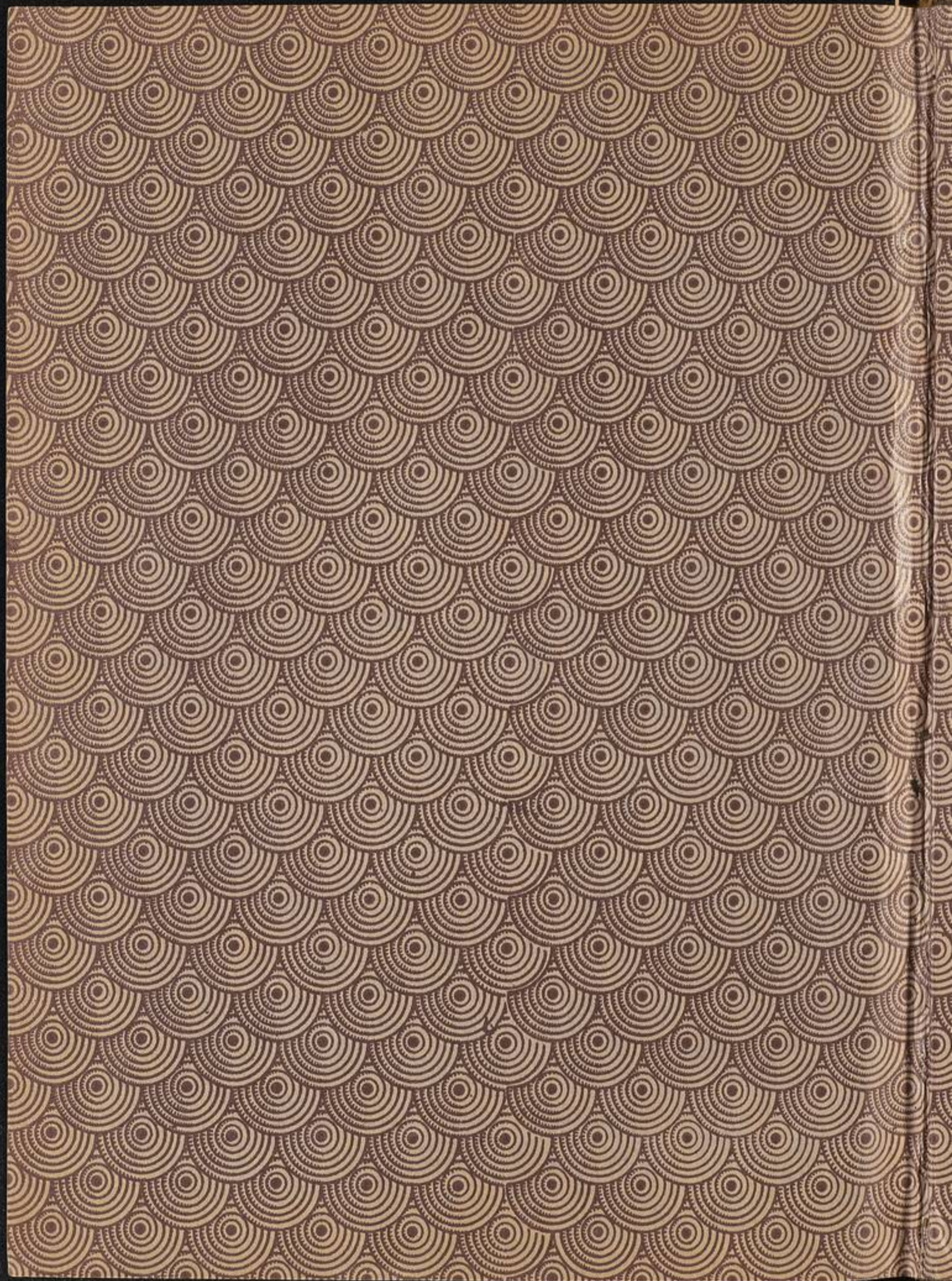
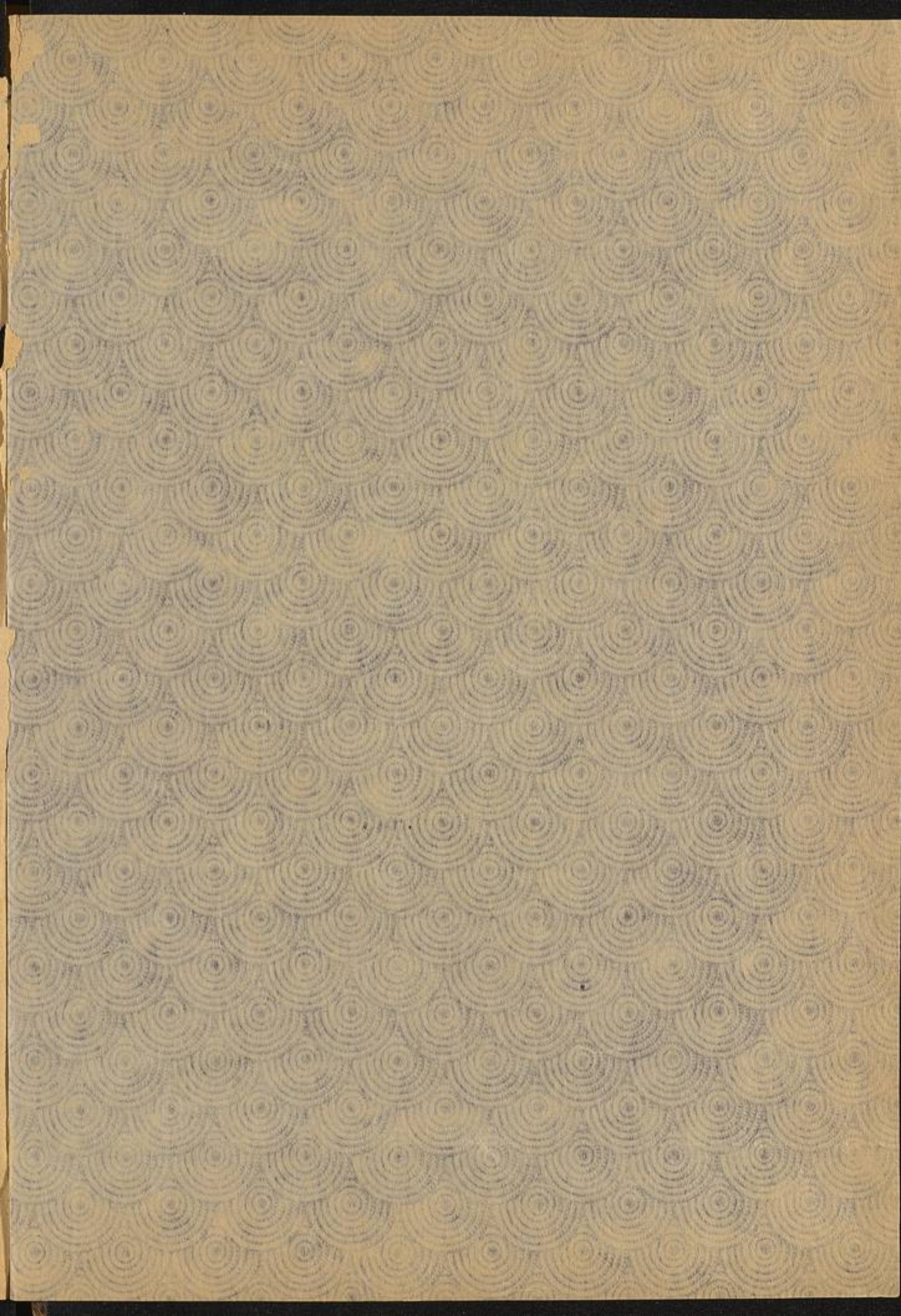


Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES







الجزء الثالث من

كِتَابٌ

المبطل وشيخنا البت

السرخسي

١٠٣٠٤

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

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

(تنبية) قد باشر جمع من حضرات أفاضل العلماء تصحيح هذا الكتاب بمساعدة
جماعة من ذوى الدقة من أهل العلم والله المستعان وعليه التكلان

(أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل)

﴿ حقوق الطبع محفوظة للملزم ﴾

الحاج محمد قنديل مسكني المغربي البتوني

طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر سنة ١٣٢٤ هـ لصاحبها محمد اسماعيل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

893.799

Sa 71

v. 3-4

باب عشر الارضين

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

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

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

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

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

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

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

هل لك في أجر عظيم تؤجره تعيث مسكيناً كثيراً عسكريه

* عشر شياه سمعه وبصره *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

— باب ما يوضع فيه الخمس —

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

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

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

بولاية النبوة فليس من ذلك شئ لامراء الجيوش وبمده بقى السهم فبولامراء الجيوش كما كان يأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم والله أعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب نواذر الزكاة

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

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

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

سهما عشرة من ذلك مال الزكاة وتسعة فارغة فيكون الهلاك منهما بالحصصة والباقي كذلك
 ﴿قال﴾ رجل له ألف درهم سود وألف درهم بيض فلما كان قبل الحول بشهر زكى خمسة
 وعشرين درهما من البيض فهذه المسئلة على ثلاثة أوجه اما أن يهلك البيض قبل كمال الحول
 أو تستحق أو يتم الحول على المالين فان ضاعت البيض قبل الحول وتم الحول على السود
 يجزئه ما أدى عن زكاة السود لانه انما عجل ما يجب عليه من الزكاة عند كمال الحول وهو زكاة
 السود فالمعجل يجزى من ذلك بمنزلة ما لو أدى بعد كمال الحول خمسة وعشرين درهما بيضا
 بزكاة السود وهذا لان البيض والسود جنس واحد في حكم الزكاة فلهذا يضم أحدهما الى
 الآخر في تكميل النصاب والمعتبر في الجنس الواحد أصل النية فأما نية التعمين فغير معتبرة
 في الجنس الواحد اذا لم يكن مفيدا كمن عليه قضاء أيام من رمضان وصام بعددها ينوى
 القضاء يجزئه وان لم يعين في نيته يوم الخميس والجمعة وهذا بخلاف ما اذا كانت له خمس من
 الابل وأربعون من الغنم فمعجل زكاة الغنم شاة ثم ضاعت الغنم وتم الحول على الابل فان
 المعجل لا يجزى عن زكاة الابل لانها جنسان مختلفان في حكم الزكاة ولهذا لا يضم أحدهما
 الى الآخر عند اختلاف الجنس تعتبر نية التمييز ولو استحققت البيض قبل كمال الحول لم
 يجز المعجل عن زكاة السود لانه انما عجل الزكاة من مال الغير فلا يجزى ذلك عن زكاة ماله
 وكيف يجزى وهو ضامن لما أدى من البيض الى الفقراء أما هنا انما عجل الزكاة من مال نفسه
 لان بالهلاك لا يتبين أنه لم يكن ملكا له فيجزى المعجل عما يلزمه عند كمال الحول ولو
 حال الحول على المالين جميعا في رواية هذا الكتاب قال المعجل يكون من زكاة البيض حتى اذا
 هلك البيض بعد كمال الحول فعليه زكاة السود خمسة وعشرون درهما . وقال في الجامع
 الكبير المعجل يكون بينهما حتى اذا هلك البيض فعليه نصف زكاة السود اثنا عشر
 درهما ونصف درهم . وجه هذه الرواية أن بعد ما وجبت الزكاة فيهما يجعل الاداء بطريق
 التعجيل كالاداء بعد كمال الحول ولو أدى بعد كمال الحول زكاة البيض كان المؤدى عما نواه
 خاصة فكذلك اذا عجل وهذا لان المعارضة قد تحققت حين وجبت الزكاة فيهما فاعتبرنا نيته
 في التمييز في جميع أحدهما عملا بقوله صلى الله عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى بخلاف ما اذا
 هلك أحدهما قبل كمال الحول لان هناك لم تتحقق المعارضة بينهما في حكم الزكاة فان الزكاة
 وجبت في أحدهما دون الأخرى . وجه رواية الجامع وهي الاصح ما بينا أن السود

