الغاية الحنبلية لکن نقل الشيخ عبد الباقي المالكي في شرحه على مختصر  
 خليل عند قوله يثبت رمضان بكامل شعبان قال وكذا ما قبله ان غم ولو شهورا لا يحسب نجس وسيرقر على المشهور ثم نقل بعده قولا آخر انه  
 يقيد قوله بكامل شعبان بما اذا لم يتوال قبله أربعة على الكمال والاجعل شعبان ناقصا لانه لا يتوالى خمسة أشهر على الكمال كما لا يتوالى أربعة  
 على النقص عند معظم أهل الميقات (٢٦٨) قال ونظم (عج) كلامهم فقال لا يتوالى النقص في أكثر من ثلاثة من الشهور يافطن

كذا توالى خمسة مكملة  
 هذا الصواب وما سواه أبطله  
 اه قال أى الصواب عند  
 الميقاتيين وكذا قوله وما  
 سواه (قوله أى علم غالب

### والاجمع عظيم

الظن) الظاهر ان لفظه  
 علم زائدة من قلم الناسخ  
 (قوله كثرة) أي بزيادة نسبة  
 بين المشاركتين من جهة  
 السكثرة بل المشاركة في الترتي  
 أكثر منها في السماع (قوله  
 حيث لا سمع) أى حيث  
 لا دليل سمعيا (قوله ولم أر من  
 رجحهما من المشايخ) ويذبحي  
 العمل عليهما) عليه أقره  
 أخوه في النهر وتلميذه في  
 المنح والشيخ علاء الدين

(قوله والاجمع عظيم) أى وان لم يكن بالسما علة فيهما يشترط أن يكون فيهما الشهود جمعا كثيرا  
 يقع العلم بخبرهم أى علم غالب الظن لا اليقين لان التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين  
 لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة ظاهر في غلطه قياسا  
 على تفرد ناقل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت  
 في حدة السمع واقع أيضا كما هو في الابصار مع انه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في الترتي  
 كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير  
 وغيره وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين في زماننا على مذهبننا حيث زعموا ان عدم قبول الاثنيين لا دليل  
 له وهو مردود لان القياس حيث لا سمع أحد الأدلة الشرعية والقياس المدكور صحيح لوجود ركنه  
 وشرايطه ولم يريدوا بالتفرد تفرد الواحد والآخر فاد قبول الاثنيين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع  
 العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلاق وهذا هو ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يقبل  
 فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين سواء كان بالسما علة أو لم يكن كما روى عنه في هلال رمضان كذا  
 في البدائع ولم أر من رجحهما من المشايخ ويذبحي العمل عليهما في زماننا لان الناس تكاسلت عن ترائي  
 الالهة فانتفى قولهم مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع  
 في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة ان أهل مصر افتروا فرقتين فمنهم من صام ومنهم من لم يصم  
 وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا قليلا لشهدوا عند قاضي القضاة الحنفى ولم يكن بالسما علة فلم يقبلهم  
 فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وأمروا الناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى ان بعض المشايخ  
 الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب أهل البلدة وأنكر عليه ذلك لخالفه الامام ولم يقدر الجمع الكثير

في

الحصكفي وقال الشيخ اسمعيل انه حسن ونازعه الرملة فقال كيف هذا مع ان ظاهر المذهب خلافه ومع

انه يعارضه غلبة الفسق وعدم العدالة في أكثر الخلق فلا يطمئن القلب الا بالجمع العظيم فقد رأيت من الافتراء عليه ما لا يوصف فتعين العمل  
 بظاهر المذهب لما فيه من اطمئنان القواد ولما انه لا يجوز العمل بخلافه وما عداه ليس بمذهب لنا كما نوصو عليه فاعلم ذلك وقوله لان الناس  
 تكاسلت غيره سلم على الاطلاق بل المشاهدة الاهتمام منهم والاجتهاد والنشاط الى ذلك ولا عبرة بتكاسل البعض القليل تأمل اه قلت كانه  
 يتكلم على ما في زمانه وبلده والاحفال أهل زماننا لا يخفى على المشاهد ولو قدر وعلى الافطار بالسكية لفعلا وكثيرا ما نراهم يشتمون الشاهد  
 ويقتابونه لسعيه في منعه عن شهواتهم وقد وقع في زماننا سنة خمس وعشرين بعد المائتين والالف انهم أتبتوا رمضان بشهادة واحد على  
 قول الطحاوي فحصل لذلك الشاهد من الناس غاية الابداء والابحاج بالكلام حتى استفاض الخبر عن أكثر البلدان انهم صاموا مثلنا وشهد  
 جماعة لدى القاضي على حكم قاضي نغريروت فاكتف الناس عنه وبلغني انه أقسم أن لا يشهد مرة ثانية وخصوصا في بلد تدمشق فانه قل  
 ما يرى الهلال فيها في ليته وقد وقع في زماني غير مرة قضاؤنا يوما أفطرناه من أوله فلا جرم ان عول الناس في زماننا على ما اختاره المؤلف



(قوله وفي الفتاوى الظهيرية الخ) ونحوه في الذخيرة حيث قال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافاً لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه إلى زيادة العدد واختلافوا في مقدار ذلك روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف أنه يعتبر قدره بعد القاسمة الخ ونحوه في التتارخانية فقال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافاً لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه إلى زيادة العدد واختلفوا (٢٦٩) في مقدار ذلك الخ وفيها عن الحجّة ولو قبل

الإمام شهادة شاهدين  
عدا بين وقد سقط قلب  
القاضي على قولهما جاز  
وثبت حكم رمضان (قوله  
قول الطحاوي) خبر  
قوله فرق وفي الذخيرة  
أنما لا تقبل شهادة الواحد  
على هلال رمضان إذا  
كانت السماء مصححة إذا  
كان هذا الواحد في المصر  
وأما إذا جاء خارج المصر  
أوجاه من أعلى الأماكن  
في مصر ذكر الطحاوي  
رحمته الله أنه يقبل شهادته  
وهكذا ذكر في كتاب  
الاستحسان وذكر في  
القدوري أنه لا تقبل  
والأصحى كالفطر

شهادته في ظاهر الرواية  
وذكر الكرخي أنه يقبل  
وفي الأقضية صحح رواية  
الطحاوي واعتمد عليها  
(قوله فإنه لا يقبل فيه  
الشهادة لرجلين الخ) قال  
الرملي الظاهر أنه في الأهله  
التسعة لا فرق بين أن  
يكون في السماء علة أم لا  
في قبول الرجلين أو الرجل  
والمرأتين لفقد العلة الموجبة

في ظاهر الرواية بشئ فروى عن أبي يوسف أنه قدره بعد القاسمة بخسين رجلا وعن خلف بن أيوب  
خمسائة ببلغ قليل وقيل ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنان وعن محمد أنه يفوض مقدار  
القلة والكثرة إلى رأي الإمام كذا في البدائع وفي فتح القدير والحق ما روى عن محمد وأبي يوسف أيضا  
أن العبرة لتواتر الخبر وبحيث من كل جانب وفي الفتاوى الظهيرية وإن كانت السماء مصححة لا تقبل  
شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفوا في تقديره أه فظاهره أن ظاهر الرواية  
لا يشترط الجمع العظيم وإنما يشترط العدد وهو يصدق على اثنين فكان مرجحا لرواية الحسن التي  
اخذتها أنفاً ويدل على ذلك أيضا ما في الفتاوى اللؤلؤية وإن كانت السماء مصححة لا تقبل شهادة  
الواحد وعن أبي حنيفة أنه يقبل لأنه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدة والاسلام  
وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطاً لأنه إذا صام يوماً من شعبان كان خيراً  
من أن يفطر يوماً من رمضان وجه ظاهر الرواية أنه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب  
الرد لأن الفطر في رمضان من كل وجه جائز بعذر كافي المريض والمسافر وصوم رمضان قبل رمضان  
لا يجوز بعذر من الاعتذار فكان المصير إلى ما يجوز بعذر أولى ثم إذا لم تقبل شهادة الواحد واحتجج  
الذي يذيادة العدد عن أبي حنيفة أنه يقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف أنه لا يقبل  
مالم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدر بعدد القاسمة وعن خلف بن أيوب خمسائة ببلغ قليل وعن  
أبي حفص الكبير أنه شرط الوفاة عن محمد ما استكثره الحاكم فهو كثير وما استقله فهو قليل هذا إذا  
كان الذي شهد بذلك في المصر أما إذا جاء من مكان آخر خارج المصر فإنه يقبل شهادته إذا كان عدل ثقة  
لأنه يتيقن في الرؤية في الصحارى مالم يتيقن في الأمصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا إذا كان في المصر  
في موضع مرتفع وهلال الفطر إذا كانت السماء مصححة كهلال رمضان أه فهذا يدل على  
ترجيح رواية الحسن وإن ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصر  
وخارجه وبين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي أما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقاً  
كفاية غاية البيان وفتح القدير (قوله والأصحى كالفطر) أي هلال ذي الحجة كهلال شوال فلا يثبت  
بالغيم إلا رجلين أو رجل وامرأتين وأما حالة الصحو فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه  
وأما كان كهلاله دون رمضان لأنه تعلق به حق العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحي وذكر في النوادر  
عن أبي حنيفة أنه كرمضان لأنه تعلق به أمر ديني وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كذا  
في الخلاصة وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشروحه والتبيين وصحح الثاني صاحب  
التحفة فأختلف التصحيح لكن تأيد الاول بأنه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الأهله التسعة وذكر  
الإمام الاسدي جازي في شرح مختصر الطحاوي الكبير وأما في هلال الفطر والأصحى وغيرهما من الأهله  
فانه لا يقبل فيه الشهادة لرجلين أو رجل وامرأتين عدول أحرار غير محدودين كفاية سائر الاحكام أه

لاشترط الجمع الكثير وهي توجه الكل طالبين ويؤيده قوله كفاية سائر الاحكام فالوشهد رجلان أو رجل وامرأتان بهلال شعبان ولم يكن  
بالسما علة يثبت وإذا ثبت رمضان بعد ثلاثين يوماً من يوم ثبوته كما هو ظاهر لكن بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعي فإن قلت فيه  
اثبات الرضائية مع عدم العلة بخبر رجلين أو رجل وامرأتين وقد نفيت موه قلت ثبوته والحالة هذه ضمني ويعتقر في الضميمة مالا  
يعتقر في القصديت تأمل أه لكن صرح في الامداد بخلافه فاشترط الجمع العظيم حيث لا علة ويوافق إطلاق عبارة مواهب الرحمن  
حيث قال وأثبتوه بقول عدل ان اعتل المطلع وشرط للفطر حران أو حر وحران والأصحى كالفطر في ظاهر الرواية وإن لم يعتل جمع عظيم للكل

والاكتفاء بالاثنتين رواية اه لكن قوله لكل يحتمل كل الاشهر ويحتمل كل الثلاثة المذكورة في كلامه وهو اقرب لانه لم يتعرض لغيرها وصاحب الامداد شديد المتابعة لصاحب المواهب فان كان مستنده ذلك ففيه نظر لما علمت من احتمال العبارة والله اعلم (قوله وقيدنا بالثبوت المذكور الخ) قال في الشرنبلالية وفي المعنى قال الامام الحلواني الصحيح من مذهب أصحابنا ان الخبر اذا استفاض في بلدة اخرى وتحقق يلزمهم حكم تلك البلدة اه وعزاه في الدر المختار الى المجتبي وغيره ومثله في الذخيرة بما نصه قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله الصحيح من مذهب أصحابنا رجهم الله تعالى ان الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة اه قلت وقد وقعت هذه الحادثة في دمشق سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين ومائتين وألف ثبت رمضان بدمشق ليلة الجمعة بعد شعبان ثلاثين وكان في السماء علة في تلك الليلة ثم استفاض الخبر عن أهل بيروت وأهل حصانهم صاموا الخميس لكن استفاض الخبر عن عامة البلاد سوى هذين البلدين انهم صاموا الجمعة مثل دمشق فهل تعتبر الاستفاضة الاولى في مخالفتها الثانية أم لا بناء على ان الظاهر يقتضي غلط أهل تلك البلدين نظير ما مر فيما لو كانت (٢٧٠) السماء مصحية ورأى الهلال واحدا لا يعتبر لان التفرد من بين الجم الغفير

(قوله ولا عبرة باختلاف المطالع) فاذا رآه أهل بلدة ولم يره أهل بلدة اخرى وجب عليهم ان يصوموا برؤية أولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطالع وهو الاشبه كذا في التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة أطلقه فشمّل ماذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطالع أولا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد جماعة ان أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الهلال لا يباح فطر غد ولا تترك التراخي بهذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكوا برؤية غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنتان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز هذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به وامام استدل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفضل مع عبد الله بن عباس حين أخبره انه رأى الهلال بالشام ليلة الجمعة ورآه الناس وصاموا وصاموا معاوية فلم يعتبره وانما اعتبر ما رآه أهل المدينة ليلة السبت فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلا أنه لم يأت بلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والمطالع جمع مطلع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضياء الخلو

ظاهر في الغلط مع انه ليس بين تلك البلاد بعد كثير بحيث تختلف به المطالع لكن ظاهر الاطلاق يقتضي لزوم عامة البلاد ما ثبت عند بلدة اخرى فكل من استفاض عندهم خبر تلك البلدة يلزمهم ولا عبرة باختلاف المطالع **باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده**

اتباع أهلها ويدل عليه قوله ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب اذ ليس المراد بأهل المشرق جميعهم بل بلدة واحدة تكفي كما لا يخفى واذا كان هذا مع بعد المسافة التي تختلف فيها المطالع فمع قربها أولى

**باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده**

الفساد والبطلان في العبادات بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقهاء اندفاع وجوب القضاء بالانين بالشرائط والاركان وقد يظن ان الصحة والفساد في العبادات من أحكام الشرع الوضعية وقد أنكر ذلك وانما حكمنا به عقلي على ما عرف في تحرير الاصول بخلافهما في المعاملات فان ترتب أثر المعاملة مطلوب التفاسخ شرعا هو الفساد وغير مطلوب التفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الاثر أصلا

واذا كانت الاستفاضة في حكم الثبوت لزم العمل بها هذا ما ظهر لي فتأمل ثم اعلم ان المراد بالاستفاضة هو

تواتر الخبر من الواردين من بلدة الثبوت الى البلدة التي لم يثبت بها بمجرد الاستفاضة لانها قد تكون مبنية على اخبار رجل واحد مثلا فيشيع الخبر عنه ولا شك ان هذا لا يكفي بدليل قولهم اذا استفاض الخبر وتحقق فان التحقق لا يكون الا بمأذ كونا **تمه** لم يذكروا عندنا العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زماننا والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها ممن كان غائبا عن المصر كأهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على أهل المصر الذين لم يروا الحاكم قبل شهادة الشهود وقد ذكر هذا الفرع الشافعية فصرح ابن حجر في التحفة انه يثبت بالامارة الظاهرة الدالة التي لا تختلف عادة كرؤية القناديل المعلقة بالمنازل ومخالفة جمع في ذلك غير صحيحة اه **باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده** (قوله بخلافهما في المعاملات) قال الرمي يعني الفساد والبطلان في المعاملات متساويان وفي العبادات متغايران وقوله مطلوب بالنصب على الحالية وقوله هو الفساد في محل الرفع خبران يعني ان العقد المستحق للفسخ فاسد وغير المستحق له صحيح والذي لم ينعقد أصلا باطل

(قوله الى آخره) انما في هذه الغاية لصحة الاستدلال بالحديث فانه دليل لقوله لم يفطر الذي هو جواب الشرط لكن المقصود الاستدلال على عدم الفطر فيما ذكره فقط لافتمامه عليه ايضاً من قول المتن أو احتلم أو أنزل بنظر الخ (قوله لحديث الجماعة) قال في النهر الاولي الاستدلال بما أخرجه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال من أفطر في رمضان ناسياً لا قضاء عليه ولا كفارة لجواز أن يراد بالصوم اللغوي لانه بتقدير فطره يلزمه الامساك تشبهاً به يستغنى عن قولهم اذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الجماع دلالة اذ لفظ أفطر يع ما اذا كان بالجماع ايضاً (قوله فسد صومه في الصحيح) ظاهر اقتضائه على الفساد انه لا كفارة عليه وهو المختار كما في التتارخانية عن النصاب (قوله والاولى أن لا يذكره ان كان شيخاً الخ) قال في الفتح ومن رأى صائماً كل ناسياً رأى له قوة تمكنه أن يتم صومه بلا ضعف المختار انه يكره أن لا يخبره وان كان بحال يضعف بالصوم ولو كل يتقوى على سائر الطاعات يسعه أن لا يخبره اه قال في النهر وقول (٢٧١) الشارح ان كان شاباً ذكره أو شيخاً

لا جرى على الغالب ثم هذا التفصيل جرى عليه غير واحد وفي السراج عن الواقات ان رأى فيه قوة أن يتم الصوم الى الليل ذكره والا فلا والمختار انه يذكره وظاهر كلامهم انه لا فرق بين الفرض ولو قضاء أو كفارة والنفل في

فان أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسياً

انه يذكره أولاً (قوله لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية) قال بعض الفضلاء تعليقه بذلك يقتضى عدم التفرقة بين الشيخ والشاب والصواب أن يقال ان ما يفعله بمعصية في نفسه وكذا النوم عن صلاة كما صرحوا انه يكره السهر اذا خاف فوت الصبح لكن الناسى أو النائم غير

هو البطلان (قوله فان أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسياً الى آخره) لحديث الجماعة الا للناسى من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعى لا اللغوي الذي هو مطلق الامساك للاتفاق على ان الحل على المفهوم الشرعى حيث أمكن في لفظ الشارع واجب خصوصاً قد ورد في صحيح ابن حبان ولا قضاء عليك وعند البرزق لا يفطر وألحق الجماع به دلالة للاستواء في الركنية لا قياساً فان دفع به القياس المقتضى للفطر لغوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشئ وقت حاجته قالوا وليس عذراً في حقوق العبادة وفي حقوقه تعالى عذراً في سقوط الائم اما الحكم فان كان مع مذكرة ولا داعى اليه كما كل المصلى لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامة في القعدة فانه ساقط لوجود الداعى وان لم يكن مع مذكرة ولا داعى ككل الصائم سقط وان لم يكن معه مذكرة ولا داعى فأولى بالسقوط كترك الذابح التسمية وخرج ما اذا أكل ناسياً فذكره انسان بالصوم ولم يتذكر فأكل فسد صومه في الصحيح خلافاً لبعضهم كذا في الظهيرية لانه أخبر بأن هذا الاكل حرام عليه وخبر الواحد في البيانات مقبول فكان يجب ان يلتفت الى تأمل الحال لوجود المذكور والاولى ان لا يذكره ان كان شيخاً لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية فالكسوت عنه ليس بمعصية ولان الشيخوخة مظنة المرحمة وان كان شاباً يقوى على الصوم يكره ان لا يخبره والظاهر انها تخرج عمة لان الولوالجى قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه أطلقه فشمّل الفرض والنفل ولو بدأ بالجماع ناسياً فتم ذكره من ساعته لم يفطر وان دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكرة حتى أنزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم أدخل ولو جامع عامداً قبل الفجر وطلع وجب النزاع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظير ما قالوا لو أوج ثم قال لها ان جامعك فأنت طالق أو حرة ان نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراً جاعاً بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية برجل اصبح يوم الشك متلوماً ثم أكل ناسياً ثم ظهر انه من رمضان ونوى صوماً كذا في الفتاوى انه لا يجوز وفي البقالى النسيان قبل النية كما بعد ما وصححه في القنية قيد بالناسى لانه لو كان مخطئاً أو مكرهاً فعليه القضاء خلافاً للشافعى فانه

قادر فسقط الائم عنهما لكن وجب على من يعلم حاله ما يذكر الناسى وابقاظ النائم الا في حق الضعيف عن الصوم مرحته له (قوله وان دام على ذلك حتى أنزل) ليس الانزال شرطاً في افساد الصوم وانما ذكره لبيان حكم الكفارة في قوله ثم قيل الخ نبيه عليه الشرب لئلا في الامداد (قوله فهو على هذا) قال الشرنبلالى يعنى في لزوم الكفارة أما افساد الصوم فيحصل بمجرد المكث فليست به (قوله وفي البقالى النسيان قبل النية كما بعدها) أقول الظاهر ان هذا في مسألة المتلوم لكونه في معنى الصائم ويؤيده ان صاحب القنية نقل التصحيح عقب مسألة المتلوم فقال بعد ما من بعض المشايخ والصحيح في النسيان قبل النية انه كما بعدها اه ولعل وجهه ان رمضان معين للصوم بتعيين الشارع فاذا أكل المتلوم ناسياً فيه لا يضره وان كان قبل النية لانه لما ظهرت رمضان فنته وكان هو متلوماً في معنى الصائم صار كأنه أكل بعد النية بخلاف النفل فانه لو أكل ناسياً ثم نوى النفل فالظاهر انه لا يضره لانه ليس متعينا للصوم من أول النهار ولانه لم توجد النية لاحقيقة ولا حكماً حتى يتحقق النسيان ولذا قال في السراج قيد بقوله فان أكل الصائم اذ لو أكل قبل أن ينوى الصوم ناسياً ثم نوى الصوم لم يجزه اه فليتنامل

يعتبر بالناسي ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والا كراه من قبل غيره فيفتقران كالمقيد والمرىض العاجز عن الاداء بالرأس في قضاء الصلاة حيث يقضى المقيد لا المرىض واما حديث رفع عن أمي الخطأ فهو من باب الاقتضاء وقد أرى بالحكم الاخرى فلا حاجة الى ارادة النبي اذ هو لا عموم له كما عرف في الاصول وحقيقة الخطأ ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجنابة كالمضمضة تسرى الى الخلق والفرق بين صورة الخطأ والنسيان هنا ان الخطي إذا كرر للصوم وغير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون الخطي غير ذا كر للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي هنا كافي النهاية والمؤاخذة بالخطأ جائزة عندنا خلافا للمعتزلة ونمامه في تحريم الاصول ومما الحق بالمكروه النائم اذا صب في حلقه ما يفطر وكذا النائمة اذا جامعها زوجها ولم تنتبه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلا رمى الى رجل حبة غنم فدخلت حلقه وهو ذا كر لصومه يفسد صومه وما عن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد اه خلاف المذهب وفي فتاوى قاضيخان النائم اذا شرب فسد صومه وايس هو كالتاسي لان النائم ذاهب العقل واذا نج لم تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحته من نسي التسمية (قوله أواحتلم أو أنزل بنظر) أي لا يفطر لحديث السنن لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم ولانه لم يوجد الجماع بصورة لعدم الايلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة المباشرة ولهذا ذكر الولوجي في فتاواه بان من جامع في رمضان قبل الصبح فلما خشى أن يخرج فانزل بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام لوجود صورة الجماع معنى قالوا الصائم اذا عاجل ذكره حتى أمنى يجب عليه القضاء وهو المختار كذا في التجنيس والولوجية وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار أبو بكر الاسكاف انه لا يفسد وصححه في غاية البيان بصيغة والاصح عندى قول أبي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود لان المباشرة المأخوذة في معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أو لابان براد مباشرة هي سبب الانزال سواء كان ما بوشرمه ايشتهى عادة أو لا ولهذا أفطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة ويساها ايشتهى عادة واما ما نقل عن أبي بكر من عدم الافطار بالانزال في البهيمة فقال الفقيه أبو الليث ان هذا القول زلة منه وهل يحل الاستمناة بالكف خارج رمضان ان أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وان أراد تسكين الشهوة بريحى ان لا يكون عليه وبال كذا في الولوجية وظاهره انه في رمضان لا يحل مطلقا اطاق في النظر فشم ما اذا نظر الى وجهها أو فرجها كرر النظر أو لا وقد به لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث لا يفسد لعدم المنافى بصورة ومعنى وهو محمل قوله أو قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك أدير على السبب على ما يأتي ان شاء الله تعالى والمس والمباشرة والمصاحفة والمعانقة كالقبلة ولا كفارة عليه لانها تفتقر الى كمال الجنابة لما بيننا ان الغالب فيها العقوبة لان الكفارة لغير الفاتت وهو قد حصل فكانت زاجرة فقط ولهذا تدرى بالشبهات ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه الجماع والانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بمفطر ور بما يصير فطر ابعاقبته فان أمن اعتبر عينه وأبيح له وان لم يأمن اعتبر عاقبته ويكره له والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة واختار في فتح القدير رواية محمد لانها سبب للانزال وحزم بالكرهات من غير ذكر خلاف الولوجي في فتاواه وبشهادة فيصل المذكور في القبلة الحديث من ترخيصه للشيخ ونهيه الشاب والتقبيل الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يمضغ شفتيهما كذا في معراج الدراية وقد نأبكونه قبلها لانها لو قبلت ووجدت لذة الانزال ولم تر بلا فسد صومها عند أبي يوسف خلافا لمحمد وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد بالمس المس بالاحائل فان مسها وراء الثياب

(قوله وحقيقة الخطأ ان يقصد الخ) قال في النهروني الفتح المراد بالخطي من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الفساد كمن تسحر على ظن عدم الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر أنه في الفجر ورمضان اه قال في النهروني وظاهر ان التسحر ليس قيدي بل لوجامع على هذا الظن فهو خطي اه قلت بل صرح بذلك في السراج وبه يستغنى عن التكلف لتصوير الخطأ في الجماع بما اذا باشرها مباشرة فاحشة فتواتر حشفته كما نبه عليه في النهروني (قوله والمؤاخذة بالخطأ جائزة) أي عقلا كما في شرح التحرير لابن أمير حاج ولنا مثل تعالى عدم المؤاخذة به (قوله وان أراد تسكين الشهوة) أي الشهوة المفرطة الشاغلة للقلب وكان عز بالازوجته ولا أمة أو كان الا انه لا يقدر على الوصول اليها العذر كذا في السراج الوهاج (قوله وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة) هي ان يعانقها وهما متجردان ويمس فرجها فرجها قال في الذخيرة وهذا مكروه بلا خلاف لان المباشرة اذا بلغت هذا المبلغ تقضى الى الجماع غالبا اه تأمل

القطرة يجد ما لوحتها) كذا في الفتح ثم قال فالاولى عندى الاعتبار بوجودان الملوحة لصحح الحس لانه لا ضرورة في أكثر من ذلك وما في فتاوى قاضيخان لو دخل أدمعه أو عرق جبينه أو دم رعاfe حلقة ففسد صومه بإوافق ما ذكرناه فإنه علق بوصوله الى الخلق وبجرد وجدان الملوحة دليل ذلك اه قال في النهر وأقول في الخلاصة في القطرة والقطرتين لا فطر اما في

أو ادهن أو احتجم أو اكتحل أو قبل أو دخل حلقة غباراً وذباب وهو ذا كرا صومه أو كل ما بين أسنانه

الاكثر فان وجد الملوحة في جميع الفم واجتمع شيء كثير وابتلعه أظفر والأفلا وهذا ظاهر في تعليق الحكم على وجدان الملوحة في جميع الفم اذ لا شك ان القطرة والقطرتين ليس كذلك وعليه يحمل ما في الخانية فتدبر اه وفي الامداد عن المقدسي القطرة لقلتها لا يجرد طعمها في الخلق لتلاشها قبل الوصول اليه (قوله لما ان الكثير لا يبيح) قال في النهر ممنوع اذ قدر المفطر

فأمنى فان وجد حرارة جلدها فسد والأفلا ولو مست زوجها فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكافله فسد كذا في المعراج أيضاً وفي الذخيرة ولو مس فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي الفتاوى الظهيرية فان عملت المرأة من الرجال من الجماع في رمضان ان أنزلنا فعليهما القضاء وان لم ينزل فلا غسل ولا قضاء وأشار الى انه لو أصبح جنباً لا يضره كذا في المحيط (قوله أو ادهن أو احتجم أو اكتحل أو قبل) أي لا يفطر لان الأدهان غير منافع للصوم لعدم وجود المفطر بصورة ومعنى والداخل من المسام لان المسالك فلا ينفذ فيه كالأغسل بالماء البارد ووجد برده في كبده وانما كره أبو حنيفة الدخول في الماء والتلف بالماء المبلول لما فيه من اظهار الضجر في إقامة العبادة لانه قريب من الإفطار كذا في فتح القدير وقال أبو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا الاحتجم غير منافع أيضاً ولما روينا من الحديث وهو مكروه للصائم اذا كان يضعفه عن الصوم أما اذا كان لا يخافه فلا بأس كذا في غاية البيان وكذا الاكتحال وأطلقه فأفاد أنه لا فرق بين أن يجرد طعمه في حلقة أو لا وكذا الويزق فوجد لونه في الأصح لان الموجود في حلقة أثره لا عينه كالأوزاق شيئاً وكذا الوصب في عينه لبن أو دواء مع الدهن فوجد طعمه أو مرارته في حلقة لا يفسد صومه كذا في الظهيرية وفي اللؤلؤ الحية والظهيرية ولو لم يصح اهلبيح وجعل بمضغها فدخل البزاق حلقة ولا يدخل عينها في خوفه لا يفسد صومه فان فعل هذا بالقانيد والسكر يلزمه القضاء والكفارة وفي ما لفتاوى لو أظفر على الخلاوة فوجد طعمها في فمه في الصلاة لا تفسد صلاته وأما القبلة فقد تقدم الكلام عليها (قوله أو دخل حلقة غباراً وذباب وهو ذا كرا صومه) يعني لا يفطر لان الذباب لا يستطاع الامتناع عنه فشا به الدخان والغبار لدخولهما من الأنف اذا طبق الفم قيد بما ذكرناه ولو وصل حلقة دموعه أو عرقه أو دم رعاfe أو مطر أو تلح ففسد صومه لتيسر طبق الفم وفتحته أحياناً مع الاحتراز عن الدخول وان ابتلعه متمم الزمة الكفارة واعتبار الوصول الى الخلق في الدمع ونحوه مذكور في فتاوى قاضيخان وهو أولى مما في الخزانة من تقييد الفساد بوجودان الملوحة في الأكثر من قطرتين ونفي الفساد في القطرة والقطرتين لان القطرة يجرد ما لوحتها فلامعول عليه والتعليل في المطر بما ذكرناه أولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بإمكان ان تأويه خيمة أو سقف فإنه يقتضى أن المسافر الذي لا يجد ما يأويه ليس حكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية وانزل الدموع من عينيه الى فمه فابتلعها يجب القضاء بلا كفارة وفي متفرقات الفقيه أبي جعفر ان تلذذ بابتلاع الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كالدخان وفي اللؤلؤ الحية الدم اذا خرج من الاسنان ودخل الخلق ان كانت الغلبة للبزاق لا يفسد صومه وان كانت للدم ففسد وكذا ان استويا احتياطاً ثم قال الصائم اذا دخل الخاط أنفه من رأسه ثم استشمه ودخل حلقة على نعمة منه لا شيء عليه لانه بمنزلة ريقه الا أن يجعله على كفه ثم يتلعه فيكون عليه القضاء وفي الظهيرية وكذا الخاط والبزاق يخرج من فيه أو أنفه فاستشمه واستنشقه لا يفسد صومه وفي فتح القدير لو ابتلع ريق غيره أظفر ولا كفارة عليه وليس على اطلاقه فسيأتي في آخر الكتاب في مسائل شتى أنه لو ابتلع بزاق غيره كفر لو صدقه والا لا وأقره عليه الشارح الزيلعي (قوله أو كل ما بين أسنانه) أي لا يفطر لانه قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يقيده المصنف بالقلّة مع ان الكثير مفسد موجب للقضاء دون الكفارة عند أبي يوسف خلافاً لغيره لما أن الكثير لا يبيح بين الاسنان وهو مقدار الحصة على رأي الصدر الشهيد وأما يمكن أن يتلعه من غير ريق على ما اختاره الدبوسى واستحسنه ابن الهمام ومادونه قليل وأطلقه فشمّل ما اذا ابتلعه أو مضغه وسواء قصد ابتلاعه أو لا كما في غاية البيان وقيد بأكله لانه لو أخرجه ثم ابتلعه ففسد صومه كالأبلاع سمسة أو حبة حنطة من خارج لكن تكلموا في وجوب الكفارة والمختار الوجوب كذا في فتاوى قاضيخان

(قوله وان كان معها نفرو فيها الخ) قال في السراج ينبغي ان يقال ان وصل نفرو فيها الى الجوف أو لان لانجب الكفارة وان وصل اللب أو لا  
 تجب الكفارة (قوله وأراد بالتفروق ههنا الخ) قال الرمي عن القاموس التفروق بالضم قمع الثمرة أو ما يلزق به قمعها جمعها تفاريق  
 (قوله لعدم الخروج شرعا) لان مادون ملء الفم ليس له حكم الخارج لانه يمكن ضبطه بخلاف ما كان ملء الفم فان له حكم الخارج  
 وفأئذنه تظهر في أربع مسائل كما في السراج الوهاج أحدها اذا كان أقل من ملء الفم وعاد أو شئ منه قدر الحصة لم يفطر اجاعا أما عند  
 أبي يوسف فانه ليس بخارج لانه أقل (٢٧٤) من ملء الفم وعند محمد لا يصنع له في الادخال والثانية ان كان ملء الفم وأعاد

وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف ما لو مضغها حيث لا يفسد لانها تلتشى الا اذا كان قدر الحصة فان  
 صومه يفسد وفي الكافي في السمسة قال ان مضغها لا يفسد الا ان وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدير  
 وهذا حسن جدا فليكن الاصل في كل قليل مضغه وصرح في المحيط بما في الكافي وفي الفتاوى الظهيرية  
 روى عن محمد أنه خرج على أصحابه يوما وسألهم عن هذه المسئلة فقال ماذا تقولون في صائم رمضان  
 اذا ابتلع سمسة واحدة كما هي أيفطر قالوا لا قال رأيتهم لو أكل كفا من سمسم واحدة بعد واحدة وابتلع  
 كما هي قالوا نعم وعليه الكفارة قال بالاولى أم بالاخيرة قالوا بالاولى قال الحاكم الامام محمد بن يوسف  
 فعلى قياس هذه الرواية يجب القضاء مع الكفارة اذا ابتلعها كما هي اه وتقدم ان وجوب الكفارة هو  
 المختار وذكريها واذا ابتلع حبة العنب ان مضغها قضى وكفروا ان ابتلعها كما هي ان لم يكن معها نفرو فيها  
 فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق وان كان معها نفرو فيها قال عامة العلماء عليه القضاء مع الكفارة وقال  
 أبو سهيل لا كفارة عليه وهو الصحيح لانها لا تؤكل مع ذلك عادة وأراد بالتفروق ههنا ما يلزق  
 بالعنقود من حب العنب وثقبته مسدودة به وان ابتلع تفاحة روى هشام عن محمد أن عليه الكفارة ثم  
 ما يفسد الصوم فانه يفسد الصلاة وهو قدر الحصة وفي البراز بقا كل بعض لقمة وبقى البعض بين أسنانه  
 فشرع فيها وابتلع الباقي لا تبطل الصلاة ما لم تبلغ ملء الفم وقدر الحصة لا يفسد الصلاة بخلاف الصوم  
 (قوله أوقاء وعاد لم يفطر) حديث السنن من ذرعه التقي وهو صائم فليس عليه القضاء وان استقاء  
 فليقض وانما ذكر العود ليفيد ان مجرد التقيء بلا عود لا يفطر بالاولى وأطلقه فشملم ما اذا ملأ الفم أو لا وفيما  
 اذا عاد وملأ الفم خلاف أبي يوسف والصحيح قول محمد لعدم وجود الصنع وعدم وجود صورة الفطر وهو  
 الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به بل النفس تعافه (قوله وان أعاده أو استقاء أو ابتلع حصة أو وحيدا  
 قضى فقط) أى أعاد التقيء أو وقاء عادا وابتلع ما لا يتغذى به ولا يتدوى به عادة فسد صومه ولزمه القضاء  
 ولا كفارة عليه وأطلق في الاعادة فشملم ما اذا ملأ الفم وهو قول محمد لوجود الصنع وقال أبو يوسف  
 لا يفسد لعدم الخروج شرعا وهو المختار فلا بد من التقييد بملء الفم وأطلق في الاستقاء فشملم ما اذا  
 لم يملأ الفم وهو قول محمد ولا يفطر عند أبي يوسف وهو المختار لكن ذكر المصنف في كافي ان  
 ظاهر الرواية كقول محمد وانما لم يقيد الاستقاء بالعمد كما في الهداية لما قدمه ان النسيان لا يفطر  
 وما في غاية البيان ان ذكر العمدم مع الاستقاء تأكيد لانه لا يكون الامع العمدم مردود لان العمدم  
 يخرج النسيان أى متعمدا فطره لا متعمدا للتقيء فالخاصل ان صور المسائل اثناعشر لانه لا يتخلو  
 اما ان ذرعه التقيء أو استقاء وكل منهما لا يتخلو اما ان يملأ الفم أو لا وكل من الاربعة اما ان عاد بنفسه  
 أو أعاده أو خرج ولم يعده ولا عاد بنفسه وان صومه لا يفسد على الاصح في الجميع الا في مسلتين في الاعادة  
 بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء الفم وان وضواه ينتقض الا فيما اذا ملأ الفم وأما الصلاة

أوشيا منه قدر الحصة  
 فصاعدا أيفطر اجاعا  
 أما عند أبي يوسف فانه  
 ملء الفم فكان خارجا  
 وما كان خارجا اذا أدخله  
 جوفه فسد صومه ومحمد  
 يقول قد وجد منه الصنع  
 والثالثة اذا كان أقل من  
 ملء الفم وأعاد أو شيا منه  
 أيفطر عند محمد لما روى  
 أبي يوسف لا يفطر لما روى  
 والرابعة اذا كان ملء الفم

أوقاء وعاد لم يفطر وان  
 أعاده أو استقاء أو ابتلع  
 حصة أو وحيدا قضى فقط

وعاد بنفسه أو شئ منه  
 مقدار الحصة فصاعدا أيفطر  
 عند أبي يوسف وعند محمد  
 لا وهو الصحيح لانه لم يوجد  
 صورة الفطر وهو الابتلاع  
 بصنعه ولا معناه لانه لا يتغذى  
 به ولانه كما لا يمكن الاحتراز  
 عن خروجه فكذا عن  
 عوده فجعل عفو اله (قوله)  
 وانما لم يقيد الاستقاء  
 بالعمد الى قوله لانه لا يتخلو  
 ساقط من بعض النسخ

والصواب وجوده (قوله فالخاصل ان صور المسائل اثناعشر الخ) قال في الدر المنثور في الخصال انها تشرع  
 الى أربعة وعشرين لانه اما ان قاء أو استقاء وكل اما ان يملأ الفم أو دونه وكل من الاربعة اما ان يخرج أو عاد أو عاد وكل اما اذا كر صومه  
 أو لا وفي فطر في الكل على الاصح الا في الاعادة والاستقاء بشرط الملء مع التذكري لكن صحح القهستاني عدم الفطر باعادة القليل وعود  
 الكثير فتنبه وهذا في غير البلغم أما هو فغير مفسد مطلقا خلافا لابي يوسف في الصاعد واستحسنه الكمال وغيره (قوله الا في مسلتين في  
 الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء الفم) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها سقط قوله وفي الاستقاء وكان يغنيه على الاولى

أن يقول في إعادة أو الاستقاء بشرط ملء الفم فيهما وهذا بناء على قول أبي يوسف المختار لا على ظاهر الرواية كما علم مما مر وقوله وان وضوءه ينتقض الا فيما اذالم يلا الفم عطف على قوله وان صومه لا يفسد وهذه النسخة هي الصواب وفي بعض النسخ وفي ان وضوءه ينتقض فيما اذالم يلا الفم بزيادة في واسقاط الا عليها كتب الرملي فقال لا وجه لاستثنائه مما تقدم (قوله في الظهيرية منها) أي من الصلاة أي من كتاب الصلاة ثم ان النسخ هنا مختلفة والصواب الموافق لما رأيت في الظهيرية أن تكون العبارة هنا هكذا الوقاء أقل من ملء الفم لم تفسد صلاته وان أعاده لي جو فيجب أن يكون الخ وما قبله يجب من قوله وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشم ما اذا استقاء بلغمامل الفم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في (٢٧٥) انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف

هنا أحسن الى قوله كذا في فتح القدير محله بعد تمام عبارة الخلاصة (قوله وتعبيري بالاستقاء الخ) موجود في موضعين الاول منهما بعد مسألة البلغم والثاني بعد عبارة الخزانة وهذا الثاني ساقط من بعض النسخ والاصوب وجوده لان الزيلعي عبر بالقي فيهما (قوله وينبغي أن يعتبر عند محمد اتحاد السبب الخ) اعترضه في النهر بان على قول محمد لا يتأتى التفريع لمآنه يفسد عنده بما دون ملء الفم وحينئذ فلا يصح اعتبار السبب على قوله كما في الوضوء وهو ظاهر اه قلت مراد المؤلف انه لو أمكن التفريع لكان ينبغي اعتبار اتحاد السبب والمراد بالتفريع الفرق بين العود والاعادة ويدل على أن مراده ما قلنا قوله بعد ما على قول محمد فانه

في الظهيرية منها الوقاء أقل من ملء الفم لم تفسد صلاته وان أعاده لي جو فيجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعن محمد تفسد وان تقياً في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد صلاته وان كان ملء الفم تفسد صلاته اه وفي الخلاصة من فصل الحدث في الصلاة فلو قاء ان كان من غير قصد يبنى اذالم يتكلم وان تقياً لا يبنى وهذا اذا كان ملء الفم فان كان أقل من ذلك لا تفسد صلاته فلا حاجة الى البناء اه وأطلق في أنواع التي والاستقاء فشم ما اذا استقاء بلغمامل الفم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن وقوله ما في عدم النقض به أحسن لان الفطر انما أنيط بما يدخل أو بالقيء عمدان غير نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البالغ وغيره بخلاف نقض الطهارة كذا في فتح القدير وتعبيري بالاستقاء في البالغ أولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقيء كما لا يخفى ولو استقاء مراراً في مجلس ملء فيه لم يفسد القضاء وان كان في مجالس أو غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه كذا في خزانة الأكل وتعبيري بالاستقاء أولى من التعبير بالقيء كما في الشرح وينبغي أن يعتبر عند محمد اتحاد السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح كما في النقض وينبغي أن يكون ما في الخزانة مفرعاً على قول أبي يوسف أما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمرء الاولى وأما اذا ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد فلو جود صورة الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو اصال ما فيه نفع البدن الى الجوف فقصرت الجنابة وهي لا تجب الا بكاملها فانتفت وفي القنية أفطر في رمضان مرة بعد أخرى بتراب أو مدر لاجل المعصية فعليه الكفارة زجراله وكتب غيره نعم الفتوى على ذلك وبه أفتى أئمة الامصار وانما عبر بالابتلاع دون الأكل لانه عبارة عن اصال ما يتأتى فيه المضغ وهو لا يتأتى في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح والارز والجبن والملح الا اذا اعتاداً كله وحده ولا في النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذالم يدرك ولا هو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة ويجب لو وضعها ومضغ اليابسة لان ابتلعها وكذا ايباس اللوز والبندق والفسق ان ابتلعها لا يجب وان مضغه وجبت كما يجب في ابتلاع اللوزة الرطبة لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة والبيضة كالجوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلة روى عن محمد وجوب الكفارة وتجب بأكل اللحم النيء وان كان ميةً منتناً لان دودها لا تجب واختلف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب وصححه في الظهيرية فلو كان قد بدا وجب بالاخلاف وتجب بأكل الحنطة وقضمها لان مضغ قحمة للتلاشي ولا تجب بأكل الشعير الا اذا كان مقلماً كذا في الظهيرية وتجب بالطين الارمني وكذا بغيره على من

يبطل صومه بالمرء الاولى تأمل (قوله وأما اذا ابتلع الخ) أي وأما القضاء فقط اذا ابتلع الخ (قوله والملح الا اذا اعتاداً كله وحده) كذا في الفتح قال وقيل يجب في قليله دون كثيره وبه جزم في الجوهره كما في النهر وكذا في السراج ومشى عليه في نور الايضاح وجعله المختار ونقله في الامداد عن المبتغى ونقل عن الخلاصة والبرازية اختيار الوجوب من غير ذكر تفصيل قال الرملي والنسب يظهر اعتماده التفصيل بين من اعتاداً كله وبين من لم يعتد (قوله روى عن محمد وجوب الكفارة) قال في النهر والاقيس في اهليلة الوجوب لانه يتداوى بها على هذه الصورة ومن ثم جزم الشارح وغيره بوجودها بأكل الطين الارمني (قوله لان مضغ قحمة للتلاشي) أي لا تجب الكفارة بذلك وأما الفساد فهو ثابت لو وجد طعمها في حلقه على ما مر عن السكافي والفتح

(قوله الى ان المحل الخ) متعلق بقوله أشار قال في النهرو في الاشارة بعد ظاهر اه وأجاب عنه الرمي بقوله اللهم الآن يقال هو مطابق  
فينصرف الى الكامل واعتراضه بأنه لا معنى لقوله على التنصيص على الوجوب الخ اه وكان مراده ان تقييد المفعول به بالطابع غير مستفاد  
من كلام المتن والافلاشك انه نص على الوجوب على المفعول به على ان قوله عمدا مخرج للمكروه فليتأمل ما مراده وقد يجاب عن الاول بان  
الجماع اذ خال الفرج في الفرج كما في السراج والصغيرة غير المشتهة التي لا يمكن افتضاها لا يمكن جماعها اذ لا يدخل بدون افتضاض تأمل  
(قوله فلان تجب الكفارة لو جامع بهيمة أو ميتة الخ) قال الرمي اقتصاره على نفي الكفارة بوجه وجوب القضاء ولو لم ينزل

مع ان الامر ليس كذلك  
لما ان جماع البهيمه والميتة  
بلا انزال غير مفسد للصوم  
كافي الخلاصة وغيرها وقد  
تقدم انه لا يوجب الغسل  
بل ولا نقض الوضوء مالم  
يخرج منه شئ صرح به  
في شرح المختار لابن ملك  
وتوفيق العناية شرح الوقاية  
(قوله وأما الصغيرة التي  
لا تشتهى الخ) قال الرمي  
الوجه يقتضي عدم وجوب

يعتاداً كله كالمسمى بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر  
فان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذ اعظم  
فعليه القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشحمها وابتلع رمانه فلا كفارة وهو محمول على  
ما اذا أكل مع القشر ولو أكل قشر البطيخ ان كان يابس وكان بحال يتقدر منه فلا كفارة وان كان طريا  
لا يتقدر منه فعليه الكفارة وان أكل كافورا أو مسكاً وزعفراناً فعليه الكفارة واذا أكل لقمة كانت  
في فيه وقت السحر وهوذا كراصومه لارواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير ان كانت لقمة غيره  
لا كفارة عليه وان كانت لقمة فابتلعها من غير ان يخرجهما من فمه فعليه الكفارة وهو الصحيح وان  
أخرجهما ان بردت فلا كفارة لانهما صارت مستقدرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لاجل الحرارة  
ثم تدخل ثانيا كذا في الظهيرية (قوله ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غداء أو دواء قضى  
وكفر ككفارة الظهار) اما القضاء فلا يستدرأ المصلحة الفاتنة وأما الكفارة فلتسكامل الجناية  
أطلقه فشم ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وقد وجب الحد بدونه وهو  
عقوبة محضة فما فيه معنى العبادة أو لى وشمل الجماع في الدبر كالقبل وهو الصحيح والمختار انه بالاتفاق  
كذا ذكره اللؤلؤ الخ لتسكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزمان  
حيث عدم فساد الفراش به ولا عبرة به في إيجاب الكفارة وأشار بقوله أو جومع ليقيد بعد التنصيص  
على الوجوب على المفعول به الطابع امرأة أو رجلاً الى أن المحل لا بد أن يكون مشتهى على السكالم  
فلان تجب الكفارة لو جامع بهيمة أو ميتة ولو أنزل كما في الظهيرية وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في  
شرح المجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا  
في الغسل بأنه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبهيمه وجعلوا المحل ليس مشتهى على السكالم ومقتضاه عدم  
وجوب الكفارة مطلقا وفي القنية فاما تيان الصغيرة التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلافوا في وجوب  
الكفارة وقيد بالعمد لاخراج الخطئ والمكروه فانه وان فسد صومهما لا تنزههما الكفارة ولو حصلت  
الطواعية في وسط الجماع بعدما كان ابتداءه بالاكراه لانها انما حصلت بعد الاطوار كما في الظهيرية قال  
في الاختيار الا اذا كان الاكراه منها فانها تجب عليهما وفي الفتاوى الظهيرية المرأة اذا أكرهت زوجها  
في رمضان على الجماع فجامعها مكرها فلا يصح انه لا تجب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى  
وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه لا بد من وصوله الى المسلك المعتاد اذ لو وصل من غيره فلا كفارة  
كما سنذكره وأشار بما سياتي من قوله كأكل عمدا بعداً كأكل ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان  
الكفارة لا تجب الا بافساد صوم تام قطعاً حتى لو صام يوماً من رمضان ونوى قبل الزوال ثم أظطر لا يلزمه  
الكفارة عند أبي حنيفة خلافاً لما لا في هذا الصوم شبهة وعلى قياس ههنا الصوم يوماً من رمضان

ومن جامع أو جومع أو أكل  
أو شرب عمدا غداء أو دواء  
قضى وكفر ككفارة الظهار

الكفارة فيها وحكى الاجماع  
فيه قال في النهرو قيل لا تجب  
بالاجماع وهو الوجه وعلل  
له بما هنا وقالوا في الغسل  
الصحيح انه متى أمكن  
وطؤهما من غير افضاء فهى  
من يجامع مثلها والافلابقى  
لو وطئ الصغير امرأته هل  
عليه الكفارة لم أرهم  
صرحوا بظاهر كلام الخانية  
في الغسل انها تجب وهو  
مقتضى اطلاق المتن قال

في الخانية غلام ابن عشر سنين جامع امرأته البانغ عليها الغسل لوجود السبب وهو مواراة الحشفة بعد توجه الخطاب  
بمطلق ولا غسل على الغلام لانعدام الخطاب ثم قال ولو كان الرجل بالغاً والمرأة صغيرة فالجواب على العكس وجاع الخصى يوجب الغسل على الفاعل  
والمفعول به لمواراة الحشفة اه (قوله قال في الاختيار الى قوله وأشار) يوجد في بعض النسخ (قوله وأشار بما سياتي من قوله الخ)  
أى الآتي في آخر فصل العوارض (قوله عنه أى حنيفة) لانه بنية النهار لا يكون صائماً عند الشافعى وبهذه الشبهة الناشئة من الدليل  
اندرأت الكفارة اه (قوله خلافاً لها) أى لان الصوم بنية من النهار جاز فيكون جانياً على صوم صحيح اه ابن ملك



بمطلق النيّة ثم أفطر ينبغي أن لا تلزمه الكفارة لكان الشبهة كذا في الظهيريّة ولو أخبر بان الفجر لم يطعم فاكل ثم ظهر خلافه لا كفارة مطلقا به أخذاً كثر المشايخ ولو أخبر بطاوعه فقال اذ لم أكن صائماً آكل حتى أشبع ثم ظهر ان أكله الاول قبل طلوع الفجر وأكله الآخر بعد الطلوع فان كان المخبر جماعة وصدقهم لا كفارة وان كان المخبر واحداً فعليه الكفارة عدلاً كان أو غير عدل لان شهادة الفرد في مثل هذا لا تقبل كذا في الظهيريّة واذا أفطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض الاظهر وجوب الكفارة كما لو أفطر على ظن انه يوم مرضه أو أفطر بعدا كراهه على السفر قبل ان يخرج ثم عفى عنه أو شرب بعد ما قسم ليقول ثم عفى ولم يقتل وما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها في ذلك اليوم وكذا امرضها وكذا امرضه بعد افطاره عمدا بخلاف ما اذا جرح نفسه بعد افطاره عمدا فانها لا تسقط على الصحيح كما لو سافر بعد افطاره عمدا كذا في الظهيريّة بخلاف ما لو أصبح مقبلاً ثم سافر فافطر فانها تسقط لان الاصل انه اذا صار في آخر النهار على صفة لو كان عليها في أول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا في فتاوى قاضيخان ولوجامع مراراً في أيام من رمضان واحداً ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة فلو جامع وكفر ثم جامع مرة أخرى فعليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية للعالم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو جامع في رمضان فله كفارة وان لم يكفر للاولى في ظاهر الرواية وهو الصحيح كذا في الجوهرية وقال محمد عليه واحدة قال في الاسرار وعليه الاعتماد وكذا في البرازية ولو أفطر في يوم فاعتق ثم في آخر فاعتق ثم كذلك ثم استحقت الرقبة الاولى أو الثانية لاشئ عليه لان المتأخر يجزئ ولو استحقت الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزئ عمداً ولو استحقت الثانية أيضاً فعليه واحدة للثاني والثالث وكذا لو استحقت الاولى ثم لا تستحق منزلة المعدوم ولو استحقت الاولى والثالثة دون الثانية اعتق واحدة للثالث لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان الثاني يجزئ عمداً قبله لا عمداً بعده كذا في فتح القدير والبدائع وأفاد بالتشبيه ان هذه الكفارة مرتبة فالواجب العتق فان لم يجد فعليه صيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا لحديث الاعرابي المروي في الكتب الستة فلو أفطر يوماً في خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء أفطر بعداً أو لا وكذا في كفارة القتل والظهار للنص على التتابع الاعذار الحيض لانها لا تجدد شهرين عادة لا تحيض فيهما السكنها اذا ظهرت نصل بما مضى فان لم تصل استقبلت كذا في الولوالجية وكذا صوم كفارة العيين متتابع فهي أربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المنعة وكفارة الخاق وكفارة جزاء الصيد فانه غير متتابع والاصل ان كل كفارة شرع فيها اعتق فان صومه متتابع وما لم بشرع فيها اعتق فهو محبر كذا في النهاية واذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحدين أو أول يوم وجب عليه وان لم ينو جاز وان كانا من رمضانين ينوي قضاء رمضان الاول فان لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح الاجزاء ولو صام الفقير احدى وستين يوماً للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك كذا ذكره الفقيه أبو الليث وصار كانه نوى القضاء في اليوم الاول وستين يوماً عن الكفارة كذا في الفتاوى الظهيريّة وعلمه في التجنيس بان الغالب ان الذي يصوم القضاء والكفارة يبدأ بالقضاء وفيه اشكال للمحقق مذكور في فتح القدير ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف خلافاً لمحمد فان عنده يصبر شارعا في التطوع بخلاف الصلاة فانه اذا نوى التطوع والفرض لا يصبر شارعا في الصلاة أصلاً عنده ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسننا وفي القياس يكون تطوعاً وهو قول محمد كذا في الفتاوى الظهيريّة وفي الفتاوى البرازية من أكل نهاراً في رمضان عياناً عمداً شهراً يقتل لانه دليل الاستحلال اه واعلم ان هذا الذنب أعنى ذنب الافطار عمداً لا يرتفع

(قوله كما لو أفطر على ظن انه يوم مرضه) جعله مشبهاً به لانه بالاجماع بخلاف مسألة الحيض فان فيها اختلاف المشايخ والصحيح الوجوب كما ذكره في التارخانية قلت لكن صحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير سقوط الكفارة في المسئلتين وشبههما بمن أفطر وأكبر ظنه ان الشمس غربت ثم ظهر عدمه (قوله وما يسقطها حيضها أو نفاسها) بعد افطارها في التارخانية اذا جامع امرأته في نهار رمضان ثم حاضت امرأته أو مرضت في ذلك اليوم سقط عنه الكفارة عندنا اه وهكذا رأيت في نسخة أخرى ولعل الصواب سقط عنها بضمير المرأة تأمل (قوله وأفاد بالتشبيه الخ) أقول هذا إشارة الى انه لا يلزم أن تكون مثلها من كل وجه فان التمسيس في اثنائها يقطع التتابع في كفارة الظهار مطلقاً عمداً أو نسياناً بالليل أو نهاراً للاية بخلاف كفارة الصوم والقتل فانه لا يقطعها فيهما الا الفطر بعداً أو بغير عذر فتأمل فقد زلت بعض الاقدام في هذا المقام رملي

(قوله أما فيما بينه وبينه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير) فيه أنه يلزمه أن تستقط الكفارة بالتوبة أيضا يدل على هذا لزوم كلام الهداية فإنه جعل إيجاب الاعتاق مع عدم تكفير التوبة للذنوب فإن مفاده أنه لو كفرته لم يجب مال فالظاهر الفرق بين الحدود والكفارات فليأمل (قوله لأن حد الزنا يرتفع) (٢٧٨) قال أبو السعود محشى مسكين قيده في بحر الكلام بما إذا لم يكن للزنى بها

زوج فإن كان فلا بد من  
اعلامه لكونه حق عبدا  
فلا بد من إبرائه عنه (قوله  
بالوجوب على الجارية)  
أى وجوب كفارة الصوم  
(قوله وألفظ فيه) أى فى  
الاستقاء (قوله حتى لا يحس  
به) أى فلا يكون الحديث  
الأول مخصوصا بحديث  
الاستقاء (قوله وبالضم  
فى أقطر) قال فى النهى  
قيل الصواب قطر لأن

ولا كفارة بالانزال فيما  
دون الفرج وبإفساد صوم  
غير رمضان وإن احتقن  
أواستعط أو أقطر فى أذنه  
أو داوى جائفة أو آمة بدواء  
ووصل الدواء الى جوفه أو  
دماغه أقطر

أقطر لم يأت متعديا يقال  
أقطر الشيء حان له أن  
يقطر بخلاف قطر فإنه جاء  
متعديا ولازما وبالتضعيف  
متعديا لا غير وأما الاقطار  
بمعنى التقطير فلم يأت ذكره  
الجوهري وبهذا تبين  
فساد ما قيل أن أقطر على  
لفظ المبني للمفعول لأن  
مبناه على أن يجسىء الاقطار  
متعديا ولاصحته على أنه لو  
صح لكان حقه أن يقرأ

بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال فى الهداية وبإيجاب الاعتاق عرف أن التوبة غير مكفرة لهذه  
الجناية وتبعه الشارحون وشبهه فى غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل  
يرتفعان بالحد وهذا يقتضى أن المراد بعدم الارتفاع عدمه ظاهر أما فيما بينه وبينه فيرتفع بالتوبة  
بدون تكفير لأن حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرحوا به وأما القاضى بعد ما رفع الزانى  
اليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم الحد عليه وقد صرح الشيخ زكريا من الشافعية فى شرح المنهج  
بارتفاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر عن المفيدة للعموم فى قوله من جامع أو جومع ليفيد  
أنه لا فرق فى الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكرو والانثى والحرة والعبد ولهذا صرح فى البرازية  
بالوجوب على الجارية فيما لو أخبرت سيدها بعد طلوع الفجر علما بطاوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه  
وكذا لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال فى البرازية إذ لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله  
الحلال وليس عليه تبعة لاحديفتى باعتاق الرقبة وقال أبو نصر محمد بن سلام بفتى بصيام شهرين لأن  
انقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه إيفاد شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر (قوله ولا كفارة  
بالانزال فيما دون الفرج) أى فى غير القبل والبرك كالفخذ والباط والبطن لانعدام الجماع صورة وفسد  
صومه لوجوده معنى كما قدمناه فى المباشرة والتقبيل وعمل المرأتين كذلك كما قدمناه وفى المغرب الفرج  
قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة وقوله القبل والبرك كلاهما فرج يعنى فى الحكم اه بلفظه يعنى  
لا فى اللغة (قوله وبإفساد صوم غير رمضان) أى لا كفارة فى إفساد صوم غير أداء رمضان لأن الإفطار  
فى رمضان أبلغ فى الجناية طمك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لا قياسا إذ هو متمتع لكونه على خلاف  
القياس ولادلالة لان إفساد غيره ليس فى معناه ولزوم إفساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس الحاقا  
بإفساد الحج الفرض بل هو ثابت ابتداء لعموم نص القضاء والجماع (قوله وإذا احتقن أو استعط أو  
أقطر فى أذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء ووصل الى جوفه أو دماغه أقطر) لقوله عليه السلام الفطر مما  
دخل وليس مما خرج رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء وألفظ فيه  
باعتبار أنه يعود شئى وإن قل حتى لا يحس به كذا فى فتح القدير فإن قلت ظاهره أن الخارج لا يبطل  
الصوم أصلا الا فى الاستقاء والحصر ممنوع لان الحيض والنفاس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به فى  
البدائع قلت لا يرد لأن إفسادهما الصوم باعتبار منافاتهما الاهلية له شرعا على خلاف القياس بالجماع  
الصحابة بخلاف الجنون والاعماء بعد النية لا يفسدان الصوم لأنهما لا ينافيان أهلية الأداء وإنما  
ينافيان النية كذا فى البدائع والرواية بالفتح فى احتقن واستعط أى وضع الحقنة فى الدبر وصب السعوط  
وهو الدواء فى الأنف وبالضم فى أقطر والجائفة اسم لجراحة وصلت الى الجوف والآمة الجراحة وصلت  
الى أم الدماغ وأطلق فى الاقطار فى الاذن فشمع الماء والدهن وهو فى الدهن بالاختلاف وأما الماء  
فاختار فى الهداية عدم الإفطار به سواء دخل بنفسه أو أدخله وصرح الوالوجى بأنه لا يفسد صومه  
مطلقا على المختار معللا بأنه لم يوجد الفطر صورة ولا معنى لأنه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوضعه  
الى الدماغ وجعل السعوط كالاقطار فى الاذن وصححه فى المحيط وفى فتاوى قاضى خان أنه ان خاض  
الماء فدخل أذنه لا يفسد وان صب الماء فى أذنه فالصحيح أنه يفسد لأنه وصل الى الجوف بفعله ورجحه

المحقق

على لفظ المبني للفاعل لتتفق الافعال وتنتظم الضمائر فى سلك واحد وأقول فى المغرب قطر الماء

صبه تقطير أو قطره وأقطره لغة وعلى هذه اللغة يتخرج كلامهم وحينئذ فيصح بناؤه للفاعل وهو الاولى للماصر وللفعول ونائب الفاعل  
هو قوله فى أذنه أى وجد اقطار فى أذنه

(قوله وان بقي الرشح في جوفه) عبارة قاضية بخان وان بقي الزج فالظاهر ان ما هنا تحريف من النسخ (قوله لانه لم يوجد منه الفعل) ذكر في النهر انه يشكل عليه مسألة الاستنجاء السابقة ومسئلة ما اذا ادخل خشبة (٢٧٩) وغيرها حيث يفطر في صورتين مع انه لم يوجد منه الفعل أعنى

صورة الفطر وهو الابتلاع ولا معناه وهو ما فيه صلاحه لما ذكره من ان ابصال الماء الى المحقنة يوجب داء عظيما قال وجوابه ان هذا مبنى على تفسير الصورة بالابتلاع كما في الهداية والاولى تفسيرها بالادخال يصنع كما عمل به الامام قاضية بخان الفساد بادخال الماء اذنه بانه موصل اليه بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو ادخل خشبة وغيرها الى وان اقطر في احليله لا وكره ذوق شئ ومضغه بلا عذر

آخر كلامه اه نعم برد ذلك على تعليل الوالوجي لعدم الفساد بادخال الماء اذنه ويرد عليه أيضا كما قاله الرمي الاقطار بوصول الماء الى الدماغ في الاستنشاق فانه اذا فسد مع عدم القصد فكيف لا يفسد في الاقطار والسعوط مع القصد ثم قال لكن مع ذلك هو معارض بما في الشروح واذا عارض ما في الفتاوى ما في الشروح يعمل بما في الشروح اه

المحقق في فتح القدير وهذا يعلم حكم الغسل وهو صائم اذا دخل الماء في اذنه وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد فلو دخل الماء في الغسل أنفه أو أذنه ووصل الى الدماغ لاشئ عليه اه ولو شد الطعام بخيط وأرسله في حلقه وطرف الخيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الوالوجي ان الصائم اذا استقصى في الاستنجاء حتى بلغ مبلغ المحقنة فهذا أقل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء لا يفعل لانه يورث داء عظيما وفي الظهيرية ولو ادخل خشبة أو نحوها وطرفها من يده لم يفسد صومه قال في البدائع وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم وكذا لو ادخل أصبعه في أسته أو أدخلت المرأة في فرجها والمختار الا اذا كانت الاصبع مبتلة بالماء أو الدهن فيفتن بفساد لوصول الماء أو الدهن وقيل ان المرأة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها والصائم اذا أصابه سهم وخرج من الجانب الآخر لم يفسد صومه ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه اه وفي شرح الجامع الصغير لقاضية بخان وان بقي الرشح في جوفه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الوالوجي وأما الوجور في الفم فانه يفسد صومه لانه وصل الى جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان كلامه لکن لا تلزمه الكفارة لانعدام الاكل صورة وعن أبي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو استعط ليلا اخرج نهارا لا يفطر وأطلق الدواء فشمم الرطب واليابس لان العبرة للوصول لا لكونه رطبا أو يابسا وانما شرطه القدوري لان الرطب هو الذي يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم أن اليابس وصل فسد صومه كذا في العناية لكن بقي ما اذا لم يعلم يقينا أحدهما وكان رطبا فعند أبي حنيفة يفطر للوصول عادة وقالوا لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا لم يعلم فلا يفطر اتفاقا كذا في فتح القدير وقوله الى جوفه عائدا الى الجائفة وقوله الى دماغه عائدا الى الآمة وفي التحقيق أن بين الجوفين منفذا أصليا فواصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن كذا في النهاية والبدائع وطنا لو استعط ليلا ووصل الى الرأس ثم خرج نهارا لا يفسد كما قدمناه وعمله في البدائع بانه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه (قوله وان اقطر في احليله لا) أي لا يفطر أطلقه فشمم الماء والدهن وهذا عندهما خلافا لابي يوسف وهو مبنى على انه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا وهو ايسر باختلاف فيه على التحقيق فقالوا لا ووصول البول من المعدة الى المثانة بالترشح وما يخرج رشحها لا يعود رشحها كالجرة اذا سدر أسهوا ألقى في الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها ذكره الوالوجي وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقه لانه متعلق بالطب والخلاف فيما اذا وصل الى المثانة امامادام في قصبة الذكركر فلا يفسد صومه اتفاقا كذا في الخلاصة وعارض به في فتح القدير ما في خزنة الاكل لو حشاذ كره بقطنة فغيبها انه يفسد كاحتشائها وأطال فيه وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي حنيفة لكن رجح الشيخ قاسم في تصحيحه ظاهر الرواية وقيد بالاحليل الذي هو مخرج البول من الذكركر لان الاقطار في قبل المرأة يفسد الصوم بخلاف على الصحيح كذا في غاية البيان وفي الوالوجية انه يفسد بالاجماع وعمله في فتح القدير بانه شبيهة بالمحقنة وفي شرح المجمع لابن فرشته الاحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي (قوله وكره ذوق شئ ومضغه بلا عذر) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى قيد بقوله بلا عذر لان الذوق بعذر لا يكره كما قال في الخانية فيمن كان زوجه هاسي

وفيه ان ما في الوالوجية اختاره في الهداية كما مر والهداية معدودة من المتون وهي مقدمة على الشروح فأين المعارضة (قوله وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد) قال الرمي تقدم ان محمد مع أبي يوسف لكن قال ومحمد توقف فيه وقيل هو مع أبي يوسف والظاهر انه مع أبي حنيفة فما تقدم نقله هو الاظهر وما تأخر على خلاف الاظهر

ومضغ العلك لا تحل ودهن  
شارب

(قوله وأطلق في الصوم  
الح) قال في الامداد كذا  
أطلقه في الهداية والكتز  
وشرح المختار فشمّل النفل  
لما أنه لا يباح فيه الفطر  
بلاعذر على المذهب ومن  
قيده بالفرض كشمس  
الائمة الخواني ونفي كراهة  
الدوق في النفل انما هو على  
رواية جواز الافطار في النفل  
بلاعذر (قوله وفيه بحث  
الح) قال في النهر يمكن أن  
يقال انما يكره في النفل  
وكره في الفرض اظهارا  
لتفاوت المرتبتين (قوله  
وقد صرح في النهاية  
بوجوب قطع ما زاد الح)  
قال في النهر وسمعت من  
بعض أعزاء المولى ان  
قول النهاية يجب بالحاء المهملة  
ولا بأس به اه قال الشيخ  
اسماعيل ولكنه خلاف  
الظاهر واستعمالهم في مثله  
يستحب اه وكأنه طندا  
والله تعالى أعلم لم يعول عليه  
الشيخ علاء الدين مع شدة  
متابعته للنهر وقال مقتضاه  
الاثم بتركه الا ان يحتمل  
الوجوب على الثبوت اه  
قلت وظاهر قول الهداية  
ولا يفعل لتطويل اللحية  
الح يفيد الكراهة تأمل