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

باب زكاة الارضين والنعيم والابل

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

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

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

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

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

المالك لم يجب عشرها على أحد فكذلك اذا عطلها المستأجر ولكن على المستأجر الأجر
 ان كان قد قبضها لانه كان متمكنا من الانتفاع بها في المدة وبالتمكن من الانتفاع يتقرر
 الاجر عليه **قال** ولو ان أرضا من أرض الخراج مات ربها قبل ان يؤخذ منه الخراج فانه
 لا يؤخذ من ورثته لان الخراج في معنى الصلة فيسقط بالموت قبل الاستيفاء ولا يتحول الى
 التركة كالزكاة ثم خراج الارض معتبر بخراج الرأس في كل واحد منهما معني الصغار وكما
 ان خراج الرأس يسقط بموت من عليه قبل الاستيفاء فكذلك خراج الارض ولا يمكن
 استيفاؤه من الورثة باعتبار ملكهم لانهم لم يتمكّنوا من الانتفاع بها في السنة الماضية **قال**
 ولو مات رب الارض العشرية وفيها زرع فانه يؤخذ منه العشر على حاله وفي رواية ابن المبارك
 عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه سوى بين العشر والخراج وقال يسقط بموت رب الارض
 فاما في ظاهر الرواية الزرع كما حصل صار مشتركا بين الفقراء ورب الارض عشره حق
 الفقراء وتسعة اعشاره حق رب الأرض ولهذا لا يعتبر في ايجاب العشر المالك حتى يجب في
 أرض المسكاتب والعبد والمديون والصبي والمجنون فبموت أحد الشريكين لا يبطل حق الآخر
 ولكن يبقى بقاء محله فاما الخراج محله الذمة وبموته خرجت ذمته من ان تكون صالحة لالتزام
 الحقوق والمال لا يقوم مقام الذمة فيما طريقه طريق الصلة وقد بينا في كتاب الزكاة وجوب
 الخراج في أرض الصبي والمجنون لانه مؤنة الارض النامية ومال الصبي محتمل للمؤنات
 بمنزلة النفقات **قال** ولو ان رجلا عجل خراج أرضه ألف درهم فذلك يجزيه لان سبب
 وجوب الخراج ملك الارض المنتفع بها وذلك موجود والتعجيل بعد تمام السبب جائز لسنة
 ولستين الا ترى انه لو عجل صدقة الفطر لستين كان جائزا فكذلك اذا عجل الزكاة عن
 النصاب لستين كان جائزا فاما اذا عجل عشر أرضه قبل ان يزرعها لم يجزه لان العشر وان
 كان مؤنة الارض النامية فانه لا يجب الا باعتبار حصه ول الخراج فلا يتم السبب قبل الزراعة
 وقبل تمام السبب لا يجوز التعجيل كما لو عجل الزكاة عن الابل والغنم قبل ان يجعلها سائمة
 وبعد مازرعها جاز تعجيل العشر سواء استحصد أو لم يستحصد لان سبب الوجوب قد
 تم ولم يبق الى وجوب العشر الا مجرد مضي الزمان فهو كتعجيل الزكاة بعد كمال النصاب
 قبل الحول ١٠ فان عجل عشر نخله قال هنا يجزيه وهو قول أبي يوسف فاما على قول
 أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ان حصل الطلع جاز التعجيل والا لم يجز لان ملك النخل

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

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

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

أعلم بالصوب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصوم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أنه توقف فيه وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه إذا صب الدهن في إحليله
 فوصل إلى مثانته فسد صومه وهذا الاختلاف قريب فقد وقع عند أبي يوسف رحمه الله
 تعالى أن من المثانة إلى الجوف منفذ حتى لا تقدر المرأة على استمسك البول والامر على ما قالوا
 فإن أهل الطب يقولون البول يخرج رشحاً وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً وبمضمهم يقول
 هناك منفذ على صورة حرف الخاء فيخرج منه البول ولا يتصور أن يعود فيه شيء مما يصب
 في الإحليل فأما الجائفة والآمة إذا داواها بدواء يابس لم يفطره وإن داواها بدواء رطب
 فسد صومه في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولم يفسد في قولها والجائفة اسم لجراحة
 وصلت إلى الجوف والآمة اسم لجراحة وصلت إلى الدماغ فهما يعتبران الوصول إلى الباطن
 من مسلك هو خلقه في البدن لأن المفسد للصوم ما ينعدم به الإمساك المأمور به وإنما يؤمر
 بالإمساك لأجل الصوم من مسلك هو خلقه دون الجراحة العارضة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى
 يقول المفسد للصوم وصول المفطر إلى باطنه فالعبرة للواصل لا للمسلك وقد تحقق الوصول
 هنا وفي ظاهر الرواية فرق بين الدواء الرطب واليابس وأكثر مشايخنا رضي الله عنهم
 أن العبرة بالوصول حتى إذا علم أن الدواء اليابس وصل إلى جوفه فسد صومه وإن علم أن
 الرطب لم يصل إلى جوفه لا يفسد صومه عنده إلا أنه ذكر اليابس والرطب بناء على المادة
 فاليابس إنما يستعمل في الجراحة لاستمسك رأسه فلا يتعدى إلى الباطن والرطب يصل
 إلى الباطن عادة فهذا فرق بينهما والدليل على أن العبرة لما قلنا أن اليابس يترطب برطوبة
 الجراحة ﴿قال﴾ رجل أصبح في أهله صائماً ثم سافر لم يفطر لأنه حين أصبح مقياً وجب
 عليه أداء الصوم في هذا اليوم حقاً لله تعالى وإنما أنشأ السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه
 عليه وإن أفطر فلا كفارة عليه لتمكن الشبهة بسبب اقتران المبيح للفطر فإن السفر مبيح
 للفطر في الجملة فصورته وإن لم تبح تمكّن شبهة وكفارة الفطر تسقط بالشبهة وذكر
 الشافعي رحمه الله تعالى في رواية البويطي أنه يلزمه الكفارة اعتباراً لآخر النهار بأوله وهذا
 بعيد فإن في أوله يتعمى فطره عن الشبهة وبعد السفر يقترب السبب بالمبيح بالفطر ولو وجد
 هذا السبب في أول النهار لكان الفطر يباح له فإذا وجد في آخره يصير شبهة ﴿قال﴾
 رجل أصبح صائماً متطوعاً ثم أفطر عليه القضاء عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى وحيثه
 حديث أم هانئ أن النبي صلى الله عليه وسلم ناولها فضل سؤره فشربت ثم قالت إنى كنت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تبقى شبهة وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أنه لا كفارة عليه وإن بلغه الخبر لأن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين وإنما يوجب العمل تحسیناً للظن بالراوي فلا تتفي شبهة به وعلى هذا لو احتجتم فظن أن ذلك فطره فأكل بعد ذلك متممداً فعله القضاء والكفارة لأن ظنه في غير موضعه فإن انعدام ركن الصوم بوصول الشيء إلى باطنه ولم يوجد إلا أن يكون افتاء مفتي العامة بأن صومه قد فسد فينشد لا كفارة عليه لأن الواجب على العامي الأخذ بفتوى المفتي فتصير الفتوى شبهة في حقه وإن كان خطأ في نفسه وإن كان سماع الحديث أفطر الحاجم والمحجوم فاعتمد ظاهره قال محمد رحمه الله تعالى تسقط عنه الكفارة أيضاً كما لو اعتمد الفتوى وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنها لا تسقط لأن العامي إذا سمع حديثاً فليس له أن يأخذ بظاهره لجواز أن يكون مصروفاً عن ظاهره أو منسوخاً وإن دهن شاربهُ أو اغتاب فظن أن ذلك فطره فأكل بعد ذلك متممداً فعله القضاء والكفارة سواء اعتمد حديثاً أو فتوى لأن هذا الظن والفتوى بخلاف الإجماع غير معتبر **قال** وإذا أسلم الكافر في النصف من شهر رمضان صام ما بقي من الشهر وليس عليه قضاء ما مضى منه وكذلك اليوم الذي أسلم فيه لا يجزيه صومه وإن لم يأكل ونوى قبل الزوال لانعدام أهلية العبادة في أول النهار ولكنه يمسك تشبهاً بالصائمين وليس عليه قضاؤه ومن العلماء من يقول عليه قضاء هذا اليوم والأيام الماضية من الشهر وجعلوا إدراك جزء من الشهر كإدراك جميع الشهر كما أن إدراك جزء من وقت الصلاة بعد الإسلام كإدراك جميع الوقت والتفريط إنما جاء من قبله بتأخير الإسلام فلا يعذر في إسقاط القضاء وهو قريب من أصل الشافعي رحمه الله تعالى أن الكفار مخاطبون بالشرائع **ولنا** ما روى أن وفد ثقيف حين قدموا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أسلموا في النصف من رمضان فأمرهم بصوم ما بقي من الشهر ولم يأمرهم بقضاء ما مضى وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز لأن وجوب القضاء ينبت على خطاب الشرع بالأداء وذلك لا يكون بدون الأهلية للعبادة والكافر ليس بأهل لثوابها فلا يثبت خطاب الأداء في حقه والصوم عبادة معلومة بميعادها وهو الزمان فلا تصور للصوم منه في الزمن الماضي بخلاف الصلاة فإنها معلومة بأوقاتها والوقت ظرف لها فجعل إدراك جزء من الوقت سبباً لوجوب الأداء ثم القضاء ينبت عليه **قال** ولا تصلي الحائض ولا تصوم لقوله عليه الصلاة والسلام في بيان نقصان دين المرأة تقعد أحداهن شطر عمرها لا تصوم