الخلق أو سيدها لا بأس بان تذوق بلسانها وليس من الاعتذار الذوق عند الشراء ليعرف الخيد من  
الردى بل يكره كاذ كره في الولوالجي وتبعه في فتح القدير وفي المحيط يجوز أن يقال لا بأس به كي لا يغبن  
والمضغ بعذر بان لم تجد المرأة من يمضغ لصبيها الطعام من حائض أو نفساء أو غيرهما ممن لا يصوم ولم تجد  
طبيخا ولا لبنا حليبيا لا بأس به للضرورة الأثرى انه يجوز لها الافطار اذا خافت على الولد فالمضغ أولى  
وأطلق في الصوم فشمّل الفرض والنفل وقد قالوا ان الكراهة في الفرض أما في الصوم التطوع فلا يكره  
الدوق والمضغ فيه لان الافطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن كذا في التعجيس وتبعه في النهاية  
وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لان المذهب ان الافطار في التطوع لا يحل من غير عذر فما كان  
تعر يضاله عليه يكره لان كلاما عند عدم العذر وأما على رواية الحسن فشمّل وسيأتي انها شاذة (قوله  
ومضغ العلك) أي ويكره مضغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولانه ينهم  
بالافطار أطلقه فأفاد انه لا فرق بين علك وعلك في انه لا يفطر وانما يكره وهو ظاهر الرواية كذا في غاية  
البيان والمتأخرون قيده بان يكون أبيض وقدم مضغه غيره اما اذا لم يمضغه غيره أو كان أسود مطلقا  
يفطره لانه اذا لم يمضغه غيره يتفتت في تجاوز شي منه حلقه واذا مضغه غيره لا يتفتت الا ان الاسود  
يذوب بالمضغ فاما الابيض لا يذوب واطلاق محمد يدل على ان الشكل سواء كذا في كره الولوالجي في  
فتاواه واختار المحقق كلام المتأخرين لان اطلاق محمد محمول عليه للقطع بانه معلى بعدم الوصول فاذا  
فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن اه وقال نغر  
الاسلام وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير اشارة الى انه لا يكره العلك اغبر الصائم ولكن يستحب  
للرجال تركه الا لعذر مثل أن يكون في فم نجر اه وأما في حق النساء فالمستحب لمن فعله لانه سوا كهن  
وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال الحاجة لان الدليل أعنى التشبه يقتضيها في حقهم خالي عن  
المعارض وفي الفتاوى الظهيرية صائم عمل عمل الابريسم فأدخل الابريسم في فيه فخرجت خضرة الصبغ  
أو صفرة أو جرتة واختلطت بالريق فأخضر الريق أو اصفر أو احمر فابتلعه وهوذا كرسومه فسد صومه  
وفي المحيط عن أبي حنيفة انه يكره للصائم المضمضة والاستنشاق لغبر الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره  
الاعتسال وصب الماء على الرأس والاستنقعاق في الماء والتلف بالثوب المبلول لانه اظهار الضجر عن  
العبادة وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاظهر لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء  
من شدة الحر وهو صائم ولان فيه اظهار ضعف بنته وعجز بته فان الانسان خلق ضعيفا لاظهار  
الضجر (قوله لا تحل ودهن شارب) أي لا يكره يجوز أن تكون الفاء منهما مفتوحة فيكونان  
مصدرين من كل عينيه كذا ودهن رأسه دهنا اذا طلاه بالدهن ويجوز أن يكون مضموما ويكون  
معناه ولا بأس باستعمال الكحل والدهن كذا في العناية وفي غاية البيان الرواية بفتح الكاف والدال  
وانما لم يكره لما انه نوع ارتفاق وليس من محظور الصوم وقد ندب صلى الله عليه وسلم الى الا كتحال  
يوم عاشوراء الى الصوم فيه ولا بأس بالا كتحال للرجال اذا قصدوا به التداوى دون الزينة ويستحسن  
دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت  
بقدر المسنون وهو القبضة كذا في الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف  
رواه أبو داود في سننه ومافي الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام أحقوا الشوارب واعقوا  
اللحى فحتمول على اعفائها من أن يأخذ غالبا أو كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم فيقع  
بذلك الجمع بين الروايات وأما الاخذ منها وهي دون ذلك كما يفعل بعض المغاربة والمخنثة من الرجال فلم يجزه  
أحد كذا في فتح القدير وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الاثم بتركه

(قوله وقد تقدم حكم القبلة) أي تحت قول المتن أو احتل **﴿فصل في العوارض﴾** (قوله وهي هنا ثمانية الحج) نظمها المقدسي في بيت واحد فقال  
سقم واكراه وحمل وسفر \* رضع وجوع وعطش وكبر انتهى  
والاولى انشاده خاليامن الضرورة هكذا مرض واكراه رضاع والسفر \* حبل كذا عطش وجوع والكبر  
وزاد ناسع وهو قتل العدو فان الغازي اذا خاف المجزعن القتال له الفطر ولو مقبلا (٢٨١) كيا في قريبا وقد زدت ذلك فقلت  
حبل وارضاع واكراه

سفر  
مرض جهاد جوعه  
عطش كبر  
قال في النهي ويرد عليه ان  
السفر من الثمانية مع انه  
لا يبيح الفطر انما يبيح  
عدم الشروع في الصوم  
ومنها كبر السن وفي عروضة  
في الصوم ليكون مبيحا  
للفطر ما لا يخفى فالاولى ان  
يراد بالعوارض ما يبيح  
عدم الصوم ليطردي

وسواك وقبلة ان أمن  
**﴿فصل في العوارض﴾**  
لمن خاف زيادة المرض  
الفطر

الكل (قوله وفي فتح  
التقدير الامة اذا ضعفت  
الحج) قال الرمي قال في جامع  
الفتاوى ولو ضعف عن  
الصوم لاشتغاله بالمعيشة فله  
أن يفطر ويطعم لكل يوم  
نصف صاع اه وأقول  
هذا اذا لم يدرك عدة من  
أيام أخر يمكنه الصوم فيها  
اما اذا أمكنه يجب القضاء  
وعلى هذا الحصاد في شهر  
رمضان اذا لم يقدر عليه

واعلم أنه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الاول لدفع الشين واقامة مابه الوقار واظهار النعمة  
شكرا لا خيرا وهو أثر أدب النفس وشهامتها والثاني أثر ضعفها وقالوا بالخطاب وردت السنة ولم يكن  
لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا  
اليه كذا في فتح القدير وهذا قال الولوالجي في فتاواه لبس الثياب الجميلة مباح اذا كان لا يتكبر لان  
التكبر حرام وتفسيره ان يكون معها كما كان قبلها اه (قوله وسواك وقبلة ان أمن) أي لا يكرهان  
وقد تقدم حكم القبلة وأما السواك فلا بأس به للصائم أطلقه فشمّل الرطب واليابس والمباول وغيره وقبل  
الزوال وبعده لعدم قوله صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء  
وعند كل صلاة لتناولوا الظهر والعصر والمغرب وقد تقدم أحكامه في سنن الطهارة فارجع اليها لم يتعرض  
لسنة السواك للصائم ولا شك فيه كغير الصائم صرح به في النهاية والله أعلم

**﴿فصل في العوارض﴾**

اعلم أن لفساد الصوم أحكاما بعضها يع الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض فالذي يع  
الكل الاثم اذا أفسده بغير عذر لانه أبطل عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى  
ولا تبطلوا أعمالكم على ما سيأتي في صوم التطوع وان كان بعذر لا يآثم واذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد  
من معرفة الاصدار المستقطبة للآثم والمؤاخذة فلهاذا ذكرها في فصل على حدة كذا في مختصر البدائع  
وأخرها لانها حرة بالتأخير والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبلك قال الله تعالى عارض  
مطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض الناب أيضا والعارضان شقا الفم والعارض الخد يقال  
أخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض أي آفة من كبر أو من مرض كذا في ضياء الخلووم مختصر  
شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكراه والحبل والرضاع والجوع والعطش وكبر السن  
كذا في البدائع (قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر) لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة  
من أيام أخر فإنه أباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع الحرج  
وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض أو ابطاء البرء أو افساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد  
غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة أو تجربته أو باخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالته  
شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سأل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس  
بشيء كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح الذي يخشى أن يمرض بالصوم فهو كالمريض ومراده  
بالخشية غلبة الظن كما أراد المصنف بالخوف اياها وأطلق الخوف ابن الملك في شرح المجمع وأراد الوهم  
حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم  
جازط الفطر وكذا الذي ذهب به متموكل السلطان الى العمارة في الايام الحارة والعمل الخثيث اذا خشى  
الهلاك أو نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينا أنه يقابل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف  
ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان أو مقبلا وفي الفتاوى الظهيرية والولوالجية للامة أن تمتنع

(٣٦ - (البحر الرقيق) - ثاني) مع الصوم ومهلك الزرع بالتأخير لا شك في جواز الفطر والقضاء اذا أدرك  
عدة من أيام أخر والله تعالى أعلم (قوله للامة أن تمتنع الحج) أي لا يجب عليها طاعته في ذلك وانظر هل يجوز لها طاعته أم لا والظاهر  
الثاني تأمل ولكن مقتضى ما في شرح الوهبانية لا نشر نبلاي الاول حيث قال صائم أعب نفسه في عمل حتى أجهده العطش فافطر لزمته  
الكفارة وقيل لا تزمه وبه أفى البقال وهذا بخلاف الامة اذا أجهدت نفسها لانها معذورة تحت قهر المولى وطأن أن تمتنع من ذلك وكذا

العبد اه فقوله ولها يفيد انه يجوز لها اطاعته الا ان يقال ان قوله ولها معناه انه يحل لها مخالفة أمره ان أمكنها وقوله قبله بخلاف الامة  
 محمول على ماذا فعلت بغير اختيارها بدليل التعليل تأمل (قوله كان عليه الكفارة) قال في جامع الفصولين وقيل لا ولو أفطر على ظن انه  
 يقابل أهل الحرب فلم يتفق القتال لا يكفر والفرق أي بين هذا وبين من له نوبة حتى ان القتال يحتاج الى تقديم الافطار ليتقوى بخلاف  
 المرض اه وحاصله ان المقاتل محتاج الى تقديم الاكل فصار مأذونا فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة اذا  
 لم يوجد عذره بعد الاكل لكن قد مناعن قاضخان في شرح الجامع سقوطها عنه أيضا وكذا عمن ظنت انه يوم حيضها (قوله برى الصغير  
 وتمائل) قال في القاموس في مادة مثل تمائل العليل قارب البرء (قوله وفيه اشارة الى أن المريض يجوز له الخ) قال في الدر المختار  
 وفيه كلام لان عندهم نصح المسلم كفر فاني يتطرب بهم اه قال محشية وأيده شيخنا بما نقله عن الدر المنثور للعلامة السيوطي من قوله  
 صلى الله عليه وسلم ما خلا كافر بمسلم الا عزم على قتله (قوله وفي القنية لا يجوز للخبز الخ) قال الرملي ما قدمناه عن جامع الفتاوى يدخل  
 فيه الخبز وغيره وقوله هو كاذب الخ (٢٨٢) فيه نظر فان طول النهار وقصره لا يدخل له في الكفاية فقد يظهر صدقه

في قوله لا يكفيني فيفوض  
 اليه جلا لحاله على الصلاح  
 تأمل اه وفي الامداد  
 عن التتارخانية سئل على  
 ابن أجد عن المحترف اذا  
 كان يعلم انه لو اشتغل  
 بحرقته يلحقه مرض  
 يبيح الفطر وهو محتاج الى  
 والمسافر وصومه أحب ان  
 لم يضره

من امتثال أمر المولى اذا كان ذلك يجهزها عن اقامة الفرائض لانها مقاة على أصل الحرية في حق  
 الفرائض أطلق في المرض فشمّل ما اذا مرض قبل طلوع الفجر أو بعده بعدما شرع بخلاف السفر فإنه  
 ليس بعذر في اليوم الذي أنشأ السفر فيه ولا يحل له الافطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية وأشار  
 باللام الى أنه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان أفضل الا اذا خاف الهلاك  
 فالافطار واجب كذا في البدائع وفي الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه أن يصلي قائما واذا  
 أفطر يمكنه أن يصلي قائما فإنه يصوم ويصلي قاعدا جمع بين العبادتين وفي الخلاصة لو كان له نوبة حتى  
 فأكل قبل أن يظهر يعني في يوم النوبة لا بأس فان لم يحم فيه كان عليه الكفارة كما لو أفطرت على ظن  
 انه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الافطار في يوم ليس فيه شبهة الاباحة وهذا اذا أفطر  
 بعد ما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة كذا في فتاوى قاضخان وفي  
 الظهيرية رضيع مبطون يخاف موته من هذا الدواء وزعم الاطباء ان الظئر اذا شربت دواء كذا برى  
 الصغير وتمائل وتحتاج الظئر الى أن تشرب ذلك نهارا في رمضان قيل لها ذلك اذا قال ذلك الاطباء  
 الخذاق وكذلك الرجل اذا دغته حية فافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه فلا بأس به أطلق  
 في الكتاب الاطباء الخذاق قال رضی الله عنه وعندى هذا المحمول على الطبيب المسلم دون الكافر كسلم  
 شرع في الصلاة بالتيمم فوعده كافر اعطاء الماء فإنه لا يقطع الصلاة لعل غرضه افساد الصلاة عليه  
 فكذلك في الصوم اه وفيه اشارة الى أن المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا ابطال العبادة  
 لما نه علق قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه افساد العبادة لابان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنية  
 لا يجوز للخبز أن يخبز خبزا يوصله الى ضعف مبيح للفطر بل يخبز نصف النهار ويستريح في النصف  
 قيل له لا يكفيه أجرته أو ربحه فقال هو كاذب وهو باطل باقصر أيام الشتاء (قوله والمسافر وصومه  
 أحب ان لم يضره) أي جاز للمسافر الفطر لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض

تحصيل النفقة هل يباح له  
 الاكل قبل أن يمرض فنع  
 من ذلك أشد المنع وكذا  
 حكاه عن أستاذة الوبرى  
 واذا لم يكفه عمل نصف  
 النهار ويستريح في النصف  
 الباقي وهو محجوج باقصر  
 أيام الشتاء اه قلت  
 ويمكن حمل ما مر عن

جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الابد فضعف عنه لا اشتغاله بالمعيشة ويقر به اطلاق قوله فله أن يفطر  
 لأنه  
 ويطعم تأمل وانظر اذا كان أجر نفسه في العمل مدة معلومة هل له الفطر اذا جاء رمضان والظاهر نعم اذا لم يرض المستأجر بفسخ الاجارة كما  
 في الظئر فإنه يجب عليها الارضاع بالعقد فيحل لها الافطار اذا خافت على الولد فيكون خوفه على نفسه أولى تأمل وينبغي التفصيل في مسألة  
 المحترف بان يقال اذا كان عنده ما يكفيه وعياله لا يحل له الفطر لانه اذا كان كذلك يحرم عليه السؤال من الناس فلا يحل له الفطر بالاولى  
 وان كان محتاجا الى العمل يعمل بقدر ما يكفيه وعياله حتى لو أداه العمل في ذلك الى الفطر حل له اذا لم يمكنه العمل في غير ذلك مما لا يؤديه الى  
 الفطر من سائر الاعمال التي يقدر عليها (قوله جعل نفسه عذرا) أي نفس السفر عذر وان عرا عن المشقة لانها موجودة فيه غالبا  
 والتادر كالعدم فانيطت الرخصة بنفس السفر وظهر اطلاقهم انه لو دخل بلدا ولم ينو فيه اقامة نصف شهر ان له الفطر ويؤيده ما يأتي قريبا  
 في كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهة الفطر على الإقامة في مصر أو دخوله الى مصر ففرق بين مصر وغير مصر فعلق الكراهة في  
 مصره على الدخول وفي غير مصره على الإقامة ويدل عليه أيضا ما يذكره عن الولوجية من ان السفر المبيح للفطر هو المبيح للقصر والله أعلم

(قوله وفي المحيط ولو أراد المسافر الخ) أي إذا كان الرجل مسافرا في أول النهار وأراد أن يدخل في أثناء النهار مصر غير مصره وبنوى فيه الإقامة أو يدخل مصره مطلقا يجب عليه صوم ذلك اليوم ترجيحاً للمحرم وهو الإقامة والظاهر أن هذا إذا كان دخوله المصر في وقت النية كما يفيد ماسياً في شرح قول المصنف ولو نوى المسافر الإفطار الخ لأنه (٢٨٣) حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيح والمحرم بخلاف ما إذا كان

في وقت النية مسافراً لأنه تمحض فيه المبيح نعم بعد إقامته يجب عليه إمساك بقية يومه كما سيأتي هذا ما ظهري لي تأمل لكن رأيت في البدائع ما يخالفه حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة فإن كان أكبر رأيه أنه يتفق دخوله المصر حين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر فيه اهـ ذكر ذلك قبيل باب الاعتكاف (قوله لأن ضرر المال ولا قضاء ان مانا عليهما

كضرر البدن) قال في النهر علل في الفتاوى أفضلية الإفطار بموافقة (قوله أي ولا قضاء على المريض والمسافر) أرجع في النهر الضمير المجرور إلى المرض والسفر واليه يوحى كلام الزيلعي وهو أظهر في التقيد المذكور في قوله قيد به أي بونهما على السفر والمرض وإن كان ظاهره على ما ذكره لأنه بعد الصحة والإقامة لا يوصفان حقيقة بالوصف المذكور (قوله وغلطه القدوري) قال في النهر يعني

لأنه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيا إلى الخرج وإنما كان الصوم أفضل إن لم يضره لقوله تعالى وإن تصوموا خير لكم ولأن رمضان أفضل الوقتين فكان فيه الأداء أولى ولا يرد علينا القصر في الصلوات فإنه واجب حتى يأتم بالتمام لأن القصر هو العزيمة وتسميتهم له رخصة إسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان إن القصر أفضل تسامح ولو قال المصنف وصومهما أحب إن لم يضرهما لكان أولى لشموله قيد بقوله إن لم يضره لأن الصوم إن ضربه بان شق عليه فالفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر قاله لرجل صائم يصب عليه الماء وفي المحيط ولو أراد المسافر أن يقيم في مصر أو يدخل مصره كرهه أن يفطر لأنه اجتمع في اليوم المبيح وهو السفر والمحرم وهو الإقامة فترجينا المحرم احتياطاً وصرح في الخلاصة بكرهه الصوم إن أجهده وأطلق الضرر ولم يقيد بضرر بدنه لأنه لو لم يضره الصوم لكن كان رفقاؤه وعامتهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالأفطار أفضل كذا في الخلاصة والظاهرية لأن ضرر المال كضرر البدن وأشار إلى أن إنشاء السفر في شهر رمضان جائز لا إطلاق النص خلافاً لعلی وابن عباس كذا في المحيط وفي اللؤلؤجية والسفر الذي يبيح الفطر هو الذي يبيح القصر لأن كلاهما قد ثبتت رخصته وأطلق السفر فشمّل سفر الطاعة والمعصية لماعرف وأراد بالضرر الضرر الذي ليس فيه خوف الهلاك لأن ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالأفطار في مثله واجب لأنه أفضل كذا في البدائع ومنه ما إذا أكره المريض والمسافر فإن الإفطار واجب ولا يسعه الصوم حتى لو امتنع من الإفطار فقتل بأثم كالأفطار على كل الميتة بخلاف ما إذا كان صحيحاً مقبلاً فأكراه بقتل نفسه فإنه يرخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الإفطار حتى قتل يثاب عليه لأن الوجوب ثابت حالة الأفطار وأثر الرخصة بالأفطار كراه في سقوط الأثم بالترك لاني سقوط الواجب كالأفطار على الكفر كذا في البدائع وقيدنا بكونه أكره بقتل نفسه لأنه لو قيل له لتفطر إن أوقلتن ولدك فإنه لا يباح له الفطر كقوله أتمسرين الخراً ولاقتلن ولدك فصار كتهديده بالحبس كذا في النهاية وفي فتاوى قاضيخان المسافر إذا نذر شيئاً قد نسيه في منزله فدخّل فافطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياساً لأنه مقيم عند الأكل حيث رفض سفره بالعود إلى منزله وبالقياس نأخذ اهـ (قوله ولا قضاء ان مانا عليهما) أي ولا قضاء على المريض والمسافر إذا مانا قبل الصحة والإقامة لأنهم لم يدركوا من أيام آخر فلم يوجد شرط وجوب الأداء فلم يلزم القضاء قيد به لأنه لو صح المريض أو أقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الإيصال بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الإدراك بهذا المقدار وذكّر الطحاوي أن هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلطه القدوري وتبعه في الهداية قال والصحيح أنه لا يلزمه إلا بقدره عند الكل وإنما الخلاف في النذر إن يقول المريض لله على صوم هذا الشهر فصح يوماً ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد قضاء ما صح فيه والفرق لهما أن النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلاف وفي هذه المسئلة السبب إدراك العدة فيتقدر بقدر ما أدرك فيه وإنما يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر في الإيصال لأنه معلق بالصحة وإن لم يذ كر أداة التعليق تصحيحاً لتصرف المكاف ما يمكن فينزل عند الصحة وأجاب عنه في غاية البيان بأن الجماعة الذين أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان باعتبار أن الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لأن جهل الإنسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعد ما ثبت عنده وهو

رواية ودراية إذ لزوم الكل متوقف على القدرة عليه ولم توجد والكتب المعتمدة ناطقة بخلاف ما قال والعادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب وبهذا اندفع ما يأتي عن غاية البيان (قوله ليظهر في الإيصال) تعليل للمتنق وهو يلزمه وقوله لأنه أي النذر معلق بالصحة تعليل للمتنق (قوله لأنه معلق بالصحة) أي النذر وهو قول المريض لله على صوم هذا الشهر أي لأنه في قوة قوله إذا برئت

(قوله والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بالاخلاف وان مات بعد ما صح يوم يلزمه الايض بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه السكك وان صامه لا يلزمه شيء كالمرضى في رمضان الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اضطراب وعلى هذه النسخة يجب ابدال الصحيح بالمرضى وفي بعض النسخ والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء ولو صام بعضه ثم مات يلزمه الايض بما بقي من الشهر وأما المريض اذا نذر ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شيء بالاخلاف وان مات بعد ما صح يوم يلزمه الايض بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح اه ولا يخفى ان تفصيل الطحاوي انما هو في القضاء كما علم من كلامه المار ولذا ردوا عليه هذا وفي السراج رجل نذر صوم رجب فاقام أياما قادرا على الصوم قبل رجب ثم مات ذكر في الفتاوى ان عليه الوصية بشهر كامل وذو الحاکم انه يوصى بقدر ما قدر وذو كرى في السكرى انه ان مات قبل رجب لاشي عليه والاوتان (٢٨٤) روايتان عنهما والثالث قول محمد خاصة لان الزام لا يقدر عليه محال ولذا لا يوصى اذ لم يقدر

من لا يتهم لا وصفه الجميلة والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شيء بالاخلاف وان مات بعد ما صح يوم يلزمه الايض بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه السكك وان صامه لا يلزمه شيء كالمرضى في رمضان اذا صح يوم ما فصامه ثم مات لا يلزمه شيء اتفاقا لانه بالصوم تعين انه لا يصلح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما اذا لم يصمه حيث يلزمه السكك كما قدمناه على قول الطحاوي لان ما قدر فيه صالح قضاء اليوم الاول والوسط والاخير فلما قدر على قضاء البعض فكأنه قدر على قضاء السكك اليه أشار في البدائع وغاية البيان وفي الوالحيه ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب اداء البدل ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح فعاش عشرة أيام ثم مات أطمع عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا ينجزى (قوله ويطعم ويهدم السكك يوم كالفطرة بوصية) أي يطعم ولي المريض والمسافر عنهما عن كل يوم أدراكه كصدقة الفطر اذا أوصيا به لانها لما عجزا عن الصوم الذي هو في ذمتها التحق بالشيخ الفاني دلالة لاقياسا فوجب عليهما الايض بقدر ما أدركه كافيه عدة من أيام آخر كافي الهداية ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضاء رمضان لكان أشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من أظفر لعذر بل يدخل فيه من أظفر متعمدا ووجب القضاء عليه بل أراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل وصيهما وأراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم نصف صاع من بر أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا وهذا عبر بالاطعام دون الالباء دون صدقة الفطر فان الركن فيها التملك ولا تكفي الاباحة وقيد بالوصية لانه لو لم يأمر بالزوم الورثة شيء كالأكاة لانها من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايض ليتحقق الاختيار الا اذا مات قبل أن يؤدي العشر فإنه يؤخذ من تركته من غير ايض لشدة تعلق العشر بالعين كذافي البدائع من كتاب الزكاة في مسألة اذ باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة ومع ذلك لو تبرع الورثة أجزاءه ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالاطعام

على قضاء رمضان ولهما على طريقة الحاكم ان النذر سبب ملزم بخاز الفعل عقيبها وانما التأخير لتسهيل الاداء لانه لا بد من التمكن من الاداء لتلا يلزم تكليف ما لا يطاق ولهما على طريقة الفتاوى ان اللزوم اذا لم يظهر ويطعم وليهما لكل يوم كالفطرة بوصية في حق الاداء يظهر في خلفه وهو الاطعام فاذا ثبت هذا فنقول اذا نذر شهرا غير معين ثم أقام بعد النذر أياما قادرا على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية لجميع الشهر على كلا الطريقتين وقال محمد وزفر لقد مر ما قدر وجهه قوله ما على طريق الحاكم ان

مأدركه صالح الصوم كل يوم من أيام النذر فاذا لم يصم جعل كالتقدير على الجميع فوجب الايض وعلى طريقة الفتاوى والمكسوة النذر ملزم في النعمة الساعة ولا يشترط امكان الاداء وفائدة الخلاف اذا صام ما أدرك فعلى الاول لا يجب الايض بالباقي وعلى الثاني يجب ومثله لو نذر ليلا صوم شهر غير معين ومات في الليل لا يجب الايض على الاول لعدم الادراك ويجب على الثاني ولو أوجب على نفسه صوم رجب ثم أقام أياما ولم يصم فقد مر اه ما في السراج ملخصا به علم وجه الفرق بين النذر المعين والمطلق ثم قال في السراج مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صح بعده يوماً أو يومين فلم يصم ثم مرض ومات فعليه الايض بجميع الشهر أما على طريقة الفتاوى فظاهر وكذا على طريقة الحاكم لان بخروج الشهر المعين وسحبه بعده وجب عليه صوم شهر مطلق فاذا لم يصم فيه وجب عليه الايض بجميع الشهر كافي النذر المطلق اذا بقي يوماً أو يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات اه (قوله لكان أشمل الخ) أجاب في النهر بان من أظفر متعمدا فوجوبها عليه بالأولى على ان الفصل معقود للعوارض (قوله بل أراد بالولي) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بدون بل (قوله وكذا كفارة اليمين والقتل الخ) كذا في الزباني والدرر قال في الشرنبالية أقول لا يصح تبرع الوارث في كفارة القتل بشيء لان الواجب فيها



ابتداء عتق رقبة مؤمنة ولا يصح اعتناق الوارث عنه كما ذكره والصوم فيها يدل عن الاعتناق لا يصح فيه الفدية كما يأتي اهـ ومثله في العزيمة  
 معترضا على صاحب الدرر والزيلي وادعى ان الزيلي وهم في فهم كلام السكافي وعبارة السكافي على ما في شرح الشيخ اسمعيل على معسر  
 كفارة يمين أو قتل يمين أو تبرع عن الصوم لم تجز الفدية كتمتع بعجز عن الصوم والصوم لان الصوم هنا يدل ولا يدل للبذل فان مات وأوصى بالتكفير  
 صح من ثلثه وصح التبرع في الكسوة والاطعام لان الاعتناق بلا ايصاء الزام الولاء على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام اتمت وأنت  
 خير بانها نص فيما قاله الزيلي وأما ما دعاه في العزيمة من ان الموضوع في (٢٨٥) كلام السكافي هو الكفارة مطلقا وما

وقع في سياق كلامه ذكر  
 كفارة يمين أو قتل وهما  
 قد اشتركا في مسألة الاعتناق  
 ذهل الزيلي عن حقيقة  
 الحال فساق كلامه على  
 تعلق هذه المسئلة بهما وقال  
 ما قال اهـ فبعيد ولا ينافي  
 ذلك ما سياتي في شرح  
 قوله وللشيخ القاني من انه  
 لو وجبت عليه كفارة يمين  
 أو قتل لا تجوز له الفدية لان

وقضيا ما قدره بالشرط ولاء  
 فاذا جاء رمضان آخر قدم  
 الاداء على القضاء وللحامل  
 والمرضع ان خافعا على  
 الولد والنفس

الصوم هنا يدل عن غيره  
 فان ذلك في الحي وما هنا  
 فيما اذا تبرع عنه الولي فيصح  
 لعدم امكان الاصل لعدم  
 امكان الاعتناق لمافيه من  
 الازام كما بسطه الشيخ  
 اسمعيل في الجواب عن  
 الدرر وفي الامداد في فصل  
 اسقاط الصلاة ولزم عليه  
 يعني من أفطر في رمضان  
 الوصية بما قدر عليه وبقى

والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتناق لمافيه من الزام الولاء للميت بغير رضاه وأشار بالوصية الى انه  
 معتبر من ثلث ماله صرح به فاضبحان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم بجامع انهما من حقوقه تعالى  
 بل أولى لكونها أهم ويؤدى عن كل وترضض صاع لأنه فرض عند الامام كذا في غاية البيان ويعتبر  
 كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك ماليا كان أو بدنيا عبادة محضة  
 أو فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر أو عكسه كالعشر أو مؤنة محضة كالنققات أو فيه معنى العقوبة  
 كالكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلي لحديث النسائي لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن  
 أحد وقيد بان يكونهما ادر كعدة من أيام آخر اذ لو مات قبله لا يجب عليهما الايصاء لما قدمناه لكن  
 لو أوصى به وصيتهما لان صحتها لا تتوقف على الوجوب كذا في البدائع وأشار أيضا الى انه لو أوجب  
 على نفسه الاعتكاف ثم مات أطمع عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة لانه وقع الياس عن أدائه فوقع  
 القضاء بالاطعام كالصوم في الصلاة كذا ذكره الولوالجي في فتاويه فالخاصل ان ما كان عبادة بدنية  
 فان الوصى يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه  
 القدر الواجب عليه وما كان مريضا فانه يخرج عنه رجلان من مال الميت (قوله وقضيا ما قدره  
 بلا شرط ولاء) أى لا يشترط التتابع في القضاء لاطلاق قوله تعالى فعدة من أيام آخر والذي في قراءة آبي  
 فعدة من أيام آخر متتابعة غير مشهور ولا يزداد بمثله بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فانها مشهورة  
 فيزداد كذا في النهاية والسكافي لكن المستحب التتابع وأشار باطلاقه الى ان القضاء على التراخي لان الامر  
 فيه مطلق وهو على التراخي كما عرف في الاصول ومعنى التراخي عدم تعيين الزمن الاول للفعل في أى وقت  
 شرع فيه كان ممتلا ولا اثم عليه بالتأخير ويتضيق عليه الوجوب في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من  
 الاداء قبل موته ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان أن يصوم متطوعا ولو كان الوجوب  
 على الفور يكره له التطوع قبل القضاء لانه يكره له تأخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا أخر قضاء  
 رمضان حتى دخل آخر فلا فدية عليه لكونها تجب خلتا عن الصوم عند الحجز ولم يوجد لقدرته على  
 القضاء ولهذا قل (فاذا جاء رمضان آخر قدم الاداء على القضاء) لانه في وقته وهو لا يقبل غيره و يصوم  
 القضاء بعده وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التأخير الا بعد ذلك ذكره الولوالجي  
 (قوله وللحامل والمرضع اذا خافعا على الولد والنفس) أى لهما الفطر دفعا للحرج ولقوله صلى الله عليه  
 وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قيد بالخوف بمعنى غلبة  
 الظن بتجره أو اخبار طبيب حاذق مسلم كافي الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف لا يرضخ لها  
 الفطر وانما لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنته في الاكراه لان العذر في الاكراه جاء من قبل من  
 ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرق آخر مذكور في النهاية

في ذمته حتى أدركه الموت وأوصى بفدية ما عليه من صيام فرض رمضان وكذا الصوم كفارة يمين وقتل خطأ وظهار وجناية على احرام وقتل  
 محررم صيدا وصوم مندور فيخرج عنه وليمه من ثلث ما ترك اهـ فقد نص على جواز الايصاء بذلك وحيث فلا مانع من التوفيق بما امر  
 والله تعالى أعلم وبه يندفع ما في حاشية مسكين عن الاقصر أى من ان مرادهم بالقتل قتل الصيد لا قتل النفس لانه ليس فيه اطعام اهـ  
 فليتأمل ويراجع كي يظهر الحق (قوله وهناك فرق آخر مذكور في النهاية) وهو ان الحامل والمرضع مأمورة بصيانة الولد مقصودا ولا يأتي  
 بدون الافطار عند الخوف فكانت مأمورة أيضا بالافطار والامر به مع الكفارة التي بناؤها على الزجر عنه لا يجتمعان بخلاف الاكراه فان

وأطلق المرضع ولم يقيد هاليقيدانه لافرق بين الام والظئر أما الظئر فلان الارضاع واجب عليها بالعقد  
وأما الام فلوجوبه ديانته مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا أو كان الولد لا يرضع من غيره أو بهذا اندفع  
ما في الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لا الام فان الاب يستأجر غيرها وإنما قال اذا خافت على الولد ولم يقل  
كالقدوري اذا خافت على أنفسهما أو ولدتهما لانه لا يشمل المستأجر اذا ولد لها كذا قيل وقد قيل انه  
ولدها من الرضاع لان المفرد المضاف يم سواء كان مضافا لمفردا وغيره كما صرحوا به فيشمل الولد الذي  
ولده والذى أرضعته لانه ولدها ثم عاون كان ولدها مجاز الغة والواو في قوله والمرضع بمعنى أولان هذا  
الحكم ثابت لكل واحد منهما على الافراد كذا في النهاية والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي  
لها اللبن ولا يجوز ادخال التام في أحدهما كفي حائض وطالق لان ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة الا اذا  
أريد الحدوث فانه يجوز ادخال التام بان يقال حائضة الآن وغدا كذا في غاية البيان ولم أر من صرح بان  
الحامل والمرضع اذا ماتا قبل أن يزول خوفهما على الولد وعلى أنفسهما انه لا يلزمهما القضاء كالمريض  
والمسافر لكن صرح في البدائع بان للقضاء شرائط منها القدرة على القضاء وهو بعمومه يتناول الحامل  
والمرضع فعلى هذا اذا زال الخوف أياما لم يلزمهما بقدره بل ولا خصوصية فان كل من أفطر لعذر ومات قبل  
زواله لا يلزمه شيء فيدخل المكروه والاقسام الثمانية المتقدمة (قوله وللشيخ الفاني وهو يفدى فقط)  
أي له الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم  
ورود في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص الى أن يموت وسمى به اما لانه قرب من الفناء ولانه  
فنيته قوته وانما لزمته باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا وانما أوجب له الفطر  
لأجل الحرج وعذره ليس بعرض الزوال حتى يصار الى القضاء فوجب الفدية لكل يوم نصف صاع  
من برأوز ييب أو صاع من تمر أو شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الاباحة كالتان مشبعتان  
بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كذا في فتح القدير وفتاوى قاضيخان وفي معراج الدراية ولا يجوز في  
الفدية الاباحة لانها نهي عن تملك اه وهو مخالف لما قدمناه ويحمل ما في المعراج على الفدية في  
الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز في الصوم وانما يقيدنا به  
ليخرج المتيمم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتيمم لان خلفية التيمم مشروط بمجرد  
العجز عن الماء لا بقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن الاقراء في الاعتدال مشروط بانقطاع الدم مع سن  
اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه في الحيض وفي الكافي  
وشرط الخلفية استمرار العجز كما في العيمين وفي صوم دم المتعة وغيرها فقد خلف لقيام الدليل اه وأشار  
المصنف فيما سبق من أن المسافر اذا لم يدرك عدة فلا شيء عليه اذا مات الى أن الشيخ الفاني لو كان مسافرا  
مات قبل الاقامة لا يجب عليه الايصاء بالفدية لانه يخالف غيره في التخفيف لافي التغليظ لكن ذكره  
الشارحون بصيغة قيل ينبغي ان لا يجب مع ان الاولى الجزم به لاستفادته مما ذكرناه ولعلها ليست صريحة  
في كلام أهل المذهب فلم يجزموا بها ولان الفدية لا تجوز الا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره  
فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم الا بدفعه عن الصوم لا اشتغاله بالمعيشة له ان يطعم  
ويفطر لانه استيقن أن لا يقدر على قضاءه وان لم يقدر على الاطعام لعسرته يستغفر الله تعالى وان لم يقدر  
لشدته الحركان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء اذا لم يكن نذرا ابدا ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار  
فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه كفارة يمين أو قتل فلم يجز ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن  
الصوم ولم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا تجوز له الفدية لأن الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير  
الى الصوم الا عند العجز عما يكفر به من المال كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضيخان وغاية البيان

وللشيخ الفاني وهو يفدى  
فقط

كل واحد غير ما مورق صدا  
بصيانة غيره بل نشأ الامر  
هناك من ضرورة حرمة  
القتل والحكم يتفاوت  
بتفاوت الامر القصدى  
والضخنى (قوله وقد قيل انه  
ولدها من الرضاع الخ) قال  
في النهر لا يخفى ان هذا انما  
يتم ان لو أرضعته والحكم  
أعم من ذلك فانها بمجرد  
العقد لو خافت على الولد  
جازها الفطر (قوله والمرضع  
هي التي لها اللبن الخ) قال  
في النهر المرضع هي التي  
شأنها الارضاع وان لم  
تباشر والمرضعة هي التي  
في حال الارضاع ملقمة  
ئديها الصبي وهذا الفرق  
مذكور في الكشف وبه  
اندفع ما في غاية البيان من  
انه لا يجوز ادخال التام في  
أحدهما الخ (قوله وانما  
قيدنا به) أي بقوله في الصوم

وكذلو حلق رأسه وهو محرم عن أذى ولم يجد نسكاً يذبحه ولا ثلاثة أصح حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطيع الصيام فاطعم عن الصيام لم يجز لأنه بدل وفي الفرية ولو صدق الشيخ الفاني بالليل عن صوم الفدية يجزئه وفي فتاوى أبي حفص السكبر ان شاء أعطى الفدية في أول رمضان بمرة وان شاء أعطاها في آخره بمرة وعن أبي يوسف لو أعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لمساكين يجوز قال الحسن وبه نأخذ وان أعطى مسكينا صاعاً عن يومين فعن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يجزئه كالأطعام في كفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استشهدوا الكون البديل لا بديل له وذکر الصدر الشهيد اذا كان جميع رأسه مجروحاً فبط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسه على الجبيرة لان المسح بديل عن الغسل والبديل لا بديل له وقال غيره يجب عليه أن يمسه لان المسح هنا أصل منصوص عليه لا بديل عن غيره اهـ (قوله ولتطوع بغير عذر في رواية ويقضى) أي له الفطر بعذره وبعده واذا أفطر قضى ان كان نقلاً قسدياً وهذه الرواية عن أبي يوسف وظاهر الرواية أنه ليس له الفطر الا من عذره ومصححه في المحيط وإنما اقتصر على هذه الرواية لانها أرجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال ان الأدلة تطافت عليها وهي أوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذراً ولا قيل نعم وقيل لا وقيل عذراً قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لاحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وان لم يأكل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يصحح شيئاً كما ترى وفي الكافي والظاهر انها عذر ومصحح قاضي سيحان في شرح الجامع الصغير من أحكام الخلوة ان الضيافة عذر وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والصحيح من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الافطار لا يفطر وقال شمس الأئمة الحلواني أحسن ما قيل في هذا الباب انه ان كان يثق من نفسه القضاء يفطر دافعاً لا ذى عن أخيه المسلم وان كان لا يثق لا يفطر وان كان في ترك الافطار أذى أخيه المسلم وفي مسألة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا التفصيل اهـ وفي موضع آخر منها وان كان صائماً عن قضاء رمضان يكره له ان يفطر لان حكم رمضان اهـ ولهذا لا يفطر لو حلف عليه رجل بالطلاق ليفطرن كذا في المحيط وفي النهاية الاظهر ان الضيافة عذرو في البرازية لو حلف بطلاق امرأته ان لم يفطر ان نقلاً أفطر وان قضاءه لا والاعتماد على انه يفطر فيهما ولا يحنثه واذا قلنا بان الضيافة عذر في التطوع تكون عذراً في حق الضيف والمضيف كذا في شرح الوقاية وأطلق في قضاء التطوع فشم ما اذا كان فطره عن قصد أو لا بان عرض الحيض للصائمه المتطوعة في أصح الروايتين كذا في النهاية وقيدنا النقل بكونه قصداً لانه لو شرع على ظن انه عليه ثم علم انه لا شيء عليه كان متطوعاً والاحسن ان يتمه فان أفطر لا قضاء عليه كذا في المحيط وغيره وقيد صاحب الهداية في التجنيس بان لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر بان لا شيء عليه فان مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لانه لما مضى عليه ساعة صار كأنه نوى في هذه الساعة فاذا كان قبل الزوال صار عذراً في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال اذا نوى الصوم للقضاء بعد طلوع الفجر حتى لا تصح نيته عن القضاء يصير صائماً وان أفطر يلزمه القضاء كما اذا نوى التطوع ابتداء وهذه ترد اشكالا على مسألة المظنون اهـ وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما سبق لم يجز الابنية معينة وفي البدائع اذا شرع في صوم الكفارة ثم أسرى خلاله لا قضاء عليه وفي الفتاوى الظهيرية ويكره للعباد وللأجبر وللرأة أن يتطوع بالصوم الا أن يأذن من له حق فيه ومن له الحق له أن يفطره وفي الوالوجية وابنة الرجل وقرابته تتطوع بدون اذنه لانه لا يقوت حقه اهـ وقيد في المحيط والوالوجية كراهة صوم المرأة بان يضر بالزوج اما اذا كان لا يضره بان كان صائماً

ولتطوع بغير عذر في رواية ويقضى

(قوله فاذا كان قبل الزوال صار شارعا) المراد به قبل الضحوة الكبرى ومفهومه انه اذا كان بعد الزوال أي بعد نصف النهار لا يجب عليه القضاء اذا قطعه سواء قطعه في الحال أو بعد ساعة وهو ظاهر قاله بعض الفضلاء

أرصر إضافتهما ان تصوم وليس له منعها لأنه ليس فيه ابطال حقه بخلاف العبد والمدبر وأم الولد والامة فإنه ليس لهم الصوم بغير اذن المولى وان لم يضر به لان منافعهم مملوكة للمولى بخلاف المرأة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع بها وتقضى المرأة اذا اذن لها الزوج أو بانت منه ويقضى العبد اذا اذن له المولى وأعتق وقيد كراهة صوم الاجير أيضا بكون الصوم يضر بالمستأجر في الخدمة فان كان لا يضر فله أن يصوم بغير اذنه اه وفي البرازية قالوا يباح الفطر لاجل المرأة أي لا يمنع صوم النفل صحة الخلوة وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول أناصم ثم لا يقف على سره أحد وفي فتاوى قاضيخان لا يصوم المملوك تطوعا الا باذن المولى الا اذا كان غائبا ولا يضر له في ذلك اه وهو خلاف ما في المحيط وان أحرمت المرأة تطوعا بغير اذن الزوج قالوا له أن يحلها والاجير اذا كان يضره الخدمة وكذا في الصلوات كذا في فتاوى قاضيخان فالخصل ان الصوم والحج والصلاة سواء والظاهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لان الصوم يضر ببدن المرأة ويهزلها وان لم يكن الزوج الآن يطؤها والعبد منافع مملوكة للمولى فليس له الصوم مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى غائبا فإنه لم يكن مبيحا على أصل الحرية في العبادات الا في الفرائض واما في النوافل فلا وفي القنية وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع والنذر واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا العبد اذا اذنا ظهر من امر أنه لا يمنع من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به ثم اعلم ان افساد الصوم أو الصلاة بعد الشروع فيها مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما أوضحته في فتح القدير (قوله ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئا) فالامساك قضاء لحق الوقت بالتشبيه وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهم فيه وأطلق الامساك ولم يبين صفة للاختلاف فيه والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ثابت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن أكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا وأطلق في عدم القضاء فشمّل ماذا أفطر في ذلك اليوم أو صامه وسواء كان قبل الزوال أو بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كاملا لا يتجزى أداء وأهلية الوجوب منعده في أوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة وفي آخره وجبت عليه اتفاقا وهو قياس زفر وفرق أئمتنا بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا فقوهم في الاصول الواجب المؤقت فديكون الوقت فيه سببا للمؤدى ونظره كوقت الصلاة وسببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقدر اياه كوقت الصوم تساهل اذ يقتضى ان السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراد فديقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والالزم سبق الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب فلا يجب فيه يستدعى سببا سابقا والغرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره وفي وقت الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يؤد عقيبها انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع فان لم يشرع الى الجزء الاخير تفررت السببية فيه واعتبر حال المكف عنه فكف مستغنى عنه اذ لا داعي لجعله ما يليه دون ما يقع فيه اه وقد يقال ان قوهم يقتضى ان السبب تمام الوقت مسلم لو سكتوا وهم قد صرحوا بانه لا يمكن جعل كل الوقت سببا في الصلاة وذكروا ان السببية تنتقل من جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى آخره فيه بحث اما على اختيار شمس الأئمة السرخسي من ان السببية لليالي والايام فقد وجد السبب بالليلة فالامساك انما وجب في الجزء الاول باعتبار سبق السبب عليه وهو الليل واما على اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان الليالي لا تدخل لها في السببية فلان لزوم تقدم السبب

ولو بلغ صبي أو أسلم كافر  
أمسك يومه ولم يقض شيئا  
(قوله والظاهر من هذا كله  
الح) قال في النهر وعندى  
ان احالة المنع على الضرر  
وعدمه على عدمه أولى  
للتقطع بان صوم يوم لا يهزها  
فلم يبق الامتناع عن وطئها  
وذلك اضرار به فان اتقى  
بان كان مريضا أو مسافرا  
جاز

انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان وقته معيار له مقدر به يز يدبز يادته  
وينقص بنقصانه فلا يمكن أن يكون الجزء الاول خاليا عن الصوم ليكون سبباً متقدماً ولا يمكن أن  
يكون ما قبله سبباً لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارن  
للسبب صاحب كشف الاسرار شرح أصول نحر الاسلام البرزوي بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف  
فأمكن تقديم السبب على الحكم حتى لو لم يمكن بان شرع في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب  
وجوزت المقارنة اذ لا يمكن جعل ما قبل الوقت سبباً واذ كر بعض المتأخرين من الاصوليين ان السبب في  
الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على هذا وأشار المصنف بالمسئلتين الى أصل وهو ان  
كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان في أول النهار عليها للزمه الصوم فعليه الامساك كالحائض والنفساء  
تظهر بعد طلوع الفجر وأمهه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال أو الاكل والذى  
أفطر عمداً أو خطأ أو مكرهاً أو كل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان أو أفطر وهو يرى ان الشمس  
قد غربت أو تسحر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كفي حالة الحيض  
والنفاس ثم قيل الحائض تأكل سر الاجهرا وقيل تأكل سر اجهرا وللرئيس والمسافر الاكل جهرا  
كذا في النهاية وغيره في فتح القدير عبارة هذا الأصل فقال كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو قارن  
ابتداء وجوده بطلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه  
يجب عليه الامساك تشبهاً قال وقتنا كل من تحقق ولم نقل من صار بصفة الى آخره يعني كفي النهاية  
ليشمل من أكل عمداً في نهار رمضان لان الصيرورة للتحويل ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المقاد  
بهما فيه اه والحاصل ان من أكل عمداً في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم يتجدد  
له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة صار تفيد التحويل من حالة الى أخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان  
ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقق أي بكامة لو المفيدة لا امتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم  
تكن موجودة أول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمداً فليتأمل فظهر من هذا ان من كان أهلاً للصوم  
في أوله لم يكن أكل عمداً لا يدخل تحت الضابط أصلاً على كل منهما وانما أدرجوه في هذا الأصل وان لم  
يدخل تحته باعتبار أن حكمه وجوب الامساك تشبهاً بالصابئين لأن غرضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع  
أولى وهي اما وجوب الامساك تشبهاً بالصابئين فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار  
مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار لوجب عليه الصوم  
لا يباح له الفطر كالصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمجنون اذا أفاق والحائض اذا طهرت والمسافر اذا  
قدم وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجود سبب الوجوب والاهلية ثم تعذر المضي بان أفطر متعمداً  
أو أصبح يوم الشك مفطراً ثم تبين انه من رمضان أو تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع  
فانه يجب عليه الامساك تشبهاً اه فقد جعل لوجوب الامساك أصليين وجعل بعض الفروع مخرجة  
على أصل وبعضها على آخر فلا يراد أصلاً والله الموفق وفي الفتاوى الظهيرية صبي بلغ قبل الزوال ونصراني  
أسلم ونوى الصوم قبل الزوال لا يجوز صومه ما عن الفرض غير ان الصبي يكون صائماً عن التقوع  
بخلاف الكافر فقد الاهلية في حقه وعن أبي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الفرض وقيل جوابه في  
الكافر كذلك اليه أشار في المنتقى ثم في ظاهرها الرواية فرقى بين هذا وبين المجنون اذا أفاق في نهار رمضان  
قبل الزوال ولم يكن أكل شيئاً ونوى الصوم جازع عن الفرض لان الجنون اذا لم يستوعب كان بمنزلة المرض  
والمرض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبا والكفر والحيض لانها مافية للصوم اه (قوله ولو نوى  
المسافر الافطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح) ان نوى قبل اتصاف النهار لان السفر لا ينافي أهلية

ولو نوى المسافر الافطار ثم  
قدم ونوى الصوم في وقته  
صح

(قوله وعبارة البدائع الى  
قوله وفي الفتاوى الظهيرية)  
سقط من بعض النسخ

(قوله أو مسافر أقضاه كله) قال في التهر كذا قالوا وينبغي ان يقيد بمسافر يضره الصوم اما من لا يضره فلا يقضى ذلك اليوم حلا لامره على الصلاح لما مر من ان صومه أفضل (٢٩٠) وقول بعضهم ان قصد صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر ممنوع فيما

اذا كان لا يضره قال الشافعي وهذا اذا لم يذكر انه نوى أم لا اما اذا علم انه نوى فلا شك في الصحة وان علم انه لم ينو فلا شك في عدمها (قوله وعن محمد انه فرق بينهما) أي قال ان بلغ مجنوناً ثم أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ماضى وروى هشام عن أبي يوسف انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكن استحسن فأوجب عليه قضاء ماضى من الشهر لان الجنون الاصل لا يقضى باغماء سوى يوم حدث في ليلته ومجنون غير تمتد

الوجوب ولا صحة الشروع أطلق الصوم فشمّل الغرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل وحيث أفاد صحة صوم الغرض لزم عليه صومه ان كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النية ألا ترى انه لو كان مقبياً في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً لجانب الإقامة فهذا أولى الا انه اذا أفطر في المسئلتين لا كفارة عليه لقيام شبهة المبع وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلاً وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائماً لم يحل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه وأشار الى انه لو لم ينو الإفطار وانما قدم قبل الزوال والاكل فالحكم كذلك بالارلى لان الحكم اذا كان الصحة مع نية المنافي فمع عدمها أولى ولان نية الإفطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطراً وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا يفسد صلاته كافي الظهيرية (قوله ويقضى باغماء سوى يوم حدث في ليلته) لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزال الحجا فيصير عذراً في التأخير لاني الاسقاط وانما لا يقضى اليوم الاول لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون باننية اذ الظاهر وجودها منه ويقضى ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين أن يحدث الاغماء في الليل أو في النهار في أنه لا يقضى اليوم الاول وانما ذكر المصنف حدوته في ليلته ليعلم حكم ما اذا حدث في اليوم بالاولى لوجود الامساك وهو ليس بمعنى عليه وأشار الى ان الاغماء لو كان في شعبان قضاء كله لعدم النية والى انه لو كان منه تكبيراً لا يفتاد الاكل في رمضان أو مسافر أقضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية (قوله ويجنون غير تمتد) أي يقضيه اذا فانه يجنون غير تمتد وهو ان لا يستوعب الشهر والمتمده وان يستوعب الشهر وهو مسقط للخرج بخلاف ما دونه لان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة وفي الوجوب فائدة وهو صير ورته مطلوباً باعلى وجه لا يجرح في أدائه بخلاف المستوعب فانه يجرح في أدائه فلا فائدة فيه والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فالخرج والا كان ربما يموت فانه لا يأكل ولا يشرب أطلقه فشمّل الجنون الاصل والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنوناً التحق بالصبي فانه عدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلاً ثم جن وهذا مختار بعض المتأخرين ودخل تحت غير المتمد ما اذا أفاق آخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال أو بعده فانه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافاً لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير انه قال اذا أفاق بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لان الصوم لا يصح فيه كالليل اعلم ان الجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع المتمد منه مطلقاً للخرج وبالا يتمد جعل كالتوم لان الجنون لا ينافي أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار آدميته حتى ورث وملك وكان أهلاً للثواب كأن نوى صوم الغد بعد غروب الشمس جن فيه مسكاً كله صح فلا يقضى لو أفاق بعده وصح اسلامه تبعاً واذا كان المسقط للخرج لزم اختلاف الامتداد المسقط فقد روي في الصلاة بالزيادة على يوم ويلة عند محمد بن بصير وروى الصلاة مستوعباً وهو أقيس لكنهما أقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره وفي الزكاة باستغراق الحول وأبو يوسف جعل أكثره ككاه وأما الصغير فقبل أن يعقل كالجنون المتمد فاذا عقل تأهل للاداء دون الوجوب الا الايمان وأما النائم فلكون النوم موجباً للمعجز لزم تأخير خطاب الاداء لأصل الوجوب ولذا وجب القضاء اذا زال بعد الوقت ولما كان لا يتمد غالباً يسقط به شيء من العبادات لعدم الخرج والاغماء فانه امتد في الصلوات بان زاد على يوم ويلة جعل عذراً مسقطاً لها لفعال للخرج لكونه غالباً ولم يجعل عذراً في الصوم لان امتداده شهر نادراً فليكن في ايجابه خرج وهذا يظهر ان الاعذار أربعة صبا و جنون واغماء

اذا كان لا يضره قال الشافعي وهذا اذا لم يذكر انه نوى أم لا اما اذا علم انه نوى فلا شك في الصحة وان علم انه لم ينو فلا شك في عدمها (قوله وعن محمد انه فرق بينهما) أي قال ان بلغ مجنوناً ثم أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ماضى وروى هشام عن أبي يوسف انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكن استحسن فأوجب عليه قضاء ماضى من الشهر لان الجنون الاصل لا يقضى باغماء سوى يوم حدث في ليلته ومجنون غير تمتد

يفارق العارض في شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن أبي حنيفة واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ماضى كذا في المبسوط كذا في العناية وفي مواهب الرحمن وأزمانه بالقضاء لو أفاق بعضه ولم ينسقطه الا في الاصل على الاصح اه لكن في شرح الجامع الصغير لقاضي بخان وجواب الكتاب مطلقاً فيجوز على اطلاقه وهو الصحيح

ونوم

نص عليه في المنتقى (قوله وصححه في النهاية والظهيرية) أي صححهما في غاية البيان وكذا في العناية وفي المجتبى والمعراج وعليه الفتوى وهو مختار شمس الأئمة كافي الامداد ومشي عليه مصححاه في نور الايضاح

(قوله أراد بالظن الخ) قال في النهر لا يصح ان يزد بالظن هنا ما يم الشك اذ لا يلائم قوله بعد وأفطر كذلك والشمس حية مجازي فالصواب ابقاؤه على بابه غاية الامر انه لم يتعرض لمسئلة الشك (قوله لما في الفتاوى (٢٩١) الظهيرية الخ) قال في النهر لا يخفى انه لا مطابقة بين الدعوى

والدليل اذ خبر الواحد المضاف الى غالب الظن لا يوجب اليقين اه وفيه بحث فان كلام الظهيرية يفيد ان غلبة الظن بالطول لا توجب القضاء وليس فوق غلبة الظن الا اليقين فيجب القضاء بانضمام خبر العدل الى غلبة الظن مفيد لا فائدة ذلك اليقين ومفيد انه ليس

وبامساك بلا نية صوم وفطر ولو قدم مسافر أو طهرت حائض أو تسحر ظنه ليلا والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حية أمسك يومه وقضى ولم يكفر كأكله عمدا بعد أكله ناسيا وانما لم يفتننا من صارا هلا

المراد باليقين ما لا يحتمل النقيض أصلا اذ لا يحصل ذلك الا بالمشاهدة لا بخبر الواحد ولا الاكثر الا اذا تواتر (قوله وقوله ليلا ليس بقيد الخ) اعترضه في النهر بأنه انما قيد بالليل ليطابق قوله أو تسحر اذ لا يخفى أن التسحر كل السحور وجعل تسحر بمعنى أكل تكف مستغنى عنه اه لكن الظاهر

ونوم وقد علم أحكامها والله الموفق للصواب (قوله وبامساك بلا نية صوم وفطر) أي يجب القضاء لأن المستحق هو الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الابالية وأما هبة النصاب من الفقير فانهما تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجود نية القرية وفي غاية البيان وقد مر ان المعنى عليه لا يقضى اليوم الذي حدث الاغماء في ليلته لوجود النية منه ظاهر افلا بد من التأويل لهذه المسئلة وتأويلها أن يكون مريضا أو مسافرا لا ينوي شيئا أو مهمتها كاعتاد الاكل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمة الصوم اه وكذا في النهاية ورد في فتح القدير بأنه تكف مستغنى عنه لأن الكلام عند عدم النية ابتداء لا بأس به يوجب النسيان ولا شك انه أدري بحاله بخلاف من أغمى عليه فان الاغماء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الافاقة فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية وأشار بوجوب القضاء فقط الى عدم وجوب الكفارة لو أكل لأنه غير صائم وهذا عند أبي حنيفة وعندهما كذلك ان أكل بعد الزوال وان أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوت إمكان التحصيل فصار كغائب الغائب (قوله ولو قدم مسافر أو طهرت حائض أو تسحر ظنه ليلا والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حية أمسك يومه وقضى ولم يكفر كأكله عمدا بعد أكله ناسيا وانما لم يفتننا من صارا هلا) لما قدمنا أن كل من صارا هلا للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فانه يجب عليه الامساك لأنه وجب قضاء لحق الوقت لأنه وقت معظم وانما وجب القضاء على المسافر والحائض لما تقدم ان أصل الوجوب ثابت عليهما وانما المتأخر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا باغ والكافر اذا أسلم فانه وان وجب عليهما الامساك أيضا لم يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزء من اليوم كما بيناه وكذا الواسع وهو بظن بقاء الليل فبان خلافه أو أفطر ظانا زال اليوم فبان خلافه وجب الامساك قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن أو نفي اللهمة ووجب القضاء أيضا لأنه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين أيضا لان الجنابة قاصرة وهي جنابة عدم التثبت الى أن يستيقن لاجنابة الافطار لأنه لم يقصد ولهذا صرحوا بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطأ الاثم فيه والمراد اثم القتل وصرح بأن فيه اثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الرمي كذا في فتح القدير أراد بالظن في قوله ليلا التردد في بقاء الليل وعدمه سواء ترجع عنده شيء أو لا فيدخل الشك فان الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر وعدم وجوب الكفارة كالموطن والافضل له أن لا يتسحر مع الشك وأراد بقوله والفجر طالع نيقن الطلوع لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة أو متعجبة في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولو غلب على ظنه أنه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء عليه ما لم يخبره رجل عدل في أشهر الروايات وذكر البقال في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه أنه أحدث فلا وضوء عليه اه وقيد بقوله والفجر طالع لأنه لوطن أو شك فالتسحر لم يثبت له شيء لم يفسد صومه لان الاصل بقاء الليل فلا يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لأنه لوطن الطلوع وأكل مع ذلك ثم تبين صحته فظنه فعليه القضاء ولا كفارة لانه بنى الامر على الاصل فلم تكمل الجنابة فلو قال ظنه ليلا ونهار السكان أولى وليس له أن يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان أكل ولم يثبت له شيء قيل بقضيه احتياطا وصححه في غاية البيان نافلا عن التحفة وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضاء عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الا بمثله والليل أصل ثابت ييقن وللمحقق في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله ان المتيقن به دخول الليل في الوجود وأما الحكم ببقائه فهو ظني لان القول بالاستصحاب والامارة التي يحث توجب عدم ظن

ان مراد المؤلف ان السحور غير قيد على انه لا تكف في جعل التسحر بمعنى الاكل مطلقا هنا وتسميته تسحرا باعتبار ظنه والازم أن لا يصح التعبير به هنا لتبين انه وقع نهارا واذا ظنه نهارا فيصح تسميته تسحرا أيضا باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل

(قوله دليل ظني) المناسب دليلان ظنيان أو اتصرت بحجج الأول بأن يقول لأن القول بالاستصحاب دليل ظني (قوله ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلاف بين المشايخ) أقول ماسياً في عن البدائع من تصحيح عدم وجوب الكفارة فيما إذا كان غائب رأيه إنهم لم تغرب يقتضى تصحيح عدم الوجوب في الشك بالأولى (قوله وفي البدائع ما يخالفه الخ) لا يقال يمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما ذابن انه أكل بالليل (قوله فهمي) (٢٩٢) أربعة وعشرون) أوصلها في النهي إلى ستة وثلاثين يجعله غلبة الظن

بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيتهاران فيعمل بالأصل وهو الليل وتعامه فيه وأراد بالظن في قوله أو أفطر كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاك نجب الكفارة كذا في المستصفي ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلاف بين المشايخ وان لم يتبين له شيء فعليه القضاء وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان تبين انه أكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقيد بكونه ظن وجود المبيح لانه لو ظن قيام الحرم كان ظن ان الشمس لم تغرب فأكل فعليه القضاء والكفارة اذا لم يتبين له شيء أو تبين انه أكل قبل الغروب وان تبين أكل بالليل فلا شيء عليه في جميع ما ذكرنا كذا في التبيين وفي البدائع ما يخالفه وانظره وان كان غائب رأيه إنهم لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة فقال بعضهم نجب وقال بعضهم لا نجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا نجب مع الشبهة فاصله انه اما أن يظن أو يشك فان ظن فلا يتجاوز اما أن يظن وجود المبيح أو قيام الحرم فان كان الأول فلا يتجاوز اما أن لا يتبين له شيء أو يتبين صحته ما ظنه أو بطلانه وكل من الثلاثة ما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه فهمي ستة وان شك أيضاً فهمي اثنا عشر في وجود المبيح ومثاله في قيام الحرم فهمي أربعة وعشرون وقد علم أحكامها من المآل منطوقاً ومفهوماً فليتأمل وأشار إلى ان التسحر ثابت واختلف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الأول في الظهريّة والثاني في البدائع مقتصر كل منهما عليه ودليله حديث الجماعة الأباود تسحروا فان في السحور بركة والسحور ما يؤكل في السحور وهو السدس الاخير من الليل وقوله في السحور هو على حذف مضاف تقديره في أكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف في الرواية فهو اسم للمأكل في السحور كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثواب انما يحصل بالفعل لا بنفس المأكل كذا في فتح القدير ومحل الاستحباب ما ذابن يقن بقاء الليل أو غلب على ظنه اما اذا شك فالأفضل أن لا يتسحر تحرزاً عن الحرم ولم يجب عليه ذلك ولو أكل فصومه تام لان الأصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهريّة واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع أمم وقضى اه وهو باطلاً يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاؤه فدهس حرم تبين خلافه فانه يأثم وفي البدائع وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وعن الهندي وانى انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدباب والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر اه والسنة في السحور التأخير لان معنى الاستعانة فيه أبلغ وكذا تجمّل الفطر كذا في البدائع والتجمّل المستحب التجمّل قبل اشتباك النجوم ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير ولم أر صريحاً في كلامهم ان الماء وحده يكون محللاً لسنة السحور وظاهر الحديث يفيد وهو مارواه أحمد عن أبي سعيد مسند السحور بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع أحدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والبركة في الحديث لغة الزيادة والتماء

قسماً مع الظن والشك فكانت الاقسام الخارجة من التقسيم الاول ثلاثة كل واحد باثني عشر فبلغت ما قال واعترضه بعض الفضلاء بانه لا فائدة لفرقه بينهما أي الظن وغلبته هنا لانهم لم يفرقوا بينهما في الحكم كما يظهر لمن تأمل عبارة الزبلي وغيره نعم بين مفهوميهما فرق وهو ان مجرد ترجيح أحد طرفي الحكم عند العقل هو أصل الظن فان زاد ذلك الترجيح حتى قرب من اليقين سمي غلبة الظن وأكبر الرأي فلذا اقتصر في البحر على الأربعة والعشرين وراى بالظن حينئذ ما يشمل غلبته ويرد عليه ما جعل الشك تارة في وجود المبيح وتارة في قيام الحرم ولا وجه له لان الظن انما صح تعلقه بالمبيح تارة وبالحرّم أخرى لان له نسبة مخصوصة إلى أحد الطرفين فاذا تعلق الظن بوجود الليل لا يكون متعلقاً بوجود النهار

وبالعكس وأما الشك فلا يتصور فيه ذلك لعدم ترجيح أحد الطرفين فيه فاذا شك في قيام زيد كان معناه والزيادة

ان قيامه وعدمه على السواء فكان متعلقاً بكل الطرفين فيكون معنى شكه في طلوع الفجر في وقت احتمال وجود الليل ووجود النهار في ذلك الوقت على السواء فكان الحق في التقسيم أن يقال اما أن يظن وجود المبيح أو وجود الحرم أو يشك وكل منهما ما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه وفي كل من الست اما أن يتبين وجود المبيح أو وجود الحرم أو لا يتبين فهمي ثمانية عشر تسعة في ابتداء الصوم وتسعة في انتهائه ويشهد لها قلنا صنيع العلامة الزبلي فانه لم يذكر الاثمانية عشر وذكر أحكامها اه وهو كلام حسن



(قوله وفي التبدين ان عليه عامة المشايخ) وفي الخاتمة قال بعضهم هذا افضل الحجامة سواء في الوجوه كلها وعامة العلماء قالوا عليه الكفارة على كل حال اعتمد حد ما وفتوى لأن العلماء أجمعوا على ترك العمل بظاهر (٢٩٣) الحديث وقالوا أراد به ذهاب الأجر وليس

في هذا قول معتبر فهذا  
ظن ما استند الى دليل فلا  
يورث شبهة اه وماربحة  
المؤلف مشى عليه في المنتقى  
(قوله وهو في الغيبة مخالف  
لما في المحيط) وكذا هو في  
الادهان مخالف لما في  
الخاتمة حيث قال وكذا  
الذي اکتحل أو ادهن  
نفسه أو شاربه ثم أكل  
متعمدا عليه الكفارة الا  
اذا كان جاهلا فاستفتي  
فاقتله بالفطر فحينئذ  
لا يلزمه الكفارة اه وعليه  
مشى في الامداد مستدركا  
على ما في البدائع (قوله وفي  
الجنونة بان نوت الخ) قال  
في العناية تبعاً للمهاية وغيرها  
قد تكلموا في صحة صومها  
لانها لا تتجمع الجنون  
وحكى عن أبي سليمان  
الجوزجاني قال لما قرأت  
على محمد هذه المسئلة قلت  
له كيف تكون صائمه  
وهي مجنونة فقال دع  
هذا فإنه انتشر في الافق  
فمن المشايخ من قال كأنه  
كتب في الاصل مجبورة  
وظن الكاتب مجنونة  
ولهذا قال دع فإنه انتشر في  
الافق وأكثروا قالوا  
تأويله انها كانت عاقلة  
بالغة في أول النهار ثم جنت

والزيادة فيه على وجوه زيادة في القوة على أداء الصوم وزيادة في باحة الأكل والشرب وزيادة على  
الاقوات التي يستجاب فيها الدعاء كذا ذكره الكلاباذي وبينها في غاية البيان وفي البرازية ويستحب  
تجميل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وان أذن المؤذن اه وذکر قبله  
شهدا أنها غربت وآخران بانها لم تغرب وأفطر ثم بان عدم الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا  
على طلوع الفجر وآخران على عدم الطلوع فأكل ثم بان الطلوع قضى وكفروا قالان البيهات للذنبات  
لأنني حتى قبل شهادة المثبت لا النافي ولو واحد على طلوعه وآخران على عدمه لا كفارة عليه دخلوا  
عليه وهو يتسحر فقاوا أنه طالع فصدقهم فقال اذن أنا فطر لا صائم ثم دام على الأكل ثم بان انما كان  
طاعا في أول الأكل وطاعا وقت الأكل الثاني قال النسفي الحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان  
الخبر واحدا عليه الكفارة لان خبر الواحد عدل الا في مثل هذا لا يقبل اه وانما لم تجب الكفارة  
بافطاره عمدا بعدأكله أو شربه أو جماعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظير وهو الاكل عمدا لان  
الاكل مضاد للصوم ساهيا أو عمدا فأورث شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان مالكا يقول  
بفساد صوم من أكل ناسيا وأطلقه فشم ما اذا علم بان لا يفطره بان بلغه الحديث أو الفتوى أو لا وهو  
قول أبي حنيفة وهو الصحيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث فان فقهاء المدينة كمالك وغيره  
لم يقبلوه فصار شبهة لان قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا  
لو ذرعه القتي فظن انه يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظير فان القتي والاستقاء  
متشابهان لان مخرجهما من الفم وكذا لو احتمل للتشابه في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه  
الكفارة لانه لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم أو اغتاب فظن انه  
يفطره ثم أكل ان لم يستفت فقيها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار  
الاسلام وان استفتي فقيها لا كفارة عليه لان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه  
فكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما أفتى وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه  
الصلاة والسلام أفطر الحاجم والمحجوم وقوله صلى الله عليه وسلم الغيبة نظر الصائم ولم يعرف النسخ  
ولأن تأويله فلا كفارة عليه عند مهملان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافاً لابي يوسف لانه ليس للعامي  
العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امرأة أو قبلها بشهوة أو اکتحل فظن ان ذلك  
يفطره ثم أفطر فعليه الكفارة الا اذا استفتي فقيها فأفطاه بالفطر أو بلغه خبر فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال  
ثم أفطر لم تلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافاً لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامي  
فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب ولهذا قال في فتح القدير الحكم في حق العامي فتوى مفتيه وفي البدائع  
ولو دهن شاربه فظن انه أفطر فأكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتي فقيها أو تأول حديثا لان هذا  
بملا يشبهه وكذا لو اغتاب اه وفي التبدين ان عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط  
والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط أن يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد  
على فتواه في البلدة وحينئذ نصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره وأما النائمة أو المجنونة اذا أكلت بعد  
ما جومعتا فلا كفارة عليه لان الفساد حصل بالجماع قبل الأكل كالمخيط ولا كفارة لعدم الجنانية  
قالا كل بعده ليس بافساد وصورتهافي النائمة ظاهر وفي المجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي

بجامعها زوجها ثم أفاقت وعلمت بما فعل الزوج اه قال في النهر وهذا يقتضي عدم تصحيحها وجزم في الفتوح بانها مصدقة من الكاتب  
مستندا لما امر قال وتركها محمد بعد التصحيح لا مكان نوبتها اه وهذا يفيد رفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تصحيحها وتأويلها به  
ان يدفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس نصافي ان الكاتب صحفها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لا ينسارها

فصل ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى وان نوى يمينا قضي وكفر

وامكان تأويلها وأيضا استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف

فصل في النذر

(قوله وهو القعدة الاخيرة في الصلاة) قال في المعراج في باب الاعتكاف قلنا بل من جنسه واجب لله تعالى وهو اللبث بعرفة يوم عرفة وهو الوقوف أو النذر بالمشي انما يصح اذا كان من جنسه واجب لله تعالى أو مشتمل على الواجب وهذا كذلك لان الاعتكاف يشتمل على الصوم ومن جنس الصوم فيكون النذر به ومن جنس الصوم واجب وان لم يكن من جنس اللبث واجب مشتملا على اللبث والصوم واجب فيصح النذر ثم ذكر عن جامع نحر الاسلام النذر بالاعتكاف صحيح وان كان ليس لله تعالى من جنسه ايجاب لان الاعتكاف انما شرع لدوام الصلاة ولذلك صار قرينة فصار التزامه بمنزلة الصلاة والصلاة عبادة مقصودة (قوله وهذه المسئلة) أي مسئلة النذر سواء كانت بصيغة صوم يوم النحر أو غيره

صائمه فجامعها انسان فان الجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه أعنى النية وقد وجد في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا أفاقت فاذا جومت فقتته اطروا المفسد على صوم صحيح وبهذا يدفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة أي المكروهة فصحفتها الكاتب الى المجنونة لا مكان توجبها كاذ كرهناه والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل عقد لبيان ما يوجب العبد على نفسه بعد ما ذكرنا ما أوجبه الله تعالى عليه (قوله ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى) لانه نذر بصوم مشروع والنهي اغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه أداه كما التزم أشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره نحر بما هو بالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح وزمه الفطر والقضاء فان اعتكف فيه بالصوم صح كما في اللوالمحية وأراد بقوله أفطر على وجه الوجوب خروجا عن المعصية وقوله في النهاية الافضل الفطر تساهل أطباق فشملا ماذا قال الله على صوم غد فوافق يوم النحر أو صرح فقال الله على صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين أن يصرح بذلك المنهي عنه أو لا كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المتذور ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا فخرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة المريض والثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التلاوة وفي الوقعات ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقربة مقصودة كالوضوء مع تصريحهم هنا بصحة النذر بيوم النحر ولزومه فعلم انهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من افراد الجنس عنها وحيث لا يلزم لكنه يعتقد لكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا الواضف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله على ان أقتل فلانا كان يمينا ولزومه الكفارة بالحنث فلو فعل نفس المتذور عصي وانحل النذر كالحلف بالمعصية يعتقد لكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت وأتم بخلاف ما اذا كان نذرا بطاعة كالحج والصلاة والصدقة فان الميمين لا يلزم بنفس النذر الابائية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه يفتي وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشرط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احدها أن يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني أن يكون مقصودا لا وسيلة والثالث أن لا يكون واجبا عليه في الحال أو في ثانی الحال فلذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرهما من المفروضات لانعدام الشرط الثالث اه فعلى هذا فالشرائط أربعة الا أن يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها يخرج بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب يفيد ان المتذور غير الواجب من جنسه وهنه اعينه ولكن لا بد من رابع وهو أن لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في اللوالمحية وقيد بقوله الا اذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة مع ان الحج بصفة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا انفس الاعتاق من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان النذر بالحج ماشيا من جنسه واجب لان أهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به في التبيين في آخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الاخيرة في الصلاة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجب وهو الاعتاق في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد (قوله وان نوى يمينا كقوله أيضا) أي مع القضاء تجب كفارة الميمين اذا أفطر وهذه المسئلة على وجود ستة ان لم ينوشيا أو نوى النذر لا غير

أونوى النذر ونوى أن لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرر بعض بمته وان نوى  
اليمين ونوى أن لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواهما  
يكون نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون نذرا ولنوى اليمين فكذلك عندهما  
وعند أبي يوسف يكون يمينا لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية  
ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما لفظ واحد ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما ترجح الحقيقة ولهما انها  
لا تنافي بين الجهتين لانها مقضيان الوجوب الا أن النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره لجمعنا بينهما عملا  
بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح  
القدير بلزوم التنافي من جهة أخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه  
الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي للوازم أقل ما يقتضى  
التغاير فلا بد أن لا يراد باللفظ واحد واختار شمس الأئمة السرخسي في الجواب انه أر يد بلفظ اليمين لله  
وأر يد النذر بعلى ان أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور بأى كأنه  
قال لله لا صوم من وعلى أن أصوم وعلى هذا لا يراد ان ينحو على أن أصوم وتماه في تحرير الاصول  
وذكر المصنف في كافيها بانها لما اشتركت في نفس الإيجاب فاذا نوى اليمين يراد بهما الإيجاب فيكون  
عملا بعموم المجاز لاجتماع الحقيقة والمجاز وذكر الولوجي في فتاواه لوقال لله على أن أصوم كل  
خمس فافطر خميسا كفر عن يمينه ان أراد يمينا ثم اذا أفطر خميسا آخر لم يكفر لان اليمين واحدة فاذا  
حنث فيها مرة لم يحنث مرة أخرى اه (قوله ولو نذر صوم هذه السنة أفطر أياما منية وهي يوم العيد  
وأيام التشريق وقضاها) لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام لانها لا تخلو عنها والنذر بالايام المنية  
صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للإيجاب كما قدمناه وبه صرح المصنف في كافيها وقد وقع صاحب  
النهاية بالاولوية في التساهل أيضا كما قدمناه ورتب قضاءها على افطاره فيها ليفيد انه لو صامها لا قضاء  
عليه لانه أداءه كما التزمه كما قدمناه وأشار الى أن المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فانها تقضى مع هذه  
الايام أيام حيضها لان السنة قد تخلو عن الحيض فصح الإيجاب والى انها لو نذرت صوم الغد فوافق  
حيضها فانها تقضى بخلاف ما لو قالت لله على صوم يوم حبيضي لا قضاء لعدم صحته لاضافته الى غير محله  
بخلاف ما اذا قال لله على صوم يوم النحر فانه يقضى اذا أفطر كما تقدم انه ظاهر الرواية والفرق ان الحيض  
وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد ثبت بالاجماع أن طهارتها شرط لادائه فاما علق النذر بصفة لا تنبى  
معها أهلا للداء لم يصح لانه لا يصح الا من الاهل كقوله لله على أن أصوم يوم آكل كذا في الكشف  
الكبير وأشار الى انه لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لانه لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق  
عليه بجهة أخرى والى انه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط المتابع فهو كولو عينها فيقضى الايام الخمسة  
دون شهر رمضان لان المتابعة لا تعرا عنها لكن يقضى بها في هذا الفصل موصولة تحقيقا للمتابع بقدر  
الامكان وأطلق قضاء لزوم الايام المنية فشمم ما اذا نذر بعد هذه الايام المنية بان نذر بعد أيام التشريق  
صوم هذه السنة ورجله في الغاية على ما اذا نذر قبل عيد الفطر أما اذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة  
لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومى العيدين وأيام التشريق بل يلزمه  
صيام ما بقى من السنة اه وبدل على هذا الجمل قوله أفطر أياما منية اذ لا يتصور الفطر بعد المضي  
لكن قال الشارح الزيلعي هذنا سهو وقع من صاحب الغاية لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني  
عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فلا يحتاج الى الجمل فيكون  
نذرا بها ورد المحقق في فتح القدير وقال ان هذنا سهو وقع من الزيلعي لان المسئلة كما هي في الغاية

ولو نذر صوم هذه السنة  
أفطر أياما منية وهي يوما  
العيد وأيام التشريق  
وقضاها

(قوله وقد عينه الخ) أى  
فيجب بالفطر كفارة  
اليمين لا القضاء لعدم  
التزامه والكفارة موجب  
الحنث في هذا المقام (قوله  
نذرا ويمينا الخ) أى فيجب  
القضاء تحصيلًا لما وجب  
بالإتزام وتجب الكفارة  
ان أفطر للحنث بترك  
الصيام اه در منتقى  
(قوله انه أر يد بلفظ اليمين  
لله) فيه تقديم وتأخير  
والاصل أن يقال انه أر يد  
اليمين بلفظ الله

منذولة في الخلاصة وفتاوى قاضيخان في هذه السنة وهذا الشهر ولأن كل سنة عريضة معينة عبارة عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذوالحجة فإذا قل هذه فأنما يفيد الإشارة إلى التي هو فيها حقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلية إلى آخر ذى الحجة والمدة الماضية التي مبدؤها المحرم إلى وقت التكامل فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله على صوم أمس وهذا فرع يناسب هذا لوقال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزمه صوم اليوم ولوقال غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين فهو به ولوقال شهر الزمته شهر كامل ولوقال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر الشهر معرفة فينصرف إلى المعهود بالخضور فإن نوى شهر فهو على ما نوى لأنه لا يحتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأكيد لما في الغاية أيضا اهـ ويؤيده ما في الفتاوى الظهيرية أيضا ولوقال لله على أن أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وكذلك لوقال لله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حاتف إلى أن تمضي السنة وليس عليه قضاء ماضى قبل اليمين (قوله وبهذا ظهر أن ما ذكره في فتح القدير الخ) قال في النهر هذا وهم إذ النوى يلزم بقية سنة أو لها ابتداء النذر على ما مر لا ماضى منها والمحكوم عليه باللغو الزام ماضى وحينئذ فتشبهه بصوم الامس صحيح فتدبر (قوله وكذلك لوقال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة) كذلك وفي بعضها ولوقال بدون كذلك وبعد قوله سنة بياض والذي رأته في الظهيرية ولو كهذه المنسوخة وبعد قوله سنة ما فيه وعن الكرخي أنه قال يصوم ثلاثين مثل ذلك اليوم اهـ ورأيت في هامش البحر نسخة بخط بعضهم أنه راجع

منذولة في الخلاصة وفتاوى قاضيخان في هذه السنة وهذا الشهر ولأن كل سنة عريضة معينة عبارة عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذوالحجة فإذا قل هذه فأنما يفيد الإشارة إلى التي هو فيها حقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلية إلى آخر ذى الحجة والمدة الماضية التي مبدؤها المحرم إلى وقت التكامل فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله على صوم أمس وهذا فرع يناسب هذا لوقال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزمه صوم اليوم ولوقال غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين فهو به ولوقال شهر الزمته شهر كامل ولوقال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر الشهر معرفة فينصرف إلى المعهود بالخضور فإن نوى شهر فهو على ما نوى لأنه لا يحتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأكيد لما في الغاية أيضا اهـ ويؤيده ما في الفتاوى الظهيرية أيضا ولوقال لله على أن أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وكذلك لوقال لله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حاتف إلى أن تمضي السنة وليس عليه قضاء ماضى قبل اليمين (قوله وبهذا ظهر أن ما ذكره في فتح القدير الخ) قال في النهر هذا وهم إذ النوى يلزم بقية سنة أو لها ابتداء النذر على ما مر لا ماضى منها والمحكوم عليه باللغو الزام ماضى وحينئذ فتشبهه بصوم الامس صحيح فتدبر (قوله وكذلك لوقال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة) كذلك وفي بعضها ولوقال بدون كذلك وبعد قوله سنة بياض والذي رأته في الظهيرية ولو كهذه المنسوخة وبعد قوله سنة ما فيه وعن الكرخي أنه قال يصوم ثلاثين مثل ذلك اليوم اهـ ورأيت في هامش البحر نسخة بخط بعضهم أنه راجع

نسختين من الظهيرية فوجد فيهما ما ذكرنا والذي رأته في الخانية بلفظ وكذلك لوقال لله على أن أصوم يوم الاثنين يلزمه سنة كان عليه أن يصوم كل اثنين يمر به إلى سنة وعن الكرخي الخ (قوله ولوقال لله على يوم) أي أن أصوم يوما وقوله ويوما لأي

يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كمالو حلف ان لا يكلم فلانا يوما وأراد به بياض النهار صدق قضاء  
ولو قال جمع هذا الشهر فعليه ان يصوم كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر قال شمس الأئمة السرخسي هذا هو  
الاصح ولو قال صوم أيام الجمعة فعليه صوم سبعة أيام ولو قال لله على أن أصوم السبت ثمانية أيام لزمه صوم  
سبتين ولو قال لله على أن أصوم السبت سبعة أيام لزمه صوم سبعة أسببات لان السبت في سبعة أيام  
لا يتكرر فحمل كلامه على عدد الاسببات بخلاف الثمانية لأن السبت فيها يتكرر ولو أوجب على نفسه  
صوما متتابعا فصامه متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان  
فقدم فيه فلان بعدما كمل أو كانت الناذرة امرأة غاضت لا يجب شئ في قول محمد وعلى قياس قول أبي  
حنيفة يجب القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شئ في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله على أن  
أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه  
كفارة اليمين ولا قضاء عليه لانه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي  
صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في يمينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية  
الشكر وأجزأه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاء ولو قال لله على صوم مثل  
شهر رمضان فان أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وان أراد به في التتابع فعليه ان يتابع وان لم يكن  
له نية فله أن يصوم متفرقا لانه محتمل لهما فكان له الخيار ولو قال لله على أن أصوم عشرة أيام متتابعات  
فصام خمسة عشر يوما وأفطر يوما لا يدري ان يوم الاضطرار من الخمسة أو من العشرة فانه يصوم خمسة  
أيام آخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله على صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث  
يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدم فلان فقدم في شعبان  
بني بعد رمضان كما في الحيض ولو قال ان عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله على وهذا قياس  
وفي الاستحسان يجب فان لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا ولا استحسانا نظيره ما اذا قال أنا حج لا شئ  
عليه ولو قال ان فعلت كذا فأنا حج ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله على صوم آخر يوم من أول الشهر وأول  
يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر السك من الظهيرة والولولة والخانية وزاد  
الولولة الجي فروعا وبعضها في الخانية وهي ولو قال لله على ان أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم  
فلان ليلا لم يجب عليه شئ لان اليوم اذا قرن به ما يخص بالنهار كالصوم يراد به بياض النهار واذا كان  
كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم يأكل صامه وان  
قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه  
ذلك لان المضاف الى الوقت عند وجود الوقت كالمسئل ولو أرسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوما في  
رجب أو صلاة فيه جاز عنه قبله في قول أبي يوسف لانه اضافة خلافا لمحمد وان كان معلقا بالشرط بان  
قال اذا جاء شهر رجب فعلى أن أصوم لا يجوز قبله لان المعاق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز  
تجميل الصدقة المضافة الى وقت كالكفاة ولو قال لله على صوم هذا الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه  
متى شاء موسعا عليه الى أن يموت لان الشهر لا يتصور أن يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فحمل على  
الوقت فصار كما لو قال لله على أن أصوم هذا الشهر وقتا من الاوقات ولو قال لله على صيام الايام ولا نية له  
كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة وعندهما سبعة أيام ولو قال لله على صيام أيام لزمه صوم ثلاثة  
لانه جمع قليل ولو قال صيام الشهور فعشرة وقال صيام اثني عشر شهرا ولو قال لله على صيام السنين لزمه  
صيام عشرة وقال لزمه صيام الدهر الا أن ينوي ثلاثا فيكون ما نوى ولو قال لله على صيام الزمن والحين  
ولا نية له كان على ستة أشهر والزمن مثل الحين في العرف ولا علم لابن حنيفة بصيام دهر اذا نذره وقالا

لا أصومه وقوله الا أن  
ينوي الا بدأي فيلزمه  
صيام داود عليه السلام  
كما في التارخانية (قوله  
بني بعد رمضان) كذا  
في الظهيرة وفي نسخة  
الرملي يتابع بدل بني  
فقال أي لا يعد رمضان  
قاطعاً للتتابع كان الحيض  
لا يقطع التتابع فتتابع  
بعده فيأتحق بما قبله تأمل  
اه ونسخة بني أظهر

ولا قضاء ان شرع فيها  
فأفطر

باب الاعتكاف

(قوله فتقدم حرمة القطع)  
قال في النهر هذا يقتضي  
حرمة القطع بعد التقييد  
بالسجدة وليس كذلك اه  
وقال الرمي قوله فتعارض  
محرمان الخ قدم الشارح  
في شرح قوله ومنع عن  
الصلاة الخ انه يجب قطعه  
وقضاؤه في غير مكروه في  
ظاهر الرواية ولو أنه خرج  
عن عهدة ما لزمه بذلك  
الشروع وفي المبسوط  
القطع أفضل والاول هو  
مقتضى الدليل فقوله هنا  
ومع أحدهما وجوب فتقدم  
حرمة القطع يعني ارتكابا  
فيجب القطع كما هو ظاهر  
الرواية هنا ولقائل أن يقول  
في كل منهما وجوب فكما  
يجب الاتمام يجب القطع  
وكما يحرم الاتمام يحرم القطع  
وقد فهم صاحب النهر من  
قوله فتقدم حرمة القطع انه  
يحرم القطع فلا يقطع  
وليس كذلك وهو غير  
متعين في الفهم بل بعيد مع  
قوله فلما قيدها بسجدة  
حرم عليه المضى وما فهمناه  
منه متعين واللفظ قابل له  
اذ معني قوله فتقدم حرمة  
القطع يعني ارتكابا لوجوبه  
لاحقيقة حرمة على حرمة  
الاتمام تأمل

باب الاعتكاف

على ستة أشهر الكل من الولوجي وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمان ومكان ودرهم وفقير  
اه وقد قدمنا ان النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذري بمعصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح  
الدرر وأما النذر الذي ينذره أكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لانسان غائب أو مريض  
أوله حاجة ضرورية فيأتي بعض الصلحاء فيجعل ستره على رأسه فيقول يا سيدي فلان ان رد غائب  
أو عوفي مريضى أوقضت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من  
الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالاجماع لوجوه منها انه نذر مخلوق  
والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق ومنها ان المنذوره لميت والميت لا يملك  
ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال بالله اني  
نذرت لك ان شفيت مريضى أو رددت غائبى أوقضت حاجتي أن اطعم الفقراء الذين بباب السيدة نفيسة  
أو الفقراء الذين بباب الامام الشافعي أو الامام الليث أو اشتري حصرا لمساجدهم أو زيتا لوقودها  
أو دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما  
هو محل اصرف النذر المستحقه القاطنين برباطه أو مسجده أو جامعه فيجوز بهذا الاعتبار اذ مصرف  
النذر الفقراء وقد وجد المصرف ولا يجوز أن يصرف ذلك لغنى غير محتاج ولا لشرى من نصب لانه  
لا يحل له الاخذ مما يمكن محتاجا فقيرا ولا لذي النسب لأجل نسبه مالم يكن فقيرا ولا لذي علم لأجل علمه  
مالم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للاغنياء للاجماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد  
ولا تستغل النعمة ولانه حرام بل سحت ولا يجوز لخادم الشيخ أخذه ولا أكاه ولا التصرف فيه بوجه  
من الوجوه الا أن يكون فقيرا أو له عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على  
سبيل الصدقة المبتدأة فأخذه أيضا مكروه مالم يقصده الناذر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء  
ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا فما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى  
ضرائح الأولياء تقر باليهم غرام باجماع المسلمين مالم يقصد وبصرفها للفقراء الاحياء قول واحد اه  
(قوله ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر) أي ان شرع في صوم الايام المنهية ثم أفسده فلا قضاء عليه وعن  
أبي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملازم كان نذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت  
المكروه والفرق لابي حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحث به  
الخائف على الصوم فيصير مرتكبا للهيب فيجب ابطاله ولا يجب صيائه ووجوب القضاء بيني عليه ولا يصير  
مرتكبا للهيب بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحث به  
الخائف على الصلاة فيجب صيائه المؤدى فيكون مضمونا بالقضاء وعن أبي حنيفة انه لا يجب القضاء في  
فصل الصلاة أيضا والظاهر هو الاول كذا في الهداية وتعقب في فتح القدير والعريير بأنه يقتضى انه لو قطع  
بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب وحينئذ فالوجه أن لا يصح الشروع لا تنقضاء فائدته  
من الاداء والقضاء ولا مخلص الاجعل الكراهة تنزيهية اه ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب  
بان يقال لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للهيب عنه فوجب عليه المضى وحرم القطع بقوله تعالى  
ولا تبطلوا أعمالكم فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب فتقدم  
حرمة القطع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(قوله وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في انهرانه فينبغي أن يكون اشتراط (٢٩٩) الطهارة فيه عن الحيض والتفاس

على رواية اشتراط الصوم في نقله أما على عدمه فينبغي أن يكون من شرائط الحل فقط كالتطهارة عن الجنابة قال ولم أر من تعرض لهذا اهـ والحاصل أنه فينبغي أن تشرط للصحة الطهارة عن الحيض والتفاس في المنذور لان الصوم لا يكون معهما وكذلك في التفل على رواية اشتراط الصوم فيه وأما على عدمه فينبغي اشتراطها للحل للصحة كما لا تشرط الطهارة من الجنابة لشيء من المنذور وغيره كافي الامداد أي سن لبث في مسجد بصوم ونية

للصحة أما للحل فينبغي اشتراطها كما ذكره المؤلف (قوله كالصوم) فيه ان الصوم شرط للصحة للحل وهذا في المنذور والتفل على رواية أما على ظاهر الرواية فليس بشرط أصلاً وان أراد ان الطهارة من الجنابة شرط لحل الصوم ففيه نظر تأمل (قوله) وأطلق عليه الاستحباب الخ) قال في النهرو هو ظاهر في ان القدوري أطلق اسم الاستحباب على المؤكدة وغيرها لانها بمنزلة الاستحباب لا ينفى ما في اطلاق المستحب

فصدره العكوف فالمتعدي بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدى معكوفاً ومنه الاعتكاف في المسجد وأما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى يعكفون على أصنامهم وشرع اللبث في المسجد مع نيته فالركن هو اللبث والركون في المسجد والنية شرطان للصحة وأما الصوم فيأتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والتفاس وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذا الذكورة والحرية فيصح من المرأة والعبد باذن الزوج والمولى ولو نذراً فلن له الاذن المنع ويقضيان بعد زوال الولاية بالطلاق البائن والعتق وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوع ولو أذن له لم يكن له رجوع لكونه ملكهما منافع الاستمتاع به وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من أهله وقد أعاره منافع وللمعبر الرجوع لكنه يكره خلف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح بالاسلام والعقل لما بينهما عامان اشتراط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهل لها وأما الطهارة من الجنابة فينبغي أن تكون شرطاً للجواز بمعنى الحل كالصوم للصحة كما صرح به وأما صفتها فالسنية كما ذكره على كلام فيه يأتي وأما سببه فالنذر ان كان واجبا والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان كان تطوعاً وأما حكمه فمستحب الواجب ونيل الثواب ان كان واجبا والثاني فقط ان كان نفلاً وسيأتي ما يفسده ويكره فيه ويحرم وينسب ومحاسنه كثيرة لان فيه تفرغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلازمه حتى قضى ما آثر به فهو يلزم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو من أشرف الاعمال اذا كان عن اخلاص (قوله سن لبث في مسجد بصوم ونية) أي ونية اللبث الذي هو الاعتكاف وقد أشار المصنف الى صفة وركنه وشرايطه أما الاول فهو السنوية وهكذا في كثير من الكتب وفي القدوري الاعتكاف مستحب وصح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر الشارح ان الحق انقسامه الى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره من الايام وتبعه المحقق في فتح القدير والظاهر انه سنة في الاصل كما اقتصر عليه في المتن تبعاً لما صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغيره مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لانها بمنزلة التطوع وأما الواجب فهو بعرض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع أيضاً ولا ينفى انه مفرغ على ضعيف وهو اشتراط زمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على تأكده في العشر الاخير مواظبته عليه السلام عليه فيه كافي الصحيحين ولهذا قال الزهري عجباً للناس كيف تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى ان مات فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقتربت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنوية والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا ينفى ان المواظبة قد اقتربت بالترك وهو ما يفيد الحديث من أنه اعتكف العشر الاخير من رمضان فرأى خياماً وقباً بامضروبة فقال لمن هذا قال اعائشة وهذا الخفصة وهذا السوداء فغضب وقال أترون البر بهذا فامر بان تنزع قبته فتزعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك هنا العذر كما صرح به في الفتاوى الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاماً حسننا في سنن الوضوء فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين المنجز والمعلق وأشار باللبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه لكن ذكر الصوم معها لا ينفى لانه لا يمكن حمله على المنذور لتصريحه بالسنوية ولا على غيره لتصريحه بعد بان أقله نفلاً ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه فان قلت يمكن حمله على الاعتكاف المستنون سنة مؤكدة وهو

على المؤكدة من المؤاخنة فالأقرب أن يقال انه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة وكلام المصنف لا غبار عليه لان المشكك حقيقة في افراده اهـ وقد يقال ما جعله الاقرب هو مراد المؤلف بارجاع ضمير عاينها الاقرب مذكور وهو غير المؤكدة كما أفاده الشيخ اسمعيل

(قوله لتصریحهم بان الصوم انما هو بشرط في المنذور) قلت تصریحهم بذلك انما هو بالنسبة الى النقل يعني انه ليس بشرط في النقل لانه المحتاج الى البيان اما المسنون فلا يكون الا بالصوم عادة فلا حاجة الى التنبيه عليه وامكان تصور عدم الصوم فيه لمرض أو سفر نادرا جدا وبدل على ما قلنا انه في متن الدرر قسم الاعتكاف الى الاقسام الثلاثة ثم قال والصوم شرط لصحة الاول يعني الواجب لا الثالث يعني المستحب ولم يتعرض للثاني وهو المسنون بنفي ولا اثبات للعلم بانه لا يكون بدون صوم عادة وسمياً في قريبا بيان اختلاف الرواية في وجوب الصوم في الاعتكاف النقل بناء على اختلاف (٣٠٠) الرواية في انه مقدر بيوم أم لا ومقتضاه ان التقدير مستلزم لا يجاب الصوم

فيه ولا يخفى ان اعتكاف  
العشر الاخير مقدر  
فيكون الصوم شرطاً فيه  
فتأمل (قوله ولونوى  
اليوم معهم بصح) قال  
الرملي سيأتي الكلام على  
ذلك في شرح قوله وليلتان  
بنذر يومين فراجعته تأمل  
(قوله ولا يخفى ان ماداعاه  
أمر عقلي مسلم الخ) قال  
في النهر بعد ذكر كلام  
الفتح ولا يخفى ان هذا

وأقله نفلا ساعة

التجوز العقلي مما لا قائل  
به فيما نعلم فلا يصح حمل  
كلام محمد عليه ثم ذكر  
عبارة البدائع الآتية  
ثم قال وبهذا عرف ان ما في  
البحر ان الثقات  
مصرحون بان ظاهر  
الرواية عدم اشتراطه بخاز  
ان يكون مستندهم صريحا  
آخر بل هو الظاهر من ضيق  
العلم ان ما في البحر  
الغنى حول الماء قال الشيخ  
اسماعيل وفيه بحث لان

العشر الاخير من رمضان فان الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أو سفر ينبغي  
أن لا يصح قلت لا يمكن لتصریحهم بان الصوم انما هو بشرط في المنذور فقط دون غيره وفرعوا عليه  
بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بمحل له ولو نوى اليوم معهم بصح كذا  
في الظهيرية وعن أبي يوسف ان نوى ليلة يومها لم يذ كر مجده هذا التفصيل ولو قال الله على أن  
اعتكف ليلا ونهارا الزمه أن يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعا  
ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قدا كل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لانه لا يصح  
بدون الصوم وسمياً في بقية تفاريع النذر ومن نذر يعاينه هنا لو أصبح صائما متطوعاً وغير ناول للصوم  
ثم قال الله على أن اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت تصح فيه نية الصوم لعدم استيفاء النهار  
وتعامه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال الله على أن اعتكف شهر اغير صوم فعليه أن  
يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا انه يراعى وجوده لا يجاد للشرط له قصدا فلو نذر  
اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضى شهرا  
بصوم مقصود لعود شرطه الى الحكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر ويجوز في قضاء رمضان الاول  
والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر (قوله وأقله نفلا ساعة) لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد  
بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان  
الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النقل على المساحة حتى جازت صلواته قاعدا أو راكبا  
مع قدرته على الركوب والتزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بانه لا يمنع عند العقل القول بصحة  
اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يمكن أن يكون أقل من يوم وحاصله ان من أراد أن  
يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من  
مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فالاعتكاف لا يقدر شرعا بكمية  
لانصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الآخر ولم يستلزم تقدير شرطه  
تقديره اه ولا يخفى ان ماداعاه أمر عقلي مسلم وبهذا لا يندفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر  
الرواية أن الصوم ليس من شرطه ومن صرح به صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضيخان  
والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي لمصنفه والبدائع والنهاية وغاية البيان والتبيين وغيرهم  
والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب المبسوط انه قال  
وفي ظاهر الرواية يجوز النقل من الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بنية  
الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج وظاهره ان مستند ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب

ولا

ما بسطة في البحر يحتاج اليه نظر الظاهر المبسوط الجازم بالاستنباط الذي لا يقوى كلام البدائع وحده

على دفعه كما لا يخفى اه أقول منع المحقق مبنى على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الامام محمد في الاصل فانه قال واعلم ان المنقول  
من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل المسجد الخ ولا يخفى ان ما ذكره المحقق من التجوز العقلي واراد على هذا  
الاستدلال وليس مراده جل كلام الاصل عليه حتى يرد ما أورده في النهر ولا يمنع منهم مصرحون بان ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكره  
المؤلف بل هو يقول ان المنقول ان ما صرحوا به من انه ظاهر الرواية مبنى على ما صرحوا به فلا يمكن دفعه لا يمنع ان المنقول ذلك ودعوى جواز ان  
يكون مستندهم صريحا آخر خارج عما للبحث فيه وان كان هو الظاهر فتدبر



(قوله وأطلق في المسجد الخ) كان الأولى ذكره قبل قوله وأقله نقلا ساعة (٣٠١) وقوله فأفادان الاعتكاف الخ قال في النهر

فيه نظر في الخلاصة  
والخانية ويصح في كل  
مسجد له أذان واقامة  
هو الصحيح وهذا هو  
مسجد الجماعة كما في  
العناية ونقل بعضهم ان  
صحته في كل مسجد قولهما  
وهذا الكتاب لم يوضع  
الابيان أقوال الامام نعم  
اختار الطحاوي قولهما  
اه قال الرملي ما اختاره  
الطحاوي أيسر خصوصا  
في زماننا فينبغي أن يعول  
عليه والله تعالى أعلم  
(قوله وظاهره ان المجاورة

والمرأة تعتكف في مسجد  
بيتها ولا يخرج منه الا  
لحاجة شرعية كالجمعة  
أوطبيعية كلبول والغائط

بمكة غير مكرهه الخ)  
قال في النهر لا يخفى انه  
لادلالة في الكلام على  
مادعى أما أولا فلانه  
لا يلزم من الاعتكاف في  
غير أيام الموسم المجاورة بل  
قد يكون خاليا عنها فيمن  
كان حول مكة وأمأثانيا  
فلانه لا يلزم أيضا من  
كراهة المجاورة كون  
اعتكافه في المسجد ليس  
أفضل الأتري الى ان  
الصلوات ونحوها من  
المجاور أفضل من غيرها  
اه واستظهره الشيخ  
اسماعيل (قوله وهو مكرهه)

ولا يمنع أن يكون مستنده صريحا آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع وأما اعتكاف  
التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه  
مبنى على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر كرمحمد في الاصل انه غير  
مقدر فلم يكن الصوم شرط لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصح شرطه  
ليس بمقدر اه وهي تفيد ان ظاهر الرواية مروى لامتنبط وأشار الى انه لو شرع في النقل ثم قطعه  
لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكر في الحيض ان الساعة اسم  
لقطعة من الزمن عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يقوله أهل الميقات فكذا هنا وأطلق في  
المسجد فأفادان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لاطلاق قوله تعالى وأنتم عاكفون  
في المساجد وصحح قاضيخان في فتاواه انه يصح في كل مسجد له أذان واقامة واختار في الهداية انه لا يصح  
الا في مسجد الجماعة وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب اما في النفل فيجوز في غير مسجد الجماعة ذكره  
في النهاية وصحح في فتح القدير عن بعض المشايخ ماروى عن أبي حنيفة ان كل مسجد له امام ومؤذن  
معلوم ويصلى فيه الخس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي أراد به أبو حنيفة غير الجامع فان  
الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلا فيه الصلوات كلها وبواقفه ما في غاية البيان عن الفتاوى يجوز  
الاعتكاف في الجامع وان لم يصلا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة وأما الأفضل فان يكون في المسجد  
الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم مسجد  
الجامع ثم المساجد العظام التي كثرت أهلها كذا في البدائع وشرح الطحاوي وظاهره ان المجاورة بمكة  
ليس بمكرهه والمروى عن أبي حنيفة الكراهة وعلى قولهما لا بأس به وهو الأفضل قال في النهاية وعليه  
عمل الناس اليوم الا أن يقال ان مرادهم الاعتكاف فيه في أيام الموسم فلا يدل على المسئلة (قوله والمرأة  
تعتكف في مسجد بيتها) يريد به الموضع المعدل الصلاة لانه أسترها فإيدبه لانها لو اعتكفت في غير  
موضع صلواتها من بيتها سواء كان لها موضع معدأ ولا يصح اعتكافها وأشار بقوله تعتكف دون أن  
يقول يجب عليها الى ان اعتكافها في مسجد بيتها أفضل فأفادان اعتكافها في مسجد الجماعة جائز وهو  
مكرهه ذكره قاضيخان وصححه في النهاية وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفي  
البدائع ان اعتكافها في مسجد الجماعة صحيح بالاختلاف بين أصحابنا والمذكور في الاصل محمول على  
نفي الفضيلة لان في الجواز وأشار بجعله كالمسجد الا انها لو خرجت منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان  
كان واجبا وانتهى ان كان نفلا والفرق بينهما انها تثاب في الثاني دون الاول وهكذا في الرجل وفي  
الفتاوى الظهير يقولون نذرت المرأة اعتكاف شهر فاضت تقضى أيام حيضها متصلا بالشهر والاستقبات  
وقد تقدم انها لا تعتكف الا باذن زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا وفي المحيط ولو أذن لها في  
الاعتكاف فأرادت أن تعتكف متتبعها فلزوج ان يأمرها بالفرق لانه لم يأذن لها في الاعتكاف  
متتبعها لاصول الادلة ولو أذن لها في اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أو صامت فيه  
متتبعها ليس له منعها لانه أذن لها في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا (قوله ولا يخرج منه  
الا لحاجة شرعية كالجمعة أوطبيعية كالبول والغائط) أي لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من  
مسجده الا للضرورة مطابقة لحديث عائشة كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان  
ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في بعضها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يكتف بعد فراغها من  
الطهور لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فانها من أهم حوائجها وهي معلومة وقوعها  
ويخرج حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه

أي تنزيها كما هو ظاهر قوله قبله أفضل وهو ظاهر كلام البدائع الآتي أيضا

(قوله وركعتان تحية المسجد) قال في الفتح صرحوا بأنه اذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزاءه لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها في تحيتها وكذا السنة فهذه الرواية وهي رواية الحسن اما ضعيفة أو مبنية على ان كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخميناً لا قطعاً فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقتها ولا يمكنه أن يبدأ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغي أن يتحرى على هذا التقرير (٣٠٢) لانه قلما يصدق الحزر اه وظاهر كلام المجتبي تضعيف هذه الرواية حيث

قال ويصلى قبلها أربعاً  
قبل وركعتان أيضاً  
تحية المسجد وفي حاشية  
الرملي عن خط المقدسي  
لا شك ان صلاة تحية  
المسجد والسنة بالاستقلال  
أفضل من الاثنيان بها  
في ضمن فرض يؤدي  
ولا يخفى ان من يعتكف  
ويلازم باب التكريم انما  
يروم ما يوجب له مزيد  
التفضيل والتكريم (قوله

فان خرج ساعة بالاعتد  
فسد

وقد ظهر بما ذكره  
الح) في هذا الظهور  
خفاء أما ولا فلان التعدد  
للجمعة في مصر غير لازم  
فليكن ما ذكره مبنياً  
على ما هو الاصل من  
عدم التعدد وأما ثانياً  
فلانه لا يلزم أن يأتي بها  
في مسجد الجمعة بل له أن  
يأتي بها في معتكفه بل  
هو أولى وكون الصحيح  
من المذهب جواز تعدد  
الجمعة لا ينافي استحباب  
تلك الأربع بعد المراجعة

ادراكها وصلاة أربع قبلها وركعتان تحية المسجد بحكم ذلك رأيه ان يجتهد في خروجه على ادراك  
سماع الجمعة لان السنة انما تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع نصهم بانها اذا شرع في الفريضة  
حين دخل المسجد أجزاءه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى تحية غيرها في تحيتها  
وكذا السنة فيما قالوه هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلى بعدها السنة أربعاً على قوله وستأعلى قولهما  
ولو أقام في الجامع أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم اداءه في  
مسجد واحد فلا يتم في مسجدين من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكره هنا ان الأربع التي تصلى  
بعد الجمعة وينوي بها آخر ظهر عليه لأصل طهاني المذهب لانهم نصوا هنا على ان المعتكف لا يصلى  
الا السنة البعدية فقط ولان من اختارها من المتأخرين فانما اختارها للشك في أن جمعه سابقة  
أولاً بناء على عدم جواز تعددها في مصر واحد وقد نص الامام شمس الأئمة السرخسي على ان  
الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر قال وبه تأخذ وفي  
فتح القدير وهو الاصح فلا ينبغي الافتاء بها في زماننا انهم تطرقوا منها الى التكاسل عن الجمعة بل  
ربما وقع عندهم ان الجمعة ليست فرضاً وان الظهر كاف ولا خفاء في كفر من اعتقد ذلك فلذلك  
نهت عليها مزارقيدنا بكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان نفلا فله الخروج لانه منه له لا مبطل كما قدمناه  
ومراده بمنع الخروج الحرمه يعني يحرم على المعتكف الخروج ليلاً أو نهاراً صرح بالحرمه صاحب المحيط  
وأفاد انه لا يخرج لعيدة المريض وصلاة الجنائز اعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا في غاية البيان  
وفي المحيط ولو أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام في اعتكافه الى أن يفرغ منه ثم يمضي في احرامه لانه  
أمكنه اقامة الامرين فان خاف فوت الحج بدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لان الحج أهم  
من الاعتكاف لانه يفوت بمضي يوم عرفه وادراكه في سنة أخرى موهوم وانما يستقبله لان هذا  
الخروج وان وجب شرعاً فالتمازج بعقدته واجبا به وعقدته لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى  
عن الاعتكاف وأشار الى أنه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعيدة المريض أو لصلاة الجنائز  
من غير أن يكون لذلك قصداً فإنه جائز بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه  
ينتقض اعتكافه عند أبي حنيفة قل أو أكثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم  
كذا في البدائع (قوله فان خرج ساعة بالاعتد لوجود المنافي أطلقه فشمئذ القليل والكثير وهذا  
عند أبي حنيفة وقال لا يفسد الا بالأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لان في القليل ضرورة كذا في  
الهداية وهو يقتضي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لان الضرورة التي بناط بها  
التخفيف اللازمة والغالبه وليس هنا كذلك وأراد بالاعتد ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها والا  
لو أراد بمطلقه كان الخروج ناسياً أو مكرهاً غير مفسد لكونه عذراً شرعياً وليس كذلك بل هو مفسد  
كما صرحوا به وبما قررنا ظهر القول بفساده فيما اذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق اهله أو أخرجه

الخلاف وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحبابها وانه مما لا شك فيه فراجع في الجمعة .  
ظالم  
وكون الاولى عدم الافتاء بها في زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الاثنيان بها من لا يخشى منه ذلك كما صرح مبسوطاً  
عن المقدسي وغيره ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه في شرحه بوجهين أحدهما انه ليس باب تلك الأربع المعقود لبيان أحكامها  
الثاني ان عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة صحيحة مستجمعة لشرائطها يبين كما هو الاصل اذا صليت والاثنان لا ربع عند  
وقوع شك واحتمال اه وهذا ما قدمناه أولاً

ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيخان والظاهرية خلافا للشارح الزيلعي أو خرج لجنابة  
وان تعينت عليه أولئك غير عالم أو لاداء شهادة أو لعذر المرض أو لانتقاد غريق أو حريق ففرق الشارح  
هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها فسادا والبعض لا تبعها صاحب البدائع مما لا ينبغي نعم الشكل  
عذر مسقط للأنثى بل قد يجب عليه الافساد اذا تعينت عليه صلاة الجنابة أو أداء الشهادة بان كان يتقوى  
حقه ان لم يشهد أو لاجتماع غريق ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي ما ذكره الحاكم في كافيته بقوله  
فاما في قول أبي حنيفة فاعتكف فاسدا اذا خرج ساعة غير غائط أو بول أو جعة اهـ فكان مفسرا للعذر  
المسقط للفساد وفي فتاوى قاضيخان والولوالجسي وصعود الميمنة ان كان باهيا في المسجد لا يفسد  
الاعتكاف وان كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا في المؤذن  
لان خروجه لا اذن يكون مستثنى عن الاجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف والصحيح ان هذا  
قول الكل في حق الشكل لانه خرج لاقامة سنة الصلاة وسنتها تقام في موضعها فلا تعذر خارجا اهـ  
وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلعت لها ان ترجع الى بيتها وتبني على اعتكافها اهـ  
وينبغي ان يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لانه لا يغيب وقوعه وأراد بالخروج انفصال قدميه احتراما  
عما اذا خرج رأسه الى داره فانه لا يفسد اعتكافه لانه ليس بخروج الأثرى انه لو حلف انه لا يخرج من  
الدار ففعل ذلك لا يبحث كذا في البدائع وقد علمت ان الفساد لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب  
عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبر المرافاة الا في الردة خاصة غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر  
بعينه يقضى قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا أفطر يوما وجب  
قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال  
لانه يلزمه متبعا فيما في فيه صفة التتابع وسواء فسد بصنعه بغير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب  
في النهار الا الردة أو فسد بصنعه لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا  
كالخمس والجنون والاعماء الطويل والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما في صوم رمضان  
الان في الاستحسان يقضى لانه لا يخرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع وبهذا علم ان مفسداته  
على ثلاثة أقسام ولا يفسد الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر في الليل (قوله) وأكله وشربه ونومه  
ومبايعته فيه) يعني يفعل المعتكف هذه الاشياء في المسجد فان خرج لاجلها بطل اعتكافه لانه  
لا ضرورة الى الخروج حيث جازت فيه وفي الفتاوى الظهيرية وقيل يخرج بعد الغروب للكل  
والشرب اهـ وينبغي حمله على ما اذا لم يجد من يأتي له به فينتدب يكون من الخواص الضرورية كالبول  
والغائط وأراد بالمبايعه البيع والشراء وهو الايجاب والقبول وأشار بالمبايعه الى كل عقد احتاج اليه فله  
ان يتزوج ويراجع كما في البدائع وأطلق المبايعه فشملت ما اذا كانت للتجارة وقيدته في الدخيرة بما لا بدله  
منه كالطعام اما اذا أراد ان يتخذ ذلك متجرا فانه مكروه وان لم يحضر الساعة واختاره قاضيخان  
في فتاواه ورجمه الشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له ان يشتغل بأموال الدنيا وقيد بالمعتكف لان  
غيره يكره له البيع مطلقا النهيه عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا كره فيه التعليم والكتابة  
والخطابة بأجر وكل شيء يكره فيه كره في سطحه واستثنى البرازي من كراهة التعليم بأجر فيه ان يكون  
لا ضرورة الحراسة ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا بأس ان ينام فيه كذا في فتح القدير  
والاكل والشرب كالنوم وفي البدائع وان غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به اذا لم يلوث  
بالماء المستعمل فان كان بحيث يلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد  
في اناء فهو على هذا التفصيل اهـ بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناء الا ان

وأكله وشربه ونومه  
ومبايعته فيه

(قوله فانه يكره له التوضؤ  
في المسجد ولو في اناء) قال  
الرملي قدم الشارح في بحث  
الماء المستعمل نقلا عن  
قاضيخان ان الوضوء فيه  
في اناء جائز عندهم فراجع

(قوله ودل تعليمهم الخ) قال في النهر مقتضى التعليل الاول الكراهة وان لم يشغل وقوله وأفاد اطلاقه ظاهر في ان كلامه متناول لغير ما يكاه  
بناء على ما مر من اطلاق المباحة (٣٠٤) وقد علمت انها مقيدة بما لا بد منه وفي هذه الحالة يكره له احضار السلعة فيه (قوله)

يكون موضعا اتخذ لذلك لا يصل فيه وفي فتح القدير خصال لا تنبغي في المسجد لا يتخذ يقرأ ولا يشهر  
فيه سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بلعجم فيء ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا  
رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه السلام (قوله) وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الابحجر) اما الاول  
فلان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها ولهذا قالوا لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان  
الكراهة تحريمية لانها محل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الزكاة ودل تعليمهم ان المبيع  
لو كان لا يشغل البقعة لا يكره احضاره كدراهم ودنانير يسيرة وكتاب ونحوه وأفاد اطلاق ان احضار  
الطعام المبيع الذي يشتره ليا كراهته وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى وأما الثاني وهو الصمت فالمراد  
بترك التحدث مع الناس من غير عذر وقد ورد انهم عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل الجوس  
لعنهم الله تعالى وخصه الامام جيد الدين الضرير بما اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فلا يكره  
للحديث من صمت نجا واما الثالث وهو انه لا يتكلم الابحجر فلقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي  
أحسن وهو بعمومه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الابحجر فالمسجد اولى كذا في غاية البيان  
وفي التبيين واما التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فياخذك للمعتكف اه وظاهره ان المراد  
بالخير هنا ما لا اثم فيه فيشمل المباح وبغير الخير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف  
ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكره بأكل الحسنات كإتأكل  
النار الخطب صرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاسبيجاني ولا بأس أن يتحدث بما لا اثم  
فيه وقال في الهداية لكنه يتجانب ما يكون مأثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ولا يلزم قراءة القرآن  
والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكتابة  
أمور الدين (قوله وحرم الوطء ودواعيه) لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد  
لان المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماع أو غيره لانه  
في سياق النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقبة وهو كالحج والاستبراء والظهار لما حرم الوطء  
لها حرم ودواعيه لان حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فقويت فتعدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله  
تعالى فلا رفث واما في الاستبراء فالحديث لا تنكح الحياتي حتى يضعن ولا الحياتي حتى يستبرأن بحبضة  
واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل أن يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما  
لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي وان كثرة الوقوع فلو حرم الدواعي لزم الحرج وهو مدفوع ولان  
النص في الحيض معلول بعلة الاذى وهو لا يوجد في الدواعي (قوله) ويبطل بوطئه) لانه محذور بالنص  
فكان مفسدا له اطلقه فشم ما اذا كان عامدا أو ناسيا نهارا أو ليلا أنزل ولا بخلاف الصوم اذا كان ناسيا  
والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطء لان الجماع  
فيما دون الفرج أو التقبيل أو اللمس لا يفسد الا اذا أنزل وان أمنى بالتفكير والنظر لا يفسد اعتكافه  
وان أكل أو شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان أكل نهارا فان عامدا ففسد لفساد الصوم وان ناسيا  
لا لبقاء الصوم والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف  
لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالجماع والخروج وما كان من محظورات  
الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذا  
في البدائع (قوله) ولزمه الليالي بنذر اعتكاف أيام) كقوله بلسانه لله على ان اعتكف ثلاثة أيام

والاولى تفسيره بما فيه  
ثواب) قال في العناية  
ماليس بمأثم فهو خير عند  
الحاجة اليه لان الخير عبارة  
عن المشي الحاصل لما من  
شأنه أن يكون حاصله  
اذا كان مؤثرا والتكلم  
بالمباح عند الحاجة اليه  
كذلك واستظهره في النهر  
وقال انه ليس بخير عند  
عدمها وهو محمل ما في  
الفتح انه مكره في المسجد  
بأكل الحسنات الخ قال  
وبه اندفع ما في البحر اه

وكره احضار المبيع  
والصمت والتكلم الابحجر  
وحرم الوطء ودواعيه  
ويبطل بوطئه ولزمه الليالي  
أيضا بنذر اعتكاف أيام  
على انه قد ذكر المؤلف  
قبيل الوتر عن الظهيرية  
تقييد الكراهة بان  
يجلس لاجله وقال ينبغي  
تقييد ما في الفتح به وفي  
المعراج عن شرح الارشاد  
لا بأس في الحديث في  
المسجد اذا كان قليلا  
فاما أن يقصد المسجد  
للحديث فيه فلا (قوله)  
لان حرمة الوطء لم تثبت  
بصريح النهي) تبع في  
ذلك الفتح وفيه نظر  
بالنسبة الى الحيض فانه

صريح في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النهر عن

او

العناية انه قصدى قال وفي الغاية وصريح النهي في الحيض كاعتكافه فكان ينبغي أن تحرم الدواعي اه فالاولى الاقتصار على ما بعده

(قوله كما قدمناه عن الظهيرية) أي قبيل قوله وأقله نقلا ساعة قال الرملي تقدم قريبا أنه لو نوى اعتكاف يوم ونوى الليلة معه لزماه فما الفرق والظاهر أن الفرق هو كون اليوم عرفا قد يستمع الليلة لا عكسه والذي يظهر أن في المسئلة اختلاف الرواية يدل عليه قول النخيرة ولو نوى اعتكاف ليلة لا يلزمه شيء وان نوى اليوم معها لا تصح نيته وعن أبي (٣٠٥) يوسف أنه يلزم وبصير تقدير المسئلة

كأنه قال لله تعالى على أن أعتكف ليلة بيومها اه قلت والظاهر أن الفرق غير ما قاله وهو أنه لو نذر اليوم وحده صح نذره بخلاف ما لو نذر الليلة وحدها فإنه لا يصح من أصله فلا يصح فيما يتبعها أيضا نذر (قوله ولا معارضة لما في الكتابين الخ) بيانه أنه في الأولى لما جعل اليوم تبع لليلة وقد بطل نذره في المتبوع وهو الليلة بطل في التابع وهو اليوم وفي الثمانية أطلق الليلة وأراد

وليلتان بنذر يومين

اليوم مجازا مرسل بمرتين حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ثم استعمل هذا المطلق في المقيد وهو اليوم فكان اليوم مقصودا قاله بعض الفضلاء (قوله الا في أيام الأصحى الخ) قال في الوالوجية من كتاب الحج عند ذكر رمي الجمار ولو ترك رمي حجرة العقبة حتى دخل الليل رماها في الليل ولادم عليه لان الليل في باب المناسك تبع للنهار الذي تقدم وطهذ الوقف بعرفة

أو ثلاثين يوما لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما بازاها من الليالي يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وأشار إلى أنه يلزمه الأيام بنذر اعتكاف الليالي لأن ذكر أحد العديدين على طريق الجمع ينتظم ما بازاه من العدد الآخر لقصة ذكر بإعليه السلام فإنه قال الله تعالى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وقال في آية أخرى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليل سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد أو بالرأس أو بغيرهما وهذا عند نيتهم ما وعدم النية أمالونوى في الأيام النهار خاصة صحته لأنه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى بالأيام الليالي خاصة حيث لم تعمل نيته ولزمه الليالي والنهار لأنه نوى ما لا يحتمله كلامه كذافي البدائع كما اذا نذر أن يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لأن الشهر اسم لعدم مقدر مشتمل على الأيام والليالي فلا يحتمل مادونه الا أن يصرح ويقول شهرا بالنهار لزمه كما قال أو يستثنى ويقول الا لليالي لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنينا فكأنه قال ثلاثين نهارا ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالي خاصة صح لأنه نوى الحقيقة ولا يلزمه شيء لأن الليالي ليست محلا للصوم كذافي الكافي وكذا لو نذر أن يعتكف شهرا واستثنى الأيام لا يجب عليه شيء لأن الباقي لليالي المجردة ولا يصح فيها المنافاة شرطه وهو الصوم كذافي فتوح القدير قيدنا كونه نذر بلسانه لأن مجرد ذنبه القاب لا يلزمه بها شيء (قوله وليلتان بنذر يومين) يعني لزمه اعتكاف ليلتين مع يوميهما اذا نذر اعتكاف يومين لأن المثني كالجمع فخالصه انه اما أن يأتي بافظ المفرد والمثني أو المجموع وكل منهما اما أن يكون اليوم أو الليل فهي ستة وكل منها اما أن ينوى الحقيقة أو المجاز أو ينويهما أو لم تكن له نية فهي أربعة وعشرون وقد تقدم حكم المجموع والمثني باقسامهما بقي حكم المفرد فان قال لله على أن أعتكف يوما لزمه فقط سواء نواه فقط أو لم تكن له نية ولا يدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليلة معه لزماه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء كان نواها فقط أو لم تكن له نية فان نوى اليوم معهم لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية وفي فتاوى قاضيخان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شيء ولا معارضة لما في الكتابين لأن ما في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهما نوى بالليلة اليوم فليتأمل وفي الكافي ومثي دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتدأه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى أنه يصلي التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال وفي فتاوى الوالوجية من كتاب الأصحى الليلة في كل وقت تبع لنهار يأتي الا في أيام الأصحى تبع لنهار ماضى رفق بالناس اه وفي المحيط من كتاب الحج والليالي كلها تابعة للأيام المستقبلية لا للأيام الماضية الا في الحج فانها في حكم الأيام الماضية فليلة عرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم عرفة اه فتحصل انها تبع لما يأتي الا في ثلاثه مواضع وأما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام نضر الدين الرازي في تفسيره ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقيل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار وأطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثني أو المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما صرح بدفاضيخان في فتاواه وصرح بأنه اذا قال أيما يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر اه فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الأيام

(٣٩ - (البحر الرائق) - ثاني)

ليلة النحر قبل طلوع الفجر جزء ذلك (قوله فليلة عرفة تابعة ليوم التروية) وعليه فليوم التروية ليلتان واحدة قبله واحدة بعده واليوم الثالث من أيام النحر ليلته ولذالواخر طواف الركن الى الغروب من اليوم الثالث ويجب دم كإيا في تأمل

الاعتكاف بليتهما يدخل المسجد قبل غروب الشمس ويمكث تلك الليلة ويومها والليلة الثانية ويومها ويخرج بعد غروب الشمس وكذا هذا في الايام الكثيرة يدخل قبل غروب الشمس لان لييلة كل يوم تتقدم عليه اه فكان عليه أن يقول اذا ذكر ما يدل على العدد وقد يقال ان قوله وكذا هذا في الايام الكثيرة المراد به ما كان جمعا كثلاثة أيام مثلا لالفظ أيام كثيرة تأمل (قوله وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف

كتاب الحج

شهر) أي وهو صحيح كما في الولوجية (قوله لكنها تتقدم وتأتخر) أي فيه (قوله عتق اذا انسلخ الشهر) قال الرمي لتحقق وجوده فيه (قوله لم يعتق حتى ينسلخ رمضان الخ) قال الرمي لاحتمال انها تقدمت قبل حلفه في هذا وتأتخرت الى آخر لييلة في ذلك فلا يتحقق الشرط الا بانسلاخه (قوله لانها لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرمي يعني ان كانت هي الليلة الاولى فقد عتق بازل لييلة من القابل وان كانت

الا اذا ذكر له عدد معين كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متتابعاً ولا يجوز له لو فرق ومتى لم يدخل الليل جازله التفرق كالتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالايام والليالي متتابعاً في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر أن يصوم شهراً لا يلزمه التتابع كذا في البدائع وفتاوى قاضخان وفي الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال الله على صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه التتابع ولو أفطر يوماً لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال الله على صوم شهر ولم يعين ان قال متتابعاً لزمه متتابعاً وان أطلق لا يلزمه التتابع وفي الاعتكاف يلزمه بصفة التتابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والاعتكاف ان أفسد يوماً ان كان شهراً معيناً لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه اه يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر التتابع وفي الاعتكاف مطلقاً وعلل له في المبسوط بان يحجب العبد معتبراً بإيجاب الله تعالى وما أوجب الله متتابعاً اذا أفطر فيه يوماً لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقتل والاطلاق في الاعتكاف كذلك يصح بالتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفرقه الا بالتنصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليلاً فكان متفرقاً وما كان متفرقاً في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتنصيص اه وأطلق في النذر فشملاً ما اذا نذر اعتكاف يوم العيد فانه منعقد ويجب عليه قضاؤه في وقت آخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر عن يمينه ان أراد يميناً لقوات البر وان اعتكف فيه أجزاءه وقد أساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولوجية وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما أن التجبيل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكرنا في حقه خلافه وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كما ذكرناه وكذا يغو تعيين المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فانه يجوز وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة أيام ثم مات أطمع عنه عن جميع الشهر وفي الكافي واية القدر في رمضان دائرة لكنها تقدم وتأتخر وعند هاتين تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال عبده أنت حر ليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا انسلخ الشهر وان قال بعد مضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسلخ رمضان من العام القابل عنده لجواز انها كانت في الشهر الماضي في الليلة الاولى وفي الشهر الآتي في الليلة الاخيرة وعند هاتين اذ مضى ليلة منه في العام القابل عتق لانها لا تتقدم ولا تتأخر وفي المحيط الفتوى على قول أبي حنيفة لكن قيده بما اذا كان الخائف فقيها يعرف الاختلاف وان كان عامياً فلييلة القدر لييلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما انها في النصف الاخير من رمضان بخلاف ما في الكافي وذكرنا في فتاوى قاضخان ان المشهور عن أبي حنيفة انها تدور في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره وفي فتح القدير وأجاب أبو حنيفة عن الادلة المفيدة لسكونها في العشر الاواخر بان المراد بذلك رمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه والسياقات تدل عليه لمن تأمل طرق الاحاديث والفاظها كقوله ان الذي نطلب أمامك وانما كان يطالب ليلة القدر من تلك السنة ومن علاماتها انها بليحة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست كذا قالوا وانما أخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك أجر المجتهدين في العبادة كما أخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى أعلم

كتاب الحج

لما كان مركباً من المال والبدن وكان واجباً في العمر مرة أخرى ولمراعاة ترتيب حديث الصحيحين

الثانية والثالثة والرابعة الخ فقد وجدت في الماضي فتحقق وجودها قطعاً بازل لييلة من القابل (كتاب الحج) بني (قوله لما كان مركباً الخ) قال الرمي فيه نظر بل هو عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوده لانه جزء مفهومة وأخره عن

الصوم لأنه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مشتهى لاشتماله على السفر وفيه تفریح الهموم ارجع الى النهر (قوله لامطلق القصد الخ)  
 قال في النهر هو لغة القصد كذا في غير كتاب من اللغة وقيد في الفتح بكونه الى معظم لامطلقه مستشهد بقوله  
 وأشهد من عوف حورلا كثيرة \* يحجون سب الزبرقان المزغرا أي يقصدونه معظمين اياه قال ابن السكيت هذا معناه الأصلي ثم  
 تعرف استعماله في القصد الى مكة للنسك تقول حججت البيت أحججه حججاً فأنا حاج اه قلت حيث أطلقه أهل اللغة فتقييده بما في الفتح  
 لا بدله من نقل وما استشهد به من البيت لا يدل على انه لا يستعمل في مطاق القصد لان غاية ما أفاد انه استعماله في بعض مدلولاته تأمل (قوله  
 وهذا التفریح يظهر ان الحج اسم الخ) هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلاً عن تعريفهم اياه بالقصد الخاص لماسياً في من البحث  
 ولموافقه تعريف بقية العبادات لكن قال في النهر يخرج كلام المصنف عليه فيه بحث اذ يتقدم به يكون قوله بفعل مخصوص حشوا اذ المراد  
 بذلك قالوا هو الطواف والوقوف على ان الجار والمجرور متعلق بزيارة واذا فسرت بالفعل آل المعنى الى انه فعل بفعل وفساده لا يخفى ويمكن أن  
 يقال المراد به الاحرام وبه يدبر اثنتي غير الاقل وفسر والزمان مخصوص بأشهر (٣٠٧) الحج وهو الذي ينبغي اذ الوقوف  
 الذي هو أقوى أركانه

بنى الاسلام على خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعلما عمدة البخاري في تقديم الحج على  
 الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسرها هو ما قرئ في التنزيل القصد الى معظم لامطلق القصد كما ظنه  
 الشارح وجعله كالتيميم وفي الفقه ما ذكره بقوله (هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل  
 مخصوص) والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل المسمى  
 بعرفات والمراد بالزمان المخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر الى آخر العمر وفي الوقوف  
 زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وبهذا التفریح يظهر ان الحج اسم لأفعال مخصوصة  
 من الطواف الفرض والوقوف في وقتهم محرماً بنية الحج سابقاً كما سياتي ان الاحرام شرط وان دفع به  
 ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشرعية جعل لقصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف  
 لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قيد بدليل ما في عمدة الفتاوى اذا حلف بزور فلانا  
 غدا فذهب ولم يؤذن له لا يحنث ولولم يستأذن ورجع يحنث اه فلا بد من الذهاب مع الاستئذان وسلم  
 من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريفه بشرطه وليوافق  
 تعريف بقية العبادات فان الصلاة اسم لأفعال مخصوصة هي القيام والقراءة والرکوع والسجود  
 والصوم اسم للمساك الخاص والزكاة اسم للايتاء المخصوص فليكن الحج اسماً لأفعال مخصوصة ولا يراد  
 بالزيارة زيارة البيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسماً للطواف فقط وليس كذلك فان ركنته شيان  
 الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان الأمور بالحج اذا مات بعد  
 الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فانه يكون محزناً بخلاف ما اذ ارجع قبله فانه لا وجود للحج الا بوجود  
 ركنتيه ولم يوجد فينبغي أن لا يجزى الأمر سواء مات المأمور أو رجع وسببه البيت لأنه يضاف اليه ولهذا  
 لم يتكرر الحج على المسكف وشرائطه ثلاثة شرائط وجوب وشرائط وجوب أداء وشرائط صحة فالاولى  
 ثمانية على الأصح الاسلام والعقل والبلوغ والحريّة والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الرحلة والعلم

هو زيارة مكان مخصوص  
 في زمان مخصوص بفعل  
 مخصوص  
 وليوافق (قوله فليكن  
 الحج الخ) أقول قد يقال  
 ان المشايخ ذكروا لفظ  
 القصد الخاص وقالوا مع  
 زيادة وصف لأن الحج في  
 اللغة القصد ولا بد في  
 الغالب أن يكون المعنى  
 الغوى موجوداً في المعاني

الاصطلاحية والاصطلاحى أخص فلذا ذكروا اللفظ الغوى وقيدوه بالشرط الشرعية ليكون أخص وليس غيره من العبادات المذكورة  
 مأخوذاً في معناه النية والقصد ولذا عرفوا التيمم بأنه القصد الى صعيد مطهر فتأمل (قوله ويشكل عليه ما قالوا الخ) يمكن الجواب  
 بأن الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسعه من ركن أو ركنين ان عد الاحرام ركناً وقد ورد الحج عرفة بخلاف من رجع كذا في شرح  
 المقدسى (قوله وشرائطه ثلاثة الخ) زاد العلامة السندي تلميذ العلامة ابن الهمام في منسكه المتوسط المسمى لباب المناسك قسماً رابعاً وهو  
 شرائط وقوع الحج عن الفرض وهي تسعة الاسلام وبقاؤه الى الموت والعقل والحريّة والبلوغ والأداء بنفسه ان قدر وعدم نية النقل  
 وعدم الافساد وعدم النية عن الغير فلا يقع حج الكافر عن الفرض ولا عن النقل اذا أسلم ولا المسلم اذا ارتد بعد الحج وان تاب ولا الجنون  
 والصبي والعبد وان أفاق وبلغ وعتق بعد ولا بأداء الغير قبل العذر ولا بنية النقل أو عن الغير أو مع الفساد فهو لا ولو حجوا ولو بعد الاستطاعة  
 لا يسقط عنهم الفرض ويجب عليهم ثانياً اذا استطاعوا اه (قوله والوقت) قال الرملى سيد كره أيضاً في شرائط الصحة ولا شك ان من لم  
 يدرك وقت الحج لم يجب عليه وانه لا يصح الا في وقته المخصوص فكان شرطاً للوجوب وشرطاً للصحة تأمل اه وفي لباب المناسك السابع

الوقت وهو أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبلها فلا يجب الا على القادر فيها أو في وقت خروجهم فان ملكه أي المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه وان ملكه فيه فليس له صرفه الى غير الحج فلو صرفه لم يسقط لوجوب عنه ولو أسلم كافر أو بلغ صبي أو أفاقي مجنون أو عتق عبد قبل الوقت فافوا الموت وهم موسرون قيل ليس عليهم الايضاء بالحج وقيل يجب فان أوصابه فعلى الأول لا يصح وصح على الثاني والخلاف مبني على ان الوقت شرط الوجوب والاداء قولان اه قال شارحه ملا على هماروايتان عن أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ورجح ابن الهمام (٣٠٨) القول بأنه شرط الوجوب ونسب صاحب المجمع صحة الايضاء الى الامام

بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منه استمته وترك الأول والاخير والعذر له كغيره انها مشرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكور بثبت لمن في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية أو لم يعلم ولا فرق في ذلك بين أن يكون نشأ على الاسلام فيها أو لا فيكون ذلك علما حكما وميلا لمن في دار الحرب باختيار رجلين أو رجل وامرأتين ولو مستورين أو واحد عدل وعند هاهنا لا يشترط العدالة والبلوغ والحريه فيه وفي نظاره الخمسة كما عرف أصولا وفروعا والثانية خمسة على الأصح صحة البدن وزوال الموانع الحسية عن الذهاب الى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها والثالثة أعني شرائط الصحة أربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من ذكر بدل الاحرام النية وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها وواجباته أعني التي يلزم بترك واحد منها دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بالزدلفة فيما بين طلوع فجر يوم النحر الى طلوع الشمس والحلق أو التقصير والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط وكونه بعد طواف معتدبه ورمي الجمار وبداية الطواف من الحجر الاسود والقيام فيه والمشى فيه لمن ليس له عذر يمنعه منه والظهاره فيه من الحدث الاصغر والاكبر وستر العورة وأقل الاشواط السبعة وهي ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشى فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن أو المتمتع وصلاة ركعتين لكل أسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والحلق والذبح يوم النحر وتوقيت الحلق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة في أيام النحر وما عدا هذه المذكورات مما سياتي في بيانه مفصلا سنن وآداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر وقلم الاظفار والتطيب وتعطية الرأس والوجه ولبس الخيط وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير والتعرض للصبي في الحل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما نحن فيه كما في النهاية فان حرمة لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا في فتح القدير وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته فلا بدع في أن يكون حراما بمجهتين كما لا يخفى ولمن أراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي البداية بالتوبة بشروطها من رد المظالم الى أهلها عند الامكان وقضاء ما قصر في فعله من العبادات والندم على تقريطه في ذلك والعزم على عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوى الخصومات والمعاملات وتحصيل رضامن يكره السفر بغير رضاه وفي الخلاصة معز يالى العميون اذا أراد الابن أن يخرج الى الحج وأبوه كاره لذلك ان كان الأب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا يكرهه وكذا الام وفي السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقا وفي النوازل ان كان الابن امر دصيح الوجه للاب أن يمنعه عن الخروج حتى يلتحى وان كان الطريق نحو فلا يخرج وان لم يكن أمر داه وفي فتح القدير والأجداد والجدات كالأبوين عند فقد هما ويكره الخروج للغزو

وصاحبه وخلافها الى زفر معللا بأنهم كانوا أهل الوجوب وقت الوصية فيصح ايضا وهم بأن يحج عنهم في وقته لم يجزهم عنه ويؤيده ما في الخانية لو بلغ الصبي فخره الوفاة وأوصى بأن يحج عنه حجة الاسلام جازت وصيته عندنا ويحج فجعل المذهب الجواز وهو لا ينافي جعل الوقت من شرائط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبني عليه صحة الايضاء وعدمها اه قلت فعلى هذا فمرة الخلاف في ان الوقت شرط للوجوب أو للاداء لا تظهر في صحة الوصية وعدمها وانما يظهر في وجوب الايضاء أو الاحتجاج عنه وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويجب على خلافه تأمل (قوله وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أي انهما شرطان لكل عبادة (قوله وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرملي

وفي البدائع والاصح انه أي المحرم شرط الوجوب اه فقد اختلف التصحيح كما ترى (قوله لاستلزامه النية وغيرها) لان الاحرام هو النية والتلبية وما يقوم مقامها أي من الذكرا وتقليد البدنة مع السوق كما في اللباب وشرحه للقاري (قوله والحلق أو التقصير) فيه ان أحد هذين شرط للخروج من الاحرام وأوجب بأن له اعتبارات فاعتبار شرطية بصحته بعد طلوع الفجر في الحج وبعدا كثر الطواف في العمرة واعتبار وجوبه كونه بعد الرمي في الحج وبعدا السعي في العمرة واعتبار جوازه كونه وقت طول العمر كما أفاده في شرح اللباب أقول فعلى هذا فقول المؤلف الآتي والترتيب بين الرمي والحلق ليس واجبا آخر لانه المراد من قوله هنا والحلق أو التقصير تأمل



(قوله انه دفع اليه مطالعة)  
 الذي في النهر بطاقة وهي  
 الرقعة الصغيرة المربوطة  
 بالشوب التي فيها رقم ثمنه كما  
 في القاموس والمراد بها هنا  
 المكتوب (قوله وفي اجارة  
 الخلاصة الخ) قال الرمي  
 نقله فيها عن الفتاوى  
 الصغرى وأقول العمري  
 هذا الجفاف على الجار  
 وانصاف في حق الجبل فتأمل  
 وذكري الجوهر ان المن  
 ستة وعشرون أوقية  
 والواقية سبعة مثاقيل وهي  
 عشرة دراهم والمائتان  
 وأربعون مناهي الوسطى  
 فيكون حل الجبل وسقاوهو  
 بالارطال الرملية تسعة  
 وستون رطلا وثلاث رطل  
 وهو فنطار دمشق تقريرا  
 على ان الرطل الرمي تسعمائة  
 درهم ويلائم تفسير الوسطى  
 بحمل البعير مائتان  
 وأربعون منا ولا يلائم  
 التفسير بغيره تأمل (قوله  
 والاوشارك فلاستحلال  
 من الشركاء مخلص) كذا  
 في بعض النسخ وفي بعضها  
 والا فلا يشارك وفي بعضها  
 والا لا يشارك فلاستحلال  
 مخلص وهي أحسن (قوله  
 خوفا مما ذكرنا) من الرياء  
 والسمة والفخر (قوله  
 وهو البيت كذلك) أي  
 لا يتعد

والحج لمديون وان لم يكن له مال يقضى به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا  
 باذنه وان بغير اذنه فبإذن الطالب وحده اه وهذا كما في حج الفرض اما في حج النفل فطاعة  
 الوالدين أولى مطلقا كما صرح به في الملتقط ويشاور ذارأي في سفره في ذلك الوقت لاني نفس الحج فانه  
 خير وكذا يستخير الله في ذلك ويجهت في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة الحرام كما ورد في الحديث  
 مع انه يسقط الفرض عنه معها وان كانت معصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم  
 القبول ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج ولا بد له من رفيق صالح يذكروه اذا نسي ويصبره اذا جزع  
 ويعينه اذا عجز وكونه من الاجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويرى  
 المكاري ما يحمله ولا يحمل أكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعي وقيل ابن  
 المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مطالعة ليحملها الى انسان فامتنع من حملها  
 بدون اذن المكاري لكونه لم يشارطه على ذلك ورعا من فاعله وكذا يجتر من تحملها فوق ما تطبق  
 ومن تقليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو لم لو كة له وفي اجارة الخلاصة حمل البعير مائتان وأربعون منا وحل  
 الجار مائة وخمسون منا قالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على طعام أحدهم أحل وينبغي أن  
 يستثنى ما اذا علمت المسامحة بينهما فله المشاركة والاوشارك فلاستحلال من الشركاء مخلص ونجريد  
 السفر عن التجارة أحسن ولو انجر لا ينقص ثوابه كالغازي اذا انجر كما ذكره الشارح في السير واما عن  
 الرياء والسمة والفخر فظاهره وأباطنا ففرض وخط التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي واما  
 الركوب في المحمل فكرهه بعضهم خوفا مما ذكرنا ولم يكرهه بعضهم اذا تجرد عن ذلك ففي التحقيق  
 لا اختلاف وركوب الجبل أفضل ويكره الحج على الجار والظاهر انها تزيهية بدليل افضلية ما قبله والمشى  
 أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء خلقه وأما حج النبي صلى الله عليه وسلم را كبا فلانه كان القدوة  
 فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه الناس وسيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى في محله ولا يما كس في شراء  
 الادوات والزاد ويستحب أن يجعل خروجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب  
 السفر (قوله فرض مرة على الفور) أي فرض الحج في العمر مرة واحدة في أول سني الامكان والفور  
 في اللغة من فور القدر غاياتها وفعل ذلك من فوره أي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن  
 قال الله تعالى من فوره هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصدا لاهامن المسائل الاعتقادية فليست من  
 مسائل الفقه لان مسائله ظنية وانما ذكره توطئة لما بعده ودليله القرآني والله على الناس حج البيت من  
 استطاع اليه سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرر وجوب  
 الزكاة مع اتحاد المال فلان سببه هو النامي تقديره او تقدير النماء دائر مع حولان الحول اذا كان المال معدا  
 للاستثناء في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير النماء في حوله آخر فالمال مع  
 هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الآخر فيتعد حكما كتعدد الوجوب بتعدد النصاب ولرواية  
 أحمد مر فوعا الحج مرة فن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول أبي يوسف وأصح الروايتين  
 عن أبي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتجهيل أفضل كذا في الخلاصة وتحققه ان الامر انما هو  
 طلب المأمور به ولادلالة على الفور ولا على التراخي فأخذ به محمد وقواه به عليه السلام حج سنة عشر  
 وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبا بكر حج بالناس فيها ولم يحج هو الى القابلة وأما أبو حنيفة وأبو  
 يوسف فقالا الاحتياط في تعيين أول سني الامكان لان الحج له وقت معين في السنة والموت في سنة غير  
 نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته تعريضه على القوات فلا يجوز وهذا حصل الجواب عن تأخيره عليه  
 الصلاة والسلام اذا لا يتحقق في حقه تعريض القوات وهو الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج

(قوله ارتفع الأثم اتفاقا) كذا في التبيين وقال نوح أفندي الظاهر ان مراده بالأثم تفويت الحج لاثم تأخيره فإنه لا يرتفع عند أبي يوسف كما مر ويدل عليه قوله ولومات ولم يحج اثم بالاجماع أي اثم تفويته لانه بتأخيره عرضه على الفوات اه وفيما استدل بانظر يدل عليه بحث المؤلف في كلام الزيلعي ونقل الاقوال الثلاثة وما ذاك الا في التأخير اذ لا شك في اثم نارك فرض قطعي والاثم يمكن فرضا ولا وجبا فالمراد في الموضوعين اثم التأخير يدل عليه ما قال في الفتح ثم على ما أورده المنصف بآثم بالتأخير عن أول سني الامكان فلو حج بعده ارتفع الأثم اه وفي القهستاني في آثم عند الشيخين بالتأخير الى غيره بلا عذر الا اذا أدى ولو في آخر عمره فإنه رافع للآثم بلا خلاف وحينئذ فهو مخالف لما نقله عن صدر الشريعة من عدم ارتفاع الأثم عند الثاني (قوله فقيل بآثم مطلقا) قال في النهر لم أر عن محمد القول بالآثم مطلقا اذ بتقديره يرتفع الخلاف فالظاهر ان هذا سهو نعم المنقول عنه كافي الفتح انه على التراخي فلا يآثم اذا حج قبل موته فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه اثم ونقل القولين الآخرين ثم قال (٣١٠) وصحة الاول غنية عن الوجه وعلى اعتباره قيل يظهر الأثم من السنة الاولى وقيل

من الاخيرة من سنة رأى في نفسه الضعف وقيل بآثم في الجملة غير محكوم بعين بل علمه الى الله تعالى اه ولا يخفى عليك ما فيه فان ما ادعى عدم رؤيته نقله بيده وآفظه بفيه وهو قول الفتح فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه اثم وهو معنى قول المؤلف بآثم مطلقا أي سواء جأه الموت أولا وقوله اذ بتقديره يرتفع الخلاف ممنوع فإنه على قول الامامين بآثم بالتأخير عن أول سني الامكان كما مر وعلى قول محمد يظهر بالموت اثمه وكلام المؤلف فيما اذا مات فالفرق واضح تدبر (قوله) فقالوا حج النقل أفضل من الصدقة) قال الرملي

ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وهذا التقرير يعلم ان الفورية نظمية لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا أخره وأداه بعد ذلك وقع أداء وياثم بالتأخير اترك الواجب ثمرة الاختلاف يظهر فيما اذا أخره فعلى الصحيح بآثم ويصير فاسقا مردود الشهادة وعلى قول محمد لا وينبغي ان لا يصير فاسقا من أول سنة على المذهب الصحيح بل لا بد أن يتوالى عليه سنون لان التأخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكره ونحو مما ولا يصير فاسقا بار تكاها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في آخر عمره ارتفع الأثم اتفاقا قال الشارح ولومات ولم يحج اثم بالاجماع ولا يخفى ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل بآثم مطلقا وقيل لا يآثم مطلقا وقيل ان خاف الفوات بان ظهرت له مخايل الموت في قلبه فاخره حتى مات اثم وان جأه الموت لا يآثم وينبغي اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثاني لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان فائدتها الأثم عند عدم الفعل سواء كان مضيقا أو موسعا اللهم الا أن يقال فائدتها على هذا القول وجوب الايصال عليه قبيل موته فاذا لم يوص بآثم لترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله فرض مرة أن ما زاد عليها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف بالنقلية بل المرة الاولى فرض عين وما زاد فرض كفاية لان من فرض الكفاية ان يحج البيت كل عا. ولم أره لأتمتنا بل صرحوا بالنقلية فقالوا حج النقل أفضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج فإنه يصير فرضا أيضا ومن فروعه ما في الخلاصة رجل قال لله على مائة حجة لزمته كلها ولو قال أنا حج لا حج عليه ولو قال اذا دخلت الدار فأنا حج يلزمه عند الشرط ولو قال المريض ان عافاني الله تعالى من مرضي هذا فعلى حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل على حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برأ وحج جاز عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صح نيته اه وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير نيته وينبغي أن ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نيته الا أن بنويها وقد صرح به الشارح الزيلعي في كتاب الاصححة لكن عال المحقق ابن المهام لما في الخلاصة بان الغالب ان يريد به المريض الذي فرط في الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمه اذا كان المال حراما ويمكن أن يقال انه يكون واجبا وهو ما اذا جاوز الميقات بغير احرام

قال المرحوم الشيخ عبدالرحمن العمادي مفتي الشام في مناسكه واذا حج حجة الاسلام فصدقة فانهم التلوع بعد ذلك أفضل من حج التطوع عند محمد والحج أفضل عند أبي يوسف وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول بقول محمد فلهما حج ورأى ما فيه من أنواع المشقات الموجبة لتضاعف الحسنات رجع الى قول أبي يوسف اه قلت قد يقال ان صدقة التطوع في زماننا أفضل لما يلزم الحاج غالبا من ارتكاب المحظورات ومشاهدته لفواحش المنكرات وشح عامة الناس بالصدقات وتركهم الفقراء والايتمام في حشرات ولا سيما في أيام الغلاء وضيق الاوقات وبتعدى النفع لتضاعف الحسنات ثم رأيت في متفرقات اللباب الجزم بان الصدقة أفضل منه وقال شارحه القاري أي على ما هو المختار كافي التجنيس ومنية المفتي وغيرهما واعل ذلك الصدقة محمولة على اعطاء الفقير الموصوف بغاية الفاقة أو في حال المجاعة والا فالحج مشتمل على النفقة بل وردان الدرهم الذي ينفق في الحج بسبع مائة الخ قلت قد يقال ما ورد محمول على الحج الفرض على انه لا مانع من كون الصدقة للمحتاج اعظم أجرا من سبع مائة (قوله ولا يخفى الخ) قال من لا على في شرح المنسك المتوسط نعم قد يفرض لعرض كندرا أو قضاء بعد فساد أو احصارا أو الشروع فيه بمباشرة احرام الخ

(قوله فلاح حج على عبد الخ) أي لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلا (قوله ولا على صبي الخ) أي لا يجب عليه أيضا فلو حج وهو مميز بنفسه أو غير مميز بأحرام وليه فهو نفلا وأما غير المعافل فاختلاف فيه في البدائع لا يجوز أداء الحج من المجنون والصبي الذي لا يعقل كما لا يجب عليهم ما وقال ابن أمير حاج قال مشايخنا وغيرهم بصحة حج الصبي ولو كان غير مميز وكذا بصحة حج المجنون اهـ وينبغي الجمع بينهما بحمل الأول على مجنون ليس له قابلية النية في الأحرام كالصبي الذي لا يعقل والثاني على الذي له بعض الإدراكات الشرعية وعلى صحة حج الصبي الغير المميز إذا ناب عنه وليه في النية كذا في شرح باب المناسك لمن لا على القارى أقول المتعين جل ما في البدائع على أداء المجنون والصبي بنفسهما بالولى وحمل ما نقله ابن أمير حاج على ما إذا أحرم عنهم ما لو لم يمانان المجنون كالصبي في ذلك كما سند كرهه قريبا عن الذخيرة والولوالحجية وغيرهما (قوله والمراد بالصحة صحة الجوارح) قال في التهر قال بعض المتأخرين يرد عليه المراد إذا كان صحيح الجوارح فإنه لا يجب عليه الحج أيضا ومن ثم فسرها بعضهم بصحة البدن ويرد عليه ان الاعمى كذلك بدليل (٣١١) ان تصرفه بنفسه من كل المال مع أنه

لا يجب عليه الحج فالولى  
أن يفسر بسلامة البدن  
من الآفات المانعة عن  
القيام بما لا بد منه في السفر  
(قوله فلا يجب أداء الحج  
على مقعد الخ) الا صوب  
أن يقول فلا يجب الحج  
الخ ويسقط لفظه أداء  
بشرط حرية وبلوغ وعقل  
وصحة وقدرة عزاد وراحة  
فضلت عن مسكنه وعمه لا بد  
له منسه ونفقة ذهابه وایابه  
وعياله

فأهم قالوا يجب عليه أحد النسكين اما الحج أو العمرة فإذا اختار الحج فإنه يتصف بالوجوب وقد قدمنا أنه يتصف بالكرامة وهو حجة بغير إذن أبويه بشرطه أو بغير إذن صاحب الدين فهو حر من هذا أنه يكون فرضا واجبا ونفلا وحر اما مكره وها هو الظاهر أنه لا يتصف بالاباحة لأنه عبادة وضعها (قوله بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة عزاد وراحة) فضلت عن مسكنه وعمه لا بد له من نفقة ذهابه وایابه وعياله فلا حج على عبد ولو مدبر أو أم ولد أو مكاتب أو مبعوضا أو ما ذنوبه في الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لان الحج لا يتأني الا بالمسال غالباً بخلافهما واقفوات حق المولى في مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وإن أذنه فقد أعاره منافعه والحج لا يجب بقدره عارية ولا على صبي ولا مجنون وفي المعتوه خلاف في الاصول فذهب المصنف تبع الفخر الاسلام الى أنه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسى في التقويم الى أنه مخاطب بالعبادات احتياطاً والمراد بالصحة صحة الجوارح فلا يجب أداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفلوج ولا مقطوع الرجلين ولا على المريض والشيخ الذى لا يثبت بنفسه على الرحلة والاعمى والمجنوس والخائف من السلطان الذى يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بأنفسهم ولا الاحجاج عنهم ان قدر واعى ذلك هذا ظاهر المذهب عن أبي حنيفة وهو رواية عنهم ما ظاهر الرواية عنهما أنه يجب عليهم الاحجاج فان أجزأهم مادام الحج مستمر ابراهم فان زال فعلهم الاعادة بأنفسهم وظاهر ما في التحفة اختياره فإنه اقتصر عليه وكذا الاسيبجاني وقواه المحقق في فتح القدير ومشى على ان الصحة من شرائط وجوب الاداء فالخالف انها من شرائط الوجوب عنده ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر في وجوب الاحجاج كذا كزنا وفي وجوب الايضاء ومحل الخلاف فيما إذا لم يقدر على الحج وهو صحيح اما ان قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الصحة قبل أن يخرج الى الحج فإنه يتقرر ديناً في ذمته فيجب عليه الاحجاج اتفاقاً اما ان خرج فمات في الطريق فإنه لا يجب عليه الايضاء بالحج لأنه لم يؤخر بعد الايجاب كذا في التجنيس ولا فرق في الاعمى بين ان يجد قائداً أو لا هو المشهور عن أبي حنيفة لان القادر بقدره غيره ليس بقادر

ليوافق قوله بعده لا يجب  
عليهم الحج بأنفسهم ولا  
الاحجاج عنهم الخ لأن هذا  
بناءً أن على الصحة من شرائط  
الوجوب فينا فيه التعبير  
بالاداء تأمل (قوله ولا  
مقطوع الرجلين) الظاهر  
ان مقطوع الرجل الواحدة

ومقطوع اليدين كذلك ظهور الخرج عليهم ان وقع التكليف للحج بأنفسهما ثم رأيت الكرماني نص على مقطوع اليدين أيضا فمقطوع الرجل الواحدة بالولى كذا في شرح اللباب لمن لا على القارى (قوله والمجنوس) قال العلامة من لا على القارى في شرحه على لباب المناسك نقل عن شمس الاسلام ان السلطان ومن بمعناه من الأمراء ذوى الشأن ملحق بالمجنوس في هذا الحكم فيجب الحج في ماله يعنى اذا كان له مال غير مستغرق لحقوق الناس في ذمته دون نفسه لانه متى خرج من مملكته تخرب البلاد وتقع الفتنة بين العبادور بما يقتل في تلك الحالة تور بما لا يمكنه ملك آخر من الدخول في حدمملكته فتقع فتنة عظيمة تفضى الى مضرة بليغة لعامة المسلمين في أمر الدنيا والدين اهـ والظاهر ان هذا بالنسبة الى من تكون سلطنته ثابتة بالشرائط الشرعية والافيجب عليه خلع نفسه واقامة من يستحق الخلافة مقامه في أمره ان لم يتفرغ عليه فساد عسكره اهـ مما في شرح اللباب (قوله وظاهر ما في التحفة اختياره) قال الرملى تقدم في تعداد الشرائط ان من شرائط الوجوب الصحة على الاصح تأمل اهـ وذ كرمنا على في شرح اللباب انه مشى عليه في النهاية وأنه قال في البحر العميق هو المذهب الصحيح وان الثاني صححه قاضيخان في شرح الجامع واختاره كثير من المشايخ ومنهم ابن الهمام اهـ فقد اختلف الترجيح

(قوله كالفقير اذا حج) أي فانه يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج قال في فتح القدير وهو معلل بأمرين الأول ان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفيه ودفع الخرج عنه فاذا تحمله وجب ثم يسقط كالمسافر اذا صام رمضان والثاني ان الفقير اذا وصل الى المواقيت صار حائمه حكم أهل مكة فيجب عليه وان لم يقدر على الراحة اه وتماه فيه (قوله والفقير لا يتأني فيه ذلك) أي لانه لو كان له مال يوصي به لوجب عليه الاداء بنفسه لانه واجد للزاد والراحة وفيه نظر لانه قد يحدث له ملك ذلك في وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر ملكه ذلك وقت الامكان كما يأتي ولا يقدركون له ما يحتاج اليه من مسكن ونادم فيمكنه الايصاع من ثمنه لانه يستغنى عنه بعد موته وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لا شرط وجوب الاداء لا يلزمه شيء من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما اذا جعلت شرط وجوب الاداء لانه يتأني فيه لزوم الايصاع مما ذكرنا فقد ظهر الفرق بينهما تأمل (قوله وأطلق في الزاد الخ) قال ابن العمادي في منسكه وههنا فائدة ينبغي للعامة التنبه لها وهي ان عدم القدرة على ما جرت به العادة المحدثة لكثير من أهل التربة ورسم الهدية للاقارب والاصحاب ليس بعذر مخصص لتأخير الحج فان هذا ليس من الحوائج الشرعية فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات عاصيا فالخدر من ذلك اه قال بعض الفضلاء ونحوه لابن أمير حاج اه (قوله والناس متفادون في ذلك) قال في الفتح فليس كل من قدر على ما ينسر من خبز وجبن دون لحم قادر على الزاد بل (٣١٢) ربما يهلك بمداومته ثلاثة أيام مرضا اذا كان ترهها معتادا للحجم والاطعمة

ولو تكاف هؤلاء الحج بأنفسهم سقط عنهم حتى لو سحو ابعده ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع الخرج فاذا تحمله وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما القدرة على الزاد والراحة فالفقهاء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب أصلا يتبع بالفقير لاشتراط الاستطاعة في آية الحج وفسرت بهما والذي عليه أهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبعا لفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كالزاد والراحة للحج شرط وجوب الاداء لا شرط الوجوب لان الوجوب جبري لا صنع للعبد فيه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما انه لا فائدة في جعله شرط وجوب الاداء لان فائدة الفرق بينهما هولاء والايصاع عند الموت وعدمه والفقير لا يتأني فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب ولم أر من نبه على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحة شرط الوجوب لانهم عن أحد خلافه مراده عن أحد من الفقهاء والافقدها علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتأني بحشده المذكور في الفقير كما لا يخفى وأطلق في الزاد فاذا فادانه يعتبر في حق كل انسان ما يصح به بدنه والناس متفادون في ذلك والراحة في اللغة المركب من الابل ذكر كما رأيت وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه اشارة الى انه لو قدر على غير الراحة من بغل أو حمار فانه لا يجب عليه ولم أره صريحا وانما صرحوا بالكرهه ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه فن قدر

المرتفة (قوله لو قدر على غير الراحة الخ) قال العلامة الشيخ رحمة الله السدي تلميذ المحقق ابن الهمام في منسكه الكبير واعلم ان مراد الفقهاء من الراحة المركب من الابل ذكر كما رأيت كما قاله الجوهري ثم هل هو شرط بخصوصه أو غيره من الدواب داخل في حكمه لم أر تعرض الاصحاب لذلك وتعرض له بعض العلماء من الشافعية فقال الحب الطبري وفي معنى الراحة كل حمولة اعتيد الخل عليها في طريقه

على

أي الحج من برزون أو بغل أو حمار وقال الاذري منهم هو صحيح فبين وبين مكة

مراحل بسيرة جرت العادة بالسفر عليها في مثل تلك المسافة دون المراحل البعيدة كاهل المشرق والمغرب مثلا لان غير الابل لا يقوى على قطع المسافات الشاسعة غالبا اه وهو تفصيل حسن جدا ولم أر في كلام أصحابنا ما يخالفه بل ينبغي أن يكون هذا التفصيل مرادهم اه (قوله ولم أره صريحا) قال الشيخ اسمعيل قد رأيت وثقه تعالى الحمدي المحتجج برمز شرح الصباغى ما هو صريح فيه ولفظه ولو ملك كراء حمار أو كراه بعير عقبة فهو عاجز عن الراحة اه لكن في ذخيرة العقبي والراحة قيل الناقة التي تصلح لان ترحل والمراد ههنا المركب مطلقا اه وقال الرملي الفقه يقتضى الوجوب في البغل والحمار والفرس اذ هو منوط بالاستطاعة وهي أعم واشترط ذكر الابل وأنشاه لادليل عليه تأمل اه وينبغي التفصيل كما بحثه السندي في منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرق والمغربى (قوله ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه الخ) قال مناعلى القارى في شرحه على لباب المناسك فهو ما يركوب زاملة أو شق مجمل وأما المحفة فن مبتدعات المترفة فليس لها عبرة اه أقول الظاهر ان المراد بالمحفة التخت المعروف في زماننا الذي يحمل على جلابين أو بغلين لا المحارة لانها شق المحمل كما فسره المؤلف تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه انه اعترض كلام مناعلى فقال لا يخفى منابذته لما قرره ومن انه يعتبر في حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفاذا كثيرا من المترفين لا يقدر على الركوب الا في المحفة لاسيما

عند بعد المسافة فمن كان كذلك ينبغي أن يعتبر في حقه بلار تياب وأموال قدر على غيرهما من محل أو رأس زاملة فلا يعد ولو كان شريفاً أو وجهاً أو ذا ثروة اه (قوله على رأس زاملة) قال في السراج الزاملة البعير يحمل عليه المسافر متاعه وطعامه (قوله ولم أره لا نمتنا) قال الرمي بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بان لم يجد معادلاً غير قادر وما ذكره من وضع زاده وقر بته الخ فاسد اذا المسئلة مصورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث قدر على الحمل فلا كلام في الوجوب تأمل (قوله ومن حو لها كاهلها) قال في المنسك المتوسط المسمى لباب المناسك ومن كان داخل المواقيت فهو كالسكي في عدم اشتراط الراحة وقيل بل من كان دون مدة السفر فمن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعداً فهو كالأفاقي في حق الراحة وهو اختيار جماعة اه وقوى الثاني شارحه منلا على القارى (قوله وفي قوله وما لا بد منه إشارة الخ) وجه الإشارة أن المراد به كفاي الفتح غير المسكن كقرسه وسلاحه وثيابه وعبس خدمته وآلات حرفة وقضاء ديونه والمسكن مثلها لان الجميع من الحوائج الاصلية فاشترط الحاجة في غير المسكن يشير الى (٣١٣) اشتراطها فيه أيضاً وجعل في النهر الإشارة

من العدول عن التعبير بالدار الى المسكن وما فعله المؤلف أحسن لثلايرد عليه ما اذا كان ساكناً فيه ويستغنى عنه بسكناه في غيره أيضاً (قوله بخلاف ما اذا كان سكنه) الضمير في كان يعود الى الدار على تأويل المسكن أو المسكن أى بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير الخ فقوله سكنه بالحركات الثلاث خبر كان وهو اسم بمعنى المسكن لافعل وقوله وهو كبير جملة حاله (قوله ولولم يكن له مسكن الخ) هذا المحمول على ما قبل حضور الوقت الذي يخرج فيه أهل بلده فلو حضر تعين أداء المنسك عليه فليس له أن يدفعه عنه اليه كما ذكره منلا على

على رأس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقرباً وممكنه السفر عليه وجب والابان كان مترفها فلا بد أن يقدر على شق محل وهو المسمى في عرفنا محارة أو موهية وان أمكنه أن يكتري عقبة لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادراً على المشي أولاً والعقبة أن يكتري اثنان راحلة يتعقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والأخر مرحلة وشق المحمل جانبه لان للمحمل جانبين ويكتري للراكب أحدهما جانبه وقدر أيت في كتب الشافعية ان من الشرائط ان يجد له من يركب في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل فان لم يجد لا يجب الحج عليه ولم أره لا نمتنا واعلم ان ما لم يذكره لما انه ليس بشرط لا يمكن أن يضع زاده وقر بته وأتمتته في الجانب الآخر وقد وقع على ذلك في الحجة الثانية في الرجعة لم أجده معادلاً يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله أعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الزاد لا تثبت الا بالملك لا بالاباحة والقدرة على الراحة لا تثبت الا بالملك أو الاجارة لا بالعارية والاباحة فلو بذل الابن لابيها الطاعة وأباح له الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وكذلك لو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه القبول لان شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة وأما القدرة على الراحة فشرط في حق غير المسكى وأما هو فلا ومن حو لها كاهلها لانه لا يلحقهم مشقة فاشبهه السمي الى الجمعة اما اذا كان لا يستطيع المشي أصلاً فلا بد منه في حق السكك وفي قوله وما لا بد منه إشارة الى ان المسكن لا بد أن يكون محتاجاً اليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبس يستخدمه وثيابها وسواها ومتاع يحتاج اليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبس لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والا كفتاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسككه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقاً بل ان باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان أفضل ولولم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فانه لا يجب عليه الحج لان هذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اليه أشار في الخلاصة وأشار بقوله وما لا بد منه الى انه لا بد أن يفضل له مال بقدر رأس

( ٤٠ - ( البحر الرائق ) - ثاني )

القارى في شرحه على لباب المناسك وصرح به في اللباب حيث قال ومن له مال يبلغه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه اليه ان حضر الوقت بخلاف من له مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه قال منلا على في شرحه والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف انه قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه الى حين اياه وعند دراهم تباعه الى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الحج فان فعل أم لا لأنه مستطيع بمالك الدراهم فلا يعدر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما اه على انه قال بعض الفضلاء ان عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها ناقلاً عن التجر يدان كان له دار لا يسكنها وعبس لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج به وان لم يكن له مسكن ولا ثمن من ذلك وعند دراهم يبلغ بها الحج ويباع ثمن مسكن وخادم وطعام ونوب فعليه الحج وان جعلها في غير الحج أم اه فتعين اقدمناه عن اللباب وبه صرح في التتارخانية أيضاً (قوله اليه أشار في الخلاصة) أقول الذي رأيت في الخلاصة

خلافه ونصها وان لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعند غيره دراهم تبلغ به الحج وتبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الحج وان جعلها في غيره أتم اه بحروفه (قوله وقد يقال اعتبار الوسط) قال الرملي ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار الوسط من حاله المعهود ولذا أعقبه بقوله من غير تمييز ولا تقدير تأمل (قوله كان في سعة من صرفها الى غيره) أي من شراء مسكن وخادم وتزوج ونحو ذلك لكن ان صرفه على قصد حيلة (٣١٤) اسقاط الحج عنه في كرهه عند محمد ولا بأس به عند أبي يوسف شرح الباب

للملا على (قول المصنف وأمن طريق) اختلف هل هو من شرائط الوجوب أو الأداء والمرجع الثاني كإسباني (قوله وعلى تقدير أخذهم الرشوة الخ) كذا في الفتح قال في النهر ورده بعض المتأخرين بان ما ذكر في القضاء ليس على إطلاقه بل فيما اذا كان المعطي مضطرا بان لزمه الاعطاء ضرورة عن نفسه أو ماله أما اذا كان

وأمن طريق ومحرم أو زوج لامرأة في سفر

بالالتزام منه فبالاعطاء أيضا ياتم وما نحن فيه من هذا القبيل اه وأراد ببعض المتأخرين ابن كمال باشا في شرحه على الهداية وفي حاشية الرملي وان كان الأثم على الآخذ لكن وجود الضرر العائد على المعطي في ماله صيره عنده في ترك الحج لا كون الأثم لذلك ولو صح هذا لزم الحج مع تحقق القتل والنهب اه وأجيب عما في النهر بأنه قد يقال ان

مال التجارة بعد الحج ان كان ناجرا وكذا الدهقان والمزارع أما المحترف فلا كذا في الخلاصة ورأس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعين من تلزمه نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته وعياله الوسط من غير تمييز ولا تقدير وقد يقال اعتبار الوسط في نفقة الزوجة مخالف للفتى به فيها فان الفتوى اعتبار حالهما والوسط انما يعتبر فيما اذا كان أحدهما غنيا والآخر فقيرا كما سيأتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى وأشار بقوله نفقة ذهابه وإيابه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عودته وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد من زيادة نفقه يوم وقيل شهر والاول عن أبي حنيفة والثاني عن أبي يوسف ودخل تحت نفقة عياله سكناهم ونفقتهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من شرائط الوقت أعني أن يكون مال كالمأذكر في أشهر الحج حتى لو ملك ماله الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها الى غيره وأفاد هذا قيد في صيرورته دينا اذا افتقر هو أن يكون مال كافي أشهر الحج فلم يحج والاولى أن يقال اذا كان قادرا وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعده المسافة وكان قادرا في أشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر دينا وان ملك في غيرها وصرح في غير ذلك في فتح القدير (قوله وأمن طريق) أي وبشرط أمن طريق يعني وقت خروج أهل بلده وان كان مخيفا في غيره وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه السلامة كما اختاره الفقيه أبو الليث وعايه الاعتماد وما أفتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل بغداد وقول أبي بكر الاسكاف لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة وقول الثلجي ليس على أهل خراسان حج منذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله الصغار من اني لأرى الحج فرضا من حين خرجت القرامطة وما علل به في الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فيكون الطاعة سببا لمعصية مردود بان هذا لم يكن من شأنهم لانهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أما كن ويتصدون للحجاج وعلى تقدير أخذهم الرشوة فالأثم في مثله على الآخذ لا المعطي على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ولا يترك الفرض لمعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا غلب الخوف على القلوب من المحار بين لوقوع النهب والغلبة منهم مرارا وسمعا وان طائفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب واختلاف في سقوطه اذا لم يكن بدمن ركوب البحر فقييل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الأصح وسيحجون وجيحون والفرات والنيل أنهار لا بحار كما في الحديث سيحان وجيحان والفرات والنيل كل من أنهار الجنة (قوله ومحرم أو زوج لامرأة في سفر) أي وبشرط محرم الى آخره لما في الصحيحين ان سافر امرأة ثلاثا الا ومعها محرم وزاد مسلم في رواية أو زوج وروى البزار لانحج امرأة الا ومعها محرم فقال رجل يا رسول الله اني كتبت في غزوة

وإمراة والمعطي مضطرا لاسقاط الفرض عن نفسه ولهذا والله تعالى أعلم جزم في الدر المختار بما في الفتح ثم قال وسيجيء أكثر الكتاب ان قتل بعض الحجاج عنده وهل ما يؤخذ في الطريق من المكس والخفارة عنده قولان والمعتمد لا كفاية الفنية والمجتبى وعليه فيحتسب في الفاضل عما لا بد منه القدرة على المكس ونحوه كفاية مناسك الطرابلسي اه وأما ما قاله الرملي فلا يخفى ما فيه ان القتل والنهب المؤدى الى الهلاك ليس كهذا بلا شبهة تدبر

(قوله على التأييد الخ) مخرج لاخت زوجته وعمتها وخالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح لكنه مخرج للزوج أيضا ولو عرف بماحل الوطء وحرم النكاح أبدا لدخل فيه الزوج وان لم يكن محتاجا اليه في هذا المقام كذا في القهستاني بعد عزوه تفسير المحرم بما ذكره المؤلف للشاهير وفي النهر قال بعض المتأخرين قوله أو زوج لامرأة مما لا حاجة اليه لان المحرم هنا يعمه قال في الذخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز له منا حثتها على التأييد بنسب أو رضاع أو صهرية ومثله في التحفة اهـ وبه استغنى عمي في الحراشي السعدية من ان ظاهر الاستثناء في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تحجن امرأة الا معها محرّم يفيد عدم جواز الحجّ من مع أزواجهن وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة اهـ لكن المذكور في البدائع والعناية وغيرهما تفسير المحرم بما مر وهو المناسب وحينئذ فيحتاج الى ذكر الزوج (قوله بقراءة أو رضاع أو مصاهرة) في البرازية ولا تسافر مع عبدها ولو خصيا ولا مع أيها الجوسى ولا باخبار رضاءا في زماننا ذكره قبيل التاسع عشر في النفقات وفي النهر قال الحدادي والمرأى كالبالغ وأدخل في الظهيرية بنت موطأ أنه من الزنا حيث يكون محرما لها وفيه دليل على ثبوت المحرمية بالوطء الحرام وبما ثبت به حرمة المصاهرة كذا في الخانية اهـ وفي شرح اللباب هو كل رجل مأمون عاقل بالغ منا حثتها عليه حرام بالتأييد سواء كان بالقراءة أو الرضاة أو الصهرية بنكاح أو سفاح في الاصح كذا ذكره الكرخي وصاحب الهداية (٣١٥) في باب الكراهية وذكر قوام الدين

شارح الهداية انه اذا كان محرما بالزنا فلا تسافر معه عند بعضهم واليه ذهب القدوري وبه نأخذ اهـ وهو الاحوط في الدين وأبعد عن التهمة لاسيما في المسئلة خلاف الشافعية في ثبوت المحرمية اهـ (قوله لانه يباح لها الخروج الخ) أي اذا لم تكن معتدة وروى عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم فينبغي أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح اللباب (قوله وهو أحد قولين) قال في شرح اللباب وقد اختلف في أمن الطريق فمنهم

وامرأتى حاجة قال ارجع فخرج معها فأد هذا كما ان الذسوة الثقات لا تنكفي قياسا على المهاجرة والمأسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والمأسورة ليس سفر الانها لا تقصد مكانا معينابل النجاة خوفا من الفتنة حتى لو وجدت مأمنا كعسكر المسلمين وجب أن نفرولانه يخاف عليها الفتنة وتزدانفصام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرهما من النساء والمحرم من لايجوز له منا حثتها على التأييد بقراءة أو رضاع أو مصاهرة أو طلقه فشمّل المسلم والذمي والحر والعبد ولا يرد عليه الجوسى الذي يعتقد اباحة نكاحها والمسلم القريب اذالم يكن مأمونا والصبي الذي لم يحتمل والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود في هؤلاء الاربعة ولم أر من شرط في الزوج شروط المحرم وينبغي انه لا فرق لان الزوج اذالم يكن مأمونا أو كان صبيا أو مجنونا لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة المجمع أولى وهي ويشترط في حج المرأة من سفر زوج أو محرم بالغ عاقل غير مجوسى ولا فاسق مع النفقة عليه وأطلق المرأة فشمّل الشابة والمجوز لاطلاق النصوص والمرأة هي البالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا في الصبية التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغت لم تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان يمنعها من السفر فان لم يكن لها ولي فلا تستصحب في السفر لان المراد انها محرم عليها لانها غير مكففة حتى تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وقيد بالسفر وهو ثلاثة أيام بلياليها لانه يباح لها الخروج الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور وأشار المصنف الى ان أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو أحد القولين وقيل شرط وجوب الاداء ومثله الاختلاف يظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراحته اذا أبي

من قال انه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبي حنيفة ومنهم من قال شرط وجوب الاداء على ما ذكره جماعة من أصحابنا كصاحب البدائع والمجمع والكرمانى وصاحب الهداية وغيرهم فمن خاف من ظالم أو عدو أو سبع أو غرق أو غير ذلك لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله والعبدة بالغالب برا وبحرا فان كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدي بنفسه والا فلا كذا قاله أبو الليث وعليه الفتوى وفي القنية وعليه الاعتماد والمراد انه لا يجب عايناه أن يؤدي بنفسه بل اما أن يحج غيره أو بوصى به اهـ ثم قال في شرح اللباب ثم اختلفوا في ان المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الاداء كما اختلفوا في أمن الطريق فصحح قاضيخان وغيره انه من شرائط الاداء وصحح صاحب البدائع والسروجى انه من شرائط الوجوب وصنيع المصنف أي صاحب اللباب يشعر بانه من شرائط الاداء على الارجح (قوله وفي وجوب نفقة المحرم الخ) صحح في السراج الوجوب وحكى في اللباب القولين بلاترجيح لكن قدم الاول فقال قيل نعم وقيل لا اهـ أي لا يلزمه ولا يجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفقته على ما ذكره الطحاوى وهو قول أبي حفص البخارى وفي منسك ابن أمير حاج وهل يجب عليها نفقة المحرم والقيام براحته اختلفوا فيه وصححو عدم الوجوب وفي السراج الوهاج التوفيق بين القولين ان المحرم اذا قل لا أخرج الا بالنفقة وجب عليها واذا خرج من غير اشتراط ذلك لم يجب اهـ

(قوله وفي وجوب التزويج عليها الخ) حرم في الباب بأنه لا يجب عليها أن تزوج بمن يحج بها وعزاه شارحه الى البدائع وقاضيه خان وغيرهما ثم قال وعن ابن شجاع عن أبي حنيفة أن من لا يحرم طها يجب عليها أن تزوج زوجها يحج بها إذا كانت موسرة اه (قوله ولو وجدته بعد بلوغه قبل الوقوف الخ) كذا عبارة أغلب كتب المذهب بصيغة قبل الوقوف وهي محتملة لأن براد قبل أن يقف أو قبل فوات وقت الوقوف وعلى الثاني مشى من الأعلى في شرح المناسك وشرح النقاية ويؤيد الاول قول الامام السرخسي في مبسوطه في آخر باب المواقيت ولو أن الصبي أهل بالحج قبل أن يحتمل ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل أن يقف بعرفة لم يجزه عن نية الاسلام عندنا الآن بجدد احرامه قبل أن يقف بعرفة فينبغي أن يحتمل أنه عن حجة الاسلام اه فلو وقف بعد الزوال ولو لحظة ثم بلغ ليس له التجديد وان بقي وقت الوقوف لتمام حجه اذا الحج بعد التمام لا يقبل النقص ولا يصح (٣١٦) أداء حجتين في عام واحد بالاجماع كذا ذكره القاضي محمد عبيد في شرحه

خلاصة المناسك على لباب المناسك المختصر من شرحه الكبير عباب المسالك عن شيخه العلامة الشيخ حسن العجمي وذكر مشهه الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه مستدلاً بقوله صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار

فلو أحرم صبي أو عبد فباغ أو أعتق فغضى لم يجز عن فرضه

فقد تم حجه من صبيغ العموم فيشمل الصبي وقد قلنا بان حجه نكاحاً وبتنوع أداء حجتين نقل وفرض في سنة واحدة ثم قال وقد وقع الاختلاف في الافتاء في هذه المسئلة في زماننا فن العصريين من أفتى بعدم صحة تجديد الصبي الاحرام بعد ان دخل عليه وقت

أن يحج معها الا بهما وفي وجوب التزويج عليها يحج معها ان لم تجد محرماً فن قال هو شرط الوجوب قال لا يجب عليها شيء من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا لو أبيع له ومن قال انه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجع المحقق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب أداء بان هذه العبادة تجري فيها النيابة عند الحجز لامطلقاً وتوسطاً بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب أمر دائر مع فائدته فيثبت مع قدرة المال ليظهر أثره في الاحجاج والايضاء واعلم ان الاختلاف في وجوب الايضاء اذا مات قبل أن ياتي الطريق فان مات بعد حصول الامن فالافتاء على الوجوب وأشار باشتراط المحرم والزواج الى ان عدم العدة في حقها شرط أيضاً بجماع حرمة السفر عليها أي عدة كانت والعبدة لوجوبها وقت خروج أهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من النجف بفتح حجتين مكان لا يعاونه الماء مستطيل فان لزمها العدة في السفر فسيأتي في محله ان شاء الله تعالى (قوله ولو أحرم صبي أو عبد فباغ أو أعتق فغضى لم يجز عن فرضه) لان الاحرام انعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطاً عندنا لكنه شبهه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به فاعتبرنا الشبه فيما نحن فيه احتياطاً وفي اسناد الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقله فاحرم عنه أبوه صار محرماً فينبغي أن يجزده قبله ويلبسه ازاراً واداءه وما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه غير لازم ولذا لو أحصر ونحل لادم عاينه ولا جزاء ولا قضاء ولو وجدته بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض أجزاءه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلو وجدته بعد عتقه لا يصح والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر أو مجنون فأفاق وأسلم جدد الاحرام أجزاءهما قيل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح يفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لأن في هذه المسئلة لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يكن للتجديد فائدة فالخاصل انه لا يكون مسلماً الا بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئاً من محظورات الاحرام

الوقوف وهو بأرض عرفة محرم بالحج النقل ومنهم من أفتى بصحة ذلك وقد بسطت الكلام عليها في التذكرة فان العفيفة في فقه الحنفية اه ملخصاً من حاشية المدني على الدر المختار (قوله وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح) قال في النهر ظاهر ان مقتضى صحة احرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل صحته عن المجنون بجماع عدم العقل في كل اه وقال المقدسي في شرحه أقول وفي البحر العميق لا حج على مجنون مسلم ولا يصح منه اذا حج بنفسه ولكن يحرم عنه وليه كما سيأتي ان شاء الله تعالى اه قلت وفي الذخيرة قال في الاصل وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون اه وفي اللؤلؤية قبيل الاحصار وكذا الصبي يحج به أبوه وكذا المجنون يقضى المناسك ويرى الجمار لان احرام الاب عنهما وهما عاجزان كاحرامهما بنفسهما اه فهذه النقول صريحة في ان المجنون كالصبي (قوله فالخاصل انه لا يكون مسلماً الخ) قال في النهر حرمه باسلامه اذا أتى بسائر الافعال ضعيف كما مر



(قوله فالميقات مشتركة الخ) قال في النهر المواقيت جمع ميقات بمعنى الوقت المحدود واستعبر للمكان أعني مكان الاحرام كما استعبر للمكان للوقت في قوله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون ومنه قولهم ووقته البستان وهو سهو وظاهره اذ المعنى كما في المغرب وغيره ميقاته بستان بنى عامر ولا ينافيه قول الجوهري الميقات موضع الاحرام لانه ليس من رأيه التفرقة بين الحقيقة والمجاز وكأنه في البحر استند الى ظاهر ما في الصحاح فرغم انه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثاني وأعرض عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع (قوله الحلبي) أي العلامة محمد بن أمير حاج الحلبي تلميذ المحقق ابن الهمام وشارح تحريره الاصولي وشارح منية المصلي وهو أقدم من الحلبي صاحب الملتقى وشارح المنية أيضا واسمه ابراهيم (قوله وان كان هو الافضل) ذكر من لا على القاري في شرح الباب انه يكرهه وفاقا بين علمنا خلافا لابن أمير حاج حيث قال هو الافضل اه أي الافضل تأخير المدني احرامه الى الخجفة وعبارة متن الباب والمدني اذا جاوز وقته غير محرم كره وفي لزوم الدم خلاف وصحح سقوطه اه وقال شارحه وعلله أشار الى ما في النسخة ان من كان في طريقه ميقاتان لا يجوز أن يتعدى الى الثاني على الاصح فالدم (٣١٧) يكون متفردا على القول المقابل للاصح

لكن الاظهر أن يقال وصحح عدم وجوبه لان من في طريقه ميقاتان مخير في أن يحرم من الاول وهو الافضل عند الجمهور خروجا عن الخلاف فانه متعين عند الشافعي أو يحرم من الثاني فانه رخصة له وقيل

ومواقيت الاحرام ذوا الخليفة وذات عرق والخجفة وقرن ويعلم لاهلها ولن مر بها انه أفضل بالنسبة الى أكثر أرباب النسك فانهم اذا أحرموا من الميقات الاول ارتكبوا كثيرا من المحظورات بعدد وبغيره قبل وصولهم الى الميقات الثاني فيكون الافضل في حقهم التأخير وهذا لا ينافي

فان فيه الكفارة فرقا بينه وبين الصبي (قوله ومواقيت الاحرام ذوا الخليفة وذات عرق والخجفة وقرن ويعلم لاهلها ولن مر بها) أي الامكنة التي لا يتجاوزها الآفاق الاحرام خمسة فالميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا الثاني وسبأني الاول وذو الخليفة بضم الخاء المهملة وبالفاء بينه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع وبينه وبين المدينة ستة أميال كما ذكره النووي وقيل سبعة كما ذكره القاضي عياض ميقات أهل المدينة وهو أبعد المواقيت وبهذا المسكان أبارتسميه العوام أبار على قيل لان علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتل الجن في بعض تلك الآبار وهو كذب من قائله كما ذكره الحلبي في مناسكه وذات عرق بكسر العين وسكون الراء لجميع أهل المشرق وهي بين المشرق والمغرب من مكة قيل وبينها وبين مكة مرحلتان والخجفة بضم الخيم وسكون الخاء المهملة واسمها في الاصل مهية نزل بها سيل بجف أهلها أي استأصلهم فسميت بخجفة قال النووي بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهي قرية بين المغرب والشمال من مكة من طريق تبوك وهي طريق أهل الشام ونواحيها اليوم وهي ميقات أهل مصر والمغرب والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو مرحلتين وفي الصحاح انه بفتح الراء وان أويسا القرني منسوب اليه وردبانه بسكون الراء وان أويسا منسوب الى قبيلة يقال لها بنو قرن بطن من مراد وهو ميقات أهل نجد وأما يعلم فهو ميقات أهل اليمن وهو مكان جنوبي مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهنا هو المراد بقوله لاهلها وهذه المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة في الصحيحين وذات عرق في صحيح مسلم وسنن أبي داود وقوله ولن مر بها يعني من غير أهلها وقد أفاد انه لا يجوز مجاوزة الجميع الاحرام فلابد ان يرجع على المدني ان يحرم من ميقاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من آخرها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا مر على ذي الخليفة في ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الخجفة كالمصري لكن قيل ان الخجفة قد ذهبت اعلامها ولم يبق بها الارسوم خفية لا يكاد يعرفها

ما في البدائع من جاوز ميقاتا من هذه المواقيت من غير احرام الى ميقات آخر جاز الا ان المستحب أن يحرم من الميقات الاول كذا روي عن أبي حنيفة انه قال في غير أهل المدينة اذا مر واعلى المدينة جاوزوها الى الخجفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يحرموا من ذي الخليفة لانهم لما وصلوا الى الميقات الاول لم يبق لهم محافظة حرمته فيكره لهم تركها اه ومثله ذكره القدوري في شرحه وبه قال عطاء وبعض المالكية والحنابلة ووجه عدم التنافي ان حكم الاستحباب المذكور نظرا الى الاحوط خروجا عن الخلاف وللسارعة والمبادرة الى الطاعة وان قوله الافضل التأخير بناء على فساد الزمان ومكاثرة مباشرة العصيان ومثله قولهم التقديم على الميقات أفضل حتى قال بعض السلف من اتمام الحج الاحرام من دوبة أهل لکنه مقيد بمن يكون مأمونا عن الوقوع في محظورات احرامه الا ان في قول أبي حنيفة في غير أهل المدينة اشارة الى ان أهل المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبي حنيفة فعنه انه لو لم يحرم من ذي الخليفة وأحرم من الخجفة ان عليه دما وبه قال مالك والشافعي وأحمد وعنه ما سبق من قوله لا بأس فتحمل رواية وجوب الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم اه

(قوله والا فآخر المواقيت الخ) أي والا نقل بان المراد بالمحاذاة المحاذاة القريبة يلزم عليه أن لا يجب على الشامي كالمصري الاحرام من الحجفة بل يجوز له مجاوزتها والاحرام بعدها حين يحاذي قرن المنازل لأنه آخر المواقيت باعتبار المحاذاة فينافي ما صرح من وجوب الاحرام من الحجفة وقوله ذكر كرى الخ بيان لذلك مع زيادة (قوله ذكر كرى بعض أهل العلم من الشافعية) يعني به الشيخ شهاب الدين ابن حجر شارح المنهاج والشمايل وغيرهما وكان من اجلائهم وقد أدركته في آخر عمره كذا في النهر ثم قال وأقول في الجواب الثاني ما لا يخفى لان من لا يمر على المواقيت يحرم اذا حاذى آخرها قربت المحاذاة أو بعدت (قوله عند عدم المرور على المواقيت) أخذنا التقييد به من قولهم المنقول سابقا ومن كان في بحر أو بر لا يمر بواحد من هذه المواقيت الخ (قوله لانه حينئذ لم يكن سفره للحج) هذا التعليل يفيد انه لا ترتفع مخالفة بخروجه بعد الى أحد المواقيت واحرامه منه ونقل كلام المؤلف هنا الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرح منسكه وأقره ونقله عنه القاضي محمد عبيد في شرح منسكه كما في حاشية المدني على الدر المختار ثم قال فيها ونقل الملاح على القاري في رسالته المسماة بيان فعل الخيرات اذا دخل مكة (٣١٨) من حج عن الغيرانه وقعت مسئلة اضطرر فيها فقهاء العصر وهي ان

الآفاق الحاج عن الغبير اذا انفصل عن الميقات بغير احرام للحج هل هو مخالف أم لا فقيس نعم فيبطل حجه عن الأمر وان عاد الى الميقات وأحرم وقيل لا بل عليه أن يرجع الى الميقات ويحرم عن الأمر واعتمد الأولون على ظاهر ما في المنسك الكبير للسندی ان من شروط صحة الحج عن الأمر أن يحرم من الميقات فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن في قولهم جميعا ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لانه ما مور بحجة ميقاتية اه ولا يصح الاعتماد عليه لان

الاسكان بعض البوادي ولهذا والله أعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى برابض وبعضهم يجعله بالغين احتياطاً لانه قبل الحجفة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا ومن كان في بر أو بحر لا يمر بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن يجتهد فاذا لم يكن بحيث يحاذي فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من الميقات والا فآخر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكر كرى بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين بمكة في الحجفة الرابعة للبعد الضعيف ان المحاذاة حاصلة في هذا الميقات فينبغي على مذهب الحنفية ان لا يلزم الاحرام من رابع بل من خليف القريبة المعروفة فانه حينئذ يكون محاذياً لآخر المواقيت وهو قرن فاجبته بجوابين الاول ان احرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الحجفة وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياطاً والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت الثاني ان مرادهم بالمحاذاة القريبة ومحاذاة المارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم بحقيقة الحال أطلق في الاحرام فشمّل احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهما في حق الآفاق وشمل ما اذا كان قاصداً عند المجاوزة الحج والعمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه الكل وأما دخوله صلى الله عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصاً بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لأحد بعدى وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال وقيدنا بقصد مكة لان الآفاق اذا قصد موضعا من الحل كخليف يجوز له أن يتجاوز الميقات غير محرم واذا وصل اليه التحق باهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج أو العمرة وهي الحيلة لمن أراد أن يدخل مكة بغير احرام وينبغي أن لا تجوز هذه الحيلة للأمر بالحج لانه حينئذ لم يكن سفره للحج

ولانه

الشرط فرض لا يثبت الا بدليل قطعي فجرد قوله من غير نقله عن مجتهد أو اسناده الى دليل

غير مقبول وأطال الى أن قال وبما ذكرناه أفنى الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومي في منسكه وأفتى به أيضا الشيخ على المقدسي ونقل فتواه فراجعها اه ما في الحاشية ملخصاً أقول وفي رده ما ذكره السندی نظر لان المسئلة منقولة والمقلد متبع للمجتهد وان لم يظهر دليله في التتارخانية عن المحيط ولو أمره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الخانية ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام عن نفسه وكذا لو حج ثم اعتمر كان مخالفاً عند العامة وفي المحيط ولو أمره بالعمرة فاعتمر أو لا ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفاً وان حج أو لا ثم اعتمر فهو مخالف اه فليتأمل فقد يقال انه جعل مخالفاً لكونه أحرم أو لا بغير ما أمر به فقد جعل سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط احرام المأمور من الميقات وانه لا يقع عن الأمر وان عاد الى الميقات اذا لم يفعل أو لا نسكالم يؤمر به فينبغي التفصيل وهو انه ان جاوز الميقات بلا احرام قاصداً البستان ثم دخل مكة ثم خرج الى الحل وقت الاحرام فحرم من الميقات عن الأمر ويجوز لانه صار آفاقاً كما يأتي وان فعل نسكاً غير ما أمر به قبل احرامه عن الأمر يكون مخالفاً وان عاد الى الميقات وأحرم عنه من الميقات فتأمل

(قوله أجمعوا على أنه مكروه الخ) كذا نقل التهستاني الاجماع عن التحفة ثم قال وفي المحيط أن أمن من الوقوع في محظور الاحرام لا يذكره  
 وفي النظم عنه انه يكره الاعتدالي يوسف (قوله فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الاحراما) قال العلامة الشيخ قطب الدين في منسكه  
 وما يجب التيقظ له سكان جدة بالجيم وأهل حدة بالمهمله وأهل الأودية القريبة من مكة فانهم في الاغلب يأتون الى مكة في سادس ذى الحجة  
 أو في السابع بغير احرام ويحرمون من مكة للحج فعلى من كان حنفيًا منهم (٣١٩) أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم

والا فعليه دم مجاوزة الميقات  
 بغير احرام لكن للنظر هنا  
 مجال اذا أحرم هؤلاء من  
 مكة كما هو معتادهم  
 وتوجهوا الى عرفة ينبغي  
 أن يسقط عنهم دم المجاوزة  
 بوصولهم الى أول الحل  
 ملبين لأنه عود منهم الى  
 ميقاتهم مع الاحرام والتلبية  
 وذلك مسقط لدم المجاوزة  
 اللهم الآن يقال لا يعد هذا  
 عودا منهم الى الميقات

وصح تقديمه عليها لاعتكافه  
 ولداخلها الحل وللمسكى  
 الحرم للحج والحل للعمرة  
 باب الاحرام

لانهم لم يقصدوا العود اليه  
 لتلافي ما لزمهم بالمجاوزة بل  
 قصدوا التوجه الى عرفة  
 ولم أجدهم تعرض لذلك  
 والله أعلم بالصواب اه  
 وقد نقله الشيخ عبد الله  
 العفيف في شرحه وأقره  
 وقال القاضي محمد عبيد في  
 شرح منسكه والظاهر  
 السقوط لأن العود الى  
 الميقات مع التلبية مسقط  
 سواء نوى العود أو لم ينو  
 حصول المقصود الذي هو

ولأنه ما مور بحجة آفاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجة مكية فكان مخالفا وهذه المسئلة يكثر  
 وقوعها فيمن يسافر في البحر الملح وهو ما مور بالحج ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن يقصد  
 البندر المعروف بجدة ليدخل مكة بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه لو أحرم بالحج فان المأمور بالحج  
 ليس له أن يحرم بالعمرة (قوله وصح تقديمه عليها لاعتكافه) أي جاز تقديم الاحرام على المواقيت  
 ولا يجوز تأخيرها عنها أما الأول فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وفسرت الصحابة الاتمام بأن يحرم  
 بهامن دوية أهله ومن الاما كن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الاقصى بحجة  
 أو بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر رواه الامام أحمد ولم يتكلم المصنف على أفضلية التقديم  
 وعدمها لان فيه تفصيلا ذكره في الكافي وهو ان التقديم أفضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في  
 محذور لأن المشقة فيه أكثر فكان أكثر نوابا لأن الأجر بقدر التعب بخلاف التقديم على الأشهر  
 أجمعوا على أنه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور ولا كما أطلقه في المجمع ومن فصل  
 كصاحب الظهيرية قياسا على الميقات المكاني فقد أخطأ وإنما كره مطلقا قبل الميقات الزماني لشبهه  
 بالركن وان كان شرط افراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطا ولو كان ركنا حقيقة لم يصح قبل أشهر الحج  
 فان كان شبيهه كره قبلها لشبهه وقر به من عدم الصحة واشبه الركن لم يجز لفات الحج استدامة الاحرام  
 ليقضى به من قابل وأما الثاني فلقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات الاحراما وفائدة التاقية  
 بالمواقيت الخمسة المنع من التأخير (قوله ولداخلها الحل) أي الحل ميقات من كان داخل المواقيت  
 وهو بكسر الحاء المواضع التي بين المواقيت والحرم ولا فرق بين أن يكون في نفس الميقات أو بعده كما نص  
 عليه محمد في كتبه وقول المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت غير مسلم بل  
 المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير مقصود للصنفين وإنما المقصود الاطلاق كما ذكرنا وإنما كان  
 الحل ميقاته لأن خارج الحرم كله مكاني واحد في حقه والحرم حدي حقه كالميقات لا آفاقي فلا يدخل  
 الحرم عند قصد النسك الاحراما وما عند عدم هذا القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة  
 كالمسكى اذا خرج من الحرم لحاجة له أن يدخل مكة بغير احرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالأفاقي  
 فان جاوزه فليس له أن يدخل مكة من غير احرام لأنه صار آفانيا (قوله وللمسكى الحرم للحج والحل  
 للعمرة) أي ميقات المسكى اذا أراد الحج الحرم فان أحرم له من الحل لزمه دم واذا أراد العمرة الحل فاذا  
 أحرم بهامن الحرم لزمه دم لأنه ترك ميقاته فيهما وهو مجمع عليه والمراد بالمسكى من كان داخل الحرم  
 سواء كان بمكة أو لا وسواء كان من أهلها أو لا وبه يعلم ان المراد بدخول المواقيت من كان ساكنا في الحل  
 والله سبحانه أعلم

باب الاحرام  
 أحرم الرجل اذا دخل في حرمة لانتهاك من ذمته وغيرها وأحرم للحج لأنه يحرم عليه ما يحل لغيره من  
 الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل اذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر الحرام وأحرمه لغته في حرمة  
 العطية أي منعه كذا في ضياء الخاوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك من حج أو عمرة

التعظيم اه كذا في حاشية المدنى على الدر المختار (قوله والمراد بالمسكى الخ) فسر في النهر المسكى بساكن مكة وقال أما القارفي حرمتها  
 فليس بمسكى وان أعطى حكمه واعتراض المؤلف بأن ما قاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بالدليل  
 (قوله وهو في الشريعة نية النسك الخ) قال في النهر وهو شرعا الدخول في حرمت مخصوصة أي التزامها غير انه لا يتحقق شرعا الابائية  
 مع الذكر والخصوصية كذا في الفتوح فهم شرطان في تحققه لاجز أن لها هيته كما توهمه في البحر

(قوله أو الخصوصية) قال الرملي أي الايمان بشئ من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكرا يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدنة كافي المستصفي (قول المصنف والغسل أفضل) قال المرشدي في شرحه وهذا الغسل أحد الاغسال المسنونة في الحج ثانيها الدخول مكة ثالثها الوقوف بعرفة رابعها الوقوف بمزدلفة خامسها الطواف الزيارة سادسها وسابعها وثامنها رمي الجمار في أيام التشريق تاسعها الطواف الصدر عاشرها الدخول حرم المدينة قال في البحر العميق ولا غسل لرمي جرة العقبة يوم النحر اه كذا في حاشية المدني (قوله قال الشارح الخ) وعبارته والمراد بهذا الغسل تحصيل النظافة وازالة الرائحة لا الطهارة حتى تؤمر به الحائض والنفساء ولا يتصور حصول الطهارة لها ولهذا لا يعتبر التيمم عند المجز عن الماء بخلاف الجمعة والعيدان انتهت قال في النهر وعزاه في المعراج الى شرح بكر (قوله وفيه نظر لأن التيمم الخ) قال في النهر أقول فيه نظر اذ مناه على ان المخالف راجع الى قوله ولهذا لا يعتبر التيمم عند المجز والظاهر رجوعها الى قوله والمراد بهذا الغسل تحصيل النظافة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعيدان فإنه يلاحظ فيها مع النظافة الطهارة أيضا لأنه انما شرع للصلاة ولذا لم تؤمر به (٣٢٠) الحائض والنفساء مع انه قد قيل بأنهما يحضران العيدان كما مر نعم ما في

الكافي هو التحقيق اه  
قال الشيخ اسمعيل  
والانصاف ان أصل عبارة  
الزيلي موهمة مشروعية  
التيمم لهما والمراد لا يدفع  
الايراء ثم عبارة البحر  
موهمة أيضا حيث نقل عن  
واذا أردت أن تحرم  
فتوضأ والغسل أفضل  
والبس ازارا ورداء جديدين  
أو غسيلين

مع الذكرا والخصوصية على ما سياتي وهو شرط صحة النسك كتكبيره الافتتاح في الصلاة فالصلاة والحج طمانحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين الأول انه اذا تم الاحرام للحج أو للعمرة لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي أحرم به وان أفسده الا في القوات فبعمل العمرة والا الا حصار فندج الهدى الثاني انه لا بد من قضاءه مطلقا ولو كان مظنونا فلو أحرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضي فيه والقضاء ان أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فإنه لا قضاء لو أفسده (قوله واذا أردت ان تحرم فتوضأ والغسل أفضل) قد تقدم دليله في الغسل وهو النظافة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض أو النفساء والصبي لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشرع التيمم له عند المجز عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدان يعني ان الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشرع التيمم لهما عند المجز وفيه نظر لان التيمم لم يشرع لهما عند المجز اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه لأنه ملوث ومقبول لكن جعل طهارة ضرورة أداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعيدان وأشار المصنف الى انه يستحب لمن أراد كمال التنظيف من قص الأظفار والشارب وحلق الابطين والعانة والرأس لمن اعتاده من الرجال أو أراد اه والافتسريحه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالخطمي والاشنان ونحوهما ومن المستحب عند ارادته جماع زوجته أو جاريته ان كانت معه ولا مانع من الجماع فإنه من السنة (قوله والبس ازارا ورداء جديدين أو غسيلين) لأنه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه كما رواه مسلم ولأنه ممنوع عن لبس الخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيناه والازار من السرة الى ما تحت الركبة يذ كرو يؤث كافي ضياء الحلوم والرداء على الظهر والكتفين والصدر ويشده فوق السرة وان غرز طرفيه في ازاره فلا بأس به ولو خله بخلال أو مسلة أو شده على نفسه بحبل أساء ولا شئ عليه

الكافي التسوية وظاهرها  
بالنظر الى عدم التيمم  
وليست كذلك بل من  
حيث قيام الوضوء مقام  
الغسل ولفظها فعمل ان هذا  
الاغسال للنظافة لينزل  
ما به من الدرن والوسخ  
فيقوم الوضوء مقامه كافي

العيدان والجمعة لكن الغسل أحب لأن النظافة به أتم اه والاقامة حكاهما الشمني عن القدوري بلفظ قال القدوري وما كل غسل للنظافة فالوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعيدان اه ولا يخفى ان التسوية في عدم التيمم وان لم تكن صريحة لكنها معروفة من تفرعه قيام الوضوء مقام الغسل على كونه للنظافة واذا كان للنظافة لا يعتبر التيمم لعدمها فيه وحيث سوى بين الاحرام والجمعة والعيدان في قيام الوضوء مقامه المرفوع على ما ذكرناه التسوية في عدم اعتبار التيمم بين الكل (قول المصنف والبس ازارا ورداء الخ) ويدخل الرداء تحت اليد اليمنى ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوبا كذا في الخزانة ذ كره البرجندي في هذا المحل وهو موهوم ان الاضطباع يستحب من أول أحوال الاحرام وعليه العوام وليس كذلك فان محل الاضطباع المسنون انما يكون قبيل الطواف الى انتهائه لا غير كذا في شرح اللباب لمنه على القاري وقال المرشدي في شرح مناسك الكتوز وهو الأصح وانه هو السنة ونقله الشيخ رجة الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح وقال فالخالف ان أكثر كتب المذهب ناطقة بان الاضطباع يسن في الطواف لا قبله في الاحرام وعليه تبدل الاحاديث وبه قال الشافعي اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار