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

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

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

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

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

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

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

ثم الجنون يزيل عقله فلا يتحقق معه شهود الشهر وهو السبب الموجب للصوم بخلاف الاغماء
فانه يعجزه عن استعمال عقله ولا يزيله فذلك جعل شاهداً للشهر حكماً وهو كإب السبيل
تلزمه الزكاة لقيام ملكه وان عجز عن إثبات اليد عليه بخلاف من هلك ماله **قال** فان
أفاق المجنون في بعض الشهر فعليه صوم ما بقي من الشهر وليس عليه قضاء ما مضى في
القياس وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله تعالى لانه لو استوعب الشهر كله منع القضاء في
الكل فاذا وجد في بعضه يمنع القضاء بقدره اعتباراً بالبعث بالكل وقياساً على الصبي وهذا لان
الصبي أحسن حالاً من المجنون فانه ناقص العقل في بعض أحواله عديم العقل في بعض أحواله
والمجنون عديم العقل بعيد عن الاصابة عادة ولهذا جاز اعتناق الصغير عن الكفارة دون المجنون
فاذا كان الصغير في بعض الشهر يمنع وجوب القضاء فالجنون أولى استحسان علماءنا بقوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمراد منه شهود بعض الشهر لانه لو كان السبب شهود
جميع الشهر لوقع الصوم في شوال فصار بهذا النص شهود جزء من الشهر سبباً لوجوب
صوم جميع الشهر الا في موضع قام الدليل على خلافه ثم الجنون عارض أعجزه عن صوم
بعض الشهر مع بقاء أثر الخطاب فيلزمه القضاء كالانغماء وبيان الوصف انه لو كان حجج
ثم جن بقى المؤدى فرضاً له وكذلك لو كان صلى الفرض ثم جن وبقاء المؤدى فرضاً دليل
بقاء أثر الخطاب فأما اذا استوعب الجنون الشهر كله فانما أسقطنا القضاء لانه عدم
أثر الخطاب بل لدفع الحرج والمشقة والحرج عذر مسقط للقضاء كالحيض في حق الصلاة
فأصل الكلام أن الوجوب في الذمة ولا ينعدم ذلك بسبب الصبي ولا بسبب الجنون
ولا بسبب الاغماء الا أن الصبي يطول عادة فيكون مسقطاً للقضاء دفعا للحرج والانغماء
لا يطول عادة فلا يكون مسقطاً للقضاء والجنون قد يطول وقد يقصر فاذا طال التحق بما
يطول عادة واذا قصر التحق بما يقصر عادة ثم فرق ما بين الطويل والقصير في الصوم ان
يستوعب الشهر كله لان الشهر في حكم الأجل وفي الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لتدخل
الفوات في حد التكرار وعلى هذا الأصل قلنا لو نوى الصوم بالليل ثم جن بالنهار جاز
صومه عن الفرض في ذلك اليوم خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى لان الجنون لا ينافي العبادة ولا
صفة الفرضية فان الاهلية للعبادة لكونه أهلاً لثوابها وركن الصوم بعد النية هو الامسك
والجنون لا ينافيه **قال** وان جن في شهر رمضان ثم أفاق بعد سنين في رمضان فعليه

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

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

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

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

﴿قال﴾ واذا بلغ الغلام في يوم من رمضان فأفطر فيه فلا شيء عليه . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه إذا بلغ قبل الزوال فعليه أن يصوم وان أفطر فعليه قضاء هذا اليوم لأن وقت النية يمتد الى وقت الزوال في حق من كان أهلاً للعبادة في أول النهار فصار بلوغه قبل الزوال كبلوغه ليلاً فعليه أن ينوي الصوم وجه ظاهر الرواية ان الخطاب بالصوم ما كان متوجهاً عليه في أول النهار وصوم اليوم الواحد لا يتجزأ وجوباً وامسأكه في أول النهار ما توقف على صوم الفرض لأنه لم يكن أهلاً له فهو نظير الكافر يسلم ولو بلغ في غير رمضان في يوم فنوى الصوم تطوعاً أجزأه بالاتفاق وفي الكافر يسلم اشتباه فقد ذكر في الجامع الصغير في صبي بلغ وكافر يسلم قال هما سواء وهذا يدل على ان نية كل واحد منهما صوم التطوع صحيح وأكثر مشايخنا على الفرق بين الفصلين فقالوا لا يصح من الكافر نية صوم التطوع بعدما سلم قبل الزوال لأنه ما كان أهلاً للعبادة في أول النهار فلا يتوقف امسأكه على أن يصير عبادة بالنية قبل الزوال ﴿قال﴾ واذا ذاق الصائم بأسانه شيئاً ولم يدخل حلقة لم يفطر لأن الفطر بوصول شيء الى جوفه ولم يوجد والفم في حكم الظاهر . ألا ترى أن الصائم يتضمض فلا يضره ذلك ويكره له أن يمرض نفسه لشيء من هذا لأنه لا يأمن أن يدخل حلقة بعد ما أدخله فبه فيحوم حول الحصى قال صلى الله عليه وسلم فمن رتع حول الحصى يوشك ان يقع فيه ﴿قال﴾ وان دخل ذباب جوفه لم يفطره ولم يضره وهذا استحسان وكان ينبغي في القياس ان يفسد صومه لأنه ليس فيه أكثر من أنه غير مفذ وأنه لا يصنع له فيه فكان نظير التراب يهال في حلقة وفي الاستحسان لا يضره هذا لأنه لا يستطيع الامتناع منه فان الصائم لا يجد بدا من أن يفتح فبه فيتحدث مع الناس وما لا يمكن التحرز عنه فهو عفو ولأنه مما لا يتغذى به فلا ينعدم به معنى الامسأكه وهو نظير الدخان والغبار يدخل حلقة قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وقد يدخل في هذا الاستحسان بصفة القياس فانه لو كان الذباب في حلقة ثم طار لم يضره ولو كان هذا مفسداً للصوم لكان بوضوله الى باطنه يفسد صومه وان خرج بعد ذلك وان نزل في حلقة ثلج أو مطر فقد اختلف مشايخنا فيه والصحيح أنه يفطره لان هذا مما يستطيع الامتناع منه بأن يكون تحت السقف ولان هذا مما يتغذى به ﴿قال﴾ وان كان بين اسنانه شيء فدخل جوفه لم يفطر لان هذا لا يستطيع الامتناع منه فان تسجر بالسويق فلا بد من أن يبقى بين اسنانه شيء فاذا أصبح يدخل في حلقة مع ريقه ثم ما يبقى بين الاسنان تبع لريقه فكما انه

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

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

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

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

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

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

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

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

— باب صدقة الفطر —

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

باب الاعتكاف

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

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

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

فصار الشرط به موجوداً كما ان من شرط الصلاة ان يقوم اليها طاهراً وذلك يحصل في جميع البدن بغسل الاعضاء الاربعة وحديث عمر رضى الله عنه دليلنا فان النبي صلى الله عليه وسلم قال له اعتكف وصم وبلغظ رسول الله صلى الله عليه وسلم تبين ان الصحيح من الرواية انى نذرت ان اعتكف يوماً فاما التطوع من الاعتكاف في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى لا يكون الا بصوم ولا يكون اقل من يوم فجعل الصوم للاعتكاف كالطهارة للصلاة وفي ظاهر الرواية يجوز التنفل بالاعتكاف كالطهارة للصلاة وفي ظاهر الرواية يجوز التنفل بالاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج وهذا لان مبنى النفل على المساهلة والمساهلة حتى تجوز صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام وراكباً مع القدرة على النزول والواجب لا يجوز تركه ﴿ قال ﴾ ولا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا الجمعة أو غائط أو بول أما الخروج للبول والغائط فلحديث عائشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولان هذه الحاجة معلوم وقوعها في زمان الاعتكاف ولا يمكن قضاؤها في المسجد فان خروجها لا جملها صار مستثنى بطريق العادة وكان مالك رحمه الله تعالى يقول اذا خرج لحاجة الانسان لا ينبغي ان يدخل تحت سقف فان آواه سقف غير سقف المسجد فسد اعتكافه وهذا ليس بشئ فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدخل حجرته اذا خرج لحاجة واذا خرج للحاجة لم يمكث في منزله بمد الفراغ من الطهر لان الثابت للضرورة يتقدر بقدرها وأما اذا خرج للجمعة فلا يفسد اعتكافه عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى يفسد اعتكافه فان كان اعتكافه دون سبعة أيام اعتكف في أي مسجد شاء وان كان سبعة أيام أو أكثر اعتكف في المسجد الجامع قال لان ركن الاعتكاف هو المقام والخروج ضده فيكون مفسداً له الا بقدر ما تحققت الضرورة فيه ولا ضرورة في الخروج للجمعة لانه يمكنه ان يعتكف في الجامع فلا يحتاج الى هذا الخروج فهو والخروج لعيادة المريض وتشيع الجنائز سواء ﴿ ولنا ﴾ ان الخروج للجمعة معلوم وقوعه في زمان الاعتكاف فصار مستثنى من نذره كالخروج للحاجة والخروج لعيادة المريض ليس بمعلوم وقوعه في زمان الاعتكاف لا محالة وهذا لان الناذر يقصد التزام القربة لا المعصية والتخلف عن الجمعة معصية فيعلم يقيناً

انه لم يقصده بنذره فاذا اعتكف في الجامع كان خروجه أكثر لانه يحتاج في الخروج
لحاجة الانسان الى الرجوع الى بيته واذا كان بيته بعيدا عن الجامع يزداد خروجه اذا
اعتكف في الجامع على ما اذا اعتكف في مسجد حيه فاذا أراد الخروج للجمعة قال في
الكتاب يخرج حين نزول الشمس فيصلي قبلها أربعاً وبعدها أربعاً أو ستاً قالوا هذا اذا
كان معتكفه قريباً من الجامع بحيث لو انتظر زوال الشمس لاتقوته الخطبة ولا الجمعة فاذا
كان بحيث تقوته لم ينتظر زوال الشمس ولكنه يخرج في وقت يمكنه ان يأتي الجامع فيصلي
أربع ركعات قبل الأذان عند المنبر وفي رواية الحسن ست ركعات ركعتان تحية المسجد
وأربع سنة وكذلك بعد الجمعة يمكث مقدار ما يصلي أربع ركعات أو ستاً بحسب اختلافهم
في سنة الجمعة ولا يمكث أكثر من ذلك لان الخروج للحاجة والسنن تبع للفرائض ولا
حاجة بعد الفراغ من السنة فان مكث أكثر من ذلك لم يضره ذلك ابن سماعه عن محمد
رحمهما الله تعالى قال الا ترى انه لو بداله أن يتم اعتكافه في الجامع جاز وهذا لان المفسد
للاعتكاف الخروج من المسجد لا المكث في المسجد الا انه لا يستحب له ذلك لانه التزم
أداء الاعتكاف في مسجد واحد فلا ينبغي له ان يتمه في مسجدين ﴿ قال ﴾ ولا يعود
المعتكف مريضاً ولا يشهد جنازة الاعلى قول الحسن البصرى فانه يروى حديثاً ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال يعود المعتكف المريض ويشهد الجنازة ﴿ ولنا ﴾ حديث عائشة
رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في اعتكافه اذا خرج لحاجة الانسان
يمر بالمريض فيسأل عنه ولا يعرج عليه ولان هذا لم يكن معلوماً وقوعه في مدة اعتكافه
فالخروج لأجله لم يكن مستثنى كالخروج لتلقي الحاج وتشيعهم وما كان من أكل أو شرب فانه
يكون في معتكفه اذ لا ضرورة في الخروج لأجله فان هذه الحاجة يمكن قضاؤها في
معتكفه ﴿ قال ﴾ واذا مرض المعتكف في اعتكافه واجب فان أفطر يوماً استقبل الاعتكاف
لان من شرط الاعتكاف الصوم وقد فات والعبادة لا تبقى بدون شرطها كما لا تبقى بدون ركعتها
﴿ قال ﴾ واذا خرج من المسجد يوماً أو أكثر من نصف يوم فكذلك الجواب لان ركن
الاعتكاف قد فات فأما اذا خرج ساعة من المسجد فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يفسد
اعتكافه وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يفسد ما لم يخرج أكثر من نصف يوم
وقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أقيس وقولهما أوسع قالوا اليسير من الخروج عفو لدفع الحاجة

فانه اذا خرج لحاجة الانسان لا يؤمر بان يسرع المشي وله أن يمشی على التؤدة فظهر أن القليل من الخروج عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا الحد الفاصل أكثر من نصف يوم فان الأقل تابع للأكثر فاذا كان في أكثر اليوم في المسجد جعل كأنه في جميع اليوم في المسجد كما قلنا في نية الصوم في رمضان اذا وجدت في أكثر اليوم جعل كوجودها في جميع اليوم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ركن الاعتكاف هو المقام في المسجد والخروج ضده فيكون مفوتاً ركن العبادة والقليل والكثير في هذا سواء كالأكل في الصوم والحدث في الطهارة ﴿ قال ﴾ ولا تعتكف المرأة الا في مسجد بيتها وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا اعتكاف الا في مسجد جماعة الرجال والنساء فيه سواء قال لان مسجد البيت ليس له حكم المسجد بدليل جواز بيعه والنوم فيه للجنب والحائض وهذا لان المقصود تعظيم البقعة فيختص ببقعة معظمة شرعاً وذلك لا يوجد في مساجد البيوت ﴿ ولنا ﴾ أن موضع أداء الاعتكاف في حقها الموضع الذي تكون صلاتها فيه أفضل كما في حق الرجال وصلاتها في مسجد بيتها أفضل فان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن أفضل صلاة المرأة فقال في أشد مكان من بيتها ظلمة وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم لما أراد الاعتكاف أمر بقبة فضربت في المسجد فلما دخل المسجد رأى قباباً مضروبة فقال لمن هذه فقيل لعائشة وحفصة فغضب وقال أبر يردن بهن وفي رواية يردن بهذا وأمر بقبته فنقضت فلم يعتكف في ذلك العشر فاذا كره لمن الاعتكاف في المسجد مع انهن كن يخرجن الى الجماعة في ذلك الوقت فلأن يمنعن في زماننا أولى وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انها اذا اعتكفت في مسجد الجماعة جاز ذلك واعتكافها في مسجد بيتها أفضل وهذا هو الصحيح لان مسجد الجماعة يدخله كل أحد وهي طول النهار لا تقدر ان تكون مستترة ويخاف عليها الفتنة من الفسقة فالمنع لهذا وهو ليس لمعنى راجع الى عين الاعتكاف فلا يمنع جواز الاعتكاف واذا اعتكفت في مسجد بيتها فتلك البقعة في حقها كمسجد الجماعة في حق الرجل لا يخرج منها الحاجة الانسان فاذا حاضت خرجت ولا يلزمها به الاستقبال اذا كان اعتكافها شهراً أو أكثر ولكنها تصل قضاء أيام الحيض حين طهرها وقد بينا هذا في الصوم المتتابع في حقها ومسجد بيتها الموضع الذي تصلي فيه الصلوات الخمس من بيتها ﴿ قال ﴾ واذا قال الرجل لله على ان اعتكف شهراً فعليه اعتكاف شهر متتابع في قول علمائنا

وقال زفر رحمه الله تعالى هو بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق قال لان الاعتكاف فرع عن الصوم فان مالا أصل له في الفرائض لا يصح التزامه بالنذر ولا أصل للاعتكاف في الفرائض سوى الصوم ثم التتابع في الصوم لا يجب بمطلق النذر فكذلك في الاعتكاف والدليل على التسوية ان تعيين الوقت اليه ولا يتعين لادائه الشهر الذي يعقب نذره فيهما بخلاف الأيمان والآجال والاجارات فانه يتعين لها الشهر الذي يعقب السبب ﴿ولنا﴾ ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار جميعاً فبمطلق ذكر الشهر فيه يكون متتابعاً كاليمين اذا حلف لا يكلم فلاناً شهراً والآجال والاجارات بخلاف الصوم فانه لا يدوم بالليل والنهار وتأثيره ان ما كان متفرقاً في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتنصيص وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفريقه الا بالتنصيص ثم الاعتكاف من حيث الابتداء يشبه الصوم فان أدائه يستدعي فعلاً من جهته وكل وقت لا يصلح له كالיום الذي أكل فيه بخلاف الأيمان فان موجب اليمين لا يستدعي فعلاً من جهته وكل وقت يصلح له فيتعين له الوقت الذي يعقب السبب ومن حيث الدوام الاعتكاف يشبه الأيمان والآجال دون الصوم فصار الحاصل ان الأيمان والآجال والاجارات عامة في الوقت ابتداء ودواماً والصوم خاص بالوقت ابتداء ودواماً والاعتكاف خاص بالوقت ابتداء عام بالوقت دواماً فمن حيث الابتداء ألحقناه بالصوم فكان تعيين الوقت اليه ومن حيث الدوام ألحقناه بالآجال والأيمان فكان متتابعاً وكذلك لو قال في نذره ثلاثين يوماً فهذا وقوله شهراً سواء لان ذكر أحد العددين من الأيام والليالي بعبارة الجمع يقتضى دخول ما بازائه من العدد الآخر قال الله تعالى ثلاث ليل سويّاً وفي تلك القصة قال في موضع آخر ثلاثة أيام الارمزاً فقوله ثلاثين يوماً أى ليلها فكان متتابعاً ﴿قال﴾ واذا قال لله على اعتكاف شهر بالنهار فهو كما قال ان شاء تابع وان شاء فرق لان وجوب التتابع لاتصال بعض الاجزاء ببعض وقد انقطع ذلك بتنصيصه على النهار دون الليالي وان لم يقل بالنهار ونوادفنيته باطلة لان الشهر اسم لقطعة من الزمان من حين يهل الهلال الى ان يهل الهلال فليس في لفظه الشهر ولا الليالي فانما نوى تخصيص ما ليس في لفظه وذلك باطل كمن قال لا آكل ونوى ما كولا دون ما كول ولان هذا استثناء لبعض الوقت الذي سماه والاستثناء بالنية لا يحصل كما لو قال شهراً ونوى نصف شهر بخلاف ما لو قال ثلاثين يوماً ونوى النهار دون الليل لان هنا انما نوى حقيقة كلامه فان اليوم في الحقيقة هو بياض النهار

فلهذا أعملنا نيته أو لانه نوى تخصيص ما في لفظه ﴿ قال ﴾ وان قال لله عليّ اعتكاف
 شهر كذا فمضى ولم يعتكفه فعليه قضاؤه لان اضافة النذر بالاعتكاف الى زمان بعينه
 كاضافة النذر بالصوم اليه فيلزمه أداءه واذا فوت الأداء فعليه قضاؤه وهذا في شهر سوى
 رمضان يجمع عليه فأما اذا قال لله عليّ اعتكاف شهر رمضان فمضى ولم يعتكف فان كان لم
 يصم في الشهر لمرض أو سفر قضى اعتكافه بقضاء صوم الشهر وان كان صام الشهر فعليه
 اعتكاف شهر بصوم وعند زفر والحسن بن زياد رحمهما الله تعالى لا شيء عليه وهو احدى
 الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ووجهه ان اعتكافه تعلق بصوم رمضان فاذا صام
 رمضان ولم يعتكف بقي الاعتكاف بغير صوم والاعتكاف الواجب لا يكون الا بصوم
 وجه ظاهر الرواية ان نذره قد صح وتعلق بالزمان الذي عينه فاذا لم يعتكف فيه انقطع
 هذا التعيين وصار ديناً في الذمة فكأنه قال لله عليّ اعتكاف شهر والتزام الاعتكاف يكون
 التزاماً لشرطه وهو الصوم ولهذا قلنا لو اعتكف في رمضان القابل قضاء عما التزمه لا يجوز
 وعليه كفارة اليمين ان كان أراد ميمناً لوجود شرط حثه وان اعتكف ذلك الشهر الذي سماه
 الا انه أفطر منه يوماً قضى ذلك اليوم لان الشهر المتعين متجاوز الايام لا متتابع فصفة التتابع في
 الاعتكاف لا تثبت إلا اذا أضافه الى شهر بعينه ﴿ قال ﴾ واذا نذرت المرأة اعتكاف شهر
 فحاضت فيه فعليها ان تقضى أيام حيضها وتصلها بالشهر فان لم تصلها به فعليها ان تستقبله لان
 هذا القدر من التتابع في وسعها وما سقط عنها معلوم بأنه ليس في وسعها ولهذا قلنا لو نذرت
 اعتكاف عشرة أيام فحاضت فيها فعليها الاستقبال ﴿ قال ﴾ واذا اعتكف الرجل من غير
 ان يوجهه على نفسه فهو معتكف ما أقام في المسجد وان قطعه فلا شيء عليه لانه لبث في
 مكان مخصوص فلا يكون مقدرأ باليوم كالوقوف بعرفة وهذا لان المقصود تعظيم البقعة
 وذلك يحصل ببعض اليوم وقد بينا في هذا رواية الحسن ﴿ قال ﴾ واذا اعتكف في
 مسجد فانهدم فهذا عذر ويخرج منه الى مسجد آخر لان المسجد المهدم لا يمكن المقام
 فيه ولانه خرج من ان يكون معتكفاً لمعتكف مسجد صلى فيه الصلوات الخمس بالجماعة
 ولا يتأتى ذلك في المسجد المهدم فكان عذراً في التحول الى مسجد آخر ﴿ قال ﴾ ولا بأس
 بان يشتري المعتكف ويبيع في المسجد ويتحدث بما بداله بعد ان لا يكون مأتماً فان النبي
 صلى الله عليه وسلم كان يتحدث مع الناس في اعتكافه وصوم الصمت ليس بقربة في