(قوله والافسات العورة كاف) فيجوز في ثوب واحد أو أكثر من ثوبين وفي أسودين أو قطع خرق مخيطة والأفضل أن لا يكون فيهما خياطة اه لباب المناسك (قول المصنف وصل ركعتين) قال في التتارخانية وفي المحيط وان قرأ في الركعة الأولى بفاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بفاتحة الكتاب وقل هو الله أحد تبركاً بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو أفضل وفي الظهيرية قال الشيخ الواعظ الاسكندري ان كثير من علمائنا يقرؤون بعد الفراغ من سورة قل يا أيها الكافرون بنالترغ فلو بنا الآية وبعد الفراغ من قل هو الله أحد ربنا آتنام: لذلك رجحة وهي لنا من أمر نارشدا (٣٢١) (قوله أي على وجه السنة) صرح

بالسنية في السراج وفي النهر هذا الأمر أي قوله وصل للندب وفي الغاية السنة اه لكن قد يقال ينافي كونها سنة اجزاء المكتوبة عنها فلذا مشى في النهر على الندب تأمل (قوله ونجزته المكتوبة) كذا جزم به في الباب قال شارحه وفيه نظر لان صلاة الاحرام سنة مستقلة كصلاة الاستخارة وغيرها مما لا تنوب

وتطيب وصل ركعتين ولب دبر صلاتك تنوي بها الحج

الفریضة منها بما بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فانه ليس لها صلاة على حدة كما حققه في فتاوى الحج فتتأدى في ضمن غيرها أيضاً فقول المصنف في المنسك الكبير وتجزئ المكتوبة عنها كتحية المسجد قياس مع الفارق وهو غير صحيح اه لكن في حاشية المدني انه رده المرشدي (قوله ناويا بالتلبية الحج) قال الرملي

وما في الكتاب بيان للسنة والافسات العورة كاف كما في المجمع وأشار بتقديم الجدي بدلي أفضليته وكونه أبيض أفضل من غيره كالتكفين وفي عدم غسل الثوب العميق تركه للمستحب ولا يخفى ان هذا في حق الرجل (قوله وتطيب) أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الاحرام أطلقه فشملم ما تبقى عينه بعده كالمسك والغالية وما لا تبقى لحديث عائشة في الصحيحين كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل أن يحرم وفي لفظ لهما كأنني أنظر الى ويص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل أن يحرم وفي لفظ لمسلم كأنني أنظر الى ويص المسك وهو البريق واللحان وكرهه محمد بما تبقى عينه والحديث حجة عليه وقيد نابالدين اذ لا يجوز التطيب في الثوب بما تبقى عينه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما قالوا وبه نأخذ والفرق لهما بينهما انه اعتبر في البدن تابعا على الأصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعا والمقصود من استنائه حصول الارتفاق به حالة المنع منه كالسجور للصوم وهو يحصل بما في البدن فانغى عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الاحرام لأن الحاج الشعث الثقيل وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية ان ما عن محمد رواية ضعيفة وان مشهور مذهبه كمنههما (قوله وصل ركعتين) أي على وجه السنة بعد اللبس والتطيب لأنه عليه السلام صلاهما كما في الصحيحين ولا يصلحها في الوقت المكروه ونجزته المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول في الحج ويقول بلسانه مطابقا لجنانه اللهم اني أر يد الحج فيسر لي وتقبله مني لأني محتاج في أداء أركانه الى تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداء بالخليل وولده عليهما السلام حيث قال ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لأن سؤال التيسير يكون في العسير لا في اليسر وأداؤها يسيرة عادة كذا في الكافي وقد منامافيه من الخلاف في بحث نية الصلاة (قوله ولب دبر الصلاة تنوي بها الحج) أي اب عقبها ناويا بالتلبية الحج والدبر بضم الباء وسكونها آخر الشيء كذا في الصحاح وإنما يلي لما صح عنه عليه السلام من تلييته بعد الصلاة وفي قوله تنوي بها الإشارة الى أن ما ذكره المشايخ من انه يقول اللهم اني أر يد الحج الى آخره ليس محصلا للنية ولهذا قال في فتح القدير ولم نعلم ان أحدا من الرواة لنسكه روى أنه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا ان الذكر باللسان حسن ليطابق القلب وعلى قياس ما قدمناه في نية الصلاة انما يحسن اذا لم تجتمع عزيمته والافلا فالخاصل ان التلفظ باللسان بالنية بدعة مطابقة لجميع العبادات وفي بعض النسخ وقل اللهم اني أر يد الحج فيسر لي وتقبله مني ولب وقوله تنوي الحج بيان للاكل والافيصح الحج بطلق النية واذا أهم الاحرام بان لم يعين ما أحرم به جاز وعليه التعيين قبل أن يشرع في الأفعال والأصل حديث على رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال أهلت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا اذا أحصر قبل الأفعال فتحمل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لا قضاء حجة وكذا اذا جامع

(٤١ - (البحر الرائق) - ثاني)

أشار الى أن قوله في المتن تنوي بها ليس باضمار قبل الذكر لأن قوله ولب يدل على ذلك ذكره العيني (قوله وفي بعض النسخ الحج) أي قبل قوله ولب ولهذا قال ولب بعد وتقبله مني (قوله بيان للاكل الحج) قال في لباب المناسك وتعيين المنسك ليس بشرط فصح مهمما و بما أحرم به الغير ثم قال في محل آخر ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو مهمم فيلزمه حجة أو عمرة وقيد شارحه بما اذا لم يعلم بما أحرم به غيره (قوله والافيصح الحج بطلق النية) أي وعليه التعيين قبل الشروع في الأفعال والالم يصح الحج بل هو عمرة كما يعلم من لاحقه

(قوله ولم يذكري في الكتاب الخ) قال في شرح الباب ولو أحرمت بالحج ولم ينو فرضا ولا تطوعا فهو فرض أي فيقع عن حجة الاسلام استحسانا بالاتفاق في ظاهر المذهب وقيل يقع نفلا ولو نوى الحج عن الغير والنذر والنفل كان عمانوي وان لم يحج للفرض أي حجة الاسلام كذا ذكره غير واحد وهو الصحيح المعتمد المنقول الصريح عن أبي حنيفة وأبي يوسف من أنه لا يتأدى الفرض بنية النفل في هذا الباب وروى عن أبي يوسف يوسف وهو مذهب الشافعي أنه يقع عن حجة الاسلام ولو نوى المنذور والنفل معاقيل هو نفل وهو قول محمد وقيل نذر وهو قول أبي يوسف والاول أظهر وأحوط والثاني أوسع ويؤيده أنه لو نوى فرضا ونفلا فهو فرض اهـ متناوشر حاملا لخصا وفي متنه أحرمت بشي ثم نسيه لزمه حج وعمره يقدم أفعالها عليه ولا يلزمه (٣٢٢) هدى القران (قوله فالاول والثاني) أي عدم تأديها بنية النفل لشبهه الظرفية

كالصلاة والثاني للاول أي وتأديها بمطلق النية لشبهه المعيارية كالصوم (قول المصنف وزد فيها) أي زد على هذه الالفاظ ما شئت كذا في الشرح قال في النهر فالظرف بمعنى على لان الزيادة انما تكون بعد الاتيان بها لاني خلاها

وهي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك وزد فيها ولا تنقص فاذا البيت ناويا فقد أحرمت

كافي السراج (قوله فاذا نقص عنها فكذلك بالاول) قال في النهر فيه نظر في الفتح التلبية مرة شرط والزيادة سنة قال في المحيط حتى لا يلزمه الاساءة بتركها ثم قال ان رفع الصوت بها سنة فان تركه كان مسيئا اهـ فالنقص بالاساءة أولى اهـ لكن في الفتح أيضا ويستحب

فأفسد وجب عليه المضى في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكري في الكتاب ان حجة الاسلام تتأدى بنية التطوع اهـ والمنقول في الأصول انها لا تتأدى بنية النفل وتتأدى بمطلق النية نظر الى أن الوقت له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالأول والثاني والثالث (قوله وهي لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) هكذا روى أصحاب الكتب الستة تليته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير وهو مزوم والنصب والاضافة والتاصيل من غير لفظه تقديره أوجب اجابتك اجابة بعد اجابة الى ما لانهاية له وكأنه من أب بالمكان اذا أقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومفرد لبيك اب واختلاف في الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل ابراهيم الخليل عليه السلام ورجحه المصنف في الكافي وقال انه الاظهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في هزان الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر والفتح واختار في الهداية ان الأوجه الكسر على استتفاف الثناء وتكون التلبية للذات وقال الكسائي الفتح أحسن على انه تعليل للتلبية أي لبيك لأن الحمد ورجح الأول في فتح القدير بان تعليق الاجابة التي لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استتفاف الثناء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستأنفا كما في قولك علم ابنك العلم ان العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وهذا مقرر في مسالك العلة من علم الأصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الاول لاو لوليته ولا كثرية بنحو الالف الفتح ليس فيه سوى انه تعليل (قوله وزد فيها ولا تنقص) أي في التلبية ولا تنقص منها ولا زيادة مثل لبيك وسعديك والخير بيديك والغباء اليك والعمل لبيك اله الخلق غفار الذنوب لبيك ذا النعمة والفضل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الآخرة كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتركرار وصرح الحلبي في مناسكه باستحبابها عند ناو اما النقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح المجمع انه مكروه اتفاقا والظاهر انها كراهة تنزيهية لما أن التلبية انما هي سنة فان الشرط انما هو ذكر الله تعالى فارسيا كان أو عربيا هو المشهور وعن أصحابنا وخصوص التلبية سنة فاذا تركها أصلا تركت كراهة تنزيهية فاذا نقص عنها كذلك بالاول فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وقول من قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصده التعظيم لا خصوصها قيد ناو بالزيادة في التلبية لان الزيادة في الأذان غير مشروعة لأنه للاعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهمي مشروعة لأنه محل الذكر والشاء (قوله فاذا البيت ناويا فقد أحرمت) أفاد انه لا يكون محرما الا بهما

في التلبية كلها رفع الصوت من غير أن يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف وقد نقله المؤلف عن الحلبي وقد ينازع في دعوى فاذا الاولوية على انه قد ذكر المؤلف فيما سبق ان الاساءة دون الكراهة فليتامل (قوله أفاد انه لا يكون محرما الا بهما) قال في النهر ثم ان هذه العبارة لا يستفاد منها الا انه يصير محرما عند النية والتلبية اما أن الاحرام بهما أو باحد هما بشرط ذكر الاخر فلاؤذ كراهية انه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بها كشروعه في الصلاة لكن عند التكبير لا به كذا في الفتح تبع للشارح وبه اندفع ما قد يتوهم من ظاهر كلام المصنف انه يصير شارعا بالتلبية بشرط النية مع ان المحكي عن الشهيد عكسه كما مر ومن ثم غير بعض المتأخرين العبارة فقال اذ نوى ملييا فقد أحرمت لان الاصل في انعقاد الاحرام هو النية وانت خير بانها اذا كان المقاد انما هو صبر ورتبه محرما عندهما فالعبارتان على حد سواء

(قول المصنف فائق الرفث الخ) قال في النهز الفاء فصيحة أي إذا أحرمت فائق واعلم أنه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه أن ذلك من ابتداء (٣٣٣) الاحرام لانه لا يسمى حاجا قبله (قوله

بحديث أبي قتادة) وهو مارواه الشيخان انه عليه السلام قال حين سألوه عن لحم حمار وحش اصطاده أبو قتادة هل منكم من أمره أو أشار اليه قالوا لا قال فسكوا ما بقي من لحمه على حله على عدم الإشارة والامر كذا في التبيين وقد أحال المؤلف على ماسيأتي ومحل الجنائيات ولم يذكره هناك بل قال

فائق الرفث والفسوق والجدال وقتل الصيد والإشارة اليه والدلالة عليه ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلمسوة والقباء والخفين الا ان لا تجدد النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفرا الا أن يكون غسिला لا ينفض

وحدث أبي قتادة السابق ثم انه ليس في الحديث التصريح بالدلالة بل بالامر والإشارة لكن الحديث في الهداية بلفظ هل أشرتم أو أعتمتم أو دلتم فقال لا فقال أذن فسكوا لكن قال الحافظ ابن حجر في النسخة يمتفق عليه بلفظ هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قال لا قال فسكوا

ما بقي من لحمها وسلم والنسائي هل أشرتم أو أعتمتم قالوا لا قال فسكوا اه وسيأتي في الجنائيات ان الدلالة التحقت بالقتل استحسانا وسيأتي أيضا ان شاء الله تعالى وزاد في الباب هنا والاعانة عليه قال شارحه أي نوع من أنواع الاعانة كاعارة سكنين أو منا والقرح أو سوط اه

فاذا أتى بهما فقد دخل في حرمت مخصوصة فهما عين الاحرام شرعا وذ كرحسام الدين الشهيد انه يصير شارعا بالنية لكن عند التلمية بالاتباعية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروى عن أبي يوسف ان النية تكفي قياسا على الصوم بجماع انهما عبادة كف عن المحظورات وقياسنا أولى لانه التزام أفعال كاصلاة لا مجرد كف بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه والمراد بالتلمية شرط من خصوصيات النسك سواء كان تلمية أو ذكرا يقصد به التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفي وذ كرا الاستيعجابي اندلوا ساق هديا يقاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أولم ينوشيا وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى ثم اذا أحرمت صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سرا وهكذا يفعل عقب التلمية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالماثور فهو حسن (قوله فائق الرفث والفسوق والجدال) للآية الكريمة فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا النهي بصيغة النفي وهو آكد مما يكون من النهي كأنه قيل فلا يكون رث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا لانه لو بقي اخبارا لتطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفاؤها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفث الجماع لقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا بحضرة النساء حتى روى انه كان ينشد في احرامه

وهن يمشين بناهيسا \* ان يصدق الطير نك الملبسا

فقيل له أت رثت وأنت محرّم فقال انما الرث بحضرة النساء والضمير في هن للابل والهيس صوت نقل اخفافها وقيل المشى الخفي وليس اسم جارية والمعنى تفعل بهما نزل بدان صدق القول والفسوق المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام أشد كلبس الحرير في الصلاة والتطريب في قراءة القرآن والجدال الخصومة مع الرفقاء والخدم والمكارين ومن ذكر من الشارحين ان المراد به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتأخيرها والتفاخر بذكر آباؤهم حتى أفضى ذلك الى القتال فانه يناسب تفسير الجدال في الآية لا الجدال في كلام الفقهاء فلهمنا اقتصرنا على الاول وفي المحيط اذا رثت يفسد حجه واذا فسق أو جدل لا لان الجماع من محظورات الاحرام اه ولا يخفى انه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة والافلاس في السكلى (قوله وقتل الصيد والإشارة اليه والدلالة عليه) أي فائق اذا أحرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في المستصفي أر يدب الصيد ههنا المصيد اذ لو أر يديه المصدر وهو الاصطياد لما صح اسناد القتل اليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الإشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سيأتي والفرق بين الإشارة والدلالة ان الإشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة (قوله ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلمسوة والقباء والخفين الا ان لا تجدد النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفرا الا أن يكون غسिला لا ينفض) كما دل عليه حديث الصحيحين والسراويل العجمية والجمع سراويلات منصرف في أحد استعماليه ويؤث والقباء بالمد على وزن فعال بالفتح والورس صبغ أصفر يؤتى به من اليمن واختلف في قولهم لا ينفض فقيل لا ينفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب للالتناثر لا ترى انه لو كان نوبام صبوغا لرثت طيبة ولا يتناثر منه شيء فان المحرم يمنع منه كذا في المستصفي والمراد بلبس القباء ان يدخل منسكبيه ويديه في كفيه

(قوله كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه) يدخل فيه القفازان وهما ما يلبس في اليدين قال في شرح الباب وكذا أي يحرم لبس المحرم القفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من أنه يحرم عليه لبس القفازين في يديه عند الأئمة الأربعة وقال الفارسي ولبس المحرم القفازين ولعله محمول على جوازهم مع الكراهة في حق الرجل فان المرأة ليست ممنوعة عن لبسهما وان كان الأولى لها أن لا تلبسهما لقوله عليه الصلاة والسلام ولا تلبس القفازين جمعاً بين الدلائل كذا ذكره ولكن ليس فيه ما يدل على أن الرجل ممنوع من تغطية يديه اللهم إلا أن يقال هو نوع من لبس الخيط والله أعلم اه وقال (٣٢٤) السندی فی المنسک الكبير وما ذكره الفارسي من جواز لبسهما خلاف كلمة الاصحاب

لانهم ذكر جواز لبسهما فيما يختص بالمرأة قال في البدائع لان لبس القفازين لبس لا تغطية وانها غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام ولا تلبس القفازين نهى نذب جنائنه عليه جمعاً بين الدلائل بقدر الامكان اه وعلى هذا فقول السندی في منسكه المتوسط المسمى بالباب انه يباح له تغطية يديه أراد به وستر الوجه والرأس وغسلهما بالخطمي

لانه لو لم يدخل يديه في كفيه فانه يجوز عندنا خلافاً لفر كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيما روى هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فانه العظم الثاني أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطابق عليه وعلى الثاني حمله عليه احتياطاً كذا في فتح القدير أي جل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان أكثر كشفاً وهو فيما قلنا فالخالف انه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم سرموزة كان أو مدياً أو غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزردة والبرنس وخرج باللبس الارتداء بالقميص ونحوه لانه ليس باللبس وذ كرا الخبي في مناسكه ان ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط بدنياً بخياطة أو تلزيق بعضه ببعض أو غيرهما ويستمسك عليه بنفس لبس مثله الا الكعب ويدخل في الخفين الجوربان ولم أر من صرح بما اذا كان قادر على التعلين فهل له ان يقطع الخفين أسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكلامهم انه لا يجوز بمعنى لا يحل لما فيه من اتلاف ماله لغبر ضرورة (قوله وستر الوجه والرأس) أي واجتنب تغطيتها لخديها لاعتباري الذي وقصته ناقته لا تخمر ورأسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة مليباً واعلم ان أئمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم الخي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم فان حكمه عندنا كسائر الاموات في تغطية الوجه والرأس والشافية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة وأجاب في غاية البيان عن أئمتنا بأنهم انما عملوا به في الموت لانه معارض بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث والاحرام عمل فهو منقطع فيغطي العضوان ولهذا لا يبنى المأمور بالحج على احرام الميت اتفاقاً وهو يدل على انتقاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولأن المرأة لا تغطي وجهها اجتماعاً منها عورة مستورة وفي كشفه فتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه للاحرام أولى والمراد بستر الرأس تغطيتها بما يغطي به عادة كالثوب احترازاً عن شيء لا يغطي به عادة كالعدل والطبق والاجانة والفرق بين ستر السكل والبعض والعصابة ولهذا ذكر قاضي خن في فتاواه انه لا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه ولا بأس بان يضع يديه على أنفه (قوله وغسلهما بالخطمي) أي ولجتنب غسل رأسه وحيته بالخطمي واللحية لما كانت في الوجه أعاد الضمير عليهما وان لم يتقدم لها ذكر وجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجتنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويلين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابئة والافطار بالاقطار في الاحليل والخطمي بكسر الخاء نبت يغسل به الرأس وقيد بالخطمي لانه لو غسل رأسه بالخرص والصابون

تغطيتها بما بنحو منديل لان التغطية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس القفازين (قوله) ولم أر من صرح الخ قال في النهي في لباب المناسك ولو وجد التعلين بعد لبسهما أي لبس الخفين المقطوعين يجوز له الاستدامة على ذلك ويجوز لبس المقطوع مع وجود التعلين اه قال شارحه لئنه لا ينافي الكراهة المرتبة على مخالفة

السنة وقال قبله ما حاصله حكى الطبري عن أبي حنيفة انه اذا كان قادر على التعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما لا لكن هذا خلاف المذهب ولعله رواية عنه والظاهر ان لبسهما حينئذ مخالف للسنة فيكرهه ويحصل به الاساءة وقال ابن اهلهم اختلف المشايخ في جوازه ومقتضى النص انه مقيد بما اذا لم يجد تعالين أقول الظاهر ان قيد عدم وجدان التعلين لوجوب قطع الخفين بخلاف ما اذا وجد فانه لا يجب القطع حينئذ لما فيه من اضاءة المال عبثاً وهو لا ينافي ما اذا قطعهما ولبسهما مع وجود التعلين اه (قوله وهو في غيره مفقود) أي بقاء الاحرام مفقود في غير الاعرابي المخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك فقلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تحريف



(قوله وبما لا يكره له أيضاً) تكميل لمباحات الاحرام وهي كثيرة ذكر منها في اللباب نزع الضرس والظفر المكسور والفسد والحجامة  
 باز الشعر وقلع الشعر النابت في العين والتوشيح بالقميص والارتداء به والاتزار به وبالسر او بل والتحزم بالعمامة أي الاتزار بها  
 من غير عقدها وغرز طرف رداءه في ازاره والقاء القباء والعباء والفروة عليه بلا ادخال منكبيه ووضع خده على وسادة ووضع يده  
 أو يد غيره على رأسه أو أنفه وتغطية اللحية مادون الذقن وأذنيه وقفاه ويديه أي بمندبل ونحوه بخلاف لبس القفازين وسائر بدنه  
 سوى الرأس والوجه وحمل اجانة أو عدل أو جوانق على رأسه بخلاف حمل  
 الثياب وأكل ما صطاده حلال (٣٢٥)

وأكل طعام فيه طيب  
 ان مسته النار أو تغير  
 والسمن والزيت والشيرج  
 وكل دهن لا طيب فيه  
 والشحم ودهن جرح أو  
 شقاق وقطع شجر الحبل  
 وحشيشه رطبا وياسا  
 وانشاد الشعر أي المباح

ومس الطيب وحلق رأسه  
 وقص شعره وظفره  
 لا الاغتسال ودخول الحمام  
 والاستتلال بالبيت  
 والحمل وشداهميان في  
 وسطه وأكثر من التلبية متى  
 صليت أو علوت شرفاً أو  
 هبطت وادياً أو لقيت ركبا  
 وبالسحار رافعا صوتك  
 وابدأ

والتزوج والتزويج ولو  
 قبل سعى الحج وذبح الابل  
 والبقر والغنم والذجاج  
 والبط الاهلي وقتل الهوام  
 والجلوس في دكان عطار  
 لا لاشتمام رائحة اه أي  
 لا لقصده ان يشم رائحة  
 وزاد في الكبير وضرب

لا شيء عليه بانفاقهم (قوله ومس الطيب) أي واجتنبه مطلقا في الثوب والبدن لقوله عليه السلام  
 الحاج الشعث التفل وهو بكسر العين مغبر الرأس والتفل بكسر الفاء تارك الطيب وهو في اللغة تقيض  
 الخبث وفي الشعر رعة هو جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس  
 والعصفر والحناء ولم يذكر المصنف هنا الدهن كافي الوافي امانه أصل الطيب فدخل تحته واما للاختلاف  
 كما سيأتي في باب الجنائيات (قوله وحلق رأسه وقص شعره وظفره) أي واجتنب هذه الاشياء لقوله  
 تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والقص في معناه فثبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وتفتا  
 وتنورا واحراقا من أي مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو بمشيمة أو بمشيمة لكن قال الحلبي في مناسكه  
 ويستثنى منه قلع الشعر النابت في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شيء فيه عندنا (قوله لا الاغتسال  
 ودخول الحمام) أي لا يتقهما لما روى مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم (قوله  
 والاستتلال بالبيت والحمل) أي لا يجتنبه والحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية أو عكسه وهو مقيد  
 بما اذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلأصاب أحدهما يكره كالجول ثيابا على رأسه فانه يلزمه الجزاء بخلاف  
 ما اذا جل نحو الطبق أو الاجانة والعدل المشغول (قوله وشداهميان في وسطه) أي لا يجتنبه وهو  
 بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على الحنق أو أطلقه فشمّل ما اذا كان فيه نفقة أو نفقة غيره لانه ليس  
 بلبس مخيط ولا في معناه وأشار الى انه لا يكره شد المنطقة والسيوف والسلاح والتختم بالخاتم وبما  
 لا يكره له أيضا الا كتبحال بغير المطيب وان يمتحن ويفتصد ويقلع ضرسه ويحجر الكسر ويحتجم  
 وان يحك رأسه وبدنه غير أنه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يخف من ذلك  
 فلا بأس بالحك الشديد (قوله وأكثر من التلبية متى صليت أو علوت شرفاً وهبطت وادياً ولقيت ركبا  
 وبالسحار رافعا صوتك) أي أكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الاحوال كتكبير الصلاة  
 عند الانتقال أطلق الصلاة فشمّل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية وخصها الطحاوي بالكتوبات  
 قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاسدي جاني وعلوت شرفاً أي صعدت مكانا مرتفعا وقيل بضم  
 الشين جمع شرفة والركب جمع ركب كتجر جمع تاجر والسحر السدس الاخير من الليل وصرح في  
 المحيط بان الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى تلزمه الاساءة بتركها قال في فتح القدير فظهران  
 التلبية فرض وسنة ومندوب ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتي بها على الولاء  
 ولا يقطعها بكلام ولورد السلام في خلاها جاز لكن بكرة لغير السلام عليه في حالة التلبية واذا رأى شيئا  
 يجمبه قال لبيك ان العيش عيش الآخرة وتقدم انه يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب تليته سرا  
 ويسأل الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بهاسنة الا انه لا يجهد نفسه كما يفعل العوام (قوله وابدأ

خادمه أي اذا استحق لضرب الصديق رضي الله عنه عبده الذي أضل الناقة التي كان عابها زاملته بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يمنعه  
 ويؤخذ منه ما اشتهران من تمام الحج ضرب الجمال على اضافة المصدر الى مفعوله وان جملة بعضهم على انه من اضافته الى فاعله فيفيد  
 كمال تحمله في سبيله اه من شرح اللباب لمنه على القاري وذكري كتابه المؤلف في الاحاديث المشتهرة على اللسان ان الثاني أظهر  
 وذكر الشيخ اسمعيل الجراحي عن المقاصد الحسنة للسجادي انه من كلام الاعمش وان ابن حزم جملة على الفسقة من الجمالين يعني  
 ان ساغله ذلك بنفسه والأعلم الامير ونحوه وعلى كل حال فهو من نوادر الاعمش وقال صاحب الفروع من الخنابلة وليس من تمام الحج  
 ضرب الجمال خلا للاعمش ثم حكى جل ابن حزم السابق اه ما في المقاصد اه

(قوله ولا يتخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة الخ) أي فيقدمها عند دخوله المسجد قال في الفتح ويستحب أن يقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك اه وفي مناسك تهذيبه السندي وشرحه لمن لا على وقدم رجله اليمنى في الدخول أي دخول المسجد ويقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم افتح لي أبواب رحمتك وقدم رجله اليسرى في الخروج منه فإنه لما سبق الا انه يقول هنا أبواب فضلك بدل أبواب رحمتك لحديث ورد كذلك (قوله ولم يذ كرا المصنف الدعاء الخ) قال في اللباب وشرحه (٣٢٦) ولا يرفع يديه عند رؤية البيت أي ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهير من

كتب الامحباب كالقدوري والهداية والكافي والبدائع بل قال السروجي المذهب تركه وبه صرح صاحب اللباب وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في انه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ونقل عن جابر رضي الله تعالى عنه ان ذلك من فعل اليهود وقيل يرفع أي بالمسجد بدخول مكة وكبر وهلل تلقاء البيت ثم استقبل الحجر مكبرا مهلا مستلما بلا ايداء

بالمسجد بدخول مكة) البناء الاولى بآء التعديية وهو اصال معنى متعلقها بدخولها والثانية للسببية وعبارة أصله أولى وهي اذا دخل مكة بدأ بالمسجد الحرام لانه أول شيء فعله عليه السلام وكذا الخلقاء بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة ان من الاغتسالات السنوية الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيد دخول مكة بزمن خاص فأقاد انه لا يضره ليلادخلها ونهارا لانه عليه السلام دخلها نهارا في حجة وليلا في عمرته فهما سواء في عدم الكراهة وما روى عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقرير السنة بل شفقة على الحاج من السراق وأما المستحب فالدخول نهارا كما في الخاتمة ويستحب أن يدخل مكة من باب المعلى ليكون مستقبل في دخوله باب البيت تعظيما واذا خرج فمن السقلى ولا يتخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يكون ملييا في دخوله حتى يأتي باب بني شيبه فيدخل المسجد الحرام منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعا خاشعا ملييا ملاحظا لجلالة البقعة مع التلطف بالزاحم (قوله وكبر وهلل تلقاء البيت) أي مواجهاله لحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثا وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير فالمراد من التكبير الله أكبر أي من هذه الكعبة المعظمة كذا في غاية البيان والاولى أي من كل ما سواه ومن التهليل لاله الا الله ولم يذ كرا المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهكذا في المتون وهي غفلة عما لا يغفل عنه فان الدعاء عندها مستجاب ومحمد رجه الله لم يعين في الاصل لمشاهدة الحج شيئا من الدعوات لان التوقيت يذهب بالبرقة وان تبرك بالمتقول منها فحسن كذا في الهداية وفي الولوالجية من فصل القراءة للصلى فينبغي أن يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف أن يجرى على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلواته فأما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يظهر الدعاء لأن حفظ الدعاء يمنع عن الرقة اه وقد ذكر في المناقب ان أبا حنيفة أوصى رجلا يريد السفر الى مكة بان يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعائه فان استجبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن أهم الادعية طلب الجنة بالاحساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هنا من أهم الاذكار كما ذكره الخليلي في مناسكه (قوله ثم استقبل الحجر مكبرا مهلا مستلما بلا ايداء) لفعله عليه السلام كذلك وانهى عمر عن المزاحمة ولأن الاستلام سنة والكف عن الايداء واجب فالانبياء بالواجب متعين والاستلام أن يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضع يديه وقبلهما وأحدهما فان لم يقدر أمس الحجر شيئا كالعرجون ونحوه وقبله لرؤية مسلم وان عجز عن ذلك للزجة استقبله ورفع يديه حذاء أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشيرا بهما اليه وظاهرهما نحو وجهه هكذا المأثور وان أمكنه أن يسجد على الحجر فعلى لفعله عليه السلام

الشافعية أو الحنفية بعد الصلاة فلا وجه له ولا عبرة بما جوزه ابن حجر المكي وقد بلغني ان العلامة البرنطوشي كان يزجر من يرفع يديه في الدعاء حال الطواف اه (قوله والاستلام ان يضع يديه الخ) قال في النهر وعند الفقهاء هو أن يضع كفيه عليه ويقبله فيه بلا صوت وفي الخاتمة ذ كرمسح الوجه باليد مكان التقبيل لكن بعد أن يرفع يديه كفي الصلاة كذا في المجتبى ومناسك الكرماني زاد في التحفة ورسلهما ثم يستلم وفي البدائع وغيرها الصحيح أن يرفعهما حذاء منكبيه (قوله وان أمكنه أن يسجد على الحجر الخ) قال في النهر وهل يندب السجود عليه نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه وقال رأيت عمر فعلى ذلك ثم رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفعل ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وفي

والفاروق

المعراج وعن الشافعي انه يقبله ويسجد عليه وعليه جمهور أهل العلم وقال مالك السجود عليه بدعة وعندنا الاولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير وجزم في البحر بضعف ما في المعراج وفيه نظر اذ صاحب الدار أدري اه أي ان السكاكي صاحب المعراج أدري بالحكم عندنا من ابن عبد السلام الشافعي ولذا نقله في الفتح وأقره أقول حيث صح الحديث يتبع وان لم يذ كر ذلك في المشاهير لان ذلك من فضائل الاعمال وهي ثبت بالحديث الضعيف فبالصحيح أولى وايسر المسألة اجتهادية حتى يتوقف فيها على نص من المجتهد ما لم يثبت عنه خلافها فيتبع ما ثبت عنه ولذا والله أعلم مشى في اللباب على الاستحباب فقال ويستحب أن يسجد عليه ويكرره مع التقبيل ثلاثا اه قال شارحه وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين في شرح السكندر وكذا نقل السجود عن أصحابنا العزيز بن جماعة لكن نقل السكاكي الخ (قول المصنف وطف مضطبا) قال العلامة رجة الله السندي تلميذ ابن الهمام في مناسكه المختصرة والمنلا على القاري في شرحها ويضطبع أي في جميع الاشواط ان أراد أن يسجد بعد أي يقدم السجد عقبه والا لا أي وان لم يرد ان يسجد بعد هذا الطواف واران أن يؤخر السجد الى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطبع حينئذ هنا بل يؤخرهما الى طواف الزيارة فيرمل فيه وكذا يضطبع ان لم يكن لا بسا اه وقال المنلا على في شرح اللباب وهو شرح المنسك المتوسط من لبس الخيط لعذر هل يسن في حقه التشبه به لم يتعرض له أصحابنا وذكروا بعض الشافعية ان الاضطباع انما يسن لمن لم يلبس الخيط وأما من لبسه من الرجال (٣٢٧) فيتعذر في حقه الاتيان بالسنة

أي على وجه السكال فلا ينافي ما ذكره بعضهم من أنه قد يقال يشرع له جعل وسط رداءه تحت منكبها الايمن وطرفه على الايسر وان كان المنكب مستورا وطف مضطبا وراء الخطيم آخذنا عن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط

بالخيط لعذر قال في عمدة المناسك وهذا لا يبعد لما فيه من التشبه بالاضطباع عند المخرج عن الاضطباع وان كان غير مخاطب فيما يظهر قلت الاظهر فعلة فان

والفاروق بعده وقول القوام السكاكي الاولى ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا التقبيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد أشار الى أنه لا يبدأ بالصلاة لان تحية البيت الطواف فان كان حلالا فيطوف طواف التحية وان كان محرما بالتحية فطواف القدوم وهو أيضا تحية الا انه خص بهذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يعني كصلاة الفرض تعني عن تحية المسجد وبالعمرة فطواف العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى عامنا وانا من ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فاتمة مكتوبة أو خاف خروج الوقت للمكتوبة أو الوتر أو سنقر اربعة أو فوت الجماعة في المكتوبة فإنه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله الحجر دون أن يصفه بالسواد إشارة الى أنه حين أخرج من الجنة كان أبيض من اللبن وانما السواد عس المشركين والعصاة كذا في الخيط (قوله وطف مضطبا وراء الخطيم آخذنا عن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط) لفعلة عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على عاتقه الايسر يقال اضطبع بثوبه وتباط به وقولهم اضطبع رداءه سهو وانما الصواب برداءه كذا في المغرب وهو سنة مأخوذ من الضميع وهو العضد لانه يبقى مكشوبا وينبغي أن يفعله قبل الشروع في الطواف بقليل واما ادخال الخطيم في طوافه فهو واجب لان الخطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل أو اعادته على الخطيم مادام بمكة ولو لم يعد لزمه دم ولو استقبل الخطيم وحده لا تجوز صلواته لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تنأدى

ما لا يدرك كله لا يترك كله ومن تشبه بقوم فهو منهم اه واعلم ان الحرم ان كان مفردا بالتحج وقع طوافه هذا للقدوم وان كان مفردا بالعمرة أو متمتعا أو قارنا وقع عن طواف العمرة نواه له أو غيره وعلى القارئ أي استحبابا أن يطوف طوفا آخر للقدوم كذا في اللباب وهذا الطواف للقدوم كما سيصرح به لان كلامه الان في المفرد واعلم انه لا اضطباع ولا رمل ولا سعى لاجل هذا الطواف وانما يفعل فيه ذلك اذا أراد تقديم سعى الحج على وقته الاصل الذي هو عقيب طواف الزيارة اه لباب (قوله حتى لو تركه) أي لم يطف وراء الخطيم أي جدار الحجر بل دخل الفرجة التي بينه وبين البيت أي وخرج من الفرجة الاخرى فالواجب أن يعيده من الحجر والافضل اعادة كله وصورة الاعادة على الحجر ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر أي مبتدئا من أول أجزاء الفرجة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهي الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الآخر الذي ابتدأ من طرفه أو لا يدخل الحجر بل يرجع وينتهي من أول الحجر وهو الاولى لئلا يجعل الخطيم الذي هو من الكعبة وهي أفضل المساجد طر يقا الى مقصده الا اذا نوى دخول البيت كل مرة وطلب البركة في كل مرة في الصورة الاولى من الاعادة لا يعد عوده شوطا لانه منكوس وهو خلاف الشرط والواجب فلا يكون محسوبا ولهذا قال هكذا يفعل سبع مرات ويقضى حقه فيه من رمل وغيره أي من تيامن ونحوه واذا اعاد سقط الجزء ولو طاف على جدار الحجر قيل يجوز وينبغي تقييده بما زاد على حده وهو قدر ستة أو سبعة أذرع اه من اللباب وشرحه

(قوله والوجه الوجوب) و به صرح في المنهاج نقلا عن الوجيز حيث قال في عدال واجبات والبداءة بالحجر الاسود وهو الاشبه والاعدل فينبغي أن يكون هو المعول شرح للباب (قوله للزوم الزيادة الخ) أقول فيه ان خبر الواحد اذا التحق بيا بالنص الجممل فالثابت به يكون ثابتا بالنص الجممل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الاكمل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء فالاحسن في الجواب منع الاجال لان الامر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص بل هو مطلق يدل على الاجزاء من أي مكان وفعله عليه السلام أفاد الوجوب أو السنية فافهم هذا ما ظهر لي في الجواب ثم رجعت ففتح القدير فرأيت ما نصه ولوقيل انه واجب لا يبعد لان المواظبة من غير ترك دليله فيأثم به ويجزى ولو كان في آية الطواف اجال لكان شرطا كما قال محمد لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطابق التطوف هو الفرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة اه بحررفه (قوله ولما كان الابتداء من الحجر واجبا الخ) أي بناء على ما استوجهه المؤلف هذا وما في الباب من قوله ثم (٣٢٨) يقف أي بعد الاضطباع مستقبل البيت بجانب الحجر الاسود مما يلي الركن

بما ثبت بخبر الواحد احتياطا وله ثلاث اسام حطيم وحظيرة وحجر وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي يبنه وبين البيت فرجة وتسمى به لانه حطم من البيت أي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول ولان من دعا على من ظاهه فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كاه من البيت بل مقدر سنة أذرع من البيت برواية مسلم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبرها حجر واسمعيل عليهما السلام واما أخذ عن يمينه مما يلي البيت فهو واجب أيضا حتى لو طاف منكوسا صح واثم لتركه الواجب ويجب اعادته مادام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم والحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في الجانب الايسر وقيل ليكون الباب في أول طوافه لقوله تعالى واتوا البيوت من أبوابها وأشار بقوله مما يلي البيت ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزئ لانه لا يجزئ لان الامر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالتحق فعليه عليه السلام بيانه كذا في فتح القدير ههنا وفي باب الجنائيات ذكر ان ظاهر الروايات انه سنة وذ كر في المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر جاز ويكره وذ كر محمد في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر وعليه الاعادة واليه أشار في الاصل فقد جعل البداءة منه فرضا اه والوجه الوجوب للمواظبة والافتراض بعيد عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريرية ولما كان الابتداء من الحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني قر يمان من الحجر الاسود متعينا ليكون مارا بجميع بدنه على جميع الحجر الاسود وكثير من العوام شاهدناهم يبتدون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فاحذر وقوله سبعة أشواط بيان للواجب لا للفرض في الطواف فانا قدمنا ان أقل الاشواط السبعة واجبة تجبر بالدم فالركن أكثر الاشواط واختلف فيه فقيل أربعة أشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذ كر الخرجاني انه ثلاثة أشواط وثلاث شواط وخالف المحقق ابن الهمام أهل المذهب وجرم بان السبعة ركن فانه لا يجزئ أقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الا أكثر مقام السك

اليماني بحيث يصبر جميع الحجر عن يمينه ويكون منكبه الايمن عند طرف الحجر فينوي الطواف وهذه الكيفية مستحبة اه فهو مبني على ان الافتتاح من الحجر سنة وهو قول عامة المشايخ ومشى عليه صاحب اللباب وقال انه الصحيح لكن مادعا المؤلف من لزوم المرور بجميع بدنه على الحجر غير لازم فانه لو وقف مسامتا للحجر حصل الابتداء منه لان من قام مسامتا بجسده الحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لان الحجر وركنه لا يباغ عرض جسده المسامته كافي الشرب لا لينة وما دعى لزومه صرح في الباب

باستحبابه وكذا في الفتح حيث قال وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي على الركن اليماني ليكون مارا على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه اه (قوله فالركن أكثر الاشواط) الظاهر ان هذا خاص بطواف الزيادة لانه ركن أما القدر والصدر فلا لکن طواف القدر وسنته بشروعه فيه يجب كما له فيسأوى بعد الشروع طواف الصدر فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع أشواطهما واجبة ويؤبد ذلك ما سئد كره المؤلف قر يمان في أشواط السعي حيث جعلها واجبة كلها لکن صرحوا بانها لو ترك أكثر أشواط الصدر لزمه دم في الأقل لكل شوط صدقة وأما القدر فلم يصحوا بما يلزمه لتركه بعد الشروع ويحث السندي في منسكه الكبير في انه كالصدر ونازعه في شرح اللباب بان الصدر واجب باصلا فلا يقاس عليه ما يجب بشروعه فالظاهر انه لا يلزمه تركه شيء سوى التوبة كصلاة النقل اه ما خصوا وهذا ما ظهر لي قبل أن أراه وسيأتي انه لا يتحقق الترك الا بالخروج من مكة

واطال

(قوله وقد علمت الخ) قال في اللباب واجبات الطواف سبعة الاول الطهارة عن الحدث الاكبر والاصغر الثاني قيل الطهارة عن النجاسة الحقيقية والاكثر على انه سنة وقيل قدر ما يستر عورته من الثوب واجب أى طهارته فلو طاف وعليه قدر ما يوارى العورة طاهر والباقي نجس جازوالافهو بمنزلة العريان الثالث ستر العورة فلو طاف مكشوفها (٣٢٩) وجب الدم والمنايع كشفر ربع العضو

فما زاد كما في الصلاة وان

انكشف أقل من الربع لا يمنع ويجمع المتفرق الرابع المشى فيسه للقادر فلو طاف راكبا أو محمولا أو زحفا بلا عذر فعليه الاعادة أو الدم وان كان بعذر لا شيء عليه ولو نذر أن يطوف زحفا لم يمشيا الخامس التيامن السادس قيل الابتداء من الحجر الأسود السابع الطواف وراء الخطيب اه قال شارحه وأما طهارة مكان

ترمل في الثلاثة الاول فقط الطواف قد كرر ابن جماعة عن صاحب الغاية انه لو كان في موضع طوافه نجاسة لا يبطل طوافه وهذا يفيد في الشرط والفرضية واحتمال ثبوت الوجوب أو السنية والارجح عدم الوجوب عند الشافعية اه قلت ويزاد ثامن وهو كونه سبعة أشواط (قوله والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكرك الله تعالى) أشار الى انه أفضل من القراءة كما في الفتوح عن التجنيس وقال ولم نعلم خيرا

وأطال الكلام فيه في الجنايات وهذا التقدير أعنى السبعة ما عدا للنقصان اتفاقا واختلافا في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا وعلم انه ثامن اختلفوا فيه والصحيح انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتزما بخلاف ما اذا ظن انه سابع ثم تبين له انه ثامن فانه لا يلزمه الاتمام لانه شرع فيه مسقطا لملتزما كالعبادة المظنونة كذا في المحيط وبهذا علم ان الطواف خالف الحج فانه اذا شرع فيه مسقطا يلزمه اتمامه بخلاف بقية العبادات والاشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الخانية من الحجر الى الحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم أو من وراء السورى جاز ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه أن يعيد لانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد جعلنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة واحدة فاذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد لا بالبيت لان حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج ان الطهارة فيه من الحدثين واجب وكذا ستر العورة فلو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه لم يدم كذا في الظهيرية واما الطهارة من الخبث فمن السنة لا يلزمه بتركها شيء كما صرح به في المحيط وغيره لكن صرح في الفتاوى الظهيرية بانه لو طاف طواف الزيارة في ثوب كانه نجس فهذا ولو طاف عريانا سواء كان من الثوب قدر ما يوارى عورته طاهرا والباقي نجسا جاز طوافه ولا شيء عليه وأطلق الطواف فأفاد انه لا يكره في الاوقات التي تكره الصلاة فيها لان الطواف ليس بصلاة حقيقة ولهذا أبيع الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطله المحاذاة وقالوا لا بأس بان يفتى في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج اليه لئلا يكره انشاد الشعر فيه والحديث لغير حاجة والبيع واما قراءة القرآن فيه فباحة في نفسه ولا يرفع بها صوته كما في المحيط والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله روى ابن ماجه عن أبي هريرة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبع مرات يسبح الله ويسبح ان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله محبت عنه عشر سيئات وكتبت له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات وفي المحيط لو خرج من طوافه الى جنازة أو مكتوبة أو تجديد وضوء ثم عاد بنى (قوله ترمل في الثلاثة الاول فقط) بيان للسنة أى في الاشواط الثلاثة الاول دون غيرها فأفاد انه من الحجر الى الحجر لحديث ابن عمر وابن عباس في حجة الوداع المروى في الصحيحين رد اعلى من قال انه ينتهى الى الركن اليماني واعلم ان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وقول من قال ان علة الرمل في الطواف زالت وبقى الحكم ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فقد أمر الله بذكر نعمته في مواضع من كتابه وما أمر نأبذ كرها لا لتشكرها ويجوز ان يثبت الحكم بعلة متبادلة فحين غلبت المشركين كانت علة الرمل ايهام المشركين بقوة المؤمنين وعند زوال ذلك تكون علة تذكير النعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع برفقه وان أسلم وكالخارج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولهذا لا يبتدأ به على المسلم ثم صار علة حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم أرض خراج لزمه عليه الخراج

(٤٢) - (البحر الرائق) - ثاني) روى فيه قراءة القرآن في الطواف أقول ورأيت في السراج الوهاج انه يستحب أن يقرأ في أيام الموسم ختمة في الطواف وفي شرح اللباب قد يقال انه صلى الله عليه وسلم قرأ آيةر بنا آتنا في الدنيا حسنة الآية بين الركنين مشيرا الى جوازه ومشعر بانه عدل عن القراءة دفعا للحرج عن الأمة لئلا يتوهوا ان القراءة في الطواف شرط أو واجب كما في الصلاة واما ما قيل من أن قراءة آيةر بنا انما كانت على قصد الدعاء دون القراءة فهو مع عدم الاطلاع على الارادة بعيد بحسب العادة

(قوله فان زاحه الناس في الرمل وقف الخ) كذا عبر في المنسك الكبير للسندى قال من لاعلى في شرح اللباب وهو يوهم انه يقف في الاثناء وهو مستبعد جدا عرفا وعادة لما فيه من الحرج والمشقة وليكون الموالاته بين الاشواط وأجزاء الطواف سنة متفق عليها بل قال بعض العلماء انها واجبة فلا تترك لحصول سنة مختلف فيها فلو حصل التزام في الاثناء يفعل ما يقدر عليه من الرمل ويترك ما لا يقدر عليه اه وحاصله انه انما يقف للرمل اذا حصلت الزحمة قبل ( ٣٣٠ ) الشروع في الطواف لان المبادرة اليه مستحبة وهي لاندفاع الرمل الذي هو سنة مؤكدة

أما اذا حصلت في الاثناء فلا يقف لثلاث نفوت الموالاته (قوله فان لم يقدر الخ) أى لو كان في القرب من البيت زحمة تمنعه من الرمل فاطرف في البعد من البيت مع الرمل أفضل (قوله ان الاستلام في الابتداء والانتهاء سنة) سقط لفظ والانتهاء من بعض النسخ والصواب اثباته لانه موجود في الولوجية وليأثم قوله وفيما بين ذلك هذا وفي

واستلم الحجر كلما مررت به ان استطعت

شرح اللباب ولاتنا في بين الاقوال فان استلام طرفيه أكد مما بينهما ولعل السبب انه يتفرع على الاستلام فيما بينهما نوع مسن ترك الموالاته بخلاف طرفيها ثم هل يرفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في مبدأ كل شوط أو يختص بالاول فقال ابن الهمام الى ان الثاني هو المعول وظاهر كلام الكرماني والطحاوي

كذا ذكره المحقق أكل الدين في شرح البرزوى من بحث القدرة المبسرة وقدر المحقق ابن الهمام في باب العشر والخراج كون الحكم ملزوما لوجود العلة في العلة الشرعية لان العلة الشرعية أمارات على الحكم لا مؤثرات فيجوز بقاء الحكم بعد زوال علة وانما ذلك في العلة العقلية وأشار بقوله بعد ذلك ثم اخرج الى الصفا انه لا يرمل الا في طواف بعده سعى فلو أراد تأخير السعى الى طواف الزيارة لا يرمل في طواف القدوم وذ كر الشارح معزيا الى الغاية اذا كان قارنا لم يرمل في طواف القدوم ان كان يرمل في طواف العمرة وأشار بقوله فقط الى انه لو ترك الرمل في الشوط الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده وبسببانه في الثلاثة الاول لا يرمل في الباقي لان ترك الرمل في الأربعة سنة فلو رمل فيها لكان تاركا للستين وكان ترك أحدهما أسهل فان زاحه الناس في الرمل وقف فاذا وجد مسلكا رمل لانه لا يدل له فيقف حتى يقيمه على الوجه المستنون بخلاف استلام الحجر لان الاستقبال يدل له وفي الولوجية ولورمل في الكل لم يلزمه شيء اه وينبغي أن يكره تنزيها مخالفة السنة والرمل كافي الهداية ان يهز في مشيته الكتفين كالبارز يتبختر بين الصفيين وقيل هو اسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو وهو في اللغة كافي ضياء الخلوم بفتح الفاء والعين الهرولة وفي فتح القدير وهو بقرب البيت أفضل فان لم يقدر فهو في البعد من البيت أفضل من الطواف بالرمل مع القرب منه (قوله واستلم الحجر كلما مررت به ان استطعت) أى من غير ابتداء لحديث البخارى انه عليه السلام طاف على بعير كلما أتى الى الركن أشار بشئ في يده وكبير وفي المغرب استلم الحجر تناولوه بيده أو بالقبلة أو مسحوا بالكف من السبعة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر أفاد ان استلام الحجر بين كل شوطين سنة كما صرح به في غاية البيان وذ كر في المحيط والولوجية في فتاواه ان الاستلام في الابتداء والانتهاء سنة وفيما بين ذلك أدب ولم يذكر المصنف استلام غير الحجر لانه لا يستلم الركن العراقي والشامي وأما اليماني فيستحب أن يستلمه ولا يقبله وعند محمد هو سنة وتقبيله مثل الحجر الاسود والدلائل تشهد له فان ابن عمر قال لم أر النبي صلى الله عليه وسلم يمس من الاركان الا اليمانيين كافي الصحيحين وعن ابن عباس انه عليه السلام كان يقبل الركن اليماني ويضع يده عليه رواه الدارقطني وعنه عليه السلام اذا استلم الركن اليماني قبله رواه البخارى في تاريخه وعن ابن عمر انه قال ماتت استلام هذين الركنين الركن اليماني والحجر الأسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه مسلم وأبو داود وقد علمت ان استلام الحجر والركن اليماني يعم التقبيل فقد دل على سنية استلامه واطهر منه ما رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر انه عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه فانه صريح في المواظبة الدالة على السنية واعلم انه قد صرح في غاية البيان انه لا يجوز استلام غير الركنين وهو تساهل فانه ليس فيه ما يدل على التحريم وانما هو مكروه كراهة التنزيه والحكمة في عدم استلامهما انهما ليسا من أركان البيت حقيقة لان بعض الحطيم من البيت فيكون الركنان

اذن

وبعض الاحاديث يؤيد الثاني فينبغي أن يرفعهما مرة ويتركهما أخرى فان الجمع في موضع الخلاف

مهما أمكن أخرى (قوله والدلائل تشهد له) قيد بالدلائل لانه من حيث المذهب ظاهر الرواية هو الاول كافي الهداية والكافي وغيرهما قال الكرماني وهو الصحيح وقال في النخبة ما عن محمد ضعيف جدا وفي البدائع لا خلاف في ان تقبيله ليس بسنة وفي السراجية ولا يقبله في أصح الأقاويل والحاصل ان الاصح هو الاكتفاء بالاستلام والجهور على عدم التقبيل والاتفاق على ترك السجود فاذا عجز عن استلامه فلا يشير اليه الا رواية عن محمد كذا في شرح اللباب

(قوله وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام الخ) الاصول الاقتصار على اليمن لا يهاجمه ان في الشامي نسبة الى الشام تغييرا وليس كذلك بل التغيير بالحذف والتعويض في النسبة الى اليمن فقط ولذا اقتصر عليه في العناية بغيرها قال في الصحاح الشام بلاد تذكروا وثواب ورجل شامي وشامى على فعال وشامى ايضا حكاية سيبويه ولا تقل شام وقال ايضا اليمن بلاد للعرب والنسبة اليهم بمى ويمان مخففة والالف عوض من ياء النسب فلا يجتمعان قال سيبويه وبعضهم يقول بمى بالتشديد اه فقول المؤلف ثم حذفوا احدي باقى النسبة يعني من بمى فقط وكذا قوله بالتخفيف راجع الى اليماني (قوله فواجبة على الصحيح) أى بعد كل طواف فرضا كان أو واجبا أو سنة أو نفلا ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا تقوت ولو تركها لم تجز بدم ولو ضلها خارج الحرم ولو بعد الرجوع الى وطنه جاز ويكره والسنة المواتية بينها وبين الطواف ويستحب مؤكدا أداؤها خارج المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت الميزاب ثم كل ما قرب من الحجر الى البيت ثم باقى الحجر ثم ما قرب الى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لافضلية بعد الحرم بل الاساءة والمراد بما خلف المقام قيل ما يصدق عليه ذلك عادة وعرف فامع القرب وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه اذا أراد أن يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفا أو صفيين أو رجلا أو رجلين رواه عبد الرزاق ولو صلى أكثر من ركعتين جاز ولا تجزئ المنذورة والمكتوبة (٣٣١) عنها ولا يجوز اقتداء مصلى ركعتي الطواف بمثله لان طواف

اذن وسط البيت وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام بمى وشامى ثم حذفوا احدي باقى النسبة وعوضوا منها ألفا فقالوا اليماني والشامى بالتخفيف وبعضهم يشدده كفى الصحاح (قوله واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد) أما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعلة عاياه السلام كذلك في حجة الوداع وأما صلاة ركعتي الطواف بعد كل أسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عاياه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فنيه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلواته هذه امثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا ان استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكمنا بما وظفته عاياه السلام من غير ترك اذ لا يجوز عليه ترك الواجب ويكره وصل الاسابيع عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهي كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب وتتفرع على الكراهة انه لو نسبها فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف آخر ان كان قبل تمام شوط رفضه وبعد تمامه لا ولو طاف بصبي لا يصلى ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيد بعضهم قول أبي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم وهي حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حين يأتي الى زيارة هاجر ولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف في المستصفي وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه أثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقول المصنف من المسجد بيان للفضيلة والاختصاص أراد ولو بعد الرجوع الى أهله لانها على التراخي ما لم يرد أن يطوف أسبوعا آخر فتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الاسابيع وقد تقدم في الاوقات المكروهة انه لا يصليها فيها فعمل قومه ما يكره وصل الاسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع

الطواف بمثله لان طواف هذا غير طواف الآخر ويكره تأخيرها عن الطواف الا في وقت مكروه أى لان المواتية سنة ولو طاف بعد العصر يصلى المغرب ثم ركعتي الطواف واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد

ثم سنة المغرب ولا تصلى الا في وقت مباح فان صلاحها في وقت مكروه قيل صححت مع الكراهة ﴿فروع﴾ طاف ونسي ركعتي الطواف فلم يتذكر الا بعد شروعه في طواف

آخر فان كان قبل تمام شوط رفضه وبعد تمامه لا بل يتم طوافه الذي شرع فيه وعياه لكل أسبوع ركعتان ولو طاف فرضا أو غيره ثمانية أشواط ان كان على ظن ان الثامن سابع فلا شيء عليه كالمظنون ابتداء وان علم انه الثامن اختلف فيه والصحيح انه يلزمه سبعة أشواط للشروع ولو طاف أسبوعا فعليه لكل أسبوع ركعتان على حدة ولو شك في عدد الأشواط في طواف الركن أو العمرة أعاده ولا يبنى على غالب ظنه بخلاف الصلاة وقيل اذا كان يكثر ذلك يهرى ولو أخبره عدل بعد يستحب أن يأخذ بقوله ولو أخبره عدلان وجب الاخذ بقوله ما وصاحب العذر الدائم اذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت توشأ وبنى ولا شيء عليه ولو حاذته امرأة في الطواف لا يفسد وتعمامة في اللباب (قوله ويلزمه) أى يلزم من كون الثابت الوجوب ان نحكم بما وظفته عليه الصلاة والسلام من غير ترك وكان الاولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل أخوه لا يهاجمه توقف اثبات الوجوب على هذا الزوم ثم ذكره في الفتح لكن غرضه منه فائدة ان ما ورد في كتب الحديث من ثبوت فعليه عليه الصلاة والسلام لهما محمول على عدم الترك مرة ليكون دليلا آخر على الوجوب اذ مطلق الفعل لا يدل عليه (قوله وقيد بعضهم الخ) قال في السراج ويكره الجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله سواء انصرف عن وتر أو شفع وقال أبو يوسف لا يكره اذا انصرف عن وتر نحو أن ينصرف عن ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة

(قوله ولم أر الخ) قال في الباب في فصل مكر وهات الطواف والجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما الا في وقت كراهة الصلاة وهو مؤيد لما قاله المؤلف أيضاً تأمل **﴿ فرع ﴾** غريب قال العلامة الشيخ قطب الدين الحنفي في منسكه في الفصل الرابع من الباب السادس رأيت بخط بعض تلامذة الكمال بن الهمام في حاشية فتح القدير اذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يمنع المار بالمروى أحمد وأبو داود عن المطلب بن أبي وداعة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمأبى باب بنى سهم والناس يرون بين يديه وليس بينهما ستره وهو محمول على الطائفتين فيما يظهر لأن الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين اه ثم رأيت في البحر العميق حكى عز الدين ابن جماعة عن مشكلات الآثار (٣٢٢) للطحاوي ان المرور بين يدي المصلي بحضرة الكعبة يجوز اه كذا في حاشية

المدني على الدر المختار وباب بنى سهم هو المسمى الآن باب العمرة كما سئد كره في السمي قريباً مع زيادة تؤيد ما مر (قوله وليس هذا كتحية المسجد الخ) قال في النهر قدمرانه اذا دخل يوم النحر أعناه طواف الفرض عن القدم

فيه ولم أر نقلاً فيما اذا وصل الاسبوع في وقت الكراهة ثم زال وقتها انه يكره الطواف قبل الصلاة لكل أسبوع ركعتين وينبغي أن يكون مكر وهما المان الاسبوع في هذه الحالة صارت كأسبوع واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرأ في الركعة الاولى بقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بقل هو الله أحد تبركاً بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرأ غير ذلك جاز واذا فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين والمؤمنات (قوله للقدم وهو سنة لغير المسكى) أي طف هذا الطواف لأجل القدم وهذا الطواف سنة للافاقي دون المسكى لأنه كتحية المسجد لا يسئل للجالس فيه هكذا ذكره واوليس هذا كتحية المسجد من كل وجه فان الفرض أو السنة تغني عن تحية المسجد بخلاف طواف القدم لماسياً في من ان القارن يطوف للعمرة أو لا ثم يطوف للقدم نائياً ولا يكفيه الاوّل ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وانما ذكره بعد الفراغ من أفعال الحج وكذا اتيان الملتزم والتشبث به وكذا العود الى الحجر الاسود قبل السعي والسكك مستحب لكن الاخير مشروط بارادة السعي حتى لو لم يرد به بعد الى الحجر بعد ركعتي الطواف كافي للوجاهية (قوله ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبلاً البيت مكبراً مهلاً مصلياً على النبي صلى الله عليه وسلم داعياً بك بحاجتك) لما ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا ان هذا السعي واجب وليس بركن للحديث اسعوا فان الله كتب عليكم السعي قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه ظني وبمثله لا يثبت الركن لأنه انما ثبت عندنا بدليل مقطوع غفاني الهداية من تأويله بمعنى كتب استحباباً باقتناظ لطلوبه لأنه الوجوب وجميع السبعة الاشواط واجب لا الاكثر فقط فانهم قالوا في باب الجنائيات لو ترك أكثر الاشواط لزمه دم وان ترك الاقل لزمه صدقة فدل على وجوب السكك اذ لو كان الواجب الأ أكثر يلزمه في الاقل شيء وأشار بتم الى تراخي السعي عن الطواف فلو سعى ثم طاف أعاده لان السعي تبع ولا يجوز تقدم التبع على الاصل كذا ذكره اللؤلؤ الجي وصرح في المحيط بأن تقديم الطواف شرط لصحة السعي وبهذا علم ان تأخير السعي عن الطواف واجب والى ان السعي لا يجب بعد الطواف فوراً بل لو أتى به بعد زمان ولو طوى بلا شيء عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصح سعي الخاض والجنب وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يصعد عليهما كما في المحيط وقد قدمنا ان المشي فيه واجب حتى لو سعى راكباً من غير عذر لزمه دم ولم يذكر أي باب يخرج منه الى الصفا لأنه مخير لأن المقصود يحصل به وانما سئج عليه السلام من باب بنى سهم المسمى الآن بباب الصفا لأنه أقرب الابواب اليه فكان اتفاقاً لا قصداً فلم يكن سنة ولم يذكر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو

للقدم وهو سنة لغير المسكى ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبلاً البيت مكبراً مهلاً مصلياً على النبي صلى الله عليه وسلم داعياً ربك بحاجتك

وانما لم يفرض طواف العمرة عنه لان الغني عن الشيء فرع عن طلب ذلك الشيء وهو لم يطلب اذ ذلك بل لو أراد به القدم لم يقع الاعن العمرة لما ان زمنه لا يقبل غيره كرمضان على ماسياً في (قوله ولم يذكر المصنف الشرب الخ) وقد ذكر

ذلك في فتح القدير فقال ويستحب أن يأتي زمزم بعد الر كعتين قبل الخروج الى الصفا فيشرب منها ثم يأتي الملتزم قبل الخروج الى الصفا وقيل يلزم الملتزم قبل الر كعتين ثم يصلهما ثم يأتي زمزم ثم يعود الى الحجر ذكره السروجي اه ملخصاً قال في شرح الباب والثاني هو الاسهل والافضل وعليه العمل وفي كثير من الكتب انه يعود بعد طواف القدم وصلاته الى الحجر ثم يتوجه الى الصفا من غير ذكر زمزم والملتزم فيما بينهما ولعل وجه تركهما عدم تأ كدهما مع اختلاف تقدم أحدهما اه (قوله لكن الاخير الخ) قال في شرح الباب والاصل ان كل طواف بعده سعي فانه يعود الى استلام الحجر بعد الصلاة والافلا على مقاله قاضي خان في شرحه ان هذا الاستلام لا افتتاح السعي بين الصفا والمروة فان لم يرد السعي بعده لم يعد عليه اه (قوله فلم يكن سنة) مثله في الهداية قال في النهر والمدكور في السراج ان الخروج منه أفضل من غيره اه وفي حاشية نوح أفندي قال ابن عمر وهو سنة فقول صاحب الهداية مندوب



لأنه سنة مخالفه لكنه موافق لكلام أهل المذهب لأنه ذكر في البدائع وغيره أنه يستحب أن يخرج من باب الصفا ولا يتبين ذلك سنة فالخلاف له ليس سنة بل مستحب فيجوز الخروج من غيره بدون الإساءة (قوله وفي التحفة الأفضل للحاج) أي المفرد بالحج والمتمتع بخلاف القارن لأنه ذكر في الباب في الأفضلية خلافاً لما قاله في غير القارن أما القارن فالأفضل له تقديم السعي أو يسن اه وفي حاشية المدني اعلم ان السعي الواجب في الحج يدخل وقته عقب طواف الزيارة ويمتد إلى آخر العمرة لان السعي تبع للطواف والشئ انما يتبع ما هو أقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن ويجوز تقديمه على الوقوف وإيقاعه عقب طواف القدوم لكثرة أفعال الحج يوم النحر لكن يشترط أن يكون في أشهر الحج حتى لمن لاعليه طواف القدوم في الاصح واختلافوا هل الأفضل تأخيره الى وقته أم تقديمه وعلى الثاني هل هو عام لأهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم من عليه طواف القدوم وحاصله ان جواز تقديم السعي من عليه طواف القدوم متفق عليه وأما أفضليته ففيها خلاف وأما جوازه لمن أهل من مكة بمن ليس عليه طواف قدوم اختاره غير واحد من المشايخ كالكرخي والقدوري وصاحب الهداية والسكافي والنهاية والمجمع وغيرهم وأما الأفضلية فصحتها الكرماني وذهب صاحب البدائع الى عدم جواز التقديم لمن أحرم من مكة وهو (٣٣٣) خلاف ما عليه أكثر الأصحاب وهذا

الاختلاف كله في غير القارن وأما هو فلا نعلم خلافاً في أفضلية تقديم السعي فضلاً عن الجواز لانهم ما ذكره الا أنهم اهبط نحو المروة ساعياً بين الميادين الأخضرين وافعل عليها فاعلك على الصفا وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم بالمروة

مندوب حذو منكبيه جاعلاً باطنهما الى السماء ثم اعلم ان أصل الصفا في اللغة الحجر الملس وهو المروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا من كرا لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمى به ووقفت حواء على المروة فسميت باسم المرأة فأنت لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره وفي التحفة الأفضل للحاج ان لا يسمى بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا ياتي إلا بعد طواف الزيارة لأنه ركن واللائق للواجب أن يكون تبعاً للقرض (قوله ثم اهبط نحو المروة ساعياً بين الميادين الأخضرين وافعل عليها فاعلك على الصفا) أي على المروة من الصعود والتكبير والتهاويل والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك المروة بين الميادين لاشئ عليه وهما شيئان على شكل الميادين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام الا انهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع المروة في عمري بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب (قوله وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم بالمروة) كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد بالأول هو الصحيح لمخالفة الامر وهو قوله عليه السلام ابدأ بالصفا والله به وإشارة الى ان الذهاب الى المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر انه قال فلما كان آخر طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطاً لكان آخر طوافه الصفا ونقل الشارح عن الطحاوي ان الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا شوطان قياساً على الطواف فإنه من الحجر الى الحجر شوط وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فإنه قال لا خلاف بين أصحابنا ان الذهاب من الصفا الى المروة شوط ومحسوب من الأشواط السبعة فأما الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط آخر قال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطاً آخر والصحيح انه شوط آخر اه

التقديم من غير ذكر خلاف بل الآثار تدل على استئذان تقديم السعي له كذا في المرشدي وغيره اه (قول المصنف ساعياً بين الميادين الأخضرين)

يستحب أن يكون السعي فوق الرمل دون العدو أي الجري الشديد وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافاً لمن خصه أيضاً بالثلاثة الاول ولا اضطباع في السعي مطلقاً عندنا ولو ترك السعي بين الميادين أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شئ عليه ويبي في السعي الحاج أي ان وقع سعيه بعد طواف القدوم لا للمعتمر ولو كان متمتعاً لان نليته تنقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج اذا سعى بعد طواف الافاضة لا تقطع نليته بأول رمي جرة وان عجز عن السعي بين الميادين صبر حتى يجد فرجة والاشبهه بالساعي في حركته وان كان على دابة لعذر حركهما من غير أن يؤدي أحد الباب ومشرحه (قوله لو بدأ بالمروة لا يعتد بالاول) هذا يفيد ان البداءة ٧ بالمروة شرط لانه واجب وهو أحد أقوال الثلاثة فإنه قيل انه شرط وقيل واجب وقيل سنة ومشئ في الباب على الاول وقال شارحه الاعدل المختار من حيث الدليل الوجوب فيصح أداءه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك القرض وعلى الاول لا يصح وتتمام تحقيقه هناك ﴿تنبيه﴾ عند الباب تبعاً للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كان على طهارة من الجنابة والحيض فان لم يكن طاهر اعني ما وقت الطواف لم يجز سعيه رأساً واستشكاه شارحه بأن الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف تكون شرطاً فيه بل الشرط وقوعه عقب طواف صحيح لا بعد طواف كامل مشتمل على أداء واجباته وتمامه فيه فراجع

(قوله و فرقه المحقق الخ) وفي العناية فان قيل ما الفرق بين الطواف والسبي حتى كان مبدء الطواف هو المنتهى دون السبي اذ يجب بان الطواف دوران لا يتأني الا بحركة دورية فيكون المبدء والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السبي فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضى عوده على بدئه (قوله لما رواه أحمد) قال في الفتح روى المطلب بن أبي وداعة قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى اذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفتين أحدا رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان وقال في روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى حذو الركن الاسود والرجال والنساء يمرون بين يديه ما بينهم وبينه سترة وعنه انه رآه عليه السلام يصلى مما يلي باب بنى سهم والناس يمرون الخ و باب بنى سهم هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله أعلم بحقيقة الحال اه ونازعه القارى في شرح اللباب بأنه لا دلالة في الحديث ان هذه الصلاة من مستحبات السبي لاحتمال أن تكون لتحية المسجد حين أراد أن يقعد من غير قصد له الى طواف وقال الشيخ حنيف الدين المرشدى في شرحه عليه بعد قول السروجى في منسكه ليس للسبي صلاة أقول وهو الظاهر الذي يعيل اليه خاطر وما تقدم من صلانه عليه الصلاة والسلام فحمول على تحية المسجد لانها للسبي وذلك لانه عليه الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله اليه أن يخليه من التحية فحياه بها وحيث كان دخوله عقب السبي وفعل ذلك (٢٣٤) اشبه الحال على من رآه اه كذا في حاشية المذنب أقول لكن ذكر القارى في شرحه ان تحية هذا