شريعتنا والبيع والشراء من جنس الكلام المباح فلا بأس به للمعتكف قالوا وهذا
 اذا لم يحضر السلعة الى المسجد فاما احضار السلعة الى المسجد للبيع والشراء في المسجد
 مكروه فان النبي صلى الله عليه وسلم قال جنبوا مساجدكم الى قوله وبيعكم وشراءكم
 ولان بقعة المسجد تحررت عن حقوق العناد وصارت خالصة لله تعالى فيكره شغلها بالبيع
 والتجارة بخلاف ما اذا لم يحضر السلعة فقد انعدم هناك شغل البقعة **قال** واذا أخرجه
 السلطان من المسجد مكرهاً في اعتكاف واجب فان دخل مسجد آخر كما تخلص استحسننا
 ان يكون على اعتكافه وفي القياس عليه الاستقبال وكذلك لو أخذه غريم فبسه وقد
 خرج لغائط أو بول من أصحابنا من قال هذا القياس والاستحسان على قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى والاصح ان عند أبي حنيفة يلزمه الاستقبال وهذا الاستحسان والقياس على
 قولها فيما اذا كان خروجه أكثر من نصف يوم وجه القياس ان ركن الاعتكاف وهو اللبث
 قد فات فيستوى فيه المكروه والطائع كما اذا فات ركن الصوم بالا كراه على الاكل وجه
 الاستحسان انه معذور فيما صنع فانه لا يمكنه مقاومة السلطان ولا دفع الغريم عن نفسه الا
 بايصال حقه اليه فلم يصر بهذا تاركا تعظيم البقعة ولم يذكر القياس والاستحسان فيما اذا انهدم
 المسجد فقال بعض مشايخنا الجواب فيهما سواء والاصح ان هناك لا يفسد اعتكافه قياساً
 واستحساناً لان المذركان ممن له الحق اذ لا يصنع للعباد في انهدام المسجد وهنا المذركان
 من جهة العباد فلماذا كان القياس فيه ان يستقبل **قال** واذا أوجب على نفسه الاعتكاف يوماً
 دخل المسجد قبل طلوع الفجر فأقام فيه الى أن تغرب الشمس لانه التزم الاعتكاف في جميع
 اليوم واليوم اسم للوقت من طلوع الفجر الى غروب الشمس بدليل الصوم **قال** وان
 أوجب على نفسه اعتكاف شهر دخل المسجد قبل غروب الشمس لما بينا ان الشهر اسم لقطعة
 من الزمان وذلك يشتمل على الايام والليالي ومتى دخل في اعتكافه الليل مع النهار فابتدأه
 يكون من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلي التراويح
 في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال واليوم الذي بعد ليلته زمان
 الاعتكاف فكذلك الليلة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال في شهر بعينه كذلك يدخل
 في المسجد قبل غروب الشمس فأما في شهر بغير عينه فالخيار اليه ان شاء دخل المسجد قبل
 طلوع الفجر وان شاء قبل غروب الشمس وهو أفضل **قال** وان أوجب اعتكاف

يومين دخل المسجد قبل غروب الشمس فأقام فيه ليلة ويومها واللييلة الأخرى ويومها إلى
إلى أن تغرب الشمس وكذلك هذا في الأيام الكثيرة أما إذا ذكر ثلاثة أيام أو أكثر
فالجواب في قولهم جميعاً أن ذكر أحد العددين بعبارة الجمع يقتضى دخول ما بازائه من العدد
الآخر فأما إذا ذكر يومين فقد روى عن أبي يوسف أنه يلزمه اعتكاف يومين بليلة تتخللها
فإنما يدخل المسجد قبل طلوع الفجر قال لأن التثنية غير الجمع فهذا والمذكور بلفظ الفرد سواء
الأن الليلة المتوسطة تدخل بضرورة اتصال بعض الأجزاء ببعض وهذه الضرورة لا
توجد في الليلة الأولى وجه ظاهر الرواية أن في المثني معنى الجمع قال صلى الله عليه وسلم الاثنان
فما فوقهما جماعة فكان هذا والمذكور بلفظ الجمع سواء ألا ترى أنه لو قال ليلتين صح نذره
بخلاف ما إذا قال ليلة واحدة **قال** وإذا جامع المعتكف امرأته في الفرج فسد اعتكافه
سواء جامعها ليلاً أو نهاراً ناسياً كان أو عامداً أنزل أو لم ينزل لقوله تعالى ولا تبشروهن
وأنتم عاكفون في المساجد فصار الجماع بهذا النص محظور الاعتكاف فيكون مفسداً له بكل
حال كالجماع في الأحرام لما كان محظوراً كان مفسداً للأحرام وقد ذكر ابن سماعة في
روايته عن بعض أصحابنا أنه إذا كان ناسياً لا يفسد اعتكافه قال الاعتكاف فرع عن الصوم
والفرع بالحق بالأصل في حكمه فان باشرها فيما دون الفرج فإن أنزل فسد اعتكافه وان لم
ينزل لم يفسد اعتكافه وقد أساء فيما صنع وللشافعي رحمه الله تعالى ثلاثة أقاويل قول مثل قولنا
وقوله الآخر أنه لا يفسد اعتكافه وان أنزل كما يفسد الأحرام بالمباشرة فيما دون الفرج
وان أنزل فانهما متقاربان على معنى أن كل واحد منهما يدوم بالليل والنهار والقول الثالث أنه
يفسد اعتكافه وان لم ينزل لظاهر الآية فان اسم المباشرة يتناول الجماع فيما دون الفرج كما
يتناول الجماع في الفرج فصار ذلك محظور الاعتكاف بالنص وجه قولنا ان المباشرة فيما دون
الفرج إذا اتصل به الانزال مفسد للصوم والاعتكاف فرع عليه وهو في معنى الجماع في
الفرج فيما هو المقصود فيفسد اعتكافه فاما إذا لم يتصل به الانزال فهو ليس في معنى الجماع
في الفرج ولا ملحق به حكماً في إفساد العبادة ألا ترى أنه لا يفسد به الصوم فكذلك
الاعتكاف وهذا كله إذا لم يخرج من المسجد فان خرج لهذا الفعل فسد اعتكافه بالخروج
في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى على ما بينا **قال** فإذا أوجب على نفسه اعتكافاً ثم مات
قبل أن يقضيه أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة وهذا إذا أوصى لأن الاعتكاف

فرع عن الصوم وقد بينا في الصوم حكم الفدية فكذلك في الاعتكاف . فان قيل الفدية عن
 الصوم غير موقوف ولا هو ثابت بطريق القياس فكيف قسم الاعتكاف عليه والعجب ان
 في الصلاة قلتم مثل هذا ولا مدخل للقياس فيه . قلنا اما في الاعتكاف فالجواب عن هذا
 السؤال سهل لان صحة النذر بالاعتكاف باعتبار الصوم فان ما الاصل له في الفرائض
 لا يصح التزامه بالنذر فكان التنصيص على الفدية في الصوم تنصيماً عليه في الاعتكاف واما
 في الصلاة فلم يطلق الجواب في شيء من الكتب على الفدية . كان الصلاة ولكن قال في
 موضع من الزيادات يجزيه ذلك ان شاء الله تعالى فتبيده بالاستثناء يبان انه لا يثبت
 الجواب فيه اذ لا مدخل للقياس فيه ﴿ قال ﴾ وان كان مريضاً حين نذر الاعتكاف فلم
 يبرأ حتى مات فلا شيء عليه لانه ليس للمريض ذمة صحيحة في وجوب أداء الصوم
 والاعتكاف بناء عليه الا ترى انه لا يلزمه أداء صوم رمضان بشهوده الشهر فكذلك لا
 يلزمه الاداء بالنذر والفدية تنبني على وجوب الاداء وان صح يوماً ثم مات أطعم عنه عن
 جميع الشهر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وفي قول محمد رحمه الله تعالى يطعم عنه
 بعدد ما صح من الايام وأبو حنيفة وأبو يوسف قالوا لما صح فقد صارت له ذمة صحيحة في التزام
 الاداء فيجعل كالحج للنذر في هذا الوقت والصحيح لو نذر اعتكاف شهر ثم مات بعد
 يوم أطعم عنه لجميع الشهر ان أوصى بجبر الوارث عليه من الثلث وان لم يوص لم يجبر
 الوارث عليه ولكنه ان أحب فعل فكذلك هذا ﴿ قال ﴾ وان نذر اعتكاف ليلة لم يلزمه
 شيء وروى عن أبي يوسف انه ان نوى ليلة بيومها يلزمه وليس بينهما اختلاف في الحقيقة
 ولكن جواب محمد رحمه الله تعالى فيما اذا لم تكن له نية فاسم الليل خاص بزمان لا يقبل
 الصوم وشرط الاعتكاف الواجب الصوم فاذا نوى ليلة بيومها عملت نيته اعتباراً للفرد بالجمع
 فصار شرط الاعتكاف وهو الصوم بنيته . موجوداً فصح نذره ﴿ قال ﴾ ولو أصبح في يوم
 ثم قال لله على أن أعتكف هذا اليوم فان كان قدأكل فيه أو كان بمد الزوال لم يلزمه شيء
 لانه أضاف النذر بالاعتكاف الى وقت لا يقبل الصوم في حقه وان كان قبل الزوال ولم
 يكن أكل شيئاً فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يصح نذره وعلى قول أبي يوسف
 ومحمد رحمهما الله تعالى يصح نذره وهو بناء على ما تقدم بيانه ان القليل من الخروج يفسد
 الاعتكاف عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما الخروج فيما دون نصف اليوم لا يفسد

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

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

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

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

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب نواذر الصوم

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

يدوم فلا نالاً يلزمه شيء لأن عيادة المريض قرينة شرعاً قال صلى الله عليه وسلم عائذ المريض
 يمشي على محارف الجنة حتى يرجع وعبادة فلان بعينه لا يكون معنى القرينة فيها مقصوداً للناذر
 بل معنى مراعاة حق فلان فلا يصح التزامه بالنذر وفي ظاهر الرواية قال عيادة المريض
 وتشجيع الجنائز وإن كان فيه معنى حق الله تعالى فالمقصود حق المريض والميت والناذر إنما
 يلزم بنذره ما يكون مشروعاً حقاً لله تعالى مقصوداً إذا عرفنا هذا فنقول النذر أمان يكون
 بالصدقة أو بالصوم أو الصلاة أو الاعتكاف فنبداً بالنذر بالصدقة فنقول أما إن يعين الوقت
 بنذره فيقول لله على أن أتصدق بدرهم غداً أو يعين المكان فيقول في مكان كذا أو يعين
 المتصدق عليه فيقول على فلان المسكين أو يعين الدرهم فيقول لله على أن تصدق بهذا
 الدرهم وفي الوجوه كلها يلزمه التصديق بالمنذور عندنا ويلغو اعتبار ذلك التقييد حتى لو
 تصدق به قبل مجيء ذلك الوقت أو في غير ذلك المكان أو على غير ذلك المسكين أو بدرهم
 غير الذي عينه خرج عن موجب نذره وعلى قول زفر لا يخرج عن موجب نذره إلا بالاداء
 كما التزمه قال لأن في ألفاظ العباد يعتبر اللفظ ولا يعتبر المعنى الا ترى ان من قال لغيره
 طلق امرأتى للسنة فطلقها لغير السنة لم يقع ولو أمره ان يتصدق بدرهم على فلان الفقير
 فتصدق على غيره كان مخالفاً وهذا لأن أوامر العباد قد تكون خالية عن فائدة حميدة فلا
 يمكن اعتبار المعنى فيها وإنما يعتبر اللفظ فلا يحصل الوفاء إلا بالتصدق على الوجه الذي
 التزمه وعلماؤنا رحمهم الله قالوا ما يوجب المرء على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى عليه الا ترى
 ان ما لله تعالى من جنسه واجبا على عباده صح التزامه بالنذر وما ليس لله تعالى من
 جنسه واجبا على عباده لا يصح التزامه بالنذر ثم ما أوجب الله تعالى من التصديق بالمال
 مضافا الى وقت يجوز تمجيله قبل ذلك الوقت كالزكاة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول
 وصدقة الفطر قبل مجيء يوم الفطر فكذلك ما يوجب العبد على نفسه وهذا لأن صحة
 النذر باعتبار معنى القرينة وذلك في التزام الصدقة لا في تعيين المكان والزمان والمسكين
 والدرهم وإنما يعتبر من التعيين ما يكون مفيداً فيما هو المقصود لا ما ليس بمفيد ومعنى
 العبادة في التصديق باعتبار سد خلة المحتاج إذ أخرج المتصدق ما يجري فيه الشح والفضة
 عن ملكه ابتغاء مرضاة الله تعالى وهذا المعنى حاصل بدون مراعاة تعيين المكان والزمان
 وبهذا يتبين الجواب عما اعتمد عليه من اعتبار اللفظ فان صحة النذر لم تكن باعتبار اللفظ

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

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

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

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

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

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

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

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

المسائل في كتاب الصوم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب ما يجب فيه القضاء والكفارة وما يجب فيه القضاء دون

الكفارة وما يجوز من الشهادة على رؤية الهلال وما لا يجوز

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

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

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

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

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

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

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

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

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

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ كتاب الحيض ﴾

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

﴿ فصل في بيان الاوقات والساعات وأجزاء النهار ﴾

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

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

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

باب نصب العادة للمبتدأة

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

ثم بعد هذا أربعة فصول إما أن يفسد الدم والطهر جميعا أو يفسد الدم ويصح الطهر أو يصح الدم ويفسد الطهر أو يكون الدم صحيحا والطهر صحيحا في الظاهر ولكنه يفسد بطريق الضرورة فلا يصلح لنصب العادة أما بيان الفصل الاول مبتدأة رأيت أربعة عشر يوما وما وأربعة عشر يوما طهر أتم استمر بها الدم فهنا الدم والطهر فاسدان فكأنها ابتليت بالاستمرار ابتداء فكان حيضها من أول ما رأيت عشرة وطهرها بقية الشهر عشرون ومعنا ثمانية وعشرون فمن أول الاستمرار تصلي يومين ثم تدع عشرة وتصلي عشرين فان كان الدم خمسة عشر والطهر أربعة عشر فكذلك الجواب تصلي من أول الاستمرار يوما واحدا تمام عشرين وان كان الدم ستة عشر فأول الاستمرار يوافق ابتداء حيضها فتدع عشرة وتصلي عشرين ثم نسوق المسئلة هكذا الى ان يكون الدم ثلاثة وعشرين والطهر أربعة عشر ثم استمر بها الدم فالعشرة من أول ما رأيت حيض وقد صلت ثلاثة عشر يوما بالدم ثم طهرت أربعة عشر ثم من أربعة عشر طهر سبعة تمام الطهر وسبعة من موضع حيضها الثاني لم تر فيه ثم جاء الاستمرار وقد بقي من موضع حيضها الثاني ثلاثة فالثلاثة حيض كامل فتدع من أول الاستمرار ثلاثة ثم تصلي عشرين ثم تدع عشرة وتصلي عشرين وذلك دأبها فان كان الدم أربعة وعشرين والمسئلة بحالها فنقول ستة من طهر أربعة عشر بقية طهرها بقي ثمانية أيام من موضع حيضها الثاني لم تر فيه ثم جاء الاستمرار وقد بقي من موضع حيضها يوما وبومان لا يكون حيضا فهذه لم تر مرة فتصلي الى موضع حيضها الثاني وذلك اثنا عشر وعشرون يوما من أول الاستمرار ثم تدع عشرة وتصلي عشرين وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فأما قول أبي يوسف رحمه الله تعالى بخلاف هذا فانه ينقل العادة بعد الرؤية مرة وكذلك قول محمد رحمه الله تعالى بخلاف هذا فانه يرى الابدال على ما ذكره في باب الانتقال وبيان الفصل الثاني مبتدأة رأيت أحد عشر يوما وما وخمسة عشر يوما طهر أتم استمر بها الدم فنقول الدم هنا فاسد لانه زاد على العشرة وبفساده يفسد الطهر لانها صلت في أول يوم منه بالدم فأما على قول محمد بن ابراهيم الميداني رحمه الله تعالى حيضها عشرة أيام وطهرها عشرون فجاء الاستمرار وقد بقي من طهرها أربعة فتصلي أربعة أيام ثم تدع عشرة وتصلي عشرين وعلى قول أبي علي الدقاق طهرها ستة عشر فتدع من أول الاستمرار عشرة وتصلي ستة عشر لان فساد الدم في اليوم الحادي عشر لما لم يؤثر في الدم حتى كانت

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

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

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

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

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

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

باب الاستمرار

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

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

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

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

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

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

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

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

باب الانتقال

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

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

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

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

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

محمد رحمه الله تعالى يجوز قبل أيامها بشرط أن يكون دمًا عقيب طهر صحيح لا استمرار فيه حتى إذا صلت في شيء من الطهر المتقدم بالدم لا يبدل لها قبل أيامها بيانه امرأة حيضها خمسة وطهرها عشرون طهرت خمسة عشر ثم رأت خمسة دمًا ثم طهرت أيامها فعند محمد رحمه الله تعالى تجعل الخمسة المتقدمة حيضًا بدلًا عن أيامها ولو طهرت أربعة عشر ثم رأت ستة دمًا ثم طهرت أيامها لم يبدل لها شيء من المتقدم لأنها صلت في يوم منه بالدم وهو اليوم الخامس عشر وعند محمد رحمه الله تعالى يبدل لها مثل أيامها أو أقل من أيامها بقدر الممكن ولا يجوز أن يبدل لها أكثر من أيامها إلا بشرط أن يكون بين طهرين صحيحين لا استمرار فيهما لأن الحاجة إلى جعل الزيادة حيضًا ابتداءً فالمرءة لا يمكن شيئًا بين طهرين صحيحين لا يمكن جعله حيضًا ابتداءً فإن أمكن الإبدال قبل أيامها وبعد أيامها يبدل لها قبل أيامها لأنه أسرعهما إمكانًا وبيانه إذا كانت عادتها في الحيض ثلاثة وفي الطهر سبعة وعشرون فطهرت خمسة عشر يومًا ثم رأت الدم ثلاثة ثم طهرت اثني عشر يومًا ثم رأت الدم فانها لم تر في أيامها شيئًا فتبدل لها الثلاثة التي رأتها بعد خمسة عشر لأنها مرئية بعد طهر صحيح فكان إمكان البديل فيه قائمًا فلماذا يبدل لها تلك الثلاثة دون مراته بعد أيامها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الزيادة والنقصان في أيام الحيض

قال رحمه الله تعالى أعلم بأن صاحبة العادة المعروفة إذا رأت الدم زيادة على عادتها المعروفة يجعل ذلك حيضًا ما لم يجاوز أكثر الحيض فإن جاوز ردت إلى أيام عادتها فيجعل ذلك حيضًا وما سواه استحاضة لأن طبع المرأة لا يكون على صفة واحدة في جميع الاوقات فيزداد حيضها نارة باعتبار قوة طبعها وينقص أخرى بضعف طبعها وأمر الحيض مبني على الامكان فاذا لم تجاوز العشرة فالامكان قائم في الكل وان جاوز العشرة فقد صارت مستحاضة لما رأت زيادة على العشرة قال صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام اقرانها ولأن مراته بعد معروفها تبع لمعروفها اذا لم يجاوز العشرة وحكم التبوع حكم المتبوع فأما بعد المجاوزة تجاذبه جانبان فان اعتبره بأيامها يجعله حيضًا واعتباره بما زاد على العشرة يجعله استحاضة فيترجح هذا الجانب لأنه ما ظهر الا عند ظهور هذه الاستحاضة فالظاهر انه