و فرقه المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق اذ بين طواف كذا وكذا سبعا لصادق بالتردد من كل من الغائتين الى الأخرى سبعا وبين طواف كذا دفان حقيقته متوقفة على ان يشمل بالطواف ذلك الشيء فاذا قال طواف به سبعا كان بتكرير تعميمه بالطواف سبعا فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم في شوطه كونه من المبدء الى المبدء والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك اه ولم يذ كر صلاة ركعتين بعد السبي ختمه وهى مستحبة لفعله عليه السلام لذلك لما رواه أحمد (قوله) ثم أقم بمكة حراما لأنك محرم بالحج) فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأفاد ان فسح الحج الى العمرة لا يجوز وما في الصحيحين من انه عليه السلام أمر بذلك أصحابه الامن ساق منهم الهدى فهو مخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن أبي ذر ان المتعة كانت لاصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح انها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح أو معارض بما في الصحيحين أيضا ان من أهل بالحج أو بالعمرة لم يحلوا الى يوم النحر (قوله فظف بالبيت كبايدالك) أى ظهر لك حديث الطحاوى وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد أحل لكم المنطق والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسبى لكونه لا يتسكروا لوجوبه ولا نقلا وكذا الرمل ويجب أن يصلى لكل أسبوع ركعتين كما قدمناه فالطواف التطوع أفضل للغرباء من صلاة التطوع وأهل مكة الصلاة أفضل منه هكذا أطلقه كثير وينبى تقييده بزمن الموسم والافالطواف أفضل من الصلاة مكيا كان أو ضربا

المسجد الشريف بخصوصه هو الطواف الا اذا كان له مانع حينئذ يصلى تحية المسجد ان لم يكن وقت ثم أقم بمكة حراما لأنك محرم بالحج فظف بالبيت كبايدالك

كراهية الصلاة اه والمتبادر من فعلاه عليه السلام ما فهمه الراوى من ان صلانه للسبي فالداعى الى العدول عنه مع ما علمته تأمل مهمة ذكر الشيخ عبد الرحمن المرشدى

وينبى

في شرحه على الكثران مسافة ما بين الصفا والمروة سبعمائة وخمسون ذراعا

فعليه فعدة السبي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعا اه وفي الشمنى سبعمائة وستة وستون ذراعا وأما عرض المسعى فحكي العلامة الشيخ قطب الدين الخنى في تاريخه نقل عن تاريخ الفاكهى انه خمسة وثلاثون ذراعا ثم قال وههنا الشكال عظيم مارأيت أحدا تعرض له وهوان السبي بين الصفا والمروة من الامور التعبدية في ذلك المكان الخصوص وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحول ذلك المسعى الى دار ابن عباد كما تقدم والمكان الذى يسبى فيه الآن لا يتحقق انه من عرض المسعى الذى سبى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره فكيف يصح السبى فيه وقد حول عن محله ولعل الجواب ان المسعى كان عريضا وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهدمها المهدي وأدخل بعضها في المسجد الحرام وترك البعض ولم يحول نحو بلا كيا والالانكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين اه ملخصا من المذنبى (قوله فأفاد ان فسح الحج الى العمرة لا يجوز) أى بان فسح نية الحج بعدما حرم به ويقطع أفعاله ويجعل احرامه وأفعاله للعمرة وكذا لا يجوز فسح العمرة ليجمعها حجا كذا في اللباب قبيل الجنائيات وفيه ولا يعتمر أى المقتنع حال اقامته بمكة فان فعل أساء ولزمه دم سواء كان في أشهر الحج أو قبلها وان كان لم يسبق الهدى وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال قال شارحه والظاهر انه يجوز له الاتيان بالعمرة حينئذ لانه غير ممنوع منها الكراهتها في الازمنة المخصوصة وانما كرهت العمرة للمسى في أشهر الحج لأن الغالب انه يحج فيبقى متمتعاً مسيئاً (قوله والافالطواف أفضل من الصلاة الخ) مخالف لما في الفتاوى الوالوجية

ونصه الصلاة بمكة أفضل لاهلها من الطواف وللغير باء الطواف أفضل لان الصلاة في نفسها أفضل من الطواف لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شبه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغرباء لو اشتغلوا بها لفاتهم الطواف من غير امكان التدارك فكان الاشتغال بما لا يمكن تداركه أولى اه نامل **تنبية** هل اكثر الطواف أفضل أم اكثر الاعتناء والاطهر (٣٣٥) تفضيل الطواف لكونه مقصودا

بالذات والمشرعية في جميع الحالات ولكراثة بعض العلماء اكثرها في سنته وتمامه في شرح الباب وفي حاشية المدني قال الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرح الكنتز ثم قو لهم ان الصلاة أفضل من الطواف ليس مرادهم ان صلاة ركعتين مثلاً أفضل من أداء أسبوع لان الاسبوع مشتمل على ثم اخطب قبيل يوم التروية ويوم وعلم فيها المناسك ثم رح يوم التروية الى منى ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة

الركعتين مع زيادة وانما مرادهم به ان الزمن الذي يؤدي فيه أسبوعاً من الطواف هل الافضل فيه أن يصرفه للطواف أو يشغله بالصلاة هكذا ينبغي أن يحمل قو لهم فتنبه اه وفيها عن القاضي العلامة ابراهيم بن ظهير ان الارجح تفضيل الطواف على العمرة اذا شغل مقدار زمن العمرة به

و ينبغي أن يكون قريباً من البيت في طوافه اذا لم يؤذبه أحد والافضل للمرأة أن تكون في حاشية المطاف ويكون طوافه وراء الشاذرون كيلا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرماني الشاذرون ليس عندنا من البيت وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة المصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قيل بقي منه حين عمرته قر يش وضيقته وفي التجنيس المذكور أفضل من القراءة في الطواف وفي فتح القدير معز بالكافي الحاكم بكرهه أن يرفع صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءة في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب اذا لم يؤذ أحد كذا قالوا يعني لان نفسه ولا غيره وقليل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه ويستحب أن يصلى فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي أن يقصد صلاة عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع ثم يصلى ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى السقف فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ماشاء **قوله** ثم اخطب قبل يوم التروية ويوم وعلم فيها المناسك يعني في اليوم السابع من الحج بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لاجلاس فيها ويوم التروية هو يوم الثامن سمي به لان الناس يرون ابلهم فيه لاجل يوم عرفة وقيل لان ابراهيم عليه السلام رأى في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده بأمر به فلما أصبح روى في النهار كل ما رأى تفكر ان مارآه من الله تعالى فيأمره أو لا فلا وظاهر كلام المغرب تعينه فانه قال والاصل الهمة وأخذها من الرؤبة خطأ ومن الرى منظور فيه وأراد بالمناسك الخروج الى منى والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة وهذه اول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في الكل بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالتحميد كما بتدائه في خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمع والاستسقاء والنكاح كذا في المبتنى **قوله** ثم رح يوم التروية الى منى وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهي من الحرم والغالب عليه التذكير والصرف وقد يكتب بالالف كذا في المغرب أطلقه فأفادانه يجوز التوجه اليها في أي وقت شاء من اليوم واختلف في المستحب على ثلاثة أقوال أصحها انه يخرج اليها بعد ما طلعت الشمس لما ثبت من فعله عليه السلام كذلك في حديث جابر الطويل وابن عمر مع اتفاق الرواة انه صلى الظهر بمنى فالتبوت به سنة والاقامة هامة مندوبة كذا في المحيط ولو لم يخرج من مكة الا يوم عرفة أجزاء أيضاً ولكن أساءه ترك السنة فأفادانه لا فرق بين أن يكون يوم التروية يوم الجمعة أو لا فله الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال واما بعده فلا يخرج مالم يصلها كما اذا أراد أن يسافر يوم الجمعة من مصره وينبغي أن لا يترك التلبية في الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد الحرام وخارجه الى حال كونه في الطواف ويلي عند الخروج الى منى ويدعو بما شاء ويستحب أن ينزل بالقرب من مسجد الخيف **قوله** ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة وهي علم للوقوف وهي منونة لا غير ويقال لها عرفة أيضاً ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وسمى به لان ابراهيم عليه السلام عرف ان الحكم من الله فيه أولان جبريل عرفه بالمناسك فيه أولان آدم وحواء تعارفا فيه

وهذا في العمرة المسنونة أما اذا قيل انها لا تقع الا فرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك **قوله** ويوم التروية هو يوم الثامن واليوم التاسع هو يوم عرفة واليوم العاشر يوم النحر والحادي عشر يوم القر بفتح القاف وتشديد الراء لانهم يقررون فيه بمنى والثاني عشر يوم النفر الاول والثالث عشر النفر الثاني كذا في مناسك النوروى **قوله** أي تفكر ان مارآه الخ قال في السعدية عن السروجي وفيه

بعلان رؤيا الانبياء حتى

(قوله وهذا بيان الافضل) عبارة الهداية ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية بالاولوية لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام حميد الدين الضرير وغيره في شرحهم أى الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس هو الاولى ولودفع قبله جاز قلت هذا حسن ولكن بقي في كلام صاحب الهداية شئاً لأنه كان من الواجب أن يقيد بطلوع الشمس عند قوله ثم يتوجه الى عرفات بان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصبح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد ترك لسهوه الكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوى وشرح الكرخى والايضاح وغيرها اه ومثله في العناية وأجاب في الحواشي السعدية بما في العناية من ارجاع الاشارة الى التوجه بعرفات بعد صلاة الفجر أموالاً توجه اليها قبلها احازا لكان لا يخفى انها حينئذ توهم ان التوجه قبل الشمس كعبارة المتن هنا تأمل هذا وفي مناسك الامام النووي وأما ما يفعله الناس في هذه الازمان من دخولهم أرض عرفات في اليوم الثامن فخطأ مخالف للسنة ويفوتهم بسببه سنن كثيرة منها الصلوات بمعنى والمبيت بها والتوجه منها الى عمرة والنزول بها والخطبة والصلاة قبل دخول عرفات وغير ذلك فالسنة أن يمكثوا بجمرة حتى تزول الشمس ويغتسلوا بها للوقوف فاذا زالت الشمس ذهب الامام والناس الى المسجد المسمى مسجد ابراهيم ويخطب الامام قبل صلاة الظهر خطبتين الخ (قوله على طريق ضابط) بفتح ضامه مجمة وتشديد موحدة وهو اسم للجبل الذى حذاء (٣٣٣٦) مسجد الخيف في أصله وطريقه في أصل المأزمين عن يمينك وأنت ذاهب الى

عرفات والمأزمان مضيق بين مزدلفة وعرفة وهو بفتح ميم وسكون همزة ويجوز ابدالها وكسر زاي شرح اللباب (قوله اقتداء ثم اخطب ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام

بعد الهبوط الى الارض وهذا بيان الافضل حتى لو ذهب قبل طلوع الفجر بها جاز كما يفعله الحاج في زماننا فان أكثرهم لا يبيت بمنى لتوهم الضرر من السراق ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيدين وينزل مع الناس حيث شاء وبقراب الجبل أفضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر والحال حال تضرع ومسكنة أو اضرار بنفسه أو متاعه أو تضيق على المارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بجمرة ونزول النبي صلى الله عليه وسلم بها لانزاع فيه كذا في فتح القدير (قوله ثم اخطب) يعنى خطبتين بعد الزوال والأذان قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة للاتباع وانما أطلقه لافادة انها جائزة قبل الزوال واكتفى بما ذكره في الاولى من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التى هى الى الخطبة الثالثة وهى الوقوف بعرفة والمزدلفة والافاضة منها مرمى جمرة العقبة يوم النحر والتبع والخلق وطواف الزيارة ولما كان الاطلاق مصروفاً الى المعهود دل انه اذا صل الامام المنبر وجلس أذن المؤذن وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام (قوله ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام) لما ثبت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لانهما يؤدى قبل وقتها المعتاد فتفرد بالاقامة للاعلام وأشار بذكر العصر بعد الظهر الى انه لا يصلى سنة الظهر البعدية وهو الصحيح كما في التصحيح فبالاولى ان لا يتنفل بينهما فلو فعل كره وأعاد الاذان للعصر لا تقطع فوراً فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر وفي اقتصاره

بالنبي صلى الله عليه وسلم) لكن تركه أكثر الناس في زماننا هذا لما فيه من كثرة الشوك وغلبة الخوف وقلة الشوكة لاكثر الحاج شرح اللباب (قوله

ولما كان الاطلاق الخ) قال في النهر لا يخفى ما بين أول كلامه وآخره من التدافع اذ لو انصرف الى

المعهود لما أفاد الجواز قبل الزوال اه أى في مكان المعهود انه اذا صل المنبر وجلس أذن المؤذن فكذلك المعهود كون الخطبة بعد الزوال (قوله فلو فعل كره) وأما ما ذكره في الذخيرة والمحيط والكافي من انه لا يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فغير صحيح لما قال في الفتح هذا ينافى حديث جابر فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئاً وكذا ينافى اطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما بشئ فان التطوع يقال على السنة اه وان كان تأخير العصر من الامام لا يكره للمأموم أن يتطوع بينهما الى أن يدخل الامام في العصر ويكره التنفل بعد أداء العصر ولو في وقت الظهر صرح به بعضهم اه من اللباب وشرحه (قوله فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر) كالاكل والشرب والكلام **تنبية** نقل المدنى عن اجابة السائلين للشيخ عبد الله العفيف انه قال سئل العلامة السيد محمد صادق ابن أجداد شاه عن تكبير التشرى هل يجب على الامام الاعظم ومن اقتدى به فيما بين كل من صلاتي الجمع بعرفة ومزدلفة الا تيان به لما صرح به أئمتنا من ان العمل والفتوى على قولهما وهما لم يشترطاً شيئاً مما شرطه الامام من المصير وغيره أم لا يجب وهل اذا أتوا به يعد قاطعاً فوراً الاذان أم لا فاجاب مقتضى كلامهم ان هذه الكيفية أعنى العصر بعد الظهر فوراً والعشاء بعد المغرب كذلك لا خلاف في مراعاتها عند الجميع حتى لو فقدت بالاشتغال بعمل عبادة كان أم لا كرهه وأعيد الاذان للعصر والاقامة للعشاء وما ذاك الا للاتفاق على

ورودها عنه صلى الله عليه وسلم اه قلت وفيه نظر فان الوارد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم لم يصل بينهما شيئا ولا يلزم منه ترك التكبير ولا يقاس على النافلة لوجوبه ولان مدته يسيرة ولذا لم يعد فصلا بين الفريضة والراتبة والحاصل ان التكبير بعد ثبوت وجوبه عندنا لا يسقط وجوبه هنا لبدليل وما ذكرنا يصلح للدلالة كعامته هذا ما ظهر لي والله اعلم (قوله فمافي النقابة الخ) قال في النهريه نظر فقد نقل غير واحد اشترط الجماعة على قول الامام قال الاسدي جاني وهو الصحيح واما مسألة الفزع فبتقدير تسليمه اما جازله بالجمع ضرورة كما علق به الشارح فيما اذا نفروا الا ان الجماعة غير شرط اه قال العلامة نوح أفندي بعد ذكره عبارة البدائع التي ذكرها المؤلفات اختار صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس عن الامام بعد الشروع أو قبله فصلى وحده الصلاتين جاز لان الجماعة ليست بشرط في حق الامام عند أبي حنيفة أما الامام فشرط في حق غيره اه فعلى هذا لا ترد مسألة الفزع أصلا ولا تحتاج الى الجواب قطعاً والذي يقتضيه النظر ان هذا القول هو الاولي بالقبول لموافقته المنقول والمعقول فالاول ما سبق ان من صلاهما مع الامام أو نائبه محر ما يجمع ومن لا فلا عنده والثاني ان اشترط الامام عين اشترط الجماعة لان المراد منه اشترط أدائها معه لا اشترط (٣٣٧) وجوده في الموقف والاصح جمع من وجد في

الموقف منفردا وليس  
مذهب الامام بل مذهب  
الصاحبين فاشترطهم  
الامام بعين اشترط الجماعة  
معه ويريد تخصيصهم  
جواز الجمع منقردا في حق  
الامام فقط وتعليل بعضهم  
له بعدم اشترط الجماعة في  
حقه وأكثرهم بالضرورة  
ثم الى الموقف وقف بقرب  
الجبل

في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى ان الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفزع بعرفات فصلى الامام وحده الصلاتين فانه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا في الوجيز وفي البدائع ولا يلزم عليه ما اذا سبق الامام الحدث في صلاة الظهر فاستخلف رجلا وذهب الامام ليتوضأ فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الامام انه لا يجوز له أن يصلى العصر الا في وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن أن يكون اماما وصار كواحد من المؤمنين أو يقال الجماعة شرط الجمع عند أبي حنيفة لكن في حق غير الامام لا في حق الامام اه فمافي النقابة والجوهرة والجمع من اشترط الجماعة ضعيف ولو أحدث بعد الخطبة قبل أن يشرع في الصلاة فاستخلف من لم يشهد الخطبة جاز ويجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الامام والاحرام بالتعريف للاشارة الى تعيينهما فلما راد بالامام الامام الاعظم أو نائبه مقبلا كان أو مسافرا فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات الامام وهو الخليفة جمع نائبه أو صاحب شرطه لان النواب لا يعزلون بموت الخليفة والاصلي كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج حتى لو كان محر ما بالعمرة يصلى العصر في وقته وعنده وهذان الشرطان لا بد منهما في كل من الصلاتين لا في العصر وحدها حتى لو كان محر ما بالعمرة في الظهر محر ما بالحج في العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محر ما في الظهر وأطلق في وقت الاحرام فأفاد انه لا فرق بين أن يكون محر ما قبل الزوال أو بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند أداء الصلاتين ولا يشترط الامام لجميع أداء الظهر حتى لو أدرك جزءا منه معه جاز له الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية لجوزا للمتفردين الجمع وفي قوله صلى الظهر اشارة الى الصحبة فلو صلاها ثم تبين فساد الظهر أعادها جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكرفي معراج الدراية انه يؤخر هذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهر بالقراءة فيهما (قوله ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل) أي ثم رح والمراد بالجبل جبل الرحمة

فعلى هذا فالجماعة شرط  
غير لازم في حقه فتنسقط  
بالضرورة لازم في حقهم  
فلا تنسقط بحال (قوله مقبلا  
كان أو مسافرا) لكن ان  
كان مقبلا كمام مكة صلى  
بهم صلاة المقيمين ولا يجوز  
له القصر وللاجاج الاقتداء  
به قال الامام الحلواني كان

(٤٣) - (البحر الرائق) - ثاني) الامام النسفي يقول المحجب من أهل الموقف يتابعون امام مكة في القصر وبينهم وبين مكة فرسخان فاني يستحب لهم وان يرحي لهم الخبير وصلاتهم غير جائزة قال شمس الأئمة كنت مع أهل الموقف فاعتزنت وصليت كل صلاة في وقتها وأوصيت بذلك أصحابي وقد سمعنا انه يتكاف ويخرج مسيرة سفر ثم يأتي عرفات فلو كان هكذا فالقصر جائز والا لا فيجب الاحتياط تاخر خانية عن المحيط ملخصا (قوله وعندهما لا يشترط الا الاحرام الخ) ذكرفي الشرنبلالية عن البرهان انه الاظهر (قوله وذكرفي معراج الدراية الخ) نقله شارح اللباب عن شرح الجامع لقاضي بخان وقال فيه انه يلزم منه تأخير الوقوف وبنافي حديث جابر رضي الله عنه حتى اذا زاغت الشمس فان ظاهره ان الخطبة كانت في أول الزوال فلان تقع الصلاة في آخر وقت الظهر ولا يبعد أن يكون مراده انه يصلى الظهر والعصر بعده لا قبله (قول المصنف وقف بقرب الجبل) أي عند الصخرات الكبار كما سجد كره المؤلف وهو موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما قبيل الصخرات السود الكبار المفترشات في طرفي الجبيلات الصغار التي كانت الروابي الصغار عند جبل الرحمة وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن ناقته الى الصخرات وجبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة وكان موقفه عند الثابت

قال الازرقى والنابت هو الفجوة التي خلف موقف الامام وان موقف النبي صلى الله عليه وسلم كان على ضرس مضرس بين أحجار هناك نائفة من جبل الال قال القاسى قال قاضي القضاة بدر الدين وقد اجتهدت على تعيين موقفه صلى الله عليه وسلم من جهات متعددة ووافقت عليه بعض من يعتمد عليه من محدثي مكة وعلمائها حتى حصل الظن بتعيينه وانه الفجوة المستعالية المشرفة على الموقف التي عن يمينها ووراءها صخرة متصلة بصخرات (٢٣٨) الجبل وهذه الفجوة بين الجبل والبناء المربع عن يساره وهي الى الجبل أقرب

(قوله وعرفات كلها موقف الابطن عرنة) حديث البخاري عرفات كلها موقف وار تفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وار تفعوا عن بطن محسر وشعاب مكة كلها منحرف وفي المغرب عرنة واد بخداء عرفات وتصغيرها سميت عرنة ينسب اليها العرنيون وذ كر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء وضمها بغربي مسجد عرفة حتى لقد قال بعض العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة وحكى الباجي عن ابن حبيب ان عرفة في الحل وعرنة في الحرم (قوله حامدا مكبرا مهلا مصليا داعيا) أي قف حامدا الى آخره لحديث مالك وغيره أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روى عنه انه عليه السلام دعا عشية عرفة لامته بالمغفرة فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ثم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمظالم خرج ابن ماجه وهو ضعيف بالعباس بن مرداس فانه منكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحافظ لكن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه أحمد بإسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ابن أخي ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره غفر له ومنها ما رواه البخاري مرفوعا عن حجاج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنها ما رواه مسلم في صحيحه مرفوعا ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك في الموطأ مرفوعا ما روى الشيطان يوما هو أصغر ولا أدر ولا أعظ منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الامارؤى يوم بدر فانا رأى جبريل يزرع الملائكة فانها تقتضى تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر الاكمل في شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله ان المقصود ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت أو كبيرة وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة الى الحربى حتى لو أسلم لا يطالب بشئ منها حتى لو كان قتل وأخذ المال وأحرزه بدار الحرب ثم أسلم لا يؤاخذ بشئ من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافيا في تحصيل مراده ولو كان ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج نأ كيدا في بشارته وترغيبا في مبايعته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيهما بمحو الكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز أن يقال والكبائر التي ليست من حقوق العباد أيضا كالاسلام من أهل الذمة وحينئذ لا يشك ان ذكرهما كان للتأكيدها وهكذا ذكر الامام الطيبي في شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين اتفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووي والقرطبي في شرح مسلم وذ كر القاضي عياض ان أهل السنة أجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالخاصل ان المسئلة ظنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلا عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما توهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيام والزكاة اذ لم يقل أحد بذلك وانما المراد انهم مطل الدين وتأخير يسقط ثم بعد

بقليل بحيث يكون الجبل قبالتك يمين اذا استقبلت القبلة والبناء المربع عن يسارك بقليل وراء فان ظفرت بموقف النبي صلى الله عليه وسلم فهو الغاية القصوى فلازمه ولا تفارقه وان خفي عليك فقف ما بين الجبل والبناء المذكور على جميع الصخرات والاما كن التي بينهما وعلى سهلها تارة وعلى جبلها تارة لعلك ان

وعرفات كلها موقف الابطن عرنة حامدا مكبرا مهلا مصليا داعيا

تصادف الموقف النبوى كذا في المرشدى على السكندر وقال القاضى محمد عيد والبناء المربع هو المعروف بطيخ آدم عليه السلام وقد وقفت بموقفه عليه السلام مرارا كثيرة وحصل لي منه خشوع عظيم ويعرف بحذائه صخرة مخروطية تتبع هي وما حو لها من الصخرات المفروشة وما وراءها من الصخر السود المتصلة بالجبل هنا

المطوب اه كذا في حاشية المدنى على الدر المختار (قول المصنف وعرفات كلها موقف الابطن عرنة) ظاهر هذا وكذا قوله في مزدلفة وهي موقف الابطن محسر ان المكانين ليسا بكان وقوف فلا يجزى فيهما كما سيأتى (قوله تحبط بالاسلام والهجرة والحج) أى بمجموع الثلاثة لا بكل واحد على انفراد (قوله وانما المراد انهم مطل الدين وتأخير يسقط الخ) أقول بيان ذلك ان من أخر صلاة عن وقتها فقد ارتكب معصية وهي التأخير ووجب عليه شئ آخر وهو القضاء وكذا اذا مطل الدين

وكذا اذا قتل أحد ارتكب معصية وهي الجناية على العبد مخالفاً لهي الرب تعالى ووجب عليه شيء آخر وهو تسليم نفسه للقصاص ان كان عمداً أو تسليم الدية وكذا انظر ذلك مما يكون معصية يترتب عليها واجب سواء كان ذلك الواجب من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد فما ورد من تكفير الحج للكبائر فالمراد تكفيره للمعاصي الكبائر كتأخير الصلاة ومطل الدين والجناية على العبد وأما الواجبات المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسلم نفسه للقصاص أو تسليم الدية فانها لا تسقط لان التكفير انما يكون للذنب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط الأثرى ان التوبة تكفر الذنوب بالاتفاق ولا يلزم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على ان التوبة من ذنب يترتب عليه واجب لا يتم الا بفعل ذلك الواجب فن غضب شيئاً ثم تاب لا يتم توبته الا بضمان ما غضب فبابك بالحج الذي فيه النزاع والمراد من قولنا لا يتم توبته الا بفعل الواجب انه لا يخرج عن عهدة الغضب في الآخرة الا بذلك والا فلو غضب وتاب عن فعل الغضب المدكور وحسب الشيء المغضوب عنده ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده الى صاحبه تصح توبته وان بقيت ذمته مشغولة به الى ان يرده الى صاحبه حينئذ يتم توبته بمعنى انه يخرج عن عهده من كل جهة وكذا يقال في مطل الدين وتأخير الصلاة فقد ظهر بما قررناه ان الحج كالتوبة في تكفير الكبائر سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العبد أو لم تتعلق بحق أحد أي لم يترتب عليها واجب آخر كشراب الخمر ونحوه فيكفر الحج الذنوب يبقى حق الله تعالى وحق العبد في ذمته ان كان ذنباً يترتب عليه حق أحدهما كما قررنا والا فلبقى عليه شيء فاغتم هذا التحريم بالقرين يدان به يتضح المرام وتدفع الشبهة والواهم وقد أشار اليه العلامة ابراهيم القفاني في شرحه الكبير على منظومته في التوحيد فقال ان قوله صلى الله عليه وسلم من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق (٣٣٩) خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه

لا يتناول حقوق الله تعالى وحقوق عباده لانها في الذمة ليست ذنباً وانما الذنب المطل فيه فيتوقف على اسقاط صاحبه فالذي يسقط اثم مخالفة الله تعالى فقط اه والله أعلم (قوله أحدهما كونه في أرض عرفات) الظاهر ان هذا ركنه لعدم تصويره بدونه كذا في شرح الباب

الوقوف بعرفة اذا مطلق صارت اتماماً للآن وكذا اتم تأخير الصلاة عن أوقاتها يرتفع بالحج لا القضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان آثم على القول بغوريته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل أحد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة في الحج كالايجب وأشار بقوله مليبالي الرد على من قال يقطعها اذا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من أركان الحج كما قدمناه وهو أعظم أركانه للحديث الصحيح الحج عرفته وشرطه شيان أحدهما كونه في أرض عرفات الثاني أن يكون في وقته كإسياني بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالساً جاز لان الوقوف المفروض هو السكينونة فيه وكذا النية ليس من شرطه وواجبه الامتداد الى الغروب واما سنه فالاغتسال للوقوف والخطبتان والجمع بين الصلاتين وتجهيل الوقوف عقيبهما وان يكون مفطر الكونه أعون على الدعاء وأن يكون متوضئاً لكونه أكل وان يقف على راحلته وأن يكون مستقبل القبلة وأن يكون وراء الامام بالقرب منه وأن يكون حاضر القلب فارغاً من الامور الشاغلة عن الدعاء فينبغي أن يحتجب في موقفه طريق القوافل وغيرهم لثلاثين عجز بهم وان يقف عند الصخرات السود وموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم

(قوله وان يكون مفطراً) عندى للباب من مستحبات الوقوف الصوم لمن قوى والفطر للضعيف قال وقيل بكرة قال شارحه وهي كراهة تزيه لثلاثين خلقه فيوقعه في محذور أو محظور وكذا صوم يوم التروية لانه يجزه عن أداء أفعال الحج وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم أفطر يوم عرفته مع كمال القوة الا انه لم يمهأ احد من صومه فواجه لكرهته على الاطلاق وأما في الخاتمة ويكره صوم يوم عرفته بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يجزه عن أداء أفعال الحج فبني على حكم الاغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من انه لا يكره للحاج الصوم في يوم عرفته عندنا الا اذا كان يضعفه عن أداء المناسك حينئذ تركه أولى وفي الفتح ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه اه (قوله وان يقف على راحلته) عبارة من التنوير ووقف الامام على ناقته قال المدني في حاشيته لخصوصية الامام هنا بل يبغي الركوب لكل واقف في عرفته وانما ذكر الامام لانه يقتدى به في جميع المناسك لان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقتدون بفعله صلى الله عليه وسلم ولانه متى وقف راكباً يكون قلبه فارغاً عن جانب الدابة فيكون قلبه في الدعاء أسكن وفي المناجاة أخلص قاله الشيخ عبد الله العفيف ثم قال وفي السراج الوهاج نقل عن منسك ابن الجيمي بكرة الوقوف على ظهر الدابة الا في حال الوقوف بعرفة بل هو الافضل للامام وغيره وقال ابن الحاج في المدخل وهذا الموضع مستثنى عما همى عنه من اتخاذ ظهور الدواب مساطب يجلس عليها اه وفي منسك ابن الجيمي ومن لم يكن له مركب فالفضل أن يقف قائماً فاذا أعيى اجلس ولو وقف جالساً جاز اه ومفهوم عبارة الكرماني ان من قدر على الركوب ولم يركب يكون مسيئاً لتركه السنة فافهم والافقاعدا وهو يلى القيام في الفضيلة ويكره الاضطجاع الامن عنده كما هو مذكور في كتب المناسك اه

(قوله وقد قيل اذا وافق يوم عرفه الحج) قال الرملي قال صلى الله تعالى عليه وسلم افضل الايام يوم عرفه واذا وافق يوم جمعة فهو افضل من سبعين حجة في غير يوم جمعة أخرجه رزين وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا كان يوم جمعة غفر الله تعالى لجميع أهل الموقف قال الشيخ عز الدين بن جماعة سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها منزلة على غيرها فاجاب ان لها منزلة على غيرها من خمسة أوجه الأول والثاني ما ذكرناه من الحديثين الثالث ان العمل يشرف بشرف الاقامة كما يشرف بشرف الامكنة ويوم الجمعة افضل أيام الاسبوع فوجب أن يكون العمل فيه افضل الرابع في يوم (٣٤٠) الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئا الا أعطاه اياه وليست

وان تعدر عليه يقف بقرب منه بحسب الامكان وأما اشتهر عند العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجعهم له على غيره خطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر أحد ممن يعتد به في صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه افضل الاطبرى والمناوردي في الخاوي فانهما قالوا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء قال وهو موقف الانبياء وما قاله لأصل له ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكر النووي في شرح المهذب ومن السنة أن يكثروا من الدعاء والتكبير والتلهيل والتلبية والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ويحذر كل الحذر من التقصير في شيء من هذا فان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثروا من التلطف بالتوبة من جميع المخالفات مع الندم بالقلب وأن يكثروا بالكعباءة الذكرفهناك تسكب العبرات وتستقل العثرات وترتجى الطلبات وانه لمجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأوليائه المتخلصين وهو أعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم عرفه يوم جمعة غفر لكل أهل الموقف وانه افضل من سبعين حجة في غير يوم جمعة كما ورد في الحديث ويحذر كل الحذر من المخاصمة والمشاتمة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح أيضا في مثل هذا اليوم (قوله ثم الى مزدلفة بعد الغروب) أي ثم رح كما ثبت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان لواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفه فله منم وأشار الى أن الامام لو أبطأ بالدفع بعد الغروب فإن الناس يدفعون لانه لا موافقة في مخالفة السنة ولو مكث بعد الغروب وبعد دفع الامام فان كان قليلا لخوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان مسيئا لمخالفة السنة والافضل أن يمشي على هيئته فاذا وجد فرجة أسرع ويستحب أن يدخل مزدلفة ماشيا وأن يكبر ويهمل ويحمد ويلبي ساعة فساعة (قوله وانزل بقرب جبل قزح) يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلوية كعمر من قزح الشيء ارتفع يقال انه كأنون آدم عليه السلام وهو موقف الامام كما رواه أبو داود ولا ينبغي النزول على لاطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن يمينه ويساره ويستحب أن يقف وراء الامام كوقوف بعرفة (قوله وصل بالناس العشاءين باذان واقامة) أي المغرب والعشاء جمع تأخير لرؤية مسلم عن ابن عمر أنه عليه السلام أذن للمغرب بجمع فأقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى وأشار الى أنه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما أعاد الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل آخر وفي الهداية وكان ينبغي أن يعاد الاذان كما في الجمع الأول الا أنا اكتفينا باعادة الاقامة لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أقر بالاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالسافر لانه جمع بسبب النسك فيجوز لاهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع أداء في وقتها والمغرب قضاء والافضل أن يصلها مع الامام بجماعة وينبغي أن

في غير يوم الجمعة الخامس موافقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة وانما يختار له افضل قال والدي أمان من حيث اسقاط القرض فلا منزلة لها على غيرها وسأله بعض الطلبة فقال قد جاء ان الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف ما وجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في الحديث يعني

ثم الى مزدلفة بعد الغروب وانزل بقرب جبل قزح وصل بالناس العشاءين باذان واقامة

المتقدم فاجابه بانه يحتمل ان الله تعالى يغفر في يوم الجمعة بغير واسطة وفي غير يوم الجمعة يهب قوما لقوم اه كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزياي الشافعي (قوله وأشار الى أنه لا تطوع بين الصلاتين) أي بل يصلى سنة المغرب والعشاء والوتر بعدها كما صرح به مولانا عبد الرحمن الجامي

قدس الله سره السامى في منسكه كذا في شرح اللباب للقاري (قوله لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم الخ) يصلى

لأصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو في البخارى عن ابن مسعود أنه فعله وكذا أخرجه ابن أبي شيبه عنه ونماه في الفتح (قوله والمغرب قضاء) دفعه في النهر بما في السراج أنه ينوي في المغرب الاداء للقضاء اه قات وبدل عليه كلام المؤلف الآتي ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء الحج وكذا ما يأتي من أن الدليل الظني أفادنا خبر وقت المغرب أي عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة



(قوله وهذه ليلة جعت شرف الزمان والمكان) قال في النهر وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت ممن مال الى ذلك ثم رأيت في الجوهره انها افضل ايام السنة (قول المصنف ولم تجز المغرب في الطريق) قال العلامة الشهاري في منسكه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق انما هو فيما اذا ذهب الى المزدلفة من طريقها أما اذا ذهب الى مكة من غير طريق المزدلفة جاز له ان يصل الى المغرب في الطريق بلا توقف ولم أجد أحدا صرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء الفوائت وكلام شارح الكنز يدل عليه وهي فائدة جلية اه وكذا صرح به في البنائة في الباب المذكور أيضا اه كذا وجدته بخط العلامة الشيخ ابراهيم أبي سامة على هامش نسخته من الكنز وقد نقل عبارة العناية الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه وأقرها كذا في حاشية المدني على الدرر (قوله ثم ههنا مسألة الخ) قال الرملي فيه اشكال وهو ان فيه تفويت الترتيب وهو فرض يفوت الجواز بفوته كترتيب الوتر على العشاء فان حل على ظاهره فهو مشكل الا ان يحمل على ساقط الترتيب وعلى عودها الى الجواز اذا صلى خسا بعد ذلك ان المغرب والعشاء وقتها وقت العشاء فهما صلاتان اجتماعتا في وقت واحد وقد تقدم في الوتر والعشاء انه يجب الترتيب بينهما قالوا ههناك ولا يقدم الوتر على العشاء للترتيب لان وقت الوتر لم يدخل حتى لو نسي العشاء وصل الوتر جاز لسقوط الترتيب به وهذا عند أبي حنيفة لانه فرض عنده فصار كفر صين اجتماعا في وقت واحد كالفنائين أو القضاء والاداء فينبغي أن يكون في تقديم صلاة (٣٤١) العشاء على المغرب هنا كذلك اذ لا موجب لسقوط الترتيب

يصلى الفرض قبل حط رحله بل يذبح جاله ويعقلها وهذه ليلة جعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في احياها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله ولم تجز المغرب في الطريق) أي لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول الى المزدلفة للحديث الصلاة امامك قاله حين قيل له الصلاة يارسول الله وهو في طريق المزدلفة أي وقتها فدل كلامه انها لا تحل بعرفات بالطريق الاولى وأشار الى أن العشاء لا تحل بالطريق الاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحبة الوقت وهي المغرب اذا كانت لا تحل به فغيرها أولى ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم أنه لو خاف طلوع الفجر جاز أن يصليهما في الطريق لانه لو لم يصلهما اصرانا قضاء واذ لم يحل له أداءهما بالطريق فاذا صلاهما أو أحدهما فقد ارتكب كراهة التعريم فكل صلاة أدت معها واجب عاداتها فيجب اعادة تمامها لم يطالع الفجر فان طالع سقطت الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد سترج وفي الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسألة لا بد من معرفتها وهو انه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة صلى المغرب ثم يعيد العشاء فان لم يعيد العشاء حتى انفجر الصبح عاد العشاء الى الجواز وهذا كما قال أبو حنيفة فبمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خسا وهوذا كرتلتر وكلم يجز فان صلى السادسة عاد الى الجواز واعلم أن المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يوهوم عدم الصحة وليس بمراد بل المراد عدم الحل ولهذا صرحوا بالاعادة ولو كانت باطلة لكان أداء ان كان في الوقت وقضاء ان كان خارجه ولو صرحوا بعدم الحل لزال الاشتباه وحاصل دليلهم المقتضى

و بانفجار الصبح لم تدخل الفوائت في حدال كثره اه قلت وهذا خلاف الظاهر بل المتبادر سقوط الترتيب هنا أيضا ولذا قال في حواشي

ولم تجز المغرب في الطريق مسكين تراه هذه على ما يسقط به الترتيب (قوله وهو يوهوم عدم الصحة) قال في النهر أني يتوهوم عدم الصحة للصلاة بعد دخول وقتها اه وتأمله مع ما مر عن السراج وقوله

في حديث الصلاة امامك أي وقتها فلا يتوهوم معه ذلك وقال الرملي كيف لا يتوهوم والجواز مشترك بين الصحة والحل واذ قلنا أني يتوهوم عدم الصحة بعد دخول الوقت قلنا أني يتوهوم عدم الحل بعد دخوله كما هو ظاهر فالتوهوم هنا لا ينكر (قوله لكان أداء) أي لكان فعلها نائيا أداء ان كان في الوقت الخ (قوله وحاصل دليلهم الخ) خطر لي هنا اشكال وهو أن الحديث المفيد تأخير المغرب اذا كان ظنيا وكان الدليل الموجب للحفاظة على الوقت قطعيا لم يجز تأخير المغرب عن وقتها الثابت بالقطعي والالزم تقديم الظني عليه مع انه لا قائل بعدم جواز تأخيره بل بوجوبه ولا يحيص حينئذ الابدعوى عدم ظنية الحديث أو عدم قطعية دلالة الآية واذ كان كذلك لا يتم قوله فعمانا بمقتضاه الخ وبه يتايد بحث المحقق ثم رأيت في العناية قال مانصه واعترض بان هذا الحديث من الآحاد فكيف يجوز ان يبطل به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وأجاب شيخ شنجي العلامة بأنه من المشاهير تلقته الامة بالقبول في الصدر الاول وعملا وبه جاز أن يراذبه على كتاب الله تعالى وأقول قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا الآية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالتها على ان الصلاة أوقاتا وتعيينها ثبت امام حديث جبريل أو بغيره من الآحاد أو بفعله عليه الصلاة والسلام ومثل ذلك لا يفيد القطع بجاز أن يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بفعله عليه السلام وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين أن يكون ذلك وقته اه والاحسن الاول لان عدم قطعية تعيين الاوقات بعيد ثبوتها بالنقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام بل بنظم القرآن اذا فسر دلوك الشمس بغروبها كما في السعدية ثم قال في العناية وشكك عن أبي يوسف أي أو ردا شكالا من جانبه على صاحبيه بان صلاة

المغرب التي صلاحها في الطريق اما ان وقعت صحيحة أولا فان كان الاول فلا يجب الاعادة لاني الوقت ولا بعده وان كان الثاني وجبت فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمعنى الوقت واجيب بان الفساد موقوف يظهر اثره في ثاني الحال كما مر في مسألة الترتيب اه هذا ويؤخذ من هذا الجواب ان مرادهم من عدم الجواز عدم الصحة لانه لا فرق بين الفساد والبطلان في العبادات وهو ظاهر ما في الهداية حيث قال ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعليه اعادتهما لم يطلع الفجر وقال أبو يوسف يجزه وقد أساء اه لان قوله لم يجزه من الاجزاء لا من الجواز والذي يطلق على الحل الثاني لا الاول وقول المؤلف لو كانت باطلة الخ جوابه ما علمت من أن البطلان غير بات بل هو موقوف ويدل (٣٤٢) عليه ما نقله عن الظهيرية وتنظيره بمن ترك الظهر الخ فان البطلان في

المقيس عليه غير بات نعم ظاهر ما في النهاية يوافق ما ذكره المؤلف حيث نظر وجوب الاعادة هنا بما اذا صلى الظهر في منزله يوم الجمعة (قوله وفي المحيط لوصولهما بعد ما جاوز المزدلفة جاز) نقله في شرح اللباب عن المنتقى

ثم صل الفجر بغلس ثم وقف مكبرا مهلا مليئا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيار بك بحاجتك وقف على جبل قزح ان أمكنك والا فبقرب منه وهي موقف الابطن محسر

ثم قال وهو خلاف ما عليه الجمهور وقال أيضا واذا ثبت وجوب هذا الجمع بمزدلفة في وقت العشاء فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي مزدلفة

لعدم الحل انه ظني مفيد تأخير وقت المغرب في خصوص هذه الليلة ليتوصل الى الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه ما لم يلزم تقديم على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت فقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده اتفق امكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم اذ لو وجبت الاعادة بعده كان حقيقته عدم الصحة فيما هو مؤقت قطعاً وفيه التقديم الممتنع وفي فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا لانه اذا قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله بالجمع فاذا قامت سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعاً الى تقديم المعنى على النص ولكنهم على أن العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى النص لا يقال لو أجر يناله على اطلاقه أدى الى تقديم الظني على القطعي لانا نقول ذلك لو قلنا بافتراض ذلك لكان حكمه بالاجزاء ونوجب اعادة ما وقع بمن نأشر عام مطلقا ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب اعادة صلاة أديت مع كراهة التحريم حيث يحكم باجزائها ويجب اعادتها مطلقا اه وفي المحيط لوصولهما بعد ما جاوز المزدلفة جاز اه (قوله ثم صل الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم صلاحها يومئذ بغلس وهو في اللغة آخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر بقليل للحاجة الى الوقوف بالمزدلفة (قوله ثم وقف مكبرا مهلا مليئا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيار بك بحاجتك وقف على جبل قزح ان أمكنك والا فبقرب منه) بيان للسنة فلو وقف قبل الصلاة أجزاءه ووقته من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وقد مناهه واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بان يكون به ضعف أو علة وكانت امرأة تخاف الزحام لاشئ عليه وسيأتي في الجنائيات ان هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب اذا تركه للعذر لاشئ عليه ولم يقيد في المحيط بخوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمّل الرجل لو مر قبل الوقت تخوفه لاشئ عليه ولو مر بهامن غير أن يقف جاز كالوقوف بعرفة ولو مر في جزء من أجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلف في جبل قزح فقيل هو المشعر الحرام وقيل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكر البيتوتة بمزدلفة وهي سنة لاشئ عليه لو تركها كما لو وقف بعد ما فاض الامام قبل الشمس لان البيتوتة شرعت للتأهب للوقوف ولم تشرع نسكا (قوله وهي موقف الابطن محسر) أي المزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهمله وكسر السين المهمله المشددة وبالراء سمي بذلك لان قبيل أصحاب الفيل حسر فيه أي عبي وكل وادي محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال الازرقى ان وادي محسر خمسة اذراع وخمس وأربعون ذراعا وأما مزدلفة فانها كلها من الحرم سميت بذلك من التزلف والازدلاف وهو التقرب لان الحجاج يتقربون منها واحداها

أوبعد ما جاوزها لم يجزه وعليه اعادتهما ما لم يطلع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر والحسن وقال أبو يوسف ما يجزه ولا يعيد وقد أساء لترك السنة ولو لم يعد حتى طلع الفجر عادت الى الجواز وسقط القضاء اتفاقا الا انه يأثم بتركه الواجب وعن أبي حنيفة اذا ذهب نصف الليل سقطت الاعادة لذهاب وقت الاستعجاب اه (قوله وقف على جبل قزح الخ) كذا في الزيامي والظاهر أنه يوجد في بعض نسخ المتن والا فالذي رأيت في بعضها وعليه كتب في النهر بدون هذه الزيادة (قوله وهي سنة الخ) وللشافعي قولان قول بالوجوب وقول بالسنية حكاهم النووي في مناسكه ثم قال ويتأكد الاعتناء بهذا الميبت سواء قلنا انه واجب أو سنة فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب امامان جليلان من أصحابنا الى أن هذا الميبت ركن لا يصح الحج الا به قاله أبو عبد الرحمن بن بنت الشافعي وأبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة فينبغي أن يحصر على الميبت للخروج من الخلاف اه

(قوله ومازى عرفة) قال في شرح النوازل المأزم المضيقي بين جبلين والمراد عند الفقهاء الطريق بين الجبلين وهما جبلان بين عرفات ومن دلفة (قوله أمى المكان المسمى بذلك) تفسير بجرة العقبة (قوله وقيل ان تضع طرف الابهام الخ) قال في الشرنبلالية عليه مشى في الهداية فقال وكيف الرمي أن يضع الحصة على ظهر الابهام اليمنى ويستعين بالمسبحة اه قال السكال وهذا التفسير يحتمل كلام من تفسيران قيل بهما أحدهما أن يضع طرف الابهام اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصة على ظهر الابهام كأنه عاقده سبعين فيرميها وعرف منه ان المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والآخران يحاقن سببته ويضعها على مفصل الابهام كأنه عاقده عشرة وهذا في التمكن من الرمي به مع الزجعة والوهجة عسر وقيل ياخذها بطرف الابهام وسببته وهذا هو الاصح لانه لايسر المعتاد اه وكذا نقل تصحيحه في السراج عن النهاية وهو الذي صححه الولوالجي أيضا وظاهر كلام المؤلف ان الثاني مما في المغرب هو هذا الغامشى (٣٤٣) عليه في الهداية غيره كما يدل عليه كلام السكال وهو الظاهر خلافا

لما مر عن الشرنبلالية (قوله ومقدار الرمي الخ) هذا تقدير أقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون كذا في الفتح (قوله فلورماها فووقت قريبان من الجرة الخ) أى قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره باعتبار القرب ثم الى منى بعد ما أسفر جدا فارم جرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات كحصى الخذف

عرفا وضده البعد وتماهه في الفتح وقال في اللباب وقدر القرب بثلاثة أذرع والبعيد بما فوقها وقيل القرب مادون الثلاثة (قوله ولو وقعت الحصة على ظهر رجل الخ) فالو وقعت على الشاخص أى أطراف الميل الذى هو علامة للحجرة

ما بين وادى محسر ومازى عرفة ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره ان بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فالو وقف فيها فقط لا يجوز كما لو وقف في منى سواء قلنا ان عرنة ومحسر من عرفة ومن دلفة أولا ووقع في البدائع وامامكاه يعنى الوقوف بمن دلفة فجاء من أجزاء من دلفة لانه لا ينبغي له أن ينزل في وادى محسر ولو وقف به أجزاء مع الكراهة وذ كر مثله في بطن عرنة قال في فتح القدير وماذا كره في البدائع غير مشهور من كلام الاصحاب بل الذى يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء وهو الذى يقتضيه النظر لانهم ليسا من مسمى المكانين والاستثناء منقطع (قوله ثم الى منى بعد ما أسفر جدا) أى ثم رح وفسر الافسار بان تدفع بحيث لم يبق الى طلوع الشمس الامتداد ما يصل ركعتين كما في المحيط وفي الظهيرية وينبغي أن يكثر من الذكر والصلاة عليه عليه السلام والدعاء وهو ذهاب فاذا بلغ بطن محسر أسرع ان كان ماشيا وحرك دابته ان كان راكبا قدر رمية حجر لانه عليه السلام فعل ذلك (قوله فارم جرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات كحصى الخذف) أى المكان المسمى بذلك والجار هي الصغار من الحجارة جمع جرة وبها سموا المواضع التى ترى جارا وجرات لما بينهما من الملاسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى من تجمر التوم اذا تجمرها وجرشعره اذا جمعه على فقاء والخذف بالحاء والذال المجتمعتين ان ترمى بحصاة أو نواة أو نحوها تأخذها بين سبابتك وقيل ان تضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب كذا في المغرب وصحح الولوالجي القول الثاني لانه أكثر اهانة للشيطان وهذا بيان للسنة فالورمى كيف أراد جاز ولورمى من فوق العقبة أجزاء وكان مخالفا للسنة قيد بالرمى لانه لو وضعها ووضعها لم يجز اترك الواجب والطرح رمى الى قدميه فيكون مجزئا لانه مخالفا للسنة ومقدار الرمي أن يكون بين الرامى وموضع السقوط خمسة أذرع كذا في الهداية وفي الظهيرية يجب أن يكون بينهما هذا القدر فالورماها فووقت قريبان من الجرة يكفيه ولو وقعت بعيدا لم يجزه لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص والقرب عفو ولو وقعت الحصة على ظهر رجل أو على محمل وثبتت عليه كان عليه اعاتها واذا سقطت عن المحمل أو عن ظهر الرجل في سننها ذلك أجزاء وأشار بقوله كحصى الخذف الى انه لورمى بسبع حصيات جملة واحدة فانه يكون عن واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال والتقيد بالسبع لمنع النقص للمنع الزيادة

أجزاء ولو على قبة الشاخص ولم تنزل عنه فالظاهر انه لا يجوز له للبعد باب وفيه وان لم يدانها وقعت في المرمى بنفسها أو بنفض من وقعت عليه وتجرى بكة ففيه اختلاف والاحتياط ان يعيده وكذا لورمى وشك في وقوعها موقعا فالاحوط أن يعيد (قوله ولورمى بسبع حصيات جملة الخ) وفي الكرماني اذا وقعت متفرقة على مواضع الجرات جاز كما لو جمع بين أسواط الخد بضر به واحدة وان وقعت على مكان واحد لا يجوز وقال مالك والشافعي وأحمد لا يجوز له الا عن حصاة واحدة كيفما كان لانه ما مور بالرمى سبع مرات شرح اللباب ثم نقل عن مصنف اللباب في منسكه الكبير ان الذى في المشاهير من كتب أصحابنا الاطلاق في عدم الخوازم كما هو قول الأئمة الثلاثة ثم نازعه بما فيه نظر ان أحسن النظر فراجه وتبصر وفي حاشية المدنى عن المرشدى ولا يجزى الرمي بالقوس ونحوه ولا الرمي بالرجل ومن كان مريضا ومغمى عليه نوضع الحصة في يده ويرمى بها وان رمى عنه غيره بأسره أجزاءه والاول أفضل وفي اللباب ولورمى بحصاتين احدهما عن نفسه والاخرى عن غيره جاز ويكره والاولى أن يرمى أو لاعن نفسه ثم عن غيره

(قوله فانه لورماها بأكثر من السبع لم يضره) قال في اللباب ولورمى أكثر من سبع يكره وقال شارحه أي اذارماه عن قصد أو ما اذا شك في السابع ورماه وتبين انه الثامن فانه لا يضره ذلك هذا وقد ناقضه في الكبير بقوله ولورمى بأكثر من السبع لا يضره اه أقول ما ذكره في المنسك الكبير هو ما ذكره المؤلف هنا وله محمول على غير القصد فلا تناقض اذا شك ان السبع هو المستنون فالزيادة عليها مخالفة للسنة فتكره لو كانت مقصودة والافلا وفي حاشية المديني قال الشيخ عز الدين بن جماعة في مناسكه الكبرى قالوا لو زاد الرمي على السبع هل يندب أو يكره فقال بعضهم انه لا تكره الزيادة لان رمية طاعة وقال بعضهم بل تكرهه لانه خلاف السنة هكذا نقل الخلاف اه وقال شمس الأئمة لو زاد على سبع حصيات لأجرله وينبغي أن يكره قال القاضي عيبد وينبغي أن يكون هذا هو المذهب ويكره رمى الجرتين كذلك في هذا اليوم بالطريق الأولى لانه بدعة ولم يفعل عليه الصلاة والسلام وربما اتخذها الجهال نسكا اه (قوله والافيجوز الرمي الخ) قال في النهز ظاهر الاطلاق يعطى جوازه بالياقوت والفيروز وزج وفيهما خلاف ومنعه اشارة حون وغيرهم بناء على اشتراط الاستئانة بالرمي وأجازة بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط ومن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه كذلك في الفتح وهذا يفيد ترجيح اعتبار الشرط المذكور ومقتضى كلام الشارح تبعاً للغاية عدم اعتباره حيث جزموا بجوازه بالا حجار النفيسة بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ يعني كباره لانها ليست من أجزاء الارض وأما الذهب والفضة فنثارها ليست برمي اه وفي الشرع بلالية قدمنا جواز الرمي بكل ما كان من جنس الارض ومن صرح به صاحب الهداية فشم كل الاحجار النفيسة كالياقوت والزبرجد والزمرد والبلخش والفيروز وزج والياقوت والعقيق وبهذا صرح الزيلعي الا انه قال في العناية اعترض على صاحب الهداية بالفيروز وزج والياقوت فانهما من أجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما وأجيب بان الجواز مشروط بالاستئانة برمييه وذلك لا يحصل بهما اه فقد أثبت تخصيص العموم وهو مخالف لنص الزيلعي (٣٤٤) وخصص بالفيروز وزج والياقوت دون غيرهما فليتمأمل ويحزر اه بقي

شيء وهو ان الزيلعي استثنى الجواهر وتبعه المؤلف مع انه صرح بجواز الاحجار النفيسة ولم يذكر الجواهر العيني ولا الشمني قال نوح أفندي لانها من قبيل الاحجار النفيسة بل الاحجار النفيسة مستخرجة منها

فانه لورماها بأكثر من السبع لم يضره والتقيد بالخصى لبيان الاكمل والافيجوز الرمي بكل ما كان من جنس الارض كالخجر والمدر وما يجوز التيمم به ولو كفا من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر واللؤلؤ والجواهر والذهب والفضة اما لانها ليست من جنس الارض اولانها نثارها وليست برمي اولانه اعزاز لاهانه وكذا التقيد بخصى الخذف لبيان الاكمل فانه لورماها بأكثر من السبع لم يضره ولو رمى صح وكره ولم يبين الموضوع المأخوذ منه الحصا لانه يجوز أخذه من أي موضع شاء فليأخذها من مزدلفة أو من قارة الطريق ويكره من عند الجرة تنزهها لانه حصي من لم يقبل حجه فانه من قبل حجه رفع حصاه كما ورد في الحديث ولم يشترط وفي حاشية مسكين تفرقة الزيلعي بين الجواهر والاحجار النفيسة في الحكم ليس الاحض تحكّم اه لكن ذكر طهارة الشيخ اسمعيل في شرحه عن الغاية والجواهر وهي كبار اللؤلؤ وبه اندفع التحكّم لانها ليست من جنس الارض ومن اعترض على العناية بما في الغاية والزيلعي سعدي أفندي في حواشيه عليها وسبقه اليه في التتارخانية فانه بعد ما ذكر الاعتراض والحواب السابقين وعزاهما الى السغناقي قال واعلم ان هذه الرواية مخالفة لما في المحيط أي من الجواز بكل ما كان من جنس الارض كما مر عن الهداية (قوله اما لانها ليست من جنس الارض) هذا خاص فيما قبل الذهب والفضة وقوله واما لانها نثارها خاص بهما كما هو مذكور في السعدية عن الغاية وقوله واما لانه اعزاز الخ يشمل الشكل الاحجار النفيسة (قوله كجوازه في الحديث) جعله في الهداية أثر وقال في الفتح وقوله به ورد الاثر كأنه ما عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ما بال الجار ترمي من وقت الخليل عليه السلام ولم تصرهضاً باتسد الأفق فقال أما علمت ان من يقبل حجه رفع حصاه قال ومن لم يقبل ترك حصاه قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجده بتلك العلامة شيئاً اه لكن في حاشية المديني عن شرح النقاية لمناع على القاري انه رواه الدارقطني والحاكم وصححه عن أبي سعيد الخدري قال قلت لرسول الله هذه الجار التي ترمي بها كل عام فنحسب انها تنقص فقال انه ما يقبل منها رفع ولو لذلك لرأيتها أمثال الجبال اه واستشكه ابن كمال باشا بان حج المشركين غير مقبول وأجيب بان الكفار قد تقبل عباداتهم فيجازون علمها في الدنيا أقول المراد أعمالهم التي هي عبادات صورة لاحقيقة لان مثل الحج لا يكون عبادة الابالنية والكافر ليس من أهلها كما صرحوا به تأمل هذا وفي منى خمس آيات هذه احداها وقد نظمها بعضهم فقال  
وأي منى خمس فيها اتساعها \* فحجاج بيت الله لوجاوزوا الحدا \* ومنع حدا خطف لحم بارضها \* وقلة وجدان البعوض بها عدا  
وكون ذباب لا يعاقب طعمها \* ورفع حصي المقبول دون الذي ردا

(قوله وليس مذهبننا) قال في الشرح بلالية يعارضه قول الجوهره ويستحب أن يأخذ حصي الجمار من المزدلفة أو من الطريق اه ولذا قال في الهداية يأخذ الحصى من أى موضع شاء اه فالنفي ليس الاعلى التعيين أى لا يتعين الأخذ من المزدلفة لئلا يذهبها وما قاله في الهداية يقتضى خلاف ما قيل انه يلتقطها من الجبل الذى على الطريق فى المزدلفة وما قيل بأخذ من المزدلفة سبعا فأدانه لاسته فى ذلك يوجب خلافها الاساءة (قوله وانهاؤه اذا طلع الفجر الخ) فيه ان وقت الجواز لا آخره لأن المراد به الصحة لا الحل فالاولى عدم التعرض لالتهاء كما فى عبارة المبسوط المذكورة فى الفتح ثم ظهر لى الجواب بانه أراد بيان وقت الجواز أداء كما أفاده فى شرح اللباب لكن فى الفتح وثبت وصف القضاء فى الرمي من غروب الشمس عند أى حنيقة الا انه لا شىء فيه سوى (٣٤٥) ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر اه تأمل هذا فى حاشية المدنى

عن حاشية شيخه بعد عزوه  
ما ذكره المؤلف الى المبسوط  
والمحيط الرضوى قال لكن  
فى الهداية والزبلى والعينى  
والبسدائع والكافى  
والكرمانى وغيرها ان  
وقته من طلوع الفجر الى  
غروب الشمس وقال فى  
مبسوط السرخسى فى  
ظاهر المذهب وقته الى  
وكبر بكل حصة واقطع  
التلبية بأوطها

غروب الشمس ولكنه  
لورى بالليل لا يلزمه شىء  
اه وعاليه يحمل ما قدمناه  
عن الفتح تأمل (قوله)  
والثانى من طلوع الشمس  
الى الزوال) قال الرملى أى  
المستحب وقد وافق على  
الاستحباب العينى وذكره  
فى مجمع الرواية عن المحيط  
أىضا بصيغة المسنون ووافق  
فى النهر (قوله والرابع قبل

طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي بالحجر النجس والافضل غسلها وفى مناسك الحصرى جرى التوارث  
بحمل الحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصة قال وفى مناسك الكرماني يدفع من  
المزدلفة بسبع حصيات وقال قوم بسبعين حصة وليس مذهبننا اه كذا فى معراج الدرابة وفى فتح القدير  
ويذكره أن يلتقط حجرا واحدا فيكسره سبعين حجرا صغيرا كما فعله كثير من الناس اليوم ولم يبين  
وقته وله أوقات أربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الاباحة ووقت الكراهة فالأول ابتداءه  
من طلوع الفجر يوم النحر وانهاؤه اذا طلع الفجر من اليوم الثانى حتى لو أخره حتى طلع الفجر فى  
اليوم الثانى لم يدم عند أى حنيقة خلافا لما ولورى قبل طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقا والثانى من  
طلوع الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب كذا  
فى المحيط وغيره وجعل فى الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فهى ثلاثة عنده والأكثر  
على الأول (قوله وكبر بكل حصة) أى مع كل حصة من السبعة بيان للأفضل فالولم يذكر الله أصلا وأهل  
أوسبج أجزاءه ولم يذكر الدعاء آخره لان السنة ان لا يقف عندها كما سيشير اليه فى رمى الجمار الثلاث  
وضابطه ان كل جرة بعدها جرة فانه يقف بعدها للدعاء لانه فى أثناء العبادة وكل جرة ليس بعدها جرة  
ترمى فى يومه لا يقف عندها لانه خرج من العبادة كذا فى الظهيرية وهو مشكل فان الدعاء بعد  
الخروج من العبادة مستحب كما فى الصلاة والصوم اذا خرج منهما فالاولى الاستدلال بفعله عليه السلام  
كذلك وان لم تظهر له حكمة وقد يقال هى كون الوقوف يقع فى جرة العقبة فى الطريق فىوجب قطع  
ساوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويقضى ذلك الى ضرر عظيم بخلافه فى باقى الجرات  
فانه لا يقع فى نفس الطريق بل يعزل عنه (قوله واقطع التلبية بأوطها) أى مع أول حصة ترميها الحديث  
الصحيحين لم يزل عليه السلام يلبى حتى رمى جرة العقبة ولا فرق بين المفرد والمتمتع والقارن وقيد  
بالحرم بالحج لان المعتمر يقطع التلبية اذا استلم الحجر لان الطواف ركن فى العمرة فيقطع التلبية قبل  
الشروع فيها وقيد بكونه مدر كالحج بادراك الوقوف بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع  
التلبية حين يأخذ فى الطواف لأن العمرة واجبة عليه فصار كالمعتمر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه  
لان الذبح للتحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع حين يأخذ فى الطواف الثانى لانه يتحلل بعده  
وأشار بالرمي الى انه يقطعها اذا فعل واحدا من الامور الاربع التى تفعل فى الحج يوم النحر فيقطعها ان  
حلق قبل الرمي أو طاف الزيارة قبل الرمي والذبح والحلق أو ذبح قبل الرمي دم المتمتع أو القران ومضى وقت

(٤٤) - (البحر الرائق) - (ثانى) طلوع الشمس الخ) قيده فى الفتح بعدا حديث ساقها بعدم العذر قال حتى لا يكون  
رمى الضعفة قبل الشمس ورمى الرعاة ليل يلزمهم الاساءة وكيف بذلك بعد الترخص (قول المصنف وكبر بكل حصة) كذا روى ابن مسعود  
وابن جابر وأم سليمان وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على الله أكبر غير انه روى عن الحسن بن زياد انه يقول الله أكبر رغم الشيطان  
وخبره وقيل يقول أيضا اللهم اجعل حجى مبرورا وسعبي مشكورا وذنبى مغفورا كذا فى الفتح (قوله فالاولى الاستدلال بفعله عليه الخ)  
قال فى الفتح على هذا انظرت الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجرتين فان تخايل انه فى اليوم  
الأول لكثرة ما عليه من الشغل كالذبح والحقاق والافاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الايام (قوله وقيد بالحرم بالحج) نسب اليه هذا  
التقييد وان لم يكن مصرح به وكذا ما بعده لأن الكلام فيه فهو مما تضمنه كلامه

(قوله ومراده أن يأخذ من كل شعرة الخ) قال في الشرنبلالية قلت يظهر لي أن المراد بكل شعرة أي من شعر الربع على وجه اللزوم أو من السلك على سبيل الأولوية فلا مخالفة (٣٤٦) في الأجزاء لأن الربع كالسلك كما في الخلق (قوله وفي فتح القدير أنه هو الصواب)

الرمي المستحب كفعله فيقطعها إذا لم يرم جرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط (قوله ثم ذبح) أي على وجه الأفضلية لأن الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وإنما يجب على القارن والمتمتع وأما النجحية فإن كان مسافراً فلا نجحية عليه والأفعليه كالمسكي وقد ثبت في حديث جابر الطويل أنه عليه السلام ذبح يده ثلاثاً وستين بدنة وأمر علياً فذبح ما بقي وأشركه في هديه ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فأكلها من لجهها وشربها من مرقها ثم ركب إلى البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والحكمة في أنه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثاً وستين بدنة أنه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحرت لسلك سنة بدنة (قوله ثم أحلق أو قصر والحلق أحب) بيان للواجب والمراد بالحلق إزالة الشعر ربع الرأس إن أمكن والابان كان أفرع فيجري الموسى على رأسه إن أمكن واجب على المختار والابان كان على رأسه قروح لا يمكن أمر المرء بالموسى عليه ولا يصل إلى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل محلها والاحسن أن يؤخر الاحلال إلى آخر الوقت من أيام النحر ولو أمكنه الحلق لكن لم يجد آلة ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الاحلال لأن إصابة الآلة مرجوف في كل ساعة ولا كذلك برء القروح واندمالها والازالة لا تختص بالموسى بل بأي آلة كانت أو بالنورة والمستحب الحلق بالموسى لأن السنة وردت به والمراد بالتقصير أن يأخذ الرجل أو المرأة من رؤس شعر ربع الرأس مقدار الأتمة كذا ذكر الشارح ومراده أن يأخذ من كل شعرة مقدار الأتمة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب أن يزبدني التقصير على قدر الأتمة حتى يستوفي قدر الأتمة من كل شعرة برأسه لأن أطراف الشعر غير متساوية قال الحلبي في مناسكه وهو حسن والأتمة بفتح الهمزة والميم الميم لغة مشهورة ومن خطأوا بها فقد أخطأوا واحدة الأتمة ثم التخيير بين الحلق والتقصير إنما هو عند عدم العذر فلو نذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده بصعق فلا يعمل فيه المقرض وإنما كان الحلق أفضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرحمة ثنتين أو ثلاثاً وفي الثالثة والرابعة للمقصرين بها ويستحب حلق الكل للاتباع ولم يذكر سنن الحلق لأنه لا يختص الحلق في الحج لأن أصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في القنية ويعتبر في سنته البداءة باليمين للمحلق لا المحلوق فيبدأ بشقه الأيسر ومقتضى النص البداءة بيمين الرأس لما في الصحيحين أنه عليه السلام قال للمحلق خذ وأشار إلى الجانب الأيمن ثم الأيسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير أنه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وإن رمى الشعر فلا بأس به وكره القاقوه في الكنيف والمغتسل كذا في فتاوى العلامى ويستحب له أن يقص أظفاره وشواربه بعد الحلق للاتباع ولا يأخذ من لحيته شيئاً لأنه مثله ولو فعل لا يلزمه شيء (قوله وحل لك غير النساء) أي بالحلق أي حلق التطيب حديث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لحرمه حين أحرم وحله حين أحل قبل أن يطوف بالبيت وحرم الدوامي كالوطء أفاد أنه ليس قبل الحلق تحليل لشيء مما كان حلالاً بالأحرام ويدل عليه ما في المبسوط فالحاصل أن في الحج احلالين أحدهما الحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرهما من أن الرمي ليس من أسباب التحلل عند نياحافه ما في فتاوى قاضيخان ولفظه وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء إلا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضاً وإن كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لأن الطيب داع إلى الجماع وإنما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالأثر اهـ وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا وما في المحيط ولفظه

قال في النهر ويوافقهما في الملتقط عن الإمام حلق رأسي بمكة خطأ في الخلق في ثلاثة أشياء ما لم يجلس قال استقبال القبلة وناولته الجانب الأيسر فقال أبدأ بالأيمن فلما أردت أن أذهب قال ادفن شعرك فرجعت فدفنته اهـ قلت وفي المعراج روى أنه عليه الصلاة والسلام حلق رأسه من يمين الخلق وعن الشافعي من يمين المحلوق فاعتبرنا بيمين الخلق وهو يمين المحلوق قال الكرمانى ثم ذبح ثم أحلق أو قصر والحلق أحب وحل لك كل شيء غير النساء

ذكرة بعض أصحابنا ولم يعزه إلى أحد بل الأولى اتباع السنة فإنه عليه الصلاة والسلام بدأ بيمينه في الصحيح وقد أخذ أبو حنيفة رحمه الله بقول المحلوم حين قال ادن الشق الأيمن من رأسك وفيه حكاية معروفة اهـ وهذا أيضاً يؤيد ما استصوبه في الفتح ويفيد أن خلافه ليس مما ثبت عند أهل المذهب (قوله وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى) قال في الشرنبلالية أقول لم يقتصر

قاضيخان على ما نقله عنه في البصر لأنه نص على ما وافق الهداية أيضاً قبل هذا بقوله والخر وجع عن الاحرام إنما يكون بالحلق أو التقصير فاذا حلق أو قصر حل له كل شيء إلا النساء ما لم يطوف بالبيت مرود ذلك عن عائشة رضي الله عنها ولو

عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد الرمي قبل الحاق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب يداع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحاق قبل طواف الزيارة بالاثرة اه فالاولى أن يرد كلامه المذكور ثانيا بكلامه الاول لانه أزم لموافقته ما في الهداية ودليله ما في الصحيحين ولانه يتناقض الاول بالثاني وقوله وانما عرفنا حل الطيب الخ جواب عن سؤال مقدر كانه قال قائل الطيب يداع الى النساء فكان ممنوعا منه مطلقا فخصه بالرمي وحل بالخلق للآثار كنه لم يأت بدليل لتحليل الرمي لشيء فالمرجع لكلامه الاول الموافق للهداية ولحصرة التحلل بالخلق بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالخلق وبهذا يعلم بطلان ما ينسب لقاضحان من ان الحاق لا يحل به الطيب (قول المصنف فطف للركن سبعة أشواط) قال الرمي ويسمى طواف الزيارة وطواف الافاضة وطواف يوم النحر وطواف الركن كما في العيني وسيأتي ان طواف الصدر يسمى طواف الافاضة لانه لاجله يفيض الى البيت من منى اه هذا وشرائط صحته الاسلام وتقديم الاحرام والوقوف والنية واتيان أكثره والزمان وهو يوم النحر وما بعده والمكان وهو حول البيت داخل المسجد وكونه بنفسه ولو محمولا فلا تجوز النيابة للمعنى عليه وواجبانه المشي للقادر والقيام وأتمام السبعة والظهارة عن الحدث وسترة العورة وفعله في أيام النحر وأما الترتيب بينه وبين الرمي والخلق فسنة ولا مفسد للطواف ولا فوات قبل الممات ولا يجزئ عنه البديل الا اذا مات بعد الوقوف بعرفة وأوصى باتمام الحج تجب البدنة لطواف الزيارة وجزاؤه اه باب أى صح وكل لكن في مناسك الطرابلسي عن محمد فيمن (٣٤٧) مات بعد وقوفه بعرفة وأوصى باتمام الحج يذبح عنه بدنة للزلفة والرمي

والزيارة والصدر وجزاؤه  
فهذا دليل على انه  
اذا مات بعرفة بعد تحقق  
ثم الى مكة يوم النحر أو غدا  
أو بعده فطف للركن  
سبعة أشواط بالرمل  
وسعى ان قدمتهما والافلا  
وحل لك النساء

الوقوف تجبر عن بقية  
أعماله البدنة فلا ينفي  
ما في المبسوط انه تجب  
البدنة لطواف الزيارة

ولو أبيع له التحلل ففسل رأسه بالخطمي وقلم ظفره قبل الحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا بالحلق فقد جنى عليه وقد ذكرا الطحاوي لادم عليه عند أبي يوسف ومحمد لانه أبيع له التحلل فيقع به التحلل اه فلو كان التحلل بالرمي حاصلا في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الاظفار ونحوه على قول الطحاوي عندهما بعيد كما لا يخفى (قوله ثم الى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بالرمل وسعى ان قدمتهما والافلا) أى ثم رجع في واحد من هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن أكثرها وهو أربعة أشواط على الصحيح وما زاد علمها واجب ينجر بالدم وأول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والحلق وليس له وقت آخر نفوت الصحة بقوته بل وقته العمر وأما الواجب فهو فعله في يوم من الايام الثلاثة عند أبي حنيفة حتى لو أخره عنهما مع الامكان لزمه دم وأفضلها وأطا كالانحية وقد ورد في الحديث انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي اذا طاف للقدم وفي تأخيرهما لطواف الركن وانهما لا يتكرران في الحج ولم يتكامل على الافضية وقالوا الافضل تأخيرهما لطواف الركن ليصير اتباعا للقرض دون السنة (قوله وحل لك النساء) يعني بالحلق السابق لا بالطواف لان الحلق هو المحلل دون الطواف غير انه آخر عمله في حق النساء الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله

اذا فعل بقية الاعمال الا الطواف ويؤيده ما في قاضحان والسراجية ان الحاج عن الميت اذا مات بعد الوقوف بعرفة جاز عن الميت لانه أدى ركن الحج أى ركنه الاعظم الذي لا يفوت الابفونه لقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وهو لا ينفي ما سبق من وجوب البدنة فانه يجب من مال الميت حينئذ اه شارح لباب (قوله وقد ورد في الحديث الخ) قال في اللباب واذا فرغ من الطواف رجع الى منى فيصلي الظهر بها وقال شارحه أى بمنى أو بمكة على خلاف فيها ذكره ابن الهمام والثاني أظهر نقلا وعقلا أما النقل فلما ورد في الكتب الستة انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بمكة وأما العقل فلانه عليه السلام لاشك انه أسفر جادا بالمسعى الحرام ثم أتى منى في الضحوة فنحز بيده الشريفه بدنه ثلاثا وستين بدنه وعلى رضى الله عنه أكل المائة ثم قطعت من كل واحدة قطعة فطبخت فاكل منها ثم حلق فأتى مكة وطاف وسعى فلا بد من دخول وقت الظهر حينئذ والصلاة بمكة أفضل فلا وجه لعدوله الى منى ثم لا يعارض حديث الجماعة حديث مسلم بانفراده انه عليه السلام صلى الظهر بمنى قال ابن الهمام ولا شك ان أحد الخبرين وهم واذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه ولو تجسما للجمع جلتا فعليه بمنى على الاعادة بسبب اطلاع عليه موجب نقصان المؤدى أولا اه (قوله وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي الخ) قال الرمي قدم عن التحفة افضلية التأخير وأقول فلو لم يفعلها في هذين الطوافين فعلها في طواف الصدر لان السعي غير مؤقت كما سيصرح به في الجنائيات وصرحوا بان الرمل بعد كل طواف يعقبه سعى فيه علم انه يأتي بهما في الصدر لولم يقدمهما ولم أره صرحوا بان علم من اطلاقهم تأمل

(قوله موقوف على الركن منها) أي من الأشواط (قوله وفي الظهيرة وليالي أيام النحر منها) تقدم الكلام فيه في باب الاعتكاف (قوله وهو ممتد إلى طلوع الشمس من الغد) ذكر مثله في البحر العميق ومنسك الفارسي والطرابلسي وبخالفته ما في باب المناسك وشرحه من أنه إذا طلع الفجر فقد فات وقت الأداء عند الامام خلافا لما سبق وقت القضاء اتفاقا فهو صريح في أن آخر الرمي في هذين اليومين طلوع الفجر وأقره عليه الشارح المرشدي ومثله في منسك العفيف وبدل عليه قول صاحب البدائع فإن آخر الرمي فيها إلى الليل فرمي قبل طلوع الفجر جاز ولا شيء عليه لأن الليل وقت الرمي في أيام الرمي لما روي من الحديث اه وقول الحارثي القدسي والمكروه في اليوم الاول ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وكذلك في اليوم الرابع عند أبي حنيفة وما بين هذه الايام كلها من الليالي الثلاث اه وقول الحدادي في الجوهرية فإن رمي بالليل قبل

(٣٤٨)

كالطلاق الرجعي آخر عمله إلى انقضاء العدة لحاجته إلى الاسترداد فإذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانته به والدليل على ذلك أنه لو لم يخلق حتى طاف بالبيت لم يخل له شيء حتى يخلق كذلك كذا في الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير أنه لا يخرج من الاحرام الا بالخلق فأفاد أنه لو ترك الخلق أصلا وقم ظفروه وأعطى رأسه قاصدا التحلل من الاحرام كان ذلك جنابة موجبة للجزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي اربعة فقط (قوله وكره تأخيرها عن أيام النحر) أي تأخير الطواف كراهة نحره لترك الواجب وهو أداءه فيها وأشار به إلى رد ما ذكره القدوري في شرحه من أن آخره آخر أيام التشريق ولو قال وكره تأخيرها عن أيام النحر لكان أولى ليفيد حكم الخلق كالطواف ومحل الكراهة وزوم الدم بالتأخير إنما هو عند الامكان كما في المحيط من أن الخائف إذا طهرت في آخر أيام النحر فإن أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعلها دم للتأخير وان لم يمكنها طواف أو بعة أشواط فلا شيء عليها ولو لحضت بعد ما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها الدم لانها مقصرة بتفر يطها وفي الظهيرة وليالي أيام النحر منها (قوله ثم إلى منى فإرم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بحجرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت) أي ثم رجع إلى منى فإرم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر البيوتة بئني لانها ليست بواجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الاسديجاني ولا بيت بمكة ولا بالطريق ويكره أن يبيت في غير أيام منى وأشار بقوله بعد الزوال إلى أول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لو رمي قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر آخره وهو ممتد إلى طلوع الشمس من الغد فالرمي ليلا صح وكره كذا في المحيط فظهر أن له وقتين وقتا لصحة ووقتا لكراهة بخلاف الرمي في اليوم الاول فإن له أربعة أوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرة من أن اليوم الثاني من أيام التشريق كاللوم الاول ولو أراد أن ينفر في هذا اليوم له أن يرمي قبل الزوال وإنما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمحمول على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية أنه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال مطلقا وفي المحيط ولو أخر رمي الجمار كلها إلى اليوم الرابع رماها على التأليف لان أيام التشريق كلها وقت رمي فيقضى مرتبا كالمسنون وعليه دم واحد عند أبي حنيفة لان الجنائيات اجتمعت من جنس واحد فيعلق بها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت الشمس في آخر أيام التشريق يسقط الرمي لانقضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقا اه فظهر بهذا ان للرمي وقت أداء وقت قضاء

ثم رأيت في المنسك الاوسط للناسن ان الرومي حكاية الخلاف حيث قال وقال أصحابنا ان وقت أداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس إلى وكره تأخيرها عن أيام النحر ثم إلى منى فإرم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بحجرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت طلوع الفجر من الغد وقال بعضهم إلى طلوع الشمس من الغد اه كذا في حاشية المدني عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوق وقت الصحة من الزوال إلى طلوع الشمس ووقت الكراهة

وإفاد

من غروب الشمس إلى طلوعها وهذا كله وقت الأداء في اليومين

الثاني والثالث قال في اللباب وشرحه وإذا طلع الفجر أي صبح الرابع فقد فات وقت الأداء أي عند الامام خلافا لما سبق وقت القضاء أي اتفاقا إلى آخر أيام التشريق فلأخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعلية القضاء والجزاء وهو لزوم الدم وبفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه ويشبه إلى ذلك قريبا (قوله فظهر بهذا الخ) قال في اللباب وبغروب الشمس من هذا اليوم أي الرابع بفوت وقت الأداء والقضاء بخلاف ما قبله ولو لم يرم يوم النحر أو الثاني أو الثالث رماها في الليلة المقبلة أي الآتية لكل من الايام الماضية ولا شيء عليه سوى الاساءة ان لم يكن بعذر ولو رمي ليلة الحادي عشر عن غده لم يصح لان الليالي في الحج في حكم الايام الماضية لا المستقبلية أي فيجوز رمي يوم الثاني من أيام النحر ليلة الثالثة ولا يجوز فيها رمي يوم الثالث ولو لم يرم في الليل رماها في النهار قضاء وعليه



الكفارة ولو أخر رمى الأيام كلها إلى الرابع مثلاً فضاها كلها فيه وعليه الجزاء وان لم يقض حتى غربت الشمس منه أي من الرابع فات وقت القضاء وليست هذه الليلة أي ليلة الرابع عشر تابعة لما قبلها يبقى وقت الرمي فيها بخلاف الليالي التي قبلها اه موخمان شرحه والحاصل انه لو أخر الرمي في غير اليوم الرابع برمي في الليلة التي تلي ذلك اليوم الذي أخر رميه وكان أداء لانها تابعة وليس عليه سوى الاساءة لتركة السنة وان أخره إلى اليوم الثاني كان قضاء ولزمه دم وكذا لو أخر الكل إلى

(٣٤٩)

ولم يرم سقط الرمي ولزمه دم (قوله فلم يجز رمي الاخرين) أي بناء على وجوب الترتيب وهذا مقابل للقول بالسنية المشار اليه بقوله ليكون اتيانه على الوجه المسنون ولذا عبر بقوله وعن محمد ليدل على انه قول آخر فتدبر (قوله وفي اختيار السنة) قال في النهر هذا سهو بل في اختيار التعيين نعم قال في الفتح الذي يقع عندي

ولو رميت في اليوم الرابع قبل الزوال صح وكل رمي بعده رمي فارمه

استئان الترتيب لاتعيينه بخلاف تعيين الايام والفرق لا يخفى على محصل اه أقول وفيه نظر بل الصواب ما قاله المؤلف فان صريح كلام المحيط اختيار السنية أيضا حيث قال واذا كان مسنوناً الخ وقرر كلامه عليه ثم نقل التعيين بقوله وعن محمد وهذا العنوان كالصريح في اختيار السنية فمن أين جاء اختيار التعيين وفي اللباب والاكثر على

وأفاد بقوله بادئاً إلى آخره إلى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام ولم يبين انه واجب أو سنة وفيه اختلاف في الظاهر بغيره فان غير هذا الترتيب فبدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف معني وهو بعد في يومه أعاد الجرة الوسطى وجره العقبة ليأتي بهما مرتباً مسنوناً وعلل في المحيط بان الترتيب مسنون قال وان لم يعد أجزاءه لان رمي كل جرة قربة تامة بنفسها وليست بتابعة للبعث فلا يتعاق جوازها بتقديم البعض دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتد به واذا كان مسنوناً فان رمي كل جرة بثلاث أتم الأولى باربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمي من الأولى أقلها والأقل لا يقوم مقام الكل فلا عبرة به فكانه أتى بهما قبل الأولى أصلاً فيعيدهما فان رمي كل واحدة باربع أتم كل واحدة بثلاث لانه أتى بالأكثر من الأولى وللاكثر حكم الكل فكانه رمي الثانية والثالثة بعد الأولى وان استقبل رميها كان أفضل ليكون اتيانه على الوجه المسنون وعن محمد لورمي الجمار الثلاث فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيهن هي يرميهن عن الأولى ويستقبل الجرتين الباقيتين لاحتمال انها من الأولى فلم يجز رمي الاخرين ولو كن ثلاثاً أعاد على كل جرة واحدة ولو كانت حصاة أو حصانين أعاد كل واحدة ويجزئه لانه رمي كل واحدة بأكثرها فوقع معتد به ولكن لم يقع مسنوناً اه مافي المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنية واعتمده المحقق ابن الهمام وقال في الجمع ويسقط الترتيب في الرمي وأفاد بقوله ان مكثت انه مخير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة للرمي في اليوم الرابع والاقامة أفضل اتباعاً لفعله عليه السلام كذلك وان الاقامة لطلوع الفجر يوم الرابع موجبة للرمي فيه وباطلاقه انه لا فرق بين المسكى والآفاق في هذه الاحكام لعموم قوله تعالى فمن تجمل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه لمن اتقى وهو كالمسافر مخير بين الصوم والفطر والصوم أفضل وقد قدمنا معنى قوله ووقف عند كل رمي بعده رمي في بحث رمي جرة العقبة فراجعوه وينبغي أن يحمد الله تعالى وينى عليه ويصلى على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله بحاجته ويجعل باطن كفيه إلى السماء فيرفع يديه وان يستغفر لآبويه وأقاربه ومعارفه للحديث اللهم اغفر للحجاج ولمن استغفر له الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي بوضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المعنى عليه ولو رمي بخصاتين أحدهما لنفسه والاخرى للآخر جازو بكره ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الامام بمسجد الخيف ويكثر من الصلاة فيه امام المئذنة عند الاحجار اه وقد قدمنا ان المرأة لو تركت الوقوف بالزدلفة لاجل الزحام لا يلزمها شيء فينبى انها لو تركت الرمي له لا يلزمها شيء والله سبحانه أعلم (قوله ولو رميت في اليوم الرابع قبل الزوال صح) يعني عند أبي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياساً على الترك وقالوا لا يجوز اعتبار اسائر الايام قيداً بالرابع احترازاً عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتفاقاً لوجوب اتباع المنقول عنه عليه السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيها بتجوز الترك بالتقديم وفي المحيط وأما وقت الرمي في اليوم الرابع فعند أبي حنيفة من طلوع الفجر إلى غروب الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكروه وما بعده مسنون اه فعلم انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده (قوله وكل رمي بعده رمي فارمه

انه سنة قال شارحه كما صرح به صاحب البدائع والكرمانى والمحيط وفتاوى السراجية (قوله لمن اتقى) قال في النهر متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى أي هذا التحخير ونفي الأثم عنهما للمتنقئ لئلا يقع في قلبه ان أحدهما يوجب اثماً في الاقدام عليه (قوله ويجعل باطن كفيه إلى السماء) قال في النهر وظاهر الرواية انه يجعل باطن كفيه نحو الكعبة كما في السراج وقال الثاني يرفع يديه حذاء منكبيه كما في سائر الادعية واقتصر عليه في البحر اه قال في شرح اللباب واختاره قاضيخان وغيره والظاهر الاول



(قوله باعتبار ان الكلام فيه) فيه بيان لما أخذ التقييد من كلامه وقوله لان المعتمر الخ تعليل للتقييد وقد مر نظير هذا بعينه من المؤلف عند قول المتن واقطع التلبية بأولها فقال وقيد بالمحرم بالحج وقيد بكونه مدر كالحج وما يوجد في بعض النسخ من تغيير قيد في الموضوعين هنالما لم يقيد تحريف ناشئ عن عدم الفهم لانه لو كانت النسخة كذلك (٣٥١) لتناقض مع قوله لان المعتمر الخ وقوله

لان العود الخ لان عدم التقييد يقيد بسبب اطلاقه أن يكون على المعتمر وفات الحج طواف الصدر لانه ليس عليهما ذلك وأما عبارة النهر حيث قال ولم يقيد فيرد عليها ما قلنا ويبقى تعليله بقوله لان الكلام فيه ضاعا فتدبر (قوله ولم يستثن الحائض والنفساء مع أهل مكة في سقوطه عنهم لما يصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط ثم اشرب من زمزم والتزم المعتزم ونشبت بالاستار والتصق بالجدار

بالعذر) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بعد قوله في سقوطه عنهم لماعلم في واجبات الحج (قوله وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر) هذا القيد غير معتبر المفهوم دل عليه ما بعده وكذا قول شارح اللباب لانها حين خرجت من العمران صارت مسافرة بدليل جواز القصر فلا يلزمها العود ولا الدم اه (قوله والمجاورة بها مكرهه) قال في النهر وبقوله قال

آخر مورده كذا في المحيط ولم يشترط المصنف له نية معينة فأفاد انه لو طاف بعد ما حل النفر ونوى التطوع أجزاء عن الصدر كالوطاف بنية التطوع في أيام النحر وقع عن الفرض وأفاد ببيان صفة انه لو نفر ولم يطف بغيره عليه أن يرجع فيطوفه لكن قالوا لم يجاوز المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل اما ان يمضي وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمره فاذا رجع ابتداء بطواف العمرة ثم بطواف للصدر ولا شيء عليه لتأخيرها وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دمالا انه أنفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة أحاديث أصرحها ما في صحيح مسلم كانوا ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت وأراد بأهل مكة من اتخذ مكة أو داخل المواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا الآفاق الذي اتخذ مكة دارا ثم بدله الخروج وقيد به في البدائع بأن بنوى الإقامة بها قبل أن يحل النفر الاول واما ان نواه بعده لا يسقط عنه في قول أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف اه والظاهر الاطلاق وحكي الخلاف في المجمع بين أبي يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من أيام النحر وكذا الاطواف صدر على من كان داخل المواقيت من مكة وقيد بالمحرم بالحج باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه أدرك الحج فان فات الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمر وأشار الى انه لاسمى عليه ولا رمل في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحائض والنفساء مع أهل مكة في سقوطه عنهم لما يصرح به في باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعذر وقد صرح قاضي خان في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعذر والحيض والنفساء عذر ولهذا قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل أن تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها العود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لانه لم يثبت لها أحكام الطاهرات وقت الطواف وان خرجت وهي حائض ثم اغتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد وأشار بطواف الصدر الى الرجوع الى أهله وعدم المجاورة بمكة ولهذا قال في المجمع بعده ثم يعود الى أهله والمجاورة بها مكرهه يعني عند أبي حنيفة وعندهما لا تكرر لقوله تعالى ان طهر ايتي للطائفين والعاقبة كفيين والر كع السجود والمجاورة هي العكوف وله ان المجاورة في العادة تفضي الى الاخلال باجلال بيت الله لكثرة المشاهدة والعكوف في الآية بمعنى اللبث دون المجاورة وقد قرر في فتح القدير فيها كلاما حسن افراجه (قوله ثم اشرب من زمزم والتزم المعتزم ونشبت بالاستار والتصق بالجدار) بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقديمه كما ذكره الشارح واختار في فتح القدير تأخيرها عن التزام المعتزم وتقبيل العتبة وكيفية ان يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبلا القبلة ويتصلع منه ويتنفس صمرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه ورأسه وجسده ويصب عليه ان تيسر والمعتزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثا مرفوعا والتشبث التعلق والمراد بالاستار استار الكعبة ان كانت قريبة بحيث يناطها والوضع يديه فوق رأسه بمسوطتين على الجدار قائمتين ويجهت

الخائفون المحتاطون من العلماء كما في الاحياء قال ولا يظن ان كراهة القيام تناقض فضل البقعة لان هذه الكراهة علتها ضعف الخلق وقصورهم عن القيام بحق الموضوع قال في الفتوح وعلى هذا فيجب كون الجوار في المدينة المشرفة كذلك يعني مكرها عنده فان تضاعف السيئات وتعاظمها ان فقد فيها مخافة السامة وقلة الأدب المفضي الى الاخلال بوجوب التوقير والاحلال قائم

(قوله ولم يذ كر المصنف الخ) قال في النهي لم يذ كر تقبيل العتبة قبل الشرب كافي الفتح ولا الاستقاء بنفسه ولا رجوع القهقري كما في المجمع لما قيل من انه لم يثبت شيء من ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام وأما الالتزام والتشبث بجاء فيه ما حدثنان ضعيفان اه وماذ كره من انه عليه السلام لم يثبت عنه الاستقاء بنفسه لما في الفتح عن الطبقات مرسل انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما أقاض نزع بالدلو لم ينزع معه أحد فشرب ثم أفرغ باقي الدلو في البئر وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع منها أحد غيري وجمع في الفتح بين هذا وبين ما في حديث جابر انهم نزعوا له بأن هذا كان عقب طواف الوداع وذلك عقب طواف الافاضة وتعمامه فيه على ان قوله لولا ان تغلبكم الناس الخ يكفي في اثبات المقصود ويدل على ان تركه له كان لذلك العذر ان لم يثبت نزع عليه الصلاة والسلام بنفسه (قوله في خمسة عشر موضعا) قال في الشر نبلاية ورأيت نظما للشيخ العلامة عبد الملك بن جمال الدين من لازده العصامي ذكر فيه المواطن للدعاء في مكة المشرفة وعين فيه ساعاتها زيادة على ما في رسالة الحسن البصري رحمه الله طبق ما صرح به الشيخ العلامة أبو بكر بن الحسن النقاش في مناسكه فكانت خمسة عشر موضعا فقال

قد ذ كر النقاش في المناسك \* وهو لعمرى عمدة للمناسك

ان الدعاء في خمسة وعشره \* بمكة يقبل ممن ذكره وهي المطاف مطلقا والملتزم \* بنصف ليل فهو شرط ملتزم وداخل البيت بوقت العصر \* بين يدي جندعيه فاستقر وتحت ميزابه وقت السحر \* وهكذا خلف المقام المقتدر وعند بئر زمزم شرب الفحول \* اذ اذنت شمس النهار لافول ثم الصفا ومررة والمسعى \* بوقت عصر فهو قيد برعي كذا منى في ليلة البدر اذا \* تنصف الليل نغذ ما يحتمدى ثم لدى الجمار والمزدلفه \* عند طواع الشمس ثم عرفه بموقف عند غرب الشمس قل (٣٥٢) ثم لدى السدرة ظهر او كل وقد روى هذا الوقوف طرا \* من غير تقييد بما قدمنا

بحر العلوم الحسن البصري عن خير الوري ذاتا ووصفا وسنان

فصل \* ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم

صلى عليه الله ثم سلما وآله والصحب ما غيثهما اه قلت ولا يخفى ان الجمار

في اخراج الدمع من عينه ولم يذ كر المصنف انه يمشى القهقري وذ كره في المجمع لكن يفعله على وجه لا يحصل منه صدم أو وطء لاحد وهو باك متحسر على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظه حتى يخرج من المسجد وفي رسالة الحسن البصري التي أرسلها إلى أهل مكة ان الدعاء هناك يستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف المقام وعلى الصفا وعلى المررة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وزاد غيره وعند رؤية البيت وفي الخطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهو ستة عشر موضعا

فصل \* (قوله ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم) مجاز عن عدم سنيته في حقه فان حقيقة السقوط لا تكون الا في اللازم اما لانه ما شرع الا في ابتداء الافعال فلا يكون سنة عند التأخر ولا شيء عليه بتركه لانه سنة واما لان طواف الزيارة أغنى عنه كالفرض يغني عن تحية المسجد ولذا

ثلاثة وانه ليس في كلام الحسن ذ كر السدرة فيها تبلغ ستة عشر موضعا فتنبه له اه ما في الشر نبلاية قلت في عذبة العقبة من تلك الاما كن نظر لما مر من انه لا وقوف ولا دعاء عندهما فافظا هرا ان الراجح لم يعتبرها فذ كر بدلها السدرة واعله صح نقلها عنده عن الحسن فنسبها اليه وسقطت من كلام المؤلف تبعا للفتح وأعد واجرة العقبة بناء على ما قدمناه عن الفتح في محله من انه قيل انه يقول اللهم اجعل حجتي مبرورا وسعي مشكورا وذ نبي مغفورا فليتأمل هذا وقد نظم في النهي الاما كن بقوله دعاء البرايا يستجاب بكعبة \* وملتزم والموقفين كذا الحجر طواف وسعي مروتين وزمزم \* مقام وميزاب جمارك تعتبر ومراده بالموقفين عرفة والمزدلفة والمرتبة والصفا والمررة تغليبا وماذ كره بناء على عدا الجمار ثلاثا لكن نقص مماذ كره المؤلف منى وذ كر بدله الحجر ولم يذ كر أيضا عند رؤية البيت والسدرة وقد زاد في الدر المختار عن الباب هذه الثلاثة مع موضعين آخرين في الحجر وعند الركن اليماني ونظمت هذه الخمسة الحاقا لما في النهي بقولي ورؤية بيت ثم حجر وسدرة \* وركن يمان مع منى ليلة القمر وقول ليلة القمر تابع فيه قوله في الدر ليلة البدر ومثله ما مر في الارجوزة والظاهر ان المراد به ليلة الثالث عشر لان الحاج لا يمكث في منى بعد هاتأمل

فصل \* (قوله فان حقيقة السقوط الخ) كان هذا وجه قوله في النهي وعبارة أصله أي الوافي ولم يطف للقدوم من لم يدخل مكة ووقف بعرفة أولى كما لا يخفى اه ويحتمل ان المراد بوجه الاولوية ان عبارة المصنف تشعر بعدم الكراهة حيث عبر بالسقوط بخلاف عبارة الوافي تأمل (قوله اما لانه الخ) بيان لوجه سقوطه والتعليل الاول منذ كور في الهداية والثاني في التبيين قال في النهي وفي كل منهما نظرا أما الاول فنقوض بالأربع قبل الظهر والجواب انها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه وأما الثاني فلان مقتضاه انه لا كراهة عليه في ذلك وهو ممنوع بل هو مسمى كما قال بعضهم نعم لادم عليه

(قوله والمراد تمام الحج) المراد مبتدا وقوله تمام الحج متعاق به وقوله بالوقوف متعاق تمام وقوله في الحديث حال من تمام الحج وقوله وعبارتهم بالجر عطف على الحديث وقوله الامن بالرفع خبر المبتدا (قوله والفرق (٣٥٣) بينهما ان الطواف الح) قال في النهر

يرد عليه القراءة في الصلاة فانها عبادة مستقلة بدليل انه ينتقل بها مع انه لا يشترط لها النية وهذا لم أره لاحد ولم يظهر لي عنه جواب اه وتعقب بانها ليست عبادة مستقلة لما ذكره القهستاني في الاعتكاف من ان التذرع بها لا يصح معللا بانها فرضت تبعا للصلاة لالعينها (قوله ولم أره صريحا) قال الرمي اطلاقهم يدل عليه اه وفي النهر

ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال الى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا أو نائما أو مغمى عليه ولو أهل عنه رفيقه باغمائه جاز

ظاهر ما في الفتح أي من قوله الآتي قريبا عن علم قصده يفيدانه لا بد من العلم بقصده فان لم يعلم ينبغي أن لا يجوز له الاحرام هما بل اما بالعمرة أو بالحج فان ضاق وقت الحج بان غلب على الظن ان دخول مكة من الميقات ليلة الوقوف مثل تعيين الاحرام بالحج منه والابان دخولوا في أثناء السنة فبالعمرة لان الاعانة انما تكون بما ينفع لا بغيره وعلى هذا فينبغي

لم يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها أغنى عنه قيد بطواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة ووقف بعرفة فانه صار رافضا لعمرة فيلزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سيأتي في آخر القران (قوله ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال الى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا أو نائما أو مغمى عليه) لانه عليه السلام وقف بعد الزوال وقال من أدرك عرفة قبل فقد أدرك الحج فكان فعله بيانا لاول وقته وقوله بيانا لآخره والمراد بالساعة الساعة العرفية وهو الدير من الزمان وهو المحمل عند اطلاق الفقهاء لالساعة عند المنجمين كما بيناه في الحيض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الامن من البطلان لاحقيقته اذ بقى الركن الثاني وهو الطواف وأفاد ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف وقيد به لان الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هاربا من عدو ولا يصح والفرق بينهما ان الطواف عبادة مقصودة ولهذا ينتقل به فلا بد من اشتراط أصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان الحرم لو طاف يوم النحر ونوى به التذرع يحز به عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما الوقوف فليس بعبادة مقصودة ولهذا لا ينتقل به فوجود النية في أصل العبادة وهو الاحرام يغني عن اشتراطه في الوقوف مع ان الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الامن على البطلان عند فعله لامن كل وجه (قوله ولو أهل عنه رفيقه باغمائه جاز) أي أحرم أطلقه فشمّل ماذا كان أمره بان يحرم عنه عند عجزه أو لا والاول متفق عليه وفي الثاني خلاف أبي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة أمر به دلالة عند العجز عند أبي حنيفة وعندهما انما تراد المرافقة لامر السفر لا غير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسائل ذكرها في جامع الفصولين منها مسألة الحج ومنها ذبح شاة قداب شهد المذبح لاضمان عليه لا لولم يشدها ومنها ذبح أضحية غيره في أيامها بلا اذنه ذكراها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما اذا أضجعها للمذبح ومنها وضع القدر على كائون وفيه اللحم ووضع الحطب تحتها فوق النار رجل وطبخ لاضمان عليه ومنها جعل بره في دورق ووربط الحمار فساقه رجل حتى طحنه ومنها سقط حمل في الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلقت الدابة ومنها رفع جرة نفسه فاعانته آخر على الرفع فأنكسرت ومنها زرع غرر في الارض ينذر ربه ولم يثبت حتى سقاها ربه بلا أمره فالخارج بينهما لانه لما هيئت للسقي والترية صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا الوسقاها اجنبي والمسئلة بمحاطها ومنها من أحضر فعلة لم يهدم دار فهدم آخر بلا اذن لا يضمن استحسانا والأصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل أحد دلالة وكل عمل يتفاوت فيه الناس لا تثبت الاستعانة فيه بكل أحد كما لو ذبح شاة وعلقها للسائح فسلخها رجل بلا اذنه ضمن اه وقد قدمنا ان الاحرام هو النية مع التلبية فاذ انوى الرفيق وابتدأ صار المغمى عليه محررا للرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده أن يحرم عن نفسه ويصح منه عن المغمى عليه ولو كان محررا لنفسه ولا يلزم النائب التجرد عن المحيط لاجل احرامه عن المغمى عليه ولو أحرم عن نفسه وعن رفيقه وارتكب محظورا احرامه لزمه جزاء واحد بخلاف القارن يلزمه جزا آن لانه محرم باسرا من وشمل ماذا أحرم عنه بحجة أو عمرة أو بهما من الميقات أو بمكة ولم أره صريحا والمراد بالرفيق واحد من أهل القافلة سواء كان محاطا له أو لا كما قالوا فيما اذا خاف عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به الحدادي في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو أحرم عنه غير رفيقه على قول أبي حنيفة قيل يجوز وقيل لا يجوز ولم يرجح ورجح في فتح القدير الجواز

(٤٥) - (البحر الرائق) - ثاني) انه لو أحرم بالعمرة والوقت للحج أن لا يصح وهذا فقه حسن لم أر من أفصح به اه ويرد عليه وعلى المؤلف ما في الشر نبلا لية ان المسافر من بلاد بعيدة ولم يكن حج الفرض كيف يصح أن يحرم عنه بعمرة وليست واجبة عليه وقد يمتد الانحاء ولا يحصل احرام عنه بالحج فيفوت مقصده ظاهرا فليتأمل اه

(قوله وقد سبقت النية منه) وعام كلامه فهو ممن نوى الصلاة في ابتدائها ثم أدى الأفعال ساهيا لا يدري ما يفعل حيث يجوز له سبق النية اه  
قال في الفتوح وبشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر أركان الصلاة ولم يوجد منه هذه النية اه قال  
في النهر وأقول ما علل به نفي الاسلام مبنى على عدم اشتراط النية للطواف أصلا وان نية الاحرام مغنبة عنه يفسح عن ذلك ما في البدائع  
ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي (٣٥٤) ان الطواف لا يصح من غير نية الطواف عند الطواف وأشار القاضي في شرح

مختصر الطحاوي الى ان  
نية الطواف ليست بشرط  
أصلا وان نية الحج عند  
الاحرام كافية ولا يحتاج  
الى نية مفردة كما في سائر  
أفعال الصلاة نعم في حكاية  
الاجماع مؤاخذاة لا تخفى  
وعلى هذا انقرع ما في المحيط  
لو طاف بنائم ان كان بأمره  
جاز لا بغير أمره ولا يشترط  
نية الحامل الطواف لان نية  
المرأة كالرجل غير انها  
تكشف وجهها لأرأسها  
ولا تلبس الجهر ولا ترمل ولا  
تسعى بين الميادين ولا تحلق  
رأسها ولكن تقصر  
وتلبس المحيط

لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيعا كان أولا وأصلا ان  
الاحرام شرط عندنا اتفاقا كوضوء وستر العورة وان كان له شبه بالركن جازت النيابة فيه بعد وجود  
نية العبادة منه عند خروجه من بلدته وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة تكون أمرا به  
دلالة عند الهنوز اه ويرجح أيضا ان المسائل التي ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم تختص بواحد  
معين بل الناس كلهم فيها على السواء وأشار الى انه لو استمر مغمى عليه الى وقت اداء الأفعال فأدى  
عنه رفيعه فانه يجوز وان لم يشهد به المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب المبسوط لان هذه العبادة مما  
يجزى فيها النيابة عند الهنوز كما في استنابة الزمن غير انه ان أفق قبل الأفعال تبين ان عجزه كان في  
الاحرام فقط فصحت النيابة فيه ثم يجزى هو على موجبيه وان لم ينفق تحقق عجزه عن الكل غير انه  
لا يلزم الرفيق بفعل المحذور شي بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فنقلنا  
الاحرام اليه بخلاف الميت وقيد بكونه أغمى عليه قبل الاحرام اذ لو أغمى عليه بعد الاحرام فلا بد من ان  
يشهد به الرفيق المناسبك عند أصحابنا جميعا على ما ذكره في الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبقت النية  
منه ويشترط نيتهم الطواف اذا جاوره كما يشترط نيته وقيدنا بالانغماء لان المريض الذي لا يستطيع  
الطواف اذا طاف به رفيعه وهو نائم ان كان بأمره جاز لان فعل المأمور كفعل الأمر والافلا كذا في  
المحيط فظهر أن النائم يشترط صريح الاذن منه بخلاف المغمى عليه وانه يشترط نية الحامل للطواف  
ان كان المحمول مغمى عليه حتى لو جله وطاف به طالب الغريم لم يجزه بخلاف النائم لا تشترط نية الحامل  
له للطواف لان نية الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث فان الطواف لا بد له من أصل  
النية ولا يكفي نية الاحرام له كما قدمناه فينبغي انه لا بد من نية الحامل في المسئلتين اللهم الا ان يقال ان  
نية الاحرام لا تكفي للطواف عند القدرة عليها واما النائم فلا قدرة له عليها واذ كر في المحيط ان استئجار  
المريض من يحمله ويطوف به صحيح وله الاجرة اذا طاف به وان المريض الذي لا يستطيع الرمي توضع  
الخصاة في كفه ليرمي به أو يرمي عنه غيره بأمره ودل كلامه ان اللاب ان يحرم عن ولده الصغير والمجنون  
ويقتضى المناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الجمار أو الوقوف بالمرزدلفة لا يلزمه شيء كذا في المحيط واذ كر  
الاسبب جازي ومن طيف به محمولا أجزاءه ذلك الطواف عن الحامل والمحمول جميعا وسواء نوى الحامل  
الطواف عن نفسه وعن المحمول أو لم ينو وكان للحامل طواف العمره وللمحمول طواف الحج وللحامل  
طواف الحج وللمحمول طواف العمره أو يكون الحامل ايس بمحرم والمحمول عمما أو جبهه احرامه وان  
طيف به لغيره طواف العمره أو الزياره وجب عليه الاعادة والدم اه (قوله والمرأة كالرجل غير  
انها تكشف وجهها لأرأسها ولا تلبس الجهر ولا ترمل ولا تسعى بين الميادين ولا تحلق رأسها ولكن تقصر  
وتلبس المحيط) لان أوامر الشرع عامة لجميع المكافين مالم يقم دليل على الخصوص وانما لا تكشف  
رأسها لانه عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت بتغطية الرأس ولما كان كشف  
وجهها خفيا لان المتبادر الى الفهم انها لا تكشفه لمانه محل الفتنة نص عليه وان كانا سواء فيه

الاحرام كافية وقد غفل عن  
هذا في البحر فزعم ان ما في  
المحيط فيه بحث لان ما فيه  
مبنى على عدم اشتراط النية  
فلا يضح أن يعترض عليه  
بالقول المقابل اه والظاهر  
ان ما سيأتي عن الاسبب جازي  
مفرع على ذلك أيضا نامل  
(قوله ودل كلامه الخ) قال  
في النهر لم أر مالوجن فاحرم  
عنه وليه أو رفيعه وشهد به  
المشاهد كلها هل يصح

ويسقط عنه حجة الاسلام أم لا ثم رأيت في الفتوح نقل عن المنتقى عن محمد أحرم وهو صحيح ثم أصابه عته  
فقتضى به أصحابه المناسك ووقفوا به فكث كذلك سنين ثم أفق أجزاءه ذلك عن حجة الاسلام اه وهذا روي في الجواز فتدبر اه  
ولانفس ما قدمناه قبيل المواقيت فانه صرح في ذلك (قوله ولما كان كشف وجهها خفيا الخ) قال الرملي هذا جواب عمما اعترض الزيلعي  
وتبعه العيني من ان قوله تكشف وجهها تكرار ولو اقتصر على قوله غير انها لا تكشف رأسها كان أولى

(قوله لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها الخ) قال في النهر لا يتحقق أن ذكره على طريق الاستثناء بوجه الاختصاص وكان يمكنه للتخصيص على الخفاء أن يقول كما قال في الهداية غير أنها لا تكشف رأسها وتكشف وجهها (قوله والمراد بكشف الوجه الخ) لوعطفه بأول كان جواباً آخر أحسن من الأول تأمل (قوله وهو يدل على أن هذا الخ) الضمير راجع إلى ماني (٣٥٥) الفتاوى وقوله إن كان المراد شرط

جوابه محذوف دل عليه ما قبله أي إن كان المراد بقوله لا تكشف لا يحل فهو يدل على أن الإرخاء الخ وقوله فحمل الاستحباب أي الواقع في كلام الفتح تفرع على ما قبله ويجوز جعله جواب الشرط والأول أظهر وقوله أو على أنه أي الشأن عطف على قوله على أن هذا والظرف متعاقب بالواجب وهو مبتدأ والفاء فيه زائدة وغض خبره ومن قلبه بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها ير يدالحج فقد أحرم

والجملة خبر إن الثانية والمعنى أنه يدل إن كان المراد منه لا يحل على أن الإرخاء واجب عليها إن أمكنها والأقوال واجب على الجانب الغض (قوله وظاهره نقل الاجماع) قال في النهر ممنوع بل المراد علماء مذهبه وقول الفتاوى لا تكشف أي لا يحل اه فليتأمل نعم يؤيدان المراد عدم الحل ماني الذخيرة حيث قال وفي الأصل المرأة المحرمة ترخي على وجهها

ولما قدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه ورأسه لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه عدم عماسة شيء له فلذا يكره طمان تلبس البرقع لان ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط ولو أرخت شيئاً على وجهها وجافته لا بأس به كذا ذكره السيوطي لكن في فتح القدير انه يستحب وقد جعلوا لذلك أعواداً كالقبة توضع على الوجه وتسدل من فوقها الثوب وفي فتاوى قاضيخان ودلت المسئلة على انها لا تكشف وجهها للأجانب من غير ضرورة اه وهو يدل على أن هذا الإرخاء عند الامكان ووجود الأجانب واجب عليها إن كان المراد لا يحل ان تكشف فحمل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم الامكان فالواجب على الاجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في قوله سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصري قال العلماء وفي هذا نسخة انه لا يجب على المرأة ان تستر وجهها في طريقها وانما ذلك سنة مستحبة لها ويجب على الرجال غض البصر عنها الا لغرض شرعي اه وظاهره نقل الاجماع فيكون معنى ماني الفتاوى لا ينبغي كشفها وانما لا تجبر بالتلبية لما ان صوتها يؤدي الى الفتنة على الصحيح أو عورة على ما قيل كما حققناه في شروط الصلاة وانما الرمل ولا سعي طماناً انه يحل بالستر ولأن أصل المشروعية لظهور الجلد وهو للرجال وأشار الى انها لا تضطبع لانه سنة الرمل وانما لا تحاق لكونه مثلاً كحاق اللحية وأطلق في التخصيص فأفاد انها كل رجل فيه خلافاً لما قيل انه لا يتقدر في حقها بالربع بخلاف الرجل وانما تلبس الخيط لما انها عورة وأشار بعدم الرمل الى انها لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها متنوعة عن عماسة الرجال بخلاف ما اذا لم يكن لعدم المنافع وأشار بلبس الخيط الى لبس الخفين والقفازين وما ذكره الشارح من انها التحج الا بحرم بخلاف الرجل ليس مما نحن فيه لان هذا لا يختص بالحج بل هو حكم كل سفر ومن انها تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه أيضاً أن الحيض غير ممكن من الرجل حتى يخالفه في أحكامه وكذا ما ذكره السيوطي من انه لا يجب عليها تأخير طواف الزيارة عن أيام النحر لأجل الحيض والنفاس شيء قالوا والخنثى المشكل في جميع ما ذكرنا كالمراة احتياطاً ولا يخلو بامرأة ولا برجل لانه يحتمل أن يكون ذكر أو يحتمل أن يكون أنثى (قوله ومن قلبه بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها ير يدالحج فقد أحرم) بيان لما يقوم مقام التلبية لأن المقصود من التلبية اظهار الاجابة للعدوة وهو حاصل بتقليد الهدى قيد بكونه محرماً بثلاثة التقليد والتوجه واردة النسك فأفاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا أخواه وكذا لو تقلد وساق ولم ينو لا يكون محرماً فإذ ذكره السيوطي من انه لو قلدها وساقها قصد الى مكة صار محرماً بالسوق نوى الاحرام ولم ينو مخالف لما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد يقال ان قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه الى نية أخرى فلا يخالفه منه لما عليه العامة وأراد بجزء الصيد جزء صيد عليه في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزء صيد الحرم وأفاد بقوله أو نحوه الى ان هذا الحكم لا يختص بشيء بل المراد انه قلبه بدنة مطلقة والتقليد ان يعلق على عنق بدنته قطعة نعل أو شراك نعل أو عروة مزادة أو لحاء شجر أو نحو ذلك مما يكون علامة على انه هدى والمعنى بالتقليد افادته انه عن قريب يصير جلده كهذا اللحاء وانعل في البيوسة لاراقدمه وكان في الاصل يفعل ذلك كيلا تهاج عن الورود والسكالا وترداد اذلت للعلم بانه

بخبره ونجاني عن وجهها قالوا هذه المسئلة دليل على ان المرأة متهبة عن اظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لانها متهبة عن تغطية الوجه لاجل النسك (قوله وقد يقال) قال في النهر المعتبر في الاحرام انما هو نية النسك ولا خفاء ان قصد مكة لا يستلزمه اه وفيه نظر فان من قصد مكة من البلاد النائية في أيام الحج لا يقصد عادة اللبس

معه قال في الاسلام هذا  
أعني ذكر السوق أمر  
اتفاق إنما الشرط أن  
يلحقه ولا يخفى بعد هذا  
التأويل ولذا لم يلتفت إليه  
من أثبت الخلاف وبهذا  
التقرير علمت ان قوله في  
الفتح في قول الهداية فان  
أدركها وساقها أو أدركها  
ردد بين السوق وعدمه  
لاختلاف الرواية ثم ذكر  
ما مر عن الاصل قال  
وهو أمر اتفاق فيه  
مؤاخذه ظاهرة اذ كونه  
فان بعث بها ثم توجه إليها  
لا يصير محرماً حتى يلحقها  
الافى بدنة المتعة وان جلتها  
أو أشعرها أو قلد شاة  
لم يكن محرماً والبدن من  
الابل والبقر

باب البقر

أمر اتفاقاً برفع الخلاف  
الذي حكاه أولاً (قوله وقد  
يقال لا يحتاج إليه الخ) قال  
في النهر هذا سهو ظاهر  
اذ ليس موضوع عبارة  
الجامع ان غيره ساق بل لولم  
يسقها أحد بعد ملحقها  
صار محرماً على رواية الجامع  
وليس في الفتح تعليل مافي  
الجامع بهذا التامد كرمسئلة  
مبتدأة بعد ما حكى الخلاف  
وهي أنه لو أدركها ولم يسق  
وساق غيره فهو كسوقه

هدى وذ كرا شارح انه لو اشترك جماعة في بدنة فقلدها أحدهم صاروا محرمين ان كان ذلك بأمر  
البقية وساروا معها (قوله فان بعث بها ثم توجه إليها لا يصير محرماً حتى يلحقها الا في بدنة المتعة) لفقد  
أحد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتداء فاذا أدركها اقترنت نيته بفعل ما هو من خصائصها الا في  
هدى هو من خصائص الحج وضعا وهو هدى المتعة والقران فانه لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل  
المتع العرفي والقران لان المذكور في الآية انما هو المتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الى آخره  
فهو دليلهما فلذا اقتصر المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل أشهر الحج لم يقيد البعث  
بأشهر الحج فاستغنى عن تقييد النهاية ثم المصنف تبعا للجامع الصغير شرط الاحقوق فقط ولم يشترط  
السوق معه وشرطهما في المنسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل محضرة الموكل كفعل الموكل كذا  
علم به في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج اليه لانه يصير محرماً بالاحقوق وان لم يسقها أحد وهذا التعليل  
انما هو على قول من يشترط السوق مع الاحقوق وأقاد المصنف انه لا بد من التوجه الى بدنة المتعة ولا يكفي  
البعث (قوله وان جلتها وأشعرها أو قلد شاة لم يكن محرماً) يعني وان ساقها لانه ليس من خصائص  
الحج فلم يرقم مقام التلبية شي لأن التجليل لدفع الاذى عنها والاشعار مكره عند أبي حنيفة وهو ان  
يطعن من الجانب الأيسر في السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وان كان حسنا فقد يفعل  
للعالجة بخلاف التقايد فانه يختص بالهدى ولذا كان التقليد أحب من التجليل لانه سنة رسول الله  
صلى الله عليه وسلم والتجليل حسن للاتباع ويستحب التصديق به وأما تقليد الشاة فغير متعارف وليس  
بسنة أيضا فلا يقوم مقامها وقد علم ما قرره المصنف انه لا يكون محرماً بمجرد التيمم غير تلبية أو ما يقوم  
مقامها وهو المذهب وعن أبي يوسف انه يكفي بالنية ولا خلاف ان التلبية وحدها لا تكفي بالنية (قوله  
والبدن من الابل والبقر) يعني لغة وشرا عاقل الجوهري البدنة ناقرة أو بقرة وقال النووي انه قول أكثر  
أهل اللغة فاذا طلب من المكف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقرة وأما حديث الرواح يوم الجمعة  
وعطفه البقرة على البدنة فمحمول على انه أراد بالاعم بعض الافراد وهو الجزور لا كل ما يصدق عليه  
لانه لو كانت البدنة اسم الجزور فقط للزم النقل عن المعنى اللغوي وهو خلاف الأصل فالخاصل ان  
العطف في الحديث يقتضى المغايرة بينهما ظاهر اول زوم النقل عن المعنى اللغوي على تقديره خلاف الاصل  
فالظاهر عدمه فتعارضاً فرجحنا ما ذهبنا اليه لما ثبت في حديث جابر كنا نتحر البدنة عن سبعة فقيل  
والبقرة فقال وهل هي الامن البدن ذكره مسلم في صحيحه وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا التزم بدنة  
فان نوى شيئاً فهو على مانوى لأن المنوى اذا كان من محتملات كلامه فهو كالمصرح به وان لم يكن  
له نية فعليه بقرة أو جزور فينحرها حيث شاء في قولها خلافاً لأبي يوسف فانه يقيسه على الهدى وهو  
يختص بمكة اتفاقاً وهما قاساه على ما اذا التزم جزوراً فانه لا يختص بمكة اتفاقاً كذا في المنسوط والله أعلم

باب القران

هو مصدر قرن من باب نصر وفعال يجيء مصدره من الثلاثي كلباس وهو الجمع بين شيتين يقال  
قرنت البعيرين اذا جمعت بينهما مجبل وسيأتي معناه شرعاً ثم اعلم ان المحرمين أربعة مفرد بالحج ان  
أحرم به مفرداً أو مفرد بالعمرة ان أحرم به في غير أشهر الحج وطاف لها كذلك حج من عامه أولاً  
أو طاف فيها ولم يحج من عامه أو أحرم به في أشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه أو حج وألم بينهما  
بأهله المما صحبها وتمتع ان أتى بأكثر شواط العمرة في أشهر الحج بعد ما أحرم بها فقط مطلقاً حج  
من عامه من غير أن يلزم بأهله المما صحبها وقارن ان أحرم به ماعاً أو أدخل احرام الحج على احرام

العمرة

لان فعل الوكيل محضرة الموكل كفعل الموكل اه نعم يجب أن يكون هذامفرداً على رواية الاصل

باب القران (قوله وطاف لها كذلك) أي في غير أشهر الحج وقوله أو طاف فيها أي أشهر الحج وقوله كذلك أي في أشهر الحج



(قوله في القسمين الاولين) أي من أقسام القارن الثلاثة (قوله وفضل أحد التمتع) قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن أفندي العمادى مفتى دمشق الشام في منسكه المسمى المستطاع من الزاد ما حاصله في لما صححت اخترت (٣٥٧) التمتع لما أنه أفضل من الافراد

وأسهل من القران لما على

القارن من مشقة جمع أداءه

النسكين ولما يلزمه في الجنابة

من الدميين ومع ذلك

فلنكتة أخرى كان التمتع

بها لأماننا أخرى وهى

امكان المحافظة على صيانة

احرام الحج للتمتع من

الرفق والفسوق والجدال

فيرجى له أن يكون حجه

مبروراً لانه مفسر بما لارفت

ولا فسوق ولا جدال فيه

وانما كان التمتع أقرب

الى الاحتراز عن ذلك فانه

لا يحرم من الميقات الا

هو أفضل ثم التمتع ثم

الافراد

بالعمرة فقط وانما يحرم

بالحج يوم التروية من الحرم

فيمكنه الاحتراز في ذينك

اليومين فيسلم حجة بخلاف

المفرد والقارن بيقين

محرمين بالحج أكثر من

عشرة أيام وقلماً يقدر

الانسان على الاحتراز في

مثل هذه المدة قال شيخ

مشايخنا الشهاب أحمد

المنبني في مناسكه وهو كلام

نفسى ير بدبه ان القران

في حد ذاته أفضل من التمتع

لكن قد يقترن به ما يجعله

مرجوحاً بالنظر الى التمتع

فاذا دار الامر بين أن يحج

الرجل قارناً ولا يسلم احرامه من الرفق والفسوق والجدال

وبين أن يحج متمتعاً ويسلم احرامه عنها فالاولى في حقه أن يحج متمتعاً ليسلم

حجه ويكون مبروراً لانه وظيفة العمر فليحرص الحاج مهماً ممكنه على صونه عن مثل هذه الامور لثلا يضيع سعيه وماله اه

العمرة قبل أن يطوف لها أو أكثر الاشواط أو أدخل احرام العمرة على احرام الحج قبل أن يطوف  
للقدم ولو شوطاً ولا اساعة في القسمين الاولين وهو قارن مسمى في الثالث واما الاحرام المبهمة كان يحرم  
بنسك مبهم ثم يصرفه الى ماشاء من حج أو عمرة أو لهما والاحرام المعلق كان يحرم باحرام كاحرام زيد  
فليس خارجاً عن الاربعة كما لا يخفى (قوله هو أفضل ثم التمتع ثم الافراد) بيان لامر بين الاول جواز  
الثلاثة وهو مجمع عليه الاما ثبت في الصحيحين عن عمر وعن عثمان رضى الله عنهما انهما كان ينهيان  
عن التمتع وحمله العلماء على نهى التنزيه لجلال الناس على ما هو الافضل لانهما يعتقدان بطلانه مع علمهما  
بالآية الشريفة وحمله على ان المراد به فسوخ الحج الى العمرة ضعيف لان سياق الحديث في الصحيح  
يقتضى خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة أيضاً اما الاول فقوله تعالى والله على الناس حج البيت دليل  
الافراد وقوله وأتموا الحج والعمرة لله دليل القران وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دليل التمتع واما  
الثاني فمافي الصحيحين من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع  
فمننا من أهل بعمرة ومننا من أهل بالحج وبعمره ومننا من أهل بالحج وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم  
بالحج وفي رواية لمسلم منا من أهل بالحج مفرداً ومننا من قرن ومننا من تمتع الثاني فنضيل القران ثم التمتع ثم  
الافراد وفضل مالك والشافعي الافراد وفضل أحمد التمتع وأصله الاختلاف في حجه صلى الله عليه وسلم  
وقد أكثر الناس الكلام فيها وأوسعهم نفساً في ذلك الامام الطحاوى فانه تكلم في ذلك زيادة على  
ألف ورقة وقد قال الامام الشافعي رحمه الله تعالى ليس على شيء من الاختلاف أيسر من هذا وان كان  
الغالب فيه قبيحاً من جهة انه مباح يعني لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن في الاختلاف تغيير حكم لكن لما  
كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحاً منهم فمما يرجح انه عليه السلام كان قارناً  
مارواه على في الصحيحين وأنس في الصحيحين بروايات كثيرة وعمران بن الحصين في صحيح مسلم  
وعمر بن الخطاب في صحيح البخارى وأبي داود والنسائي وحفصة في الصحيحين وأبو موسى الأشعري في  
الصحيحين ومما يرجح انه عليه السلام كان مفرداً ما ثبت في الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس  
وعائشة رضى الله عنهم ومما يرجح انه كان مقتعاً ما ثبت عن ابن عمر وعائشة في الصحيحين وعن ابن عباس  
فيما رواه الترمذى وحسنه وعن عمران بن الحصين في الصحيحين وجعل أئمتنا بين الروايات بان سبب رواية  
الافراد سماع من رأى تلبيته بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلبى بالعمرة ورواية القران سماع  
من سمعه يلبى بهما وهذا لانه لا مانع من افراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شيء أصلاً وجهة أخرى مع  
نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته عليه السلام أكانت دبر الصلاة أو عند استواء ناقته  
أو حين علا على البيداء فروى كل بحسب ما سمع ومما يرجح القران ان من روى الافراد روى التمتع  
فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو بلغه القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القران وترجح  
الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح بمافي الصحيح عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
بوادى العقيق يقول آتاني الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادى المبارك ركعتين وقل عمرة  
في حجة ولا بدله من امتثال ما أمر به في مقامه الذي هو روحى ولا أتمننا ترجيحاً كثيرة وقال النووي في  
شرح المهذب والשובاب الذى نعتقده انه صلى الله عليه وسلم أحرم بالحج أو لا مفرداً ثم أدخل عليه العمرة  
فصار قارناً ودخل العمرة على الحج جائز على أحد القولين عندنا وعلى الاصح لا يجوز لنا وجاهز للنبي  
صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة وأمر به في قوله لبيك عمرة وحجة فمن روى انه كان مفرداً اعتمد

الرجل قارناً ولا يسلم احرامه من الرفق والفسوق والجدال وبين أن يحج متمتعاً ويسلم احرامه عنها فالاولى في حقه أن يحج متمتعاً ليسلم حجه ويكون مبروراً لانه وظيفة العمر فليحرص الحاج مهماً ممكنه على صونه عن مثل هذه الامور لثلا يضيع سعيه وماله اه

(قوله ولو جعلت حجته عليه السلام مفردة الحج) أي من غير ادخال العمرة عليها وهذا من كلام النووي كما لا يخفى لا كما فهمه الرملي (قوله وتبين به بطلان ما ذكره الشارح) حيث قال بعد نقل كلام النهاية ولم ينقل فيه شيئاً وإنما قاله سزرا واستدل بالاجتماع الاحتجاج واطلاقهم ان القرآن أفضل من الافراد برده لأن ظاهره يراد به الافراد بالحج وأيضاً لو كان كقوله لكان محمد مع الشافعي وكلامه كأنواعه لأن محمد لم يبين ان قوله ما خلا ذلك فيجتمعا على أن يكون مجعاً عليه اهـ وجزم في الفتح بما في النهاية (قوله وبهذا اندفع ما ذكره الشارح) قال في النهرويه واستغنى عما في الحواشي السعدية من انه يجوز أن يكون معه على هذه الرواية وأما لزوم كون الكل معه فممنوع بقوله عندي (قوله ان عطفه على (٣٥٨) يهل الحج) يعني ان المصنف ان عطف قوله ويقول على قوله يهل فيكون

منصوباً بمن تمام الحد كان المراد بالقول النية لا التلفظ لأنه غير شرط قال في النهرويه وأقول فيه نظر ظاهر لأنه وان أريد بالقول النفسى لا يتم لما مر من أن الإرادة غير النية فالحج انه ليس من الحد في شيء اهـ وأنت خبير بأنه لم يقل ان المراد من القول الإرادة حتى يرد وهو أن يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول اللهم اني أريد العمرة والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني عليه ذلك بل المراد منه النية نعم في جعل الشرط من تمام الحد نظر وهذا شيء آخر فتدبر (قوله لأن الواو للترتيب) كذا في بعض النسخ وفي بعضها ليست للترتيب وهو الصواب أي ان تقديم العمرة في الذكر اذا أحرم بهما معا وفي التابية بعده والدعاء مستحب لا واجب لأن

أول الاحرام ومن روى انه كان قارناً اعتمد آخره ومن روى انه كان متممًا أراد التمتع اللغوي وهو الاتفاق بان كفاه عن النسيك فعل واحد ويؤيده أنه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا أن القرآن أفضل من افراد الحج من غير عمرة بخلاف ولو جعلت حجته عليه السلام مفردة لزم أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد ان الحج وحده أفضل من القرآن اهـ وبهذا تبين صحة ما في النهاية من أن محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي إنما هو ان افراد كل نسك باحرام في سنة واحدة أفضل أو الجمع بينهما باحرام واحد أفضل وان لم يقل أحد بتفضيل الحج وحده على القرآن وتبين به بطلان ما ذكره الشارح هنا رداً على صاحب النهاية وما روى عن محمد أنه قال حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندي من القرآن فليس بموافق لمذهب الشافعي في تفضيل الافراد فإنه يفضل الافراد سواء أتي بنسيك في سفرة واحدة أو في سفرتين ومحمد إنما فضل الافراد اذا اشتمل على سفرين وبهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي (قوله وهو أن يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول اللهم اني أريد العمرة والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني) أي القرآن أن يلبى بالنسيك مع النية حقيقة أو حكماً من غير مكة وما كان في حكمها وإنما عبر بالهلال للإشارة الى أن رفع الصوت بها مستحب وأراد بالميقات ما ذكرنا وإنما ذكره للإشارة الى أن القارن لا يكون الا آفاقياً وهو أحسن مما ذكره الشارح من انه قيد اتفاقاً فإنه لو أحرم بهما من ديرة أهله أو بعد الخروج قبل الميقات أو داخله فإنه يكون قارناً وقلنا حقيقة أو حكماً لا يدخل ما إذا أحرم بالعمرة ثم أحرم بالحج قبل أن يطوف لها إلا كثيراً وأحرم بالحج ثم أحرم بالعمرة قبل أن يطوف له وان كان مسيئاً في الثاني كما قدمناه لوجود الجمع بينهما في الاحرام حكماً والمراد من قوله ويقول النية لا التلفظ ان عطفه على يهل فيكون منصوباً من تمام الحد وان رفع كان ابتداء كلام بياناً للسنة فان السنة للقارن التلفظ بها وتقديم العمرة في الذكر مستحب لأن الواو للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في أشهر الحج أو طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع لما روى عن محمد انه لو طاف لعمرة في رمضان فهو قارن ولا دم عليه ان لم يطوف لعمرة في أشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القرآن والتمتع فيه وليس كما توهموا فان القرآن في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القرآن الشرعي المصطلح عليه بدليل انه في لازم القرآن بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم شكراً وفي اللازم الشرعي نفي للزوم الشرعي والحاصل ان النسك المستعقب للدم شكراً هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به التماسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في أشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل أكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران والافهوه التمتع

وهو أن يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول اللهم اني أريد العمرة والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني

عليه ذلك بل المراد منه النية نعم في جعل الشرط من تمام الحد نظر وهذا شيء آخر فتدبر (قوله لأن الواو للترتيب) كذا في بعض النسخ وفي بعضها ليست للترتيب وهو الصواب أي ان تقديم العمرة في الذكر اذا أحرم بهما معا وفي التابية بعده والدعاء مستحب لا واجب لأن

الواو لا تقتضي الترتيب (قوله لما روى عن محمد الحج) تعليلاً لقوله ولم يشترط بناء على ما توهمه البعض من أن المراد من القرآن معناه الاصطلاحى وسينبه المؤلف على رده هنا وفي باب التمتع ونبه عليه في الفتح أيضاً في الموضوعين وقال ان الحق اشترط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج (قوله لا القرآن الشرعي الحج) قال في شرح اللباب والذي يظهر لي انه قارن بالمعنى الشرعي أيضاً كما هو المتبادر من اطلاق قول محمد وغيره انه قارن وبدليل انه اذا ارتكب محظوراً يتعد عليه الجزاء وغايته انه ليس عليه هدى شكر لأن أداءه لم يقع على الوجه المسنون المقرر في الشريعة من ايقاع أكثر العمرة في الأشهر فإنه من وجه من أحكام من أفرد بعمرة في غير الأشهر ثم أفرد بالحج فإنه ليس بقارن اجاعاً اهـ

(قوله فيبدأ بطواف القدوم) سينص المؤلف على أن المتمتع برمل في طوافه والظاهر أن القارن كذلك ثم رأيت في الوالوجية قال ولا يرمل القارن والمفرد إلا في طواف التحية ولا يسمى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة أما المتمتع برمل في طواف الزيارة لأنه يسمى بعده بخلاف المفرد والقارن لأنهما لا يسميان بعده لوجود السعي عقب طواف التحية والسنة أن يرمل في كل طواف بعده سعي اه وسيأتي في باب الجنائيات عن المحيط ما يشير إليه أيضا وسننبه عليه إن شاء الله تعالى وإنما لا يرمل المتمتع في طواف التحية لأنه لا يسن في حقه طواف التحية كما يأتي في باب نعم لوطاف للتحية وسعى ورمل لم يعد هما في طواف الزيارة (٣٥٩) لأنهما لا يتكرران كما يأتي أيضا ثم رأيت

أيضا في الباب قال فيطوف لها أي للعمرة سبعة ويضطبع فيه ويرمل في الثلاثة الأولى ثم يصلي ركعتيه ويسعى بين الصفا والمروة ثم يطوف للقدوم ويضطبع فيه ويرمل أن قدم السعي اه قال القاري في شرحه وهذا ما عليه الجمهور لما قالوا من أن كل

ويطوف ويسعى لها ثم يحج كما سعى فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وأساء وإذا رمى يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعها

طواف بعده سعى فالرمل فيه سنة وقد نص عليه الكرماني حيث قال يطوف طواف القدوم ويرمل فيه أيضا لأنه طواف بعده سعى وكذا في خزنة الاكمل وإنما الرمل في طواف العمرة وطواف القدوم مفردا كان أو قارنا وأما ما نقله الزيلعي عن الغاية للسروجي من أنه إذا كان

بالمعنى العرفي وكلاهما المتمتع بالاطلاق القرآني وعرف الصحابة وهو في الحقيقة اطلاق اللغة حصول الرفق به هذا كله على أصول المذهب كذا في فتح القدير (قوله ويطوف ويسعى لها ثم يحج كما سعى) يعني يأتي بأفعال العمرة أولا من الطواف والسعي بين الصفا والمروة والرمل في الاشواط الثلاثة والسعي بين الميادين الاخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم يأتي بأفعال الحج كلها ثانيا فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده إن شاء وهذا الترتيب أعني تقديم العمرة في أفعال الحج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج غايته وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فأقارنه لوطاف أو لاحتجته وسعى لها ثم طاف لعمرة وسعى لها فطوافه الأول وسعيه يكون للعمرة وينتهي لغو ولم يذ كر الحاق للعمرة لأنه لا يتحلل بينهما بالحق فلو حاق كان جنبا على الاحرامين أما على احرام الحج فظاهر لأن أو ان التحلل فيه يوم النحر وأما على احرام العمرة فكذلك لأن أو ان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الامام محمد قال الشارح ويؤيده أن المتمتع اذا ساق الهدى وفرغ من أفعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جنبا على احرامها مع أنه ليس محرما بالحج فهذا أولى (قوله فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وأساء) بأن طاف للعمرة والحج أربعة عشر شوطا وسعى كذلك وأراد بالواو معنى ثم أو الفاء لأن المسئلة مفروضة فيما إذا أتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذا من الواو لأنها ملطقة الجمع ولهذا أتى في الجامع الصغير بهم واختلفوا في نافي الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعوا للبسوط الى أنه طواف القدوم وهذا قال في الهداية وقد أساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقدمه أولى والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذلك بالاشتغال بالطواف اه وذهب صاحب غاية البيان الى أن المراد باحدهما طواف العمرة وبالأخر طواف الزيارة بأن أتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعى أربعة عشر شوطا بدليل قولهم في جواب المسئلة يجزئه والمجزي عبارة عما يكون كفايا في الخروج عن عهدة الفرض ولا يحصل الاجزاء بترك الفرض والايان بالسنة وبدليل قولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا ليس المراد بهما الاطواف العمرة وطواف الزيارة (قوله واذا رمى يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعها) لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستيسر من الهدى والتمتع يشمل القران العرفي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي لأن الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح بالمحبة كما قيده بها في ذبح المفرد لما نه واجب على القارن والمتمتع وأطاق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة أجزاء وإنما كان مجزئا