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

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

باب في تقديم الحيض وتأخيره

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

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

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

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

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

فصل في بيان أصول مسائل انتقال العدد

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

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

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

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

باب في التقدم والتأخر بالافراد والشفوع

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

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

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

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

فصل في بيان التاريخ

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

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

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

الاستحاضة قبلها أو بعدها فان قالت اعلم اني لم أكن مستحاضة فعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يكفيها لنصب العادة لانه يرى انتقال العادة بالمرة الواحدة وعلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لا يكفيها لنصب العادة لان عندهما لا تنتقل العادة بالمرة الواحدة فان أخبرت عن دميين صحيحين وطهرين صحيحين متفقين وعلمت أنها لم تكن مستحاضة قبلهما ولا بعدها فهذا يكفيها لنصب العادة ولا يكفيها للاستئناف لان العادة تنتقل بوجوه المخالف مرتين ولكن لا يكفيها للاستئناف لتوهم الطهر الطويل قبلهما أو بعدها فان أخبرت عن دميين صحيحين مختلفين في العدد وعن طهرين صحيحين مختلفين في العدد فعلى قول من يقول باقل المرتين هذا يكفيها لنصب العادة ولكن لا يكفيها للاستئناف لتوهم الطهر الطويل وعلى قول من يقول باوسط الاعداد هذا لا يكفيها لنصب العادة فان أخبرت عن ثلاثة أطهار ودماء مختلفة فان لم تعلم انها هل كانت مستحاضة قبلها أو بعدها فهذا لا يكفيها لنصب العادة على قول من يقول باوسط الاعداد لان الخالص من هذه الثلاثة دمان وطهران وان علمت انها لم تكن مستحاضة قبلها ولا بعدها فهذا يكفيها لنصب العادة بالبناء على أوسط الاعداد ولا يكفيها للاستئناف لتوهم الطهر الطويل وعلى هذا القياس يخرج ما كان من هذا الوجه والله أعلم

باب الاضلال

وقال **﴿** واذا كانت امرأة تحيض في كل شهر حيضة فاستحيضت وطبقت بين الفريقين ونسيت عدد أيامها وموضعها فلنأمرها بتبني على أكبر رأيها لان الطهارة شرط لصحة الصلاة كاستقبال القبلة فكما ان عند اشتباه أمر القبلة عليها تحرى فكذا اشتباه حالها في الحيض والطهر عليها تحرى فكل زمان يكون أكبر رأيها انها حائض فيه ترك الصلاة وكل زمان أكثر رأيها على انها فيه طاهرة تصلى فيه بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك وكل زمان لم يستقر رأيها فيه على شيء بل تردد بين الحيض والطهر والدخول في الحيض فلنأمرها تصلى فيه بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك وكل زمان لم يستقر رأيها على شيء بل تردد رأيها فيه بين الحيض والطهر والخروج عن الحيض فلنأمرها تصلى فيه بالوضوء لكل صلاة بالشك والقياس فيما اذا لم يكن لها رأى ان تغتسل في كل ساعة لانه ما من ساعة الا ويتوهم انه وقت خروجها من

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

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

شيئاً من ذلك فان علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها قضاء عشرين يوماً لان
 أكثر ما فسد صومها فيه في الشهر عشرة وربما وافق ابتداء حيضها ابتداء القضاء فلا يجزيها
 صومها في عشرة أيام ثم يجزيها في عشرة أخرى فاذا صامت عشرين يوماً خرجت مما عليها من
 القضاء يقين وان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها ان تصوم اثنين وعشرين
 يوماً احتياطاً لان أكثر ما فسد صومها فيه في الشهر إحدى عشر يوماً فان ابتداء الحيض
 اذا كان من عند طلوع الشمس فتمام عشرة أيام في مثل هذا الوقت من اليوم الحادي عشر
 فيفسد صومها فيه ثم عليها قضاء ضعف ذلك لجواز ان ابتداء القضاء وافق أول يوم من
 حيضها فلا يجزيها الصوم في احد عشر ثم يجزيها في أحد عشر أخرى وان كانت لا تدري ان
 ابتداء حيضها كان يكون بالليل أو بالنهار فكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى يقولون يلزمها قضاء
 عشرين يوماً لان الحيض لا يكون أكثر من عشرة وكان الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى
 يقول تقضى اثنين وعشرين يوماً لتوهم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار والاحتياط في
 باب العبادات واجب ويستوى ان قضت موصولاً بالشهر أو مفصلاً عنه وهذا كله اذا علمت
 ان دورها كان يكون في كل شهر وان لم تعرف ذلك أيضاً فعليها الاخذ بالاحتياط فلا تفتقر
 في شيء من الشهر وعليها ان كانت تعرف ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل قضاء خمسة عشر يوماً
 لان من الجائز ان حيضها كان عشرة وطرها خمسة عشر يوماً فانما فسد صومها في خمسة عشر
 يوماً إما عشرة من أول الشهر وخمسة من آخره أو خمسة من أول الشهر بقية حيضها وعشرة
 من آخر الشهر فاذا عرفنا ان عليها قضاء خمسة عشر يوماً فاما ان تقضي موصولاً بالشهر أو
 مفصلاً عنه فان قضت موصولاً فعليها ان تقضى خمسة وعشرين يوماً لانه ان كان فسد
 صومها من أول الشهر عشرة ومن آخر الشهر خمسة فيوم الفطر هو السادس من حيضها
 لا تصوم فيه ثم تصوم بعده تسعة عشر يوماً فلا يجزيها في أربعة أيام بقية حيضها ثم يجزيها
 في خمسة عشر وان كان انما فسد من آخر الشهر عشرة فيوم الفطر أول يوم من طهرها
 لا تصوم فيه ثم يجزيها الصوم في أربعة عشر يوماً ثم لا يجزيها في عشرة ثم يجزيها في يوم آخر فمن
 هذا الوجه عليها ان تصوم خمسة وعشرين يوماً ومن الوجه الاول تسعة عشر فتحتاط وتصوم
 خمسة وعشرين وكذلك ان قضت مفصلاً فانما تقضى خمسة وعشرين يوماً لتوهم ان ابتداء
 القضاء وافق أول يوم من حيضها فلا يجزيها الصوم في عشرة أيام ثم يجزيها في خمسة عشر

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

تعلم أن حيضها كان يكون في كل شهر أولاً تعلم ذلك وكل وجه على وجهين أمان كانت تعلم أن ابتداء حيضها بالليل أو بالنهار أو لا تعلم ذلك فأما الفصل الأول وهو ما إذا كان دورها في كل شهر فإن علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم تسعين يوماً لأن الواجب عليها صوم ستين يوماً متتابعة فمن كل ثلاثين يتيقن بجواز صومها في عشرين فإذا صامت تسعين يوماً تيقنت بجواز صومها في ستين يوماً فتسقط به الكفارة عنها وإن علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم مائة يوم وأربعة أيام لجواز أن يكون ابتداء صومها يوافق ابتداء حيضها فلا يجزئها في أحد عشر يوماً ثم يجزئها في تسعة عشر يوماً ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في تسعة عشر ثم لا يجزئها في تسعين ثم لا يجزئها في سبعة وخمسين ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في ثلاثة وثلاثين فتعلم أن صومها في مائة يوم وأربعة أيام فهذا المقدار وإن كانت لا تدري أن حيضها كان يكون بالليل أو بالنهار فعلي قول أكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى تصوم تسعين يوماً وعلى ما ذكره الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى تأخذ بأحوط الوجهين فتصوم مائة وأربعة أيام وأما الفصل الثاني وهو ما إذا كانت لا تدري أن دورها في كم يكون فإن علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم مائة يوم لأن من كل خمسة وعشرين يتيقن بجواز صومها في خمسة عشر يوماً فإن كان حيضها عشرة وطرها خمسة عشر فإذا صامت مائة يوم جاز صومها في ستين يوماً يتيقن فتسقط عنها الكفارة به وإن كانت تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم مائة وخمسة عشر يوماً لأن من الجائز أن يوافق ابتداء الصوم ابتداء الحيض فلا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في أربعة عشر ثم لا يجزئها في أحد عشر ثم يجزئها في أربعة عشر فيبلغ العدد مائة وإنما جاز صومها في ستة وخمسين يوماً ثم لا يجزئها في أحد عشر يوماً ثم يجزئها في أربعة عشر يوماً ثم لا يجزئها في ستين فيبلغ مائة وخمسة وعشرين وإنما جاز صومها فيه في ستين يوماً وإن كانت لا تدري كيف كان ابتداء حيضها فهو على الاختلاف الذي بينا ولو وجب عليها صوم ثلاثة أيام في كفارة يمين فإن كانت تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم خمسة عشر يوماً لأنه إن وافق ابتداء صومها ابتداء الحيض لم يجزئها في عشرة ثم يجزئها في ثلاثة بعدها وذلك ثلاثة عشر فإن كانت حين افتتحت الصوم بقي من طهرها يوم أو يومان جاز

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

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

— فصل في اضلال عدد في عدد —

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

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

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

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

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

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

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

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

باب حل الوطء بانقطاع الدم قبل وقته

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

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

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

باب النفاس

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

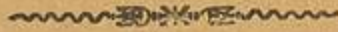
تم الجزء الثالث من المبسوط ويليه الجزء الرابع

وأوله كتاب المناسك

﴿ فهرس الجزء الثالث من كتاب المبسوط لشمس الدين السرخسي ﴾

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

﴿ تم الفهرس ﴾



الجزء الرابع من

كِتَابُ

المبسوط لشمس الدين

السرخسي

وكتب ظاهر الرواية أت * سناً وبلاصول أيضاً سميت
صنفها محمد الشيباني * حرر فيها المذهب النعماني
الجامع الصغير والكبير * والسير الكبير والصغير
ثم الزيادات مع المبسوط * تواترت بالسند المضبوط
أقوى شروحه الذي كالشمس * مبسوط شمس الأمة السرخسي

(تنبیه) قد بانرجع من حضرات أفضل العلماء تصحيح هذا الكتاب بمساعدة
جماعة من ذوی الدقة من أهل العلم والله المستعان وعایه التکلان

(أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل)

حقوق الطبع محفوظة للمترجم

أبجاص محمد أفندي ساسي المغربي البوسني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