قارنا لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة بخلاف ما عليه الاكثر اه (قوله بدليل قولهم في جواب المسئلة يجزئه) قال في النهر فان قلت المراد بالاجزاء معناه اللغوي وهو الاكتفاء قلت يردّه التعليل بقوله لأنه أتى بما هو المستحق عليه اذ ظاهره أن المراد بالمعنى الاصطلاحي ولقائل أن يقول معنى قول محمد يجزئه أي ما فعله من الايثار بالسعي الواجب عليه للعمرة وان قدم طواف الحج عليه لان وصل سعى طواف العمرة بطوافها غير واجب وهو المعنى بقول صاحب الهداية لأنه أتى بما هو المستحق عليه وهذا ان محط الفائدة ان سعيه صحيح لكنه مسيء بتقديم طواف الحج عليه وبهذا اكتفينا مؤنة التعبير بالاجزاء فتدبر (قوله ولم يقيد الذبح بالمحبة) قال الرملي أي بقوله ان أحب وقوله كما قيده بها في ذبح المفرد غفلة منه لأنه لم يقيد بها أيضا بل قال ثم اذبح ثم احلق أو قصر والحلق أحب

(قوله وأشار بالتخيير بين البدنة وسببها الى انه دم عبادة الخ) مقتضاه انه لو كان دم جنابة لما تخير وفي اضحية الوقاية وشرحها للهستاني  
 كبقرة ذبحتها ثلاثة عن اضحية ومتمعة وقران في الحج فانه يصح وكذا لو ذبح سبعة عن تلك وعن الاحصار وجزاء الصيد والخلق والعقيقة  
 والتطوع فانه يصح في ظاهر الاصول وعن أبي يوسف الافضل أن تكون من جنس واحد فلو كانوا متفرقين وكل واحد متقرب جاز  
 وعن أبي حنيفة انه يكره كما في النظم اه وسيد كرى الهدي يجوز الاشتراك في بدنة كما في الاضحية بشرط ارادة السك القربة وان  
 اختلفت اجناسهم من دم متمعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك اه (قوله والاشترك في البقرة افضل من الشاة) قال في الشر نبلاية يقيد  
 بما اذا كانت حصته من البقرة أكثر قيمة من الشاة كما هو في منظومة ابن وهبان (قول المصنف وصام العاجز عنه) اختلف أصحابنا  
 في تعريف حد الغنى في باب الكفارات فقال بعضهم قوت شهر فان كان عنده أقل منه جازله الصوم وقال ابن مقاتل من كان عنده قوت يوم  
 وليلة لم يجزله الصوم ان كان الطعام الذي عنده مقدار ما هو الواجب عليه وهو موافق لما روى عن أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف  
 انه اذا كان عنده قدر ما يشتري به ماوجب وليس له غيره لا يجزئه الصوم وقال بعضهم في العامل بيده أى الكاسب بمسك قوت يومه  
 ويكفر بالباقي ومن لا يعمل بمسك قوت شهر على ما ذكره الكرماني وهو تفصيل حسن الا ان هذا اذا لم يكن في ملكه عين المنصوص  
 والا فلا يجزله الصوم كما صرح به في الخلاصة والبدائع ولو كان عليه دين كما ذكره بعضهم وعن أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة  
 ان كان له فضل عن مسكته وكسوته عن الكفاف وكان الفضل مائتي درهم فصاعدا لا يجزئه الصوم كذا في شرح اللباب وفي حاشية  
 المدني عن المنسك الكبير للسندی (٣٦٠) يعلم من عبارة الظهيرية ان من كان بمكة معسرا ويبلده موسرا يجوز في حقه

الصوم لان مكان الدم مكة  
 فاعتبر يساره واعساره  
 بها اه (قوله والعبارة  
 لا يام التحجر في الحجز  
 وصام العاجز عنه ثلاثة  
 أيام آخرها يوم عرفة وسبعة  
 اذا فرغ ولو بمكة  
 والقدرة) ذكر الشر نبلا الى  
 في رسالة سماها بديعة  
 الهدي لما استيسر من  
 الهدي وذكر ان المحلل

الحديث الصحيحين عن جابر حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحرا البعير عن سبعة والبقرة  
 عن سبعة وأشار بالتخيير بين البدنة وسببها الى انه دم عبادة لادم جنابة فيأكل منه كاسيائي وسيائي  
 في الأضحية انه لا بد أن يكون السك مريدا للقرية وان اختلفت جهة القرية فلو اراد أحد السبعة لما  
 لاهله لا يجزئهم واستدل به بعض شارحي المصاييح بقوله صلى الله عليه وسلم أنا أغني الشركاء عن الشرك  
 من عمل عملا أشرك فيه مئى غيرى تركته وشركه وما في المبتغى ولو بعث القارن ثمن هديين فلم يوجد  
 بذلك بمكة الهدي واحد فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا عن أحدهما اه محمول على هدى  
 الاحصار لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والخانية والاشترار في البقرة  
 أفضل من الشاة والجزور أفضل من البقرة كما في الأضحية فان كان القارن ساق الهدي مع نفسه كان  
 أفضل (قوله وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة) أى صام العاجز  
 عن الهدي لقوله تعالى فن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعبارة  
 لا يام التحجر في الحجز والقدرة وكذا لو قدر على الهدي قبل أن يكمل صوم الثلاثة أيام أو بعدما أكمل

عن الاحرام لغير المحصر انما هو الخلق أو التقصير وللمحصر ذبح الهدي في محله وذكر أن الهدي  
 وجب شكر اعلى القارن والمتمتع وانه أصل والصوم خلف عنه وان شرط بدليته تقديم الثلاثة على يوم النحر ثم حقق ان العبارة لوجود  
 الهدي في أيام النحر وانه لا بدلية بين الهدي والخلق حتى يقال وجود الهدي بعد الخلق لا يعتبر لحصول المقصود بالخلف وهو الخلق كما  
 وقع في عدة من المعبرات اذ لا دخل للخلق قبل وجوده فيها فوجوده فيها يبطل حكم الصوم فيلزمه ذبحه وان تحلل قبله لموجب اطلاق  
 النص ولقول المحققين العبارة لا يام التحجر وجوده او عدمه للهدي قال السكالم فان قدر على الهدي في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر  
 لزمه الهدي وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تأدى الحكم بالخلف بطل الخلف اه فقد نص على ان الصوم خلف  
 عن الهدي والهدي لا يتحلل به ولا يخلفه بل بالخلق أو التقصير وهذا عين الصواب وأما قوله وان قدر على الهدي بعد الخلق قبل  
 أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدي لان التحلل قد حصل بالخلق فوجود الاصل بعده لا ينقض الخلف اه ففيه  
 تدافع وتقييد لمطلق الكتاب كما تقدم وذلك لانه أفاد انه يتحلل بالهدي أصلا وبالخلق خلفا فاذا وجد الهدي لا يبطل خلفه الذي  
 هو الخلق على كلامه الأخير والصواب كلامه الاول ثم نقل نحوه عن المحيط وغيره ومنها ما في هذا الشرح ونازعهم بما مر وحاصل  
 كلامه وجوب الهدي بوجوده في أيام النحر سواء حلق أولا وانه لا يسقط الهدي الا بوجوده بعدها مخالفا لما هو المنصوص عليه في كثير  
 من المعبرات أقول لا يخفى عليك ان الواجب اتباع المنقول ووجهه ان المقصود من الذبح اباحة التحلل بالخلق أو التقصير فاذا عجز عن  
 الذبح جعل الصوم خلفا عنه في اباحة التحلل بالخلق فاذا قدر على الذبح في أيام النحر قبل الخلق وجب الذبح اه دم حصول المقصود

قبل

بالخلف فبطل الخلف كما لو وجد المتيمم الماء قبل الصلاة أما لو قدر عليه بعد الحاق لا يبطل الصوم كماله وجد الماء بعد الصلاة لحصول المقصود به وهو التحلل بالخلق وحينئذ فحصول الاصل الذي هو النجس بعد تحقق المقصود الذي هو الحلق أو التقصير لا ينقض الخلف الذي هو الصوم هذا معنى ما في الفتح وغيره وليس في كلام الفتح ولا في غيره جعل الحلق خلفا عن الذبح وقوله العبرة لا أيام النحر يعني قبل حصول المقصود فافهم (قوله ويدل على انه لو صام في وقته) انظر ما هذه الدلالة وما وجهها وليس هذا في الفتح بل الذي فيه ولو صام الخ (قوله بيان للافضل) قال في النهر وأفاد بقوله آخرها يوم عرفة ان صومها بعده لا يجوز فما في البحر فيه نظر اه وأجيب عنه بان قوله بيان للافضل راجع الى تأخير الصوم الى يوم عرفة لا الى كونه قبل أيام النحر اه قلت والذي يظهر ان هذا لم يخف على صاحب النهر حتى يجاب عن نظر به لان عبارة المؤلف صريحة في ذلك ولعل مراده ان المناسب حل كلام المصنف على بيان ما هو الاهم وهو عدم جواز التأخير ويكون حينئذ فيه اشارة الى ما هو (٣٦١) الافضل لاعلى بيان الافضل وترك الاهم كما فعل المؤلف تأمل

لكن لا يخفى ان قول المصنف الآتي فان لم يصم الثلاثة الى يوم النحر تعين الدم صريح في بيان عدم جواز التأخير فلذا جعل المؤلف قول المصنف هنا آخرها يوم عرفة بيانا للافضل لئلا يتكرر فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم

كلامه فتأمل (قوله بعد الاحرام بالعمرة) هذا بالنسبة للمتمتع أما القارن فلا بد أن يكون بعد الاحرام بالحج والعمرة فقد ذكر في الباب من شرائط صحة صيام الثلاثة أن يصومها بعد الاحرام بهما في القارن وبعد احرام العمرة في المتمتع اه

قبل أن يحلق ويحل وهو في أيام الذبح ظل صومه ولا يحل الا بالهدى ولو وجد الهدى بعد ما حلق وحل قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدى ولو صام ثلاثة أيام ولم يحلق ولم يحلق حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا شيء عليه كذا ذكر الاسدي جاني ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدى ينظر فان بقي الى يوم النحر لم يجزه للقدر على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للجزء عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله آخرها يوم عرفة بيان للافضل والافوقته وقت الحج بعد الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج في الآية وقته لان نفسه لا يصلح ظر فاما كان الافضل التأخير لان الصوم بدل عن الهدى فيستحب تأخيره الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية وأشار بقوله اذ فرغ الى ان المراد بالرجوع في الآية الفراغ من أعمال الحج مجازا اذ الفراغ سبب للرجوع الى أهله وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجوز صومها بمكة ويشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذ رجعت الى أهليكم وانما عدل أتمتعا عن الحقيقة الى المجاز فرفع جمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن أصلا ليرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الاعمال وكذا لو رجع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير أهله ووطنه ثم بدا له ان يتخذها وطنه كان له أن يصوم بهما مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير وأراد بالفراغ الفراغ من أعمال الحج فرضا وواجبا وهو بمضى أيام التشريق لان اليوم الثالث منها يوم للرعى الواجب على من أقام به حتى طلع الفجر فيفيد انه لو صام السبعة وبعضها من أيام التشريق فانه لا يجوز وما قدمه في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يقيد ههنا (قوله فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم) أي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم أصلا وصار الدم متعينا لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن ابن عمر انه أمر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان دم المتمتع ودم التحلل قبل الهدى كذا في الهداية هنا وقال فيما يأتي في آخر الجنايات فان حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالخلق في غير أو انه لان أو انه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح

(٤٦) - (البحر الرائق) - (ثاني)

لكن هل يشترط صومها في المتمتع حالة وجود الاحرام أم يجوز حال كونه حلالا أي بعدما حل من احرام العمرة فيه كلام قال في شرح اللباب ثم اعلم ان كل ما هو شرط في صوم القارن فهو شرط في صوم المتمتع بخلاف الاحرام بالحج فانه ليس بشرط لصحة صوم المتمتع في ظاهر المذهب على قول الاكثر بل يشترط أن يكون بعد احرام العمرة فقط فلو صام المتمتع في أشهر الحج بعدما حرم بالعمرة قبل أن يحرم بالحج جاز الا أن وجود الاحرام حالة صوم الثلاثة شرط في جواز صوم القارن وأما صوم المتمتع فالأكثر على عدم اشتراط ذلك في البدائع وهل يجوز له بعدما حرم بالعمرة في أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء طاف لعمرة أو لم يطف اه وهو ظاهر في هذا المعنى لكن ليس بصريح في المدعى اذ يمكن حمله على المتمتع الذي أتى الهدى وكذا ما في المدارك وشرح السكز من أن وقته أشهر الحج بين الاحرامين في حق المتمتع لكنه يوهم انه لا يصح بعد احرام الحج وليس كذلك بل بعده هو المستحب أو المتعين اه ملخصا ونمامه فيه

(قوله بل كلامه صواب في الموضوعين الخ) حاصله انه يجب عليه عند الامام ثلاثة دماء دم القران ودم الجنابة على الاحرام بالخلق في غير اوانه ودم تأخير الذبح ولما كان فرض المسئلة هنا فيمن عجز عن الهدى لم يكن جانيا بتأخيرها وانما الجنابة حصلت بالخلق في غير اوانه فلزمه دم له ودم للقران واما ما في الجنابات فهو في غير العاجز فلزمه دمان ولم يذ كردم الشكر لذكركه هنا لئلا يكون لزوم الدمان هناك خلاف المذهب وساغ جمل كلام الهداية عليه لتصحيحه (٣٣٢) واخرجه عن الخطا والسهو وهذا وقد يقال انه اذا لم يكن جانيا بالتأخير لم يكن

جانيا أيضا بالخلق في غير اوانه فينبغي أن لا يلزمه الا دم القران لان العجز عن ذبحه قد نقل الشرع الى رسالته عن شرح مختصر الطحاوي للامام الاسدي جاني ما نصه ولولم يصم الثلاثة لم يجز الصوم بعد ذلك ولا يجزئه الا الدم وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها

باب التمتع

وهو ان يحرم بعمرة من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج

فان لم يجد هدايا حل وعليه دم المتعة وادام عليه لاحلاله قبل أن يذبح وادام عليه لترك الصوم اه (قوله هو الصحيح) صححه صاحب الهداية والكافي وهو ظاهر الرواية وهو الاستحسان وفي رواية الحسن والطحاوي عن أبي حنيفة يصير رافضا

عن الخلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول ففسبه صاحب غاية البيان الى التخليط لكونه جعل أحد الدمان هنادم الشكر والآخر دم الجنابة وهو صواب وفيما يأتي أثبت عند أبي حنيفة دمان آخرين سوى دم الشكر ونسبه في فتح القدير أيضا في باب الجنابات الى السهو وليس كما قال بل كلامه صواب في الموضوعين فهنا لم يكن جانيا بالتأخير لانه لم يجز له لزمه لاجله دم ولزمه دم للخلق في غير اوانه وفي باب الجنابات لما كان جانيا بماله قبل الذبح لزمه دمان كما قررته ولم يذ كردم الشكر لانه قدمه في باب القران وليس الكلام الا في الجنابة وسيأتي تمامه هناك بإزيد من هذا ان شاء الله تعالى (قوله) وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها) يعني ان لم يأت القارن بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لانه تعذر عليه أداءها لانه يصير بانبا فعلا العمرة على أفعال الحج وذلك خلاف المشروع فعدم دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لان الدخول وعدمه سواء اذا لم يطف لها والمراد أكثر أشواطه حتى لو طاف لها أربعة أشواط ثم وقف بعرفة فانه لا يصير رافضا لها اذ قد أتى بركنها ولم يبق الا واجباتها من الاقل والسعي ويأتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما اذا طاف الاقل ثم وقف فانه كعدمه فيصير رافضا والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف أصلا فانه لو طاف طوافا ولو قصد به طواف القدوم للحج فانه ينصرف الى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لان الاصل أن المأثني به من جنس ما هو متبأس به في وقت يصلح له ينصرف الى ما هو متبأس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الاول طوافا والثاني له ولا شيء عليه كمن سجد في الصلاة بعد الركوع يسوي سجدة تلاوة انصرف الى سجدة الصلاة ولم يقيد بالوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع في كافي الحاكم لانه لا حاجة اليه لان الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيد بالوقوف لانه لا يكون رافضا لها بمجرد التوجه الى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة اذ توجه اليها ان الامر هناك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل أداء العمرة فافترقا وأطلق في رفضها فشمع ما اذا قصده أولا وأشار به الى سقوط دم القران عنه لعدمه وانما وجب دم لرفضها لان كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر ووجب قضاؤها لان الشرع ملزم كالنذر والله أعلم

باب التمتع

آخره عن القران لتأخره عنه رتبة كما قدمه وهو في اللغة من المتاع والمتعة وهو الاتمتاع أو النفع وفي الشريعة ما ذكره بقوله (وهو ان يحرم بعمرة من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج) فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة فانه ليس لاهلها تمتع ولا قران للاحتراز عن هوية أهلها أو غيرها كما ينهيه في القران ولم يقيد احرامها بشهر الحج لانه ليس بشرط لكن أداء أكثر طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلا ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان مقمتعا وانما لم يقيد الطواف به لما يصرح به في هذا الباب وانما ذكر الخلق لبيان تمام أفعال العمرة لانه شرط في التمتع لانه مخير بينه وبين بقاءه محرما بها

بمجرد التوجه الى عرفات وهو القياس وفي الفتح والصحيح ظاهر الرواية أقول ويمكن الجمع بان يكون الرفض الى التوجه والارتفاض بالوقوف وثمره الخلاف فيما اذا توجه الى عرفة ثم بدله فرجع عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطاف لعمرة وسعى لها ثم وقف بعرفة هل يكون قارنا جواب ظاهر الرواية يكون قارنا كذا في شرح اللباب وكان ينبغي له أن يذ كردم الحج بعد ذكركه من الخلاف تأمل (قوله فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة الخ) قال في الشرع نبلا لئلا يرد عليه ان الميقات لكل بما يناسبه فيشمل المسكى

(قوله والصحيح منه) أي من الامام قال في العناية يقال ألم بأهله اذ نزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول في وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا انما يكون في المتمتع الذي لم يسبق الهدى والثاني ما يكون على خلافه وهو انما يكون فيمن ساقه اه وقال في المعراج بعدما تقدم وفي المحيط الامام الصحيح ان يرجع الى أهله بعد العمرة ولا يكون العود الى العمرة مستحقا عليه وعن هذا فانما تمتع لاهل مكة وأهل المواقيت اه وهذا ما ذكره المؤلف والظاهر ان التفسير الاول انما هو في حق الآفاق والثاني أعم منه يدل على هذا ما في الهداية اذ اساق الهدى فالمسألة لا يكون صحيحا (٣٣٣) بخلاف المسكى اذ اخرج الى الكوفة

وأحرم بعسرة وساق الهدى حيث لم يكن مقتعا لان العود هناك غير مستحق عليه فيصح الممام باهله قال في العناية لان المراد بالعود هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا بوجود الكوفة في الحرم أو في مكة فلا يتصور

ويذبح فان عجز فقد صر فان صام ثلاثة من شوال فاعقر لم يجزه عن الثلاثة وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف

العود واذ اساق الهدى لا يكون متمتعا فلان لا يكون اذ لم يسبق كان أولى اه فقد جعل الممام هذا المسكى صحيحا مع انه قد ساق الهدى (قوله ولم يذ كر طواف القدوم الخ) قال في العناية قوله ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طاف يعني طواف القدوم وسعى قبل أن يخرج الى منى

الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدى فانه لا يجوز له الخاق للعمرة حتى لو حاق لها لزمه دم لان سوق الهدى عارض منعه من التحلل على خلاف الاصل وفي قوله ثم يحرم بالحج دلالة على تراخي احرامه عن أفعال الخرج القران ولم يقيده بالحج بان يكون من عامه للعالم به لان معنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفرة واحدة ولا يشترط أن يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فعلها حتى لو أحرم بعمرة في رمضان وأقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرة من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعا بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمرة كفئات الحج فاخر الى قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما أتى بأفعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال معتد بها عن العمرة فلم يكن مقتعا وقوله يوم التروية بيان للجواز والافلا فضل أن يكون قبله للسرعة الى الخير وقوله من الحرم بيان للبيقات المسكنى لاهل مكة ولم يقيد بعدم الامام باهله فيما بينهما الممام صحيحا لما يصرح به قريبا وحاصله انه ان لم ينههما باهله الممام صحيحا بطل تمتعه والافلا والصحيح منه أن لا يكون العود مستحقا عليه يقال ألم بأهله نزل وهو يزور الممام أي غبا كذا في المغرب وانما يقطع التلبية فيها باهله لم يصحها أبو داود عن ابن عباس انه عليه السلام كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولم يذ كر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المبتغى أي لا يكون مسنون في حقه بخلاف القارن لان المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس له طواف قدوم ولا صدر والحكمة فيه ان المعتمر متمكن من أدائها حين وصل الى البيت وأما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى أن يجي وقته والطواف ركن معظم في العمرة فلا يتكرر في الصدر كوقوف للحج لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويصح دلالة على انه يسبى للحج ويرمل في طوافه والذي أتى به أولا انما هو عن العمرة فان سعى المتمتع ورمل في طوافه بعد احرامه بالحج لا يعيدهما في طواف الزيارة لانهما لا يتكرران (قوله ويذبح فان عجز فقد صر) أي في باب القران فان حكمهما واحد (قوله فان صام ثلاثة أيام من شوال فاعقر لم يجزه عن الثلاثة) لان سبب وجوبه التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اداؤه قبل سببه (قوله وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف) أي صح صوم الثلاثة بعدما أحرم بالعمرة قبل الطواف لانه أداء بعد السبب لان سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيب السبب على التمتع بالنص وما أخذ الاشتقاق علة للترتب والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيه لانها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعا في الجاهلية وهو معنى التمتع والمالم يمكنه الخروج عن احرامها بلا فعل نزل الاحرام منزلتها فاذ اجاز بعد احرامها قبل الفراغ منها قيد بصوم الثلاثة لان صوم السبعة لا يجوز الا بعد الفراغ وان كان السبب فيهما

لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسمى بعده لانه أتى بذلك مرة ولا تكرر فيه وفي هذا الكلام دلالة على ان طواف التحية مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه اه قال في الفتح ولا يخول من شيء فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعى أجزاءه عن السعى لانه يشترط للاجزاء اعتباره طواف تحية بل المقصود ان السعى لا بد أن يترتب شرعا على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام الحج تنقل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعى الحج ومن قيد اجزاءه يكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان اه وحاصله ان منشأ توهمه حمله الطواف على طواف القدوم كما صرح به ولا شيء يفيد تقييده به

(قوله سواء كان بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الحج أولا) هذا التعميم لا يصح مع قوله قبل أشهر الحج تأمل (قوله والواو في قوله وساق بمعنى ثم الحج) قال في النهر أقول في كلامه بتقدير بقاء الواو على باهما يدل على مادعاه لانهما لطلق الجمع وظاهران معنى أحرم أي به وهو أنما يكون بالنية مع التلبية لانه شرع فيه كما توهمه في البحر اه قلت وحيث أقر بأن الواو لطلق الجمع كما هو الواقع يصدق بان يكون احرامه بالنية مع السوق أو مع التلبية فانه بكل آت بالاحرام لانه كما يكون بالنية مع الذكركيكون بهامع الخصوصية كما مر فالخصر بقوله وهو أنما يكون الحج مدفوع والقول (٣٦٤) بالدلالة على ما ذكره المؤلف ممنوع فتدبر (قوله وقد قدمنا الحج) أي أول

هذا الباب من وجوب الدم اذ لم يرجع الى أهله قال في اللباب ولو لحق لم يتحلل من احرامه ولزمه دم وان بدله أن لا يحج صنع بهديه ماشاء ولا شئ عليه ولو أراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وان نحره ثم رجع بعد الحلق الى أهله ثم

فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر ولا يتحلل بعد عمرته ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب فاذا حلق يوم النحر حل من احرامه

حج لاشئ عليه أي لانه غير متمتع ولو رجع الى غير أهله ثم حج من الأفاق يكون متمتعاً وعليه هديان هدى المتمتع وهدى الحلق قبل الوقت اه وفي شرحه عن المحيط فان ذبح الهدى فرجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد في حق الحج الاجرد بالنية

واحد الا ان الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج أي في وقته والسبعة بعد الفراغ وقيد بكون الصوم في شوال أي في أشهر الحج لأن الصوم قبل أشهر الحج لا يجوز سواء كان بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الحج أو لا وقد تقدم ان الأفضل تأخير صومها الى السابع من ذي الحجة لرجاء القدرة على الأصل وهو الهدى (قوله فان أراد سوق الهدى أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر) بيان لافضل التمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق بمعنى ثم لان الافضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتبعية والنية ثم يسوق وأقاد بالتقليد انه أفضل من التحليل وبالسوق انه أفضل من القود الا اذا كانت لا تنساق فيقودها والضمير في قوله أراد عائد الى المتمتع بمعنى مر يده والمراد بالاحرام احرام العمرة وقيد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها والاشعار في اللغة الاعلام بأن البدنة هدى والمراد هنا ان يشق سنماهما من الجانب الايمن كذا في شرح الاقطع وفي الهداية قالوا والاشبه هو الايسر وهو مكروه عند أبي حنيفة حسن عندهما للاتباع الثابت في صحيح مسلم وغيره وأجيب لأبي حنيفة بأنه مثله وقد نهى عنه فعارضه فاحتجنا بالمنع لانه قول وهو مقدم على الفعل وأنهى وهو مقدم على المبيح ورد بأنه ليس منها لانها ما يكون تشويها كقطع الانف والاذنين فليس كل جرح مثله ولانه نهى عنها في أول الاسلام وفعل الاشعار في حجة الوداع فلو كان منها لم يفعل وبأن اشعاره عليه السلام لصيانة الهدى لان المنكرين لا يمتنعون عن تعرضه الابيه وقال الطحاوي انما كرهه أبو حنيفة لاشعار المحدث الذي يفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السرية الى الموت لامطاق الاشعار واختاره في غاية البيان وصححه وفي فتح القدير انه الاولى (قوله ولا يتحلل بعد عمرته) لان سوق الهدى يمنع من التحلل الحديث البخاري اني لبدت رأسي وقلدت هديتي فلا أحل حتى أنحر وقد قدمنا انه لو حلق رأسه بعد الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدى لزمه دم ومقتضاه انه يلزمه موجب كل جنابة على الاحرام كأنه محرم والحاصل ان لسوق الهدى تأثيرا في اثبات الاحرام ابتداء فكان له اثر في استدامة الاحرام أيضا بل أولى لان البقاء أسهل كذا في النهاية (قوله ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب) لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدى وانما ذكر يوم التروية لان الأفعال بعد ذلك تعقب الاحرام (قوله فاذا حلق يوم النحر حل من احرامه) أي من احرام الحج والعمرة وهو نص صريح ببقاء احرام العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق وأورد عليه في النهاية بأن القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان وأجاب بأن احرام العمرة قد انتهى بالوقوف في حق سائر الأحكام وانما يبقى في حق التحلل لا غير كأحكام الحج تنتهي بالحلق في يوم النحر ولا يبقى الا في حق النساء خاصة واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد عند اطلاق الشارح في هذا الكتاب بأن القارن اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل

الطواف فلا يلزمه الحج وان أراد أن ينحر هديه ويحل ولا يرجع ويحج من عامه لم يكن له ذلك لانه مقيم على عزيمة التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لاشئ عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة فنحّر هديه ثم حج قبل ان يرجع الى أهله لزمه دم لتمتعه وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه (قوله واستبعده) أي استبعد ما قاله في النهاية وقوله وهو المراد عند اطلاق الشارح الحجلة معترضة أي اذا أطلق الشارح في هذا الكتاب المراد به الزيلعي (قوله في هذا الكتاب) أقول بل هو المراد متى أطلق شارح الكتري في عبارات العلماء مطلقا كان المراد بشارح الهداية متى أطلق هو الامام السفغاني صاحب النهاية (قوله يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة) أي انفا وقوله وبعد الحلق قبل الطواف شاتان فيه خلاف وقيل بدنة



وشاة وقال البري بدنة للحج ولا شيء عليه للعمرة واستصوب به في الفتح كما سيأتي مع لافي الجنائيات بما ظاهره بقاء الاحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقا كما هو ظاهر كلام الزبيدي (قوله وأكثر عبارات الاصحاب) أ كثر مبتدأ خبره قوله كما قال الشارح (قوله وقد تناقض كلام شيخ الاسلام الخ) قال في النهر يمكن انه قائل بانتهائه بالوقوف الا في حق النساء وقد نقل في الفتح عن الغاية معزي الى المبسوط والبدائع والاسبيجاني لوجامع القارن أول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة كان عليه بدنة للحج وشاة للعمرة لان القارن يتحلل من احرامين بالخلق الا في حق النساء فهو محرم بهما في حقهن أيضا وهذا يخالف ما ذكره في الكتاب وشروح القدوري فانهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق اه وهو ظاهر في أن ايجاب الشاتين لا مخالفة فيه اه قلت لكن قول النهاية فيما مر وانما يبقى في حق التحلل لا غير يفيد انتهاءه بالوقوف في حق النساء أيضا وقد علمت ان ما في النهاية معزي الى شيخ الاسلام (قوله فان أوجب) أي الجنائية لزم شمول الوجوب أي في الجماع وغيره والأي وان لم توجب شيئا لزم شمول عدم أي عدم الوجوب في الجماع وغيره أما الايجاب في الجماع وعدمه في قتل الصيد فلا وجه له وسيأتي في الجنائيات ان المذهب (٣٦٥) في مسألة الصيد لزوم دميين وان لزوم

دم ضعيف (قوله ثم ظاهر الكتاب الخ) قال في النهر وقد صرح أصحاب المذهب بأن الآفاق المتمتع لو عاد الى بلده بطل تمتعه اتفاقا بين الامام وصاحبيه وان شرط التمتع مطلقا عدم الامام الصحيح والوجود ولا تمتع ولا قران لمسكي ومن حوله

للمشروط بدون شرطه ولا شك انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاثم ولم يقولوا بوجود الباطل شرعا مع ارتكاب النهي ومقتضى كلام أئمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المشايخ كذا في الفتح ملخصا

الطواف شاتان اه لكن صاحب النهاية لم يجزم به انما عزاه الى شيخ الاسلام في مبسوطه وهو اختياره وأكثر عبارات الاصحاب كما قال الشارح وفي فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبار انه جنائية على الاحرام لاعلى الاعمال والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا وقد تناقض كلام شيخ الاسلام فانه أوجب في جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو من أن يكون احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجنائية عليه شيئا ولا فان أوجب لزم شمول الوجوب والافشمول لعدمه فالخاسل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق ويحل منه في كل شيء حتى في حق النساء اذا كان متمتعاً سابق الهدى لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفي القارن يحل منه في كل شيء الا في النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذي ساق الهدى وبين القارن والافلا فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفي المحيط قارن طاف لعمرته ثم حل فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالخلق ولو أحرمت بعمرته فطاف طاهم أضاف اليها حجة ثم حلق يحل من عمرته ولا شيء عليه لانه بمنزلة من أحرمت بالحجة بعد ما حلق من العمرة (قوله ولا تمتع ولا قران لمسكي ومن حوله) لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام بناء على عود اسم الاشارة الى التمتع لالي الهدى بقربته وصاحبها باللام وهي تستعمل فيما لنا نفعه بخلاف الهدى فانه علينا فلو كان مراد القيل ذلك على من لم يكن ولكونها اسم اشارة للبعيد والتمتع أبعده من الهدى ثم ظاهر الكتب متونا وشروحا وفتاوى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى أهله ولم يكن ساق الهدى بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المسكي لوجود الامام الصحيح ومقتضاه انه لو أحرمت بعمرته في أشهر الحج وحل منها ثم أحرمت بحج فانه لا يلزمه دم لكن صرح في التحفة بأنه يصح تمتعهم وقرانهم فانه نقل في غاية البيان عنها انهم لو تمتعوا جاز وأساؤا ويجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر

واختار منعها أي العمرة أيضا وان لم يحج لكن لا يخفى ان ما استدل به من كلام أئمة المذهب لا يقتضي عدم تحققها منه بل عدم كونه متمتعاً وهو الموافق لماسياتي في اضافة الاحرام الى الاحرام ان المسكي لو أدخل احرام الحج على العمرة بعد ما طاف طاهم ولم يطف ولم يرفض شيئا جزاه لانه أتى بافعالها كما لزمته غيرانه منهي عنه وبهذا عرف انه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المسكي لكن لاعلى وجه التمتع والقران وهذا هو المترجم له في الباب الآتي اه وما ذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم الصحة وكذا ما ذكره السكال من أن مقتضى كلامهم ذلك وانه أولى مما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في الشرع بلالية بما انفقوا عليه متونا وشروحا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام من أن المسكي لو أدخل احرام الحج الى آخر ما مر ذكره لاختلاف في صحة قران المسكي وتمتعه وان السكال ناقض نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجع ما تأملنا ورده أيضا في شرح الباب بما حاصله ان مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المسنون فلا ينافي ما ذكره بعض المشايخ من الصحة وسيد كر المؤلف هذا التوفيق قريبا (قوله قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ) لم يبين وجه عدم صحة القران وبينه الزبيدي بقوله ولان ميقات أهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة الحل فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشرع في حقهم القران

(قوله لوجود الامام الصحيح) هذا خاص فيمن لم يسبق الهدى وحقاً أما إذا ساق الهدى ولم يسبق ولم يحق للعمرة لم يكن ملماً بأهله الماسماً صحیحاً فدعوى صاحب البدائع عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا به عليه في الشرنبلالية وكان مبنى ما ذكره تفسير الامام الصحيح مما مر عن العناية وليس كذلك بل مبنى المسئلة تفسيره بما قدمناه عن المعراج عن المحيط بان يرجع الى أهله عن العمرة ولا يكون الرجوع الى العمرة مستحقاً عليه ولهذا قال وعن هذا قلنا لا تمتع لأهل مكة كما مر ومثله في النهاية وإذا كان كذلك فالامام الصحيح موجود هنا لما قدمناه عن العناية ان المراد بالعمود هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا موجود لكونه في الحرم أو في مكة وعليه فعدم التصور في الثلاث مسلم تأمل (قوله وما في البدائع الخ) اعلم أن عدم جواز العمرة للمسكى قال في الفتح انه فاش بين حنفية العصر من أهل مكة وبازعهم في ذلك بعض الآفاقيين من الحنفية من قريب ومعتمد أهل مكة ما وقع في البدائع والذي ذكره غير واحد خلافه اه ملخصاً فقدمنا صاحب الفتح الى الجواز لكن ذكر بعد ما حقق المقام انه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة ان الوجه منع العمرة للمسكى في أشهر الحج سواء حج من عامه ذلك أو لا ثم بين وجهه وردة في النهر كما قدمناه آنفاً وكذا رده من لاعتلى في شرح اللباب ونقل التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعه وميل المؤلف الى ذلك أيضاً فانه صرح بأنه لا يكون آتماً ثم أول عبارة البدائع والمسئلة طويلاً الذيل وقد أفردت بالتأليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدنى وذلك كحاصل الاقوال في ذلك فراجعها هذا (٣٣٦) وقد ذكر في اللباب أن المتمتع لا يعتمر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المسكى

منوع من العمرة المفردة أيضاً وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاق غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لانها عبادة مستقلة أيضاً كالطواف اه وفي حاشية المدنى ان ما في اللباب مسلم في حق المتمتع السابق للهدى أما غير السابق فلا لانه خلاف مذهب أصحابنا جميعاً لان العمرة جازة في جميع السنة بلا كراهة الا في خمسة أيام

لا فرق في ذلك بين المسكى والآفاق كما صرح به في النهاية والمبسوط والبحر وأخى زاده والعلامة قاسم وغيرهم اه الدم (قوله وفي الهداية بخلاف المسكى الخ) متصل بقوله وليس لأهل مكة تمتع ولا قران كما قاله الشراح (قوله ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما) اعترضه السندي في منسكه الكبير بان الامام الصحيح المبطل للحكم لا يتصور في حق القارن وأما الامام الفاسد مع بقاء الاحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم الامام فلا يبطل القران بالاولى اه ملخصاً وقوله المسكى يأثم الخ أقول فيه نظر بوضوح قول الهداية السابق لان عمرته وحجته ميقاتيان أي بخلاف ما اذا تمتع بعد ما خرج الى الكوفة فانه لا يصح لانه وان كان احرامه للعمرة آفاقياً لكن احرامه للحج مسكى فهو حينئذ من أهل المسجد الحرام وأما القارن فلما علمت فلم تشمل الآية هذا المسكى القارن لانه بخبر وجهه صار آفاقياً وانما تشمل من لم يخرج هذا ما ظهر في تدبره (قوله وايجابهم دم الجناية على المسكى الخ) قد علمت ان المسكى اذا خرج الى الميقات وتمتع لم يبصر بمنزلة الآفاق لان حجته مكينة ويصير آتماً كما قدمه والدم الواجب عليه دم جنابة لما ارتكبه من النهي وهذا لم يوجد في الآفاق أصلاً لانه ليس مكياً ثم ان وجوب الدم على المسكى مبنى على صحة تمتعه كما مر والآفاق اذا لم بأهله ثم حج لم يكن متمتعاً لم يسبق الهدى فقوله اذا تمتع غير ظاهر فإيجاب الدم عليه ان كان لمخالفة النهي فلا وجه له لمعامته انه ليس مكياً بل ليس متمتعاً أصلاً وان كان مجرد الماسم بأهله بعد عمرته فلا وجه له أيضاً لما سياتى في الصفحة الثانية انه لو بعث الهدى وتبجل ذبحه قبل يوم النحر وألم بأهله فلا شئ عليه مطلقاً سواء حج من عامه أو لا وفي مسئلتنا ان لم يسبق الهدى فلا شئ عليه بالاولى

فان عاد المتمتع الى بلدته

بعد العمرة ولم يسق الهدى

بطل تمتعه وان ساق لا

(قوله والعمرة له في أشهر الحج لانكره الخ) هذا مخالف لما سبق في الحاصل (قوله وينسب في المحيط) وسأني بيانه أيضا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام والذي مشى عليه المصنف هناك ان المرفوض الحج (قوله وعليه عمرة ودم) أي دم للرفض وهو دم جبر كذافي للباب (قوله وتعبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق الخ) أقول نقل في الشرنبلالية كلام المحبوبي عن العناية ثم قال وقول المحبوبي هو الصحيح نقله الشيخ الشلبي عن الكرمانى اه وعليه فاطلاق كلام الهداية فيما تقدم مقيد بما ذكره المحبوبي تأمل (قول المصنف وان لم يسق الهدى بطل تمتعه) قال في النهر فيه تجوز ظاهر اذ بطلان الشيء فرع وجوده ولا وجوده مع فقد شرطه فلو قال لم يكن متمتعاً كان أولى اه قلت ان سلم ذلك فهو تجوز شائع بينهم مثل بطلت صلته وفسد صومه واعتكافه وحجته تسمية له باعتبار شروعه فيه أو وجوده الصوري (قوله الهدى عنهما من التحال الخ)

الدم على الآفاق اذا تمتع وقد ألم بينهما الما صححوا ولم يصرحوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حو طاه من كان داخل المواقيت فاهم بمنزلة أهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لانهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية وأما القران من المكي فيكره ويلزمه الرفض والعمرة له في أشهر الحج لانكره ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لأن الامام قطع تمتعه اه ولم يبين المرفوض وينسب في المحيط فقال مكي أحرم بعمرة وحج رفض العمرة ومضى في الحج وعليه عمرة ودم فان مضى في العمرة لزمه دم لجمعه بينهما فانه لا يجوز له الجمع فاذا جمع فقد احتتمل وزرا فان تكب محظورا فلزم دم كفارة ثم لا بد من رفض أحدهما خروجا عن المعصية فرفض العمرة أولى فان طاف لعمرة ثلاثه أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أبي حنيفة لانه امتناع وهو أسهل من الابطال وعندهما يرفض العمرة ولو طاف لها أربعة أشواط ثم أحرم بالحج أتمهما وعليه دم لان تكابه المنهي عنه اه وفيها أيضا ذكر الامام المحبوبي ان هذا المكي الذي خرج الى الكوفة وقرن انما يبيع قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فأما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عاد وأحرم بهما من الميقات لم يكن قارنا لانه لم يدخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لأن كل من حل بمكان صار من أهله مطلقا (قوله فان عاد المتمتع الى بلدته بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا) أي لا يبطل يعني اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الأول ويلزمه في الثاني ومحمد رحمه الله تعالى أ بطل التمتع فيهما لانه اذا هما بسفرين والمتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما جعل الاستحقاق العود كعدمه فانه باهدى استدام احرام العمرة الى أن يحرم بالحج ويحل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحال وانه التزام لاحرام الحج من عامه لكن في فتح القدير انه لو بداله بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذابح الهدى أو أمر بذبحه يقع تطوعا اه وذ كر الشارح أيضا في دليل محمد لكون العود غير مستحق عليه انه لو بعث هديه لينحر عنه ولم يحج كان له ذلك فقوله ان العود مستحق عليه بسوق الهدى معناه اذا اراد المتعة لا مطلقا وفي المحيط فان ذبح الهدى ورجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد منه في حق الحج الا مجرد النية وبمجرد هذا لا يلزمه الحج فاذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كأنه لم ينو في الابتداء وان أراد أن ينحر هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لاشئ عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل أن يرجع الى أهله لزمه دم لتمتع لانه لم بأهله فيما بين النسكين وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه فالخاصل انه اذا ساق الهدى لا يحل امانا أن يتركه الى يوم النحر أو لافان تركه اليه فتمتع به صحيح ولا شئ عليه غيره سواء عاد الى أهله أو لا وان تجمل بذبحه فاما ان يرجع الى أهله أو لافان يرجع الى أهله فلا شئ عليه مطلقا سواء حج من عامه أو لا وان لم يرجع اليهم فان لم يحج من عامه فلا شئ عليه وان حج من عامه من دم المتعة ودم الحل قبل أو انه ورجع في فتح القدير من ذهب الشافعي في ان عدم الامام بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى أهله سواء ساق الهدى أو لا لأن الآيات اتممت التمتع لمن كان حاضر المسجد الحرام للأجل المأمور بأهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم في كل وقت بخلاف الغير قيد بقوله بعد العمرة لانه لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل تمتعه لأن العود مستحق عليه لانه لم بأهله محرما بخلاف ما اذا طاف الأكثر ودخل في قوله بعد العمرة الحاق فلا بد للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل فلو عاد بعد طوافها قبل الحاق ثم حج من عامه قبل أن يحلق في أهله فهو متمتع لأن العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحاق وهو أبو حنيفة ومحمد

أي حيث قالوا فانه باهدى استدام احرام العمرة الخ

(قوله قال الامام الاقطع) هو من شراح القدوري (قوله وعلم من هذا الخ) قال في شرح اللباب والحيلة لمن دخل مكة بعمرة قبل أشهر الحج يريد التمتع أو القرآن أن لا يطوف بل يصبر الى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فإنه متى طاف طوافا ما وقع عن العمرة ولو طاف الكل أو أكثره ثم دخلت أشهر الحج فاحرم بعمرة أخرى داخل الميقات ثم حج من عامه لم يكن متمتعا عند الكل لأنه صار حكمه حكم أهل مكة بدليل أنه صار ميقاته ميقاتهم قال الكرمانى الأناجيري في شرح الألفاق في الأشهر لا يصير متمتعا والظاهر أن هذا الحكم بالنسبة الى الأفاق الذي صار في حكم المسكي بخلاف المسكي الحقيقي فإنه ولو خرج الأفاق في الأشهر لا يصير متمتعا مسنونا لمسبق من اشتراط عدم الامام في التمتع وهذا الظاهران المتمتع بعد فراغه من العمرة لا يكون متمتعا من اتیان العمرة فإنه زيادة عبادة وهو وإن كان في حكم المسكي إلا أن المسكي ليس ممنوعا عن العمرة فقط على الصحيح وإنما يكون ممنوعا عن التمتع كما تقدم اه ما في اللباب (قول المصنف (٣٦٨) وعشر ذى الحجة) قال في النهردخل فيه يوم النحر وعن الثاني لا بدليل

فوات الحج بطواع غيره ورد بأنه بعد ان يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع طواف الزيارة على أنه وقت للوقوف في الجلة بدليل ما قاله السروجي

وعند أبي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو مستحب كذا في البدائع وغيره (قوله ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج وأتمها فيها كان متمتعا بعكسه لا) أي لو طاف أقل من أشواطها قبلها وأتمها فيها لا يكون متمتعا لان للاكثر حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك أصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال لحكم أكثره حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه وأشار الى أنه لا يشترط وجود احرامها في أشهر الحج لان الاعتبار إنما هو الطواف وفي المحيط ولو طاف كله في رمضان جنب أو محدث ثم أعاده في شوال لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا يرتفع بالاعادة فلم تقع العمرة والحج في أشهر الحج وكذلك طواف الجنب على رواية الكرخي فكان الغرض هو الاول ولم يوجد في أشهر الحج وعلى قول غيره يرتفع الاول بالاعادة لكن تعلق بهذا الطواف في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل أنه لو أتم هذه العمرة ثم ابتدأ احرام العمرة في أشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وحج من عامه لم يكن متمتعا فلا يرتفع هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لأنه لا يتعلق به منع عن شيء حتى ينتقض بالاعادة اه وعلم من هذا أن الاعتراف في سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع في سنته سواء أتى بعمرة أخرى في أشهر الحج أولا وإنما اختصت المتعة بافعال العمرة في أشهر الحج لان أشهر الحج كان متمتعا للحج قبل الاسلام فدخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجدي عن الغرباء فكان اجتماعهما في وقت واحد في سفر واحد رخصة وتمتعوا في فتح القدير وهل يشترط في القرآن أيضا ان يفعل أكثر أشواط العمرة في أشهر الحج ذكر في المحيط أنه لا يشترط وكأنه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقد مناجوابه في باب القرآن (قوله وهي شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة) أي أشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو مروى عن العبادة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر فالمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث ذكر في الكشاف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهر اقلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وإنما يكون موضعا للسؤال لو قيل ثلاثة أشهر معلومات اه وما في غاية البيان من أنه عام مخصوص ففيه نظر لان أخص الخصوص في العام اذا كان جمعا ثلاثة لا يجوز التخصص به بعده فالاولى

ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج وأتمها فيها وحج كان متمتعا بعكسه لا وهي شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة

لو اشبهه يوم عرفة فوقفوا ثم ظهر أنه يوم النحر أجزاءهم لان ظهر أنه الحادي عشر (قوله قلت اسم الجمع) الاضافة بيانية أي اسم هو الجمع والافهوع جمع حقيقة على وزن أفعل أحد الصيغ الأربعة

الجمع القلة هذا وقد اعترض القهستاني على هذا الجواب بأنه مخرج للعشر لانه خارج عن الشهرين على انه قول مرجوح لا يليق بفصاحة القرآن واختار في الجواب ان الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهران سمحا أو مجازا وهذا الجواب نقله في النهي عن الكشاف أيضا قوله أو نزل بعض الشهر منزلة كله ورد في العناية أيضا بان فيه الباسا بخلاف قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ثم قال رأقول هو من باب ذكر الكل وارادة الجزء وقرينة المجاز سيق الكلام لانه قال الحج أشهر والحج نفسه ليس بأشهر فكان تقديره والله أعلم الحج في أشهر والظرف لا يستلزم الاستفراق فكان البعض مرادوا عنه ما روى عن العبادة وغيرهم اه (قوله وما في غاية البيان الخ) قال في النهي الذي في غاية البيان مالم تقطع يجوز أن يراد من العام الخاص اذا دل الدليل وقد دل نقلا وعقلا اه والفرق بين العام المخصوص والعام الذي أراده خاص لا يخفى اه وما ذكره المؤلف مسبووق اليه في العناية وفيها ولان المخصوص وإنما يكون باخراج بعض أفراد العام لا باخراج بعض كل فرد اه وهذا وارد

(قوله وفائدة التوقيت بهذه الاشهر ان شيأمن أفعال الحج لايجوز الا فيها) أقول برده عليه طواف الزيارة فانه يجوز في يومين بعد عشر ذى الحجة بلا كراهة (قوله وانما كرهه للطول الخ) قال في النهر اختلف المتأخرون في المعنى الذي لاجله كرهه التقديم فكان ابن شجاع يقول لانه احرام وكان الفقيه أبو عبد الله يقول لانه لا يأمن من موقعة المحظور فاذا أمن ذلك لا يكره كذا في الذخيرة وفيها لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج أقول فيه افادة ان المراد (٣٣٩) بالوقت وقت الحج ولو لعام مضى الا أن الظاهر ما قاله الفقيه

الظاهر ما قاله الفقيه  
اذلا معنى لكراهة فعل  
شروط قبل وقت مشروط  
الا كما قال ولذا لم يعرج  
أكثر الشراح على غيره  
واحرامه يوم النحر ينبغي  
أن يكون مكرها حيث  
لم يأمن وان كان في أشهر  
الحج وما في الكتاب مقيد  
بذلك واطلاقه يفيد  
التحريم وقد صرح في  
النهاية باسائه اه أي

وصح الاحرام به قبلها وكره  
ولو اعتمر كوفي فيها وأقام  
بمكة أو بصره وحج صح  
تمتعه ولو أفسدها فاقام  
بمكة وقضى وحج لا الا أن  
يعود الى أهله

فظاهره عدم التحريم  
وقد شاع في كلامهم في  
كتاب الحج اطلاق الاساءة  
على ترك السنة لكن  
صرح القهستاني بانها  
تحريمية وقال كما شير اليه  
في شرح الطحاوي وقد  
تقدم قبيل باب الاحرام  
ذكر المؤلف الاجماع  
على الكراهة ونقلنا هناك  
خلاف أبي يوسف فيها

ما ذكره في الكشف وفائدة التوقيت بهذه الاشهر ان شيأمن أفعال الحج لايجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع أو القارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج لايجوز وكذا السعي بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لايجوز الا في أشهر الحج وانه لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير أشهر الحج وانه لو أحرم بعمرة يوم النحر فأتى بها فاطمأ حرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرر مالي قابل للحج كان متمتعاً قال في فتح القدير وهذا يعكس على ما تقدم ويوجب أن يضع مكان قولهم وحج من عامه ذلك في تصوير المتمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك اه وسيأتي في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو أحرم بعمرة يوم النحر وجب عليه الرض والتحلل لارتكابته انتهى فينبغي أن لا يكون متمتعاً لانه مكى وعمرته وحجته مكية والمتمتع من عمرته ميقاتية وحجته مكية والقعدة بالكسر والفتح ولم يسمع في الحج الا الكسر (قوله وصح الاحرام به قبلها وكره) أي صح الاحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وليس بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالتقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف نحر يتمها فانه لايجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطاً عندنا لما أن الافعال متصلة بها لقوله تعالى وذكرا سمير به فضلى لان الفاء للوصل والتعقيب بالترادف وانما كرهه للطول المفضى الى الوقوع في محظوره وعلى انه شرط شبيه بالركن ولذا اذا أعتق العبد بعد ما أحرم لا يمكن عن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض فالصحة للشرط والكراهة للشبه وأطلقوا الكراهة فهي تحريمية لانها المرادة عند اطلاقهم لها (قوله ولو اعتمر كوفي فيها وأقام بمكة أو بصره وحج صح تمتعه) أراد بالكوفي الآفاقي الذي يشرع له المتمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لاهل المتمتع والقران سواء كان بالبصرة أو غيرها أما اذا أقام بمكة أو خارجه داخل المواقيت فلان عمرته آفاقية وحجته مكية فلذا كان متمتعاً اتفاقاً وأما اذا خرج الى مكان لاهله المتمتع وليس وطنه فلان السفارة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع له نسكان فيها فوجب دم المتمتع ثم اختلف الطحاوي والخصاص فنقل الطحاوي ان هذا قول الامام وان قول صاحبيه بطلان المتمتع لما ان نسكه هذان ميقاتيان ولا بد فيه أن تكون حجته مكية ونقل الخصاص انه متمتع اتفاقاً قال نخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح وأطلق في اقامة مكة أو بصره فشمّل ما اذا اتخذها داراً أولاً كما صرح به الاسبيجاني والكسباني فمافي الهداية من التقييد باتخاذها داراً اتفاقاً وقيد بكونه اعتمر في أشهر الحج اذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعاً اتفاقاً وقيد بالكوفي لان المكى لا يتمتع له اتفاقاً وقيد بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى وطنه بطل متمتعاً اتفاقاً اذالم يكن ساق الهدى وعبارة الجمع وخرج الى البصرة أولى من التعبير بالاقامة بها لان الحكم عند الامام لا يختلف بين أن يقيم بها خمسة عشر يوماً أو لا والاول محل الخلاف وفي الثاني يكون متمتعاً اتفاقاً كذا في المصنف (قوله ولو أفسدها فاقام بمكة وقضى وحج لا الا أن يعود الى أهله) أي لو أفسد الكوفي عمرته فاقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعاً الا أن يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرراً من الميقات بعمرة ثم يحج من عامه فانه يكون متمتعاً أما الاول فلان سفره انتهى

(٤٧) - (البحر الرائق) - (ثاني) فراجعوه به يحصل التوفيق فتدبر (قول المصنف ولو اعتمر كوفي فيها) أي في أشهر الحج (قوله قال نخر الاسلام انه الصواب) قال في النهر وفي المعراج انه الاصح لكن قال في الحقائق كثير من مشايخنا قالوا الصواب ما قاله الطحاوي وقال الصغار كثير ما جربناه فلم نجد غلطاً وكثير ما جربنا الجصاص فوجدناه غلطاً (قوله وعبارة الجمع الخ) قال في النهر فيه نظر لانه اذا لم يبطل متمتعاً بالافاسة فبعد مهأولى والتقييد بالخروج لا يفهم الحكم فيما لو أقام فانه هأولى

(قوله وقد استفيد من هذا الخ) أي حيث لم تجزه الاصححة عن المتعة وقد نقل في النهر التصريح بهذا المستفاد عن الدراية (قوله وقد يقال الخ) ذكر في الشرنبلالية مثله قبل رؤيته لما ذكره المؤلف ثم قال لكنه قد يقال لما كان طواف الركن متعينا في أيام النحر وجوبا كان النظر لا يقع ما طافه (٣٧٠) عنه وتلغونية غيره وأما الاصححة فهي متعينة في ذلك الزمن كالمتعة فلا تقع الاصححة

مع تعيينها عن غيرها اه  
واعترض بأنه ان أراد أن  
الاصححة متعينة في حق غير  
ذلك المتمتع فسلم ولا كلام  
فيه وان أراد انها متعينة  
في حقه أيضا فلا يسلم اذ  
هي غير واجبة عليه  
لكونه مسافرا اما المتعة  
فهي متعينة عليه فسارت  
الطواف اه فالاولى  
ما أجاب به بعضهم ان  
طواف الركن لما كان

وأيهما أفسد مضى فيه  
ولادم عليه ولو تمتع وصحى لم  
يجزه عن المتعة ولو حاضرت  
عند الاحرام أتت بغير  
الطواف ولو عند الصدر  
تركته مكن أقام بمكة

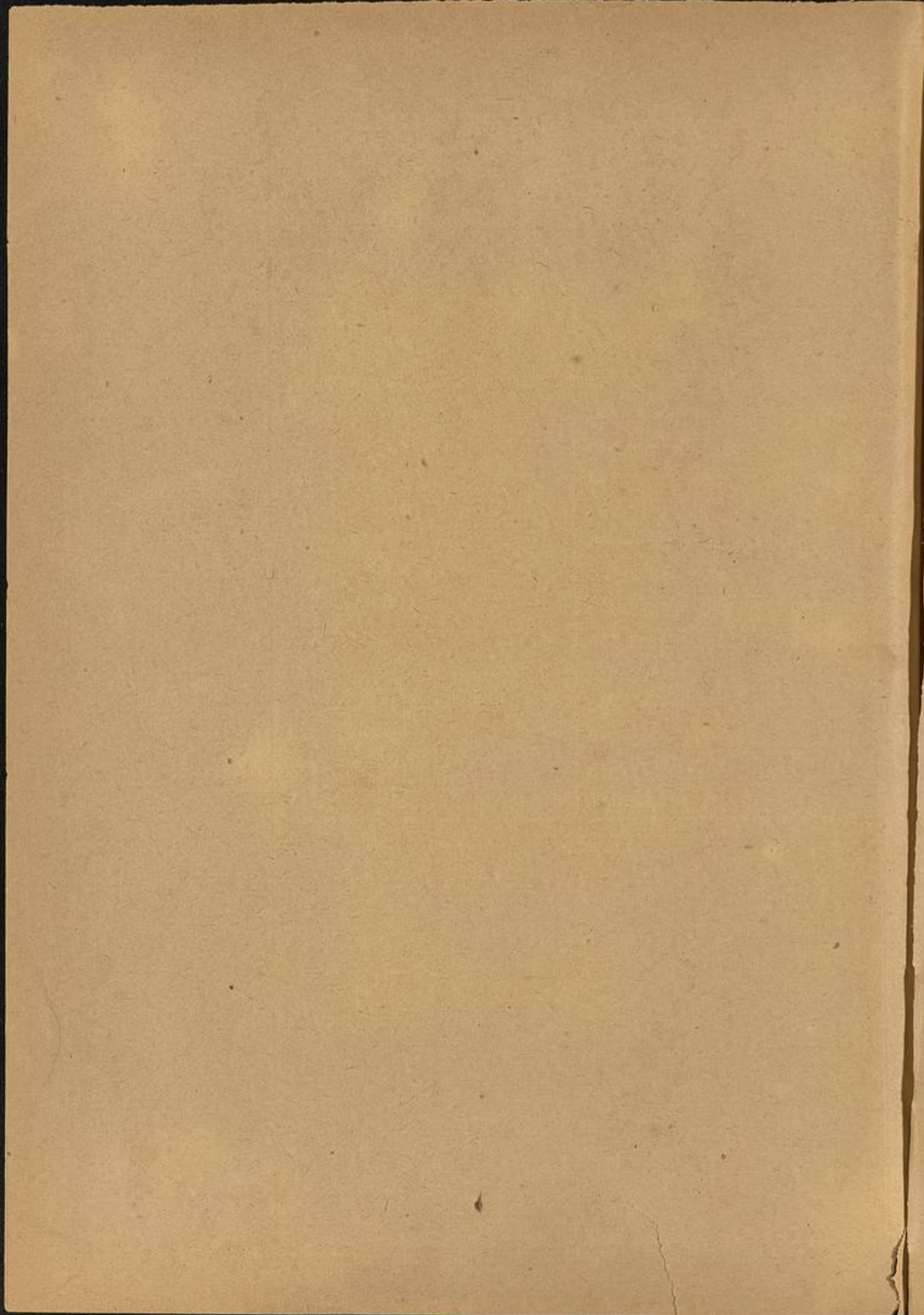
الوقت متعينا له لا يسع  
غيره أجزاءه نية التطوع  
بخلاف دم التمتع ولا  
ينحى ان هذا غير ماني  
الشرنبلالية ولا يرد عليه  
الاعتراض المار خلافا  
لما زعمه المعترض (قوله  
وكذا اذا أخرت طواف  
الزيارة) أي اذا حاضرت  
قبل أن تقدر على أكثر  
الطواف قال في اللباب  
ولو حاضرت في وقت تقدر

بالفساد فلما قضاها صارت عمرته مكية ولا تمتع لاهل مكة وأما الثاني فلان عمرته ميقانية وحجته مكية  
فصار متمتعا ولا يضره كون العمرة قضاء عما أفسده ان كانت قضاء وفي قوله الا أن يعود الى أهله دلالة  
على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير وطنه سواء كان مكة أو غيرها ولا خلاف فيما اذا أقام بمكة وأما  
اذا أقام بغيرها فهو مذهب الامام وقالوا لا يكون متمتعا لانه انشاء سفر فهو كالعود الى وطنه وله ان سفره  
الاول باق ما لم يعد الى وطنه وقد انتهى بالفساد وهذه المسئلة أيدت نقل الطحاوي وقيدته في المبسوط  
بان يجاوز المواقيت في أشهر الحج أما اذا جاوزها قبلها ثم أهل بعمرة فيها كان متمتعا عند الامام أيضا  
لانه بمجاوزة الميقات صار في حكم من لم يدخل مكة ان كان في أشهر الحج فلانه لما دخلت وهو داخل  
المواقيت حرم عليه التمتع كما هو حرام على أهل مكة فلا تنقطع هذه الحرمة بخروجه من المواقيت بعد ذلك  
كالمسكي (قوله وأيهما أفسد مضى فيه ولا دم عليه) يعني الكوفي اذا قدم بعمرة ثم حج من عامة  
ذلك فأي النسكين أفسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالفعال ولا يجب عليه  
دم التمتع لانه لم ينتفع بادهاء نسكين صحيحين في سفر واحد وهو السبب في وجوبه وهذا هو المراد بنفي  
الدم في عبارته والافن أفسد حجه لزمه دم (قوله ولو تمتع وصحى لم يجزه عن المتعة) لانه أتى بغير الواجب  
لان الواجب دم التمتع وأما الاصححة فليست بواجبة عليه لانه مسافر أطلقه فشمّل الرجل والمرأة  
وانما وضع محمد المسئلة في المرأة امالها واقعة امرأة وامالان هذا انما يشبهه على المرأة لان الجهل  
فيها أغلب فاذا لم يجزه عن المتعة فان كان تحال بناء على جهله لزمه دمان دم التمتع ودم التحال قبل  
أوانه والاقدم التمتع وقد استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية وقد يقال انه ليس فوق طواف  
الركن ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع اجزأه عن الركن فينبغي أن يكون الدم كذلك بل أولى  
(قوله ولو حاضرت عند الاحرام أتت بغير الطواف) لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بسرف  
افعل ما يفعله الحاج غير ان لا تطوف بالبيت حتى تطهرى فاذا ان طوافها حرام وهو من وجهين دخوطها  
المسجد وترك واجب الطهارة فان الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر  
فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولزمتها الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجه  
(قوله ولو عند الصدر تركته مكن أقام بمكة) يعني ولا شيء عليها لانه واجب يسقط بالعدو والحخيص  
والنفاس عند وكذا اذا أخرت طواف الزيارة الى وقت تطهرها فانه لا يجب عليها شيء للعدو  
وقد قدمنا ذلك كما في طواف الصدر وأطلق في سقوطه عم من أقام بمكة فشمّل

ماذا أقام بعد ما حل النفر الاول وألا وفيه اختلاف  
وقد قدمناه هناك والله تعالى أعلم بالصواب  
واليه المرجع والمآب

تم الجزء الثاني وبليه الجزء الثالث وأوله باب الجنائيات

على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف لزمها دم للتأخير ولو حاضرت في وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شيء فقو طم لاشئ على الحائض  
وكذا النفاس لتأخير الطواف مقيد بما اذا حاضرت في وقت لم تقدر على أكثر الطواف وأحاضت قبل أيام النحر ولم تطهر الا بعد مضي أيام  
النحر اه لما ذكره في اللباب أيضا من انها لو طهرت في آخر أيام النحر ويكفيها طواف الزيارة كله أو أكثره قبل الغروب فلم تطف فعليها  
دم للتأخير وان أمكنها أقله فلم تطف لاشئ عليها والله سبحانه وتعالى أعلم

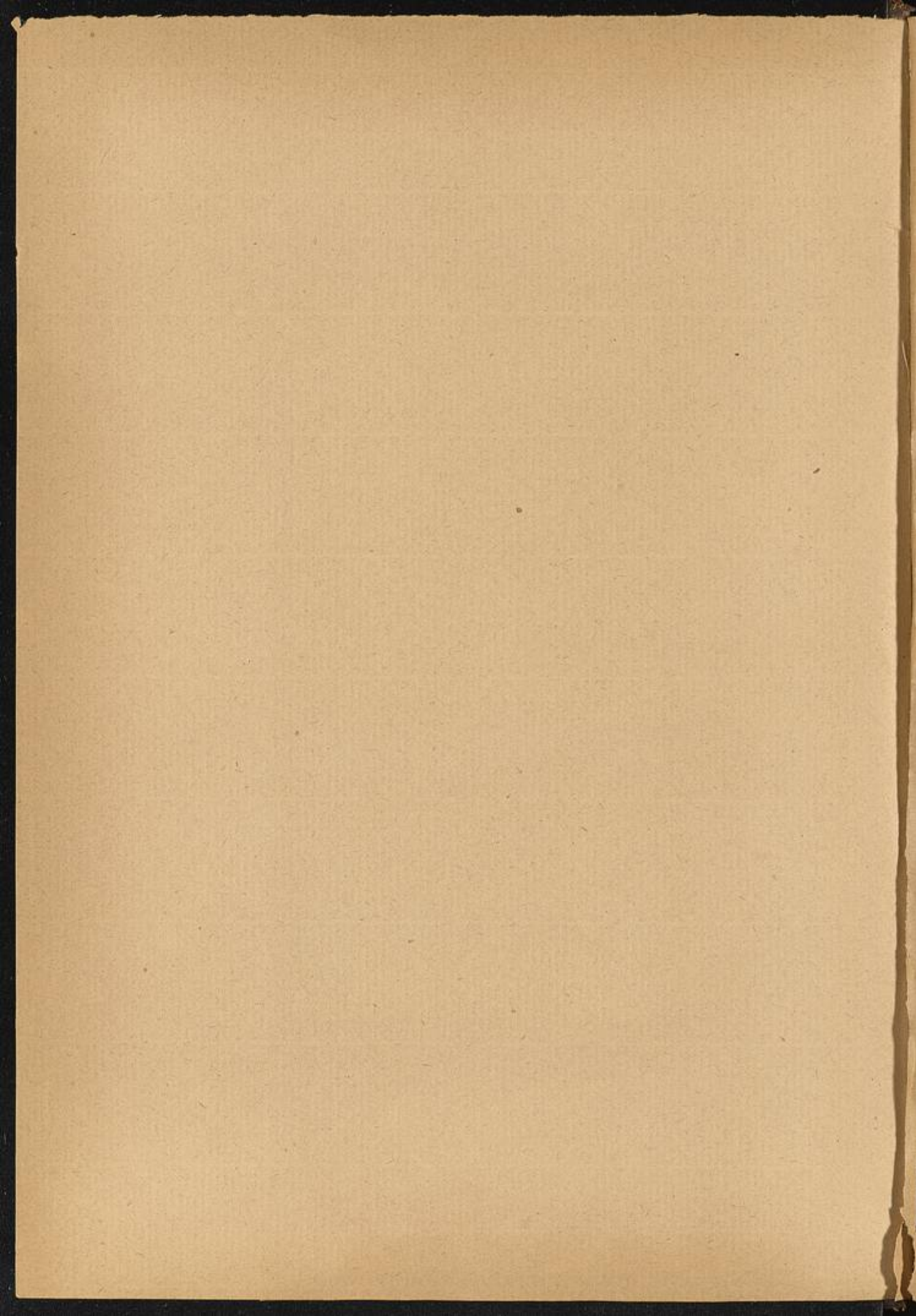


﴿ فهرست الجزء الثاني من كتاب البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله ﴾

صفحة	صفحة
٢١٢ باب صدقة السوائم	٢ باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
٢١٥ باب صدقة البقر	٣٣ فصل لما فرغ من بيان الكراهة في الصلاة
٢١٦ فصل في الغنم	٣٧ باب الوتر والنوافل
٢٢٥ باب زكاة المال	٧٥ باب ادراك القرية
٢٣٥ باب العاشر	٧٨ باب قضاء الفوائت
٢٣٤ باب الركاز	٩١ باب سجود السهو
٢٣٦ باب العشر	١١٢ باب صلاة المريض
٢٤٥ باب المصرف	١١٨ باب سجود التلاوة
٢٥١ باب صدقة الفطر	١٢٨ باب المسافر
٢٥٦ كتاب الصوم	١٣٩ باب صلاة الجمعة
٢٧٥ باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده	١٥٧ باب العيدين
٢٨١ فصل في العوارض	١٦٦ باب صلاة الكسوف
٢٩٤ فصل عقد ليمان ما يوجب به العبد على نفسه	١٦٨ باب صلاة الاستسقاء
٢٩٨ باب الاعتكاف	١٦٩ باب الخوف
٣٥٦ كتاب الحج	١٧٥ كتاب الجنائز
٣١٩ باب الاحرام	١٧٨ فصل السلطان أحق بصلاته
٣٥٢ فصل ومن لم يدخل مكة	١٩٦ باب الشهيد
٣٥٦ باب القران	٢٥٥ باب الصلاة في الكعبة
٣٦٢ باب التمتع	٢٥١ كتاب الزكاة

﴿ تمت ﴾







COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0055230741

893.799  
Ib5993  
v. 2

JUN 22 1961