كتاب المناسك

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

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

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

داري تلب دارك اي تواجها فمغنى قوله لبيك إبتجها لك يارب وقيل هو مشتق من قولهم
 امرأة لبة أي محبة لزوجها فمعناه محبتي لك يارب والثاني ان المختار عندنا ان يلي من دبر صلواته
 وهذا قول ابن عباس رضي الله عنه وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول يلي حين تستوي به
 راحلته وذكر جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لبى حين علا البيداء الا ان ابن
 عمر رضي الله عنه رد هذا فقال ان بيداء كم هذه تكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وانما لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استوت به راحلته وعن سعيد بن جبير
 رضي الله عنه قال قلت لابن عباس رضي الله عنه كيف اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وما حج الامرة واحدة قال لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم في دبر صلواته
 فسمع ذلك قوم من أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين فنقلوه وكانوا القوم يأتونه أرسالا فلبى
 حين استوت به راحلته فسمع تليته قوم فظنوا انه أول تليته فنقلوا ذلك ثم لبى حين علا
 البيداء فسمه آخرون فظنوا انه أول تليته فنقلوا ذلك وايم الله ما أوجبها الا في مصلاه
 والثالث انه لا خلاف ان التلبية جواب الدعاء والكلام في ان الداعي من هو فقيل الداعي
 هو الله تعالى كما قال تعالى فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقيل
 الداعي رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال صلوات الله عليه ان سيدا بني دارا واتخذ فيها
 مأدبة وبعث داعيا وأراد بالداعي نفسه والظاهر ان الداعي هو الخليل صلوات الله عليه على ما
 روى انه لما فرغ من بناء البيت أمر بأن يدعو الناس الى الحج فصعد بأبي قبيس وقال الا ان
 الله تعالى أمر ببناء بيت له وقد بنى الاخفجوه فبلغ الله صوته الناس في أصلاب آبائهم وأرحام
 أمهاتهم فمنهم من أجاب مرة ومنهم من أجاب مرتين وأكثر من ذلك وعلى حسب جوابهم
 يحجون وبيان هذا في قوله تعالى وأذن في الناس بالحج الآية فالتلبية اجابة لدعاء الخليل صلوات
 الله عليه وسلامه ثم صفة التلبية ان يقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة
 لك والملك لا شريك لك هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما في صفة تلبية رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ومن أهل اللغة من اختار نصب الالف في قوله ان الحمد ومعناه لان
 الحمد أو بان الحمد فأما المختار عندنا الكسر وهو المروى عن محمد رحمه الله تعالى ووافقه الفراء
 لان بكسر الالف يكون ابتداء الثناء ونصب الالف يكون وصفا لما تقدم وابتداء الثناء
 أولى ولا بأس عندنا في الزيادة على هذه التلبية وبين العلماء اختلاف يأتي في موضعه ان

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

وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير نكك ليسا

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

قامت تريك رهبة ان تصر ما ساقاً بجناء وكعباً أدرما

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اليك تمدو قلماً وضيئها مفارقاً دين النصارى دينها

* معترضاً في بطنها جنيئها *

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

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

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

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

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

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

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

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

باب القران

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

❦ باب الطواف ❦

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كما لو أكمل الطواف وهذا لوجود الامام بأهله بين النسكين وأنشائه السفر لأداء كل
 نسك من بيته ﴿ قال ﴾ وترك الرمل في طواف الحج والعمرة والسعي في بطن الوادي
 بين الصفا والمروة لا يوجب عليه شيئاً غير أنه مسمى إذا كان لغير عذر وكذلك ترك
 استلام الحجر فالرمل واستلام الحجر وهذه الخلال من آداب الطواف أو من السنن وترك
 ما هو سنة أو أدب لا يوجب شيئاً الا الاساءة اذا تمم ﴿ قال ﴾ واذا طاف الطواف الواجب
 في الحج والعمرة في جوف الحطيم قضى ما ترك منه ان كان بمكة وان كان رجع الى أهله
 فعليه دم لان المتروك هو الأقل فانه انما ترك الطواف على الحطيم فقط وقد بينا أنه لو ترك
 الأقل من أشواط الطواف فعليه إعادة المتروك وان لم يعد فعليه الدم عندنا فهذا مثله ثم
 الافضل عندنا أن يعيد الطواف من الاصل ليكون مراعيًا للترتيب المسنون وان أعاده على
 الحطيم فقط أجزاءه لانه أتى بما هو المتروك وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه إعادة
 الطواف من الاصل بناء على أصله في ان مراعاة الترتيب في الطواف واجب كما هو في
 الصلاة فاذا ترك لم يكن طوافه معتدًا به وعندنا الواجب هو الدوران حول البيت وذلك
 يتم باعادة المتروك فقط ولكن الترتيب سنة والاعادة من الاصل أفضل ويلزمون علينا بما
 لو ابتداء الطواف من غير موضع الحجر لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهي الى الحجر ولو لم يكن
 الترتيب واجبا لكان ذلك القدر معتدًا به ومن أصحابنا من يقول بأنه معتد به عندنا ولكنه
 مكروه ولكن ذكر محمد رحمه الله تعالى في الرقيات أنه لا يعتبر طوافه الى الحجر لا ترك
 الترتيب ولكن لان مفتاح الطواف من الحجر الاسود على ما روى أن ابراهيم صلوات
 الله وسلامه عليه قال لاسماعيل عليه السلام أتني بحجر أجعله علامة افتتاح الطواف فأناه
 بحجر فألقاه ثم بالثاني ثم بالثالث فناده قد أتاني بالحجر من أغناني عن حجرك ووجد
 الحجر الاسود في موضعه فعرفنا أن افتتاح الطواف منه فما أداه قبل الافتتاح لا يكون
 معتدًا به ﴿ قال ﴾ فان طاف لعمرته ثلاثة أشواط وسعى بين الصفا والمروة ثم طاف لحجته
 كذلك ثم وقف بعرفة فالاشواط التي طافها للحج محسوبة عن طواف العمرة لانه هو
 المستحق عليه قبل طواف التحية فاذا جعلنا ذلك من طواف العمرة كان الباقي عليه شوطاً
 واحداً حين وقف بعرفة فيكون قارئاً ويعيد طواف الصفا والمروة لعمرته ولحجته لان
 ما أدى من السعي بين الصفا والمروة لعمرته كان عقيب أقل الاشواط فلا يكون معتدًا به

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

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

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

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

﴿ باب السعي بين الصفا والمروة ﴾

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

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

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

﴿ باب الخروج الى منى ﴾

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مالك رحمه الله تعالى جميع ذي الحجة استدلالا بقوله تعالى الحج أشهر معلومات وأقل الجمع المنفق عليه ثلاثة ولكننا نستدل بقول ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم ان أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة فأقاموا أكثر الثلاثة مقام الكمال في معنى الآية لمعنى وهو ان بالانفاق يفوت الحج بطولوع الفجر من يوم النحر وفوات العبادة يكون بمضى وقتها فاما مع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله تعالى ان من ذي الحجة عشر ليال وتسمة أيام فاما اليوم العاشر ليس بوقت الحج لان الفوات يتحقق بطولوع الفجر من اليوم العاشر وهو يوم النحر وفي ظاهر المذهب اليوم العاشر من وقت الحج لان الصحابة رضي الله عنهم قالوا وعشر من ذي الحجة وذكر أحد المحدثين من الايام والليالي بعبارة الجمع يقتضى دخول ما بازائه من العدد الآخر ولان الله تعالى سمي هذا اليوم يوم الحج الاكبر قال الله تعالى وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر والمراد يوم النحر لا وقت الحج لأداء الطواف فيه دون الوقوف فهذا يتحقق الفوات بطولوع الفجر منه لفوات ركن الوقوف (فأما) الشافعي رحمه الله تعالى احتج بقوله صلى الله عليه وسلم المهلّ بالحج في غير أشهر الحج مهلّ بالعمرة ولان الاحرام بالحج كالتكبير للصلاة فكما لا يجوز الشروع في الفريضة قبل دخول وقت الصلاة في الصلاة فكذلك في الحج والاحرام أحد أركان الحج فلا يتأدى في غير وقت الحج كسائر الاركان واذا لم يصح احرامه بالحج كان محرما بالعمرة لان الوقت وقت العمرة ألا ترى أنه لو فات حجه بمضى الوقت سبق احرامه للعمرة فكذلك اذا حصل ابتداء احرامه في غير أشهر الحج ﴿ولنا﴾ أن الاحرام للحج بمنزلة الطهارة للصلاة فانه من الشرائط لا من الاركان حتى يكون مستداما الى الفراغ منه وهذا حد شرط العبادة لاحد ركن العبادة ولانه لا يتصل به أداء الافعال فالاحرام يكون عند الميقات وأداء الافعال بمكة ولو أحرم في أول يوم من أشهر الحج يصح واداء الافعال بعد ذلك بزمان فمرفنا أنه بمنزلة الشرط فلا يستدعى صحة الوقت بخلاف الصلاة فان اداء الاركان هناك يتصل بالتكبير فاذا حصل قبل دخول الوقت لا يتصل اداء الاركان به والحديث في الباب شاذ جداً فلا يعتمد على مثله ولكن يكره له أن يحرم بالحج قبل أشهر الحج من أصحابنا رحمهم الله تعالى من يقول الكراهة لمعنى أن الاحرام من وجه بمنزلة الاركان ولهذا لو حصل

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

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

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

﴿ باب رمي الجمار ﴾

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

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

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

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

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

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

باب الحلق

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

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

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

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

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

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

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

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

﴿ باب كفارة قص الاظفار ﴾

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

ولكن يقال ما كان أدنى المقدار شرعاً لا يتعلق بما دونه الحكم المتعلق به ﴿ قال ﴾ ولو قص
خمس أظافر متفرقة من اليدين والرجلين يلزمه لسكل ظفر صدقة في قول أبي حنيفة وأبي
يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد رحمه الله تعالى يلزمه الدم لأن المقصود خمس أظافر فلا
فرق بين أن يكون من عضو واحد أو عضوين أو من أعضاء متفرقة كما في الحلق لأنه
لا فرق بين أن يحلق ربع الرأس من جانب واحد أو من جوانب متفرقة في إيجاب الدم
وكما في حكم الارش لا فرق في إيجاب دية اليدين بين قطع خمسة أصابع من يد واحدة أو من
يدين فهذا مثله وهما يقولان جنائيه لم تتكامل لأن معنى الزينة والراحة لا يحصل بقص
بعض الاظفار من كل عضو لأنه لا يحسن في النظر أن يكون بعض الاظافر مقصوداً دون
البعض فيزداد به شغل قلبه لأن ينال به الراحة فإذا لم تتكامل الجنائية كان عليه لسكل ظفر
صدقة حتى قالوا لو قص ستة عشر ظفراً من كل عضو أربعة فعليه لسكل ظفر طعام مسكين إلا
أن يبلغ ذلك ما فينشد ينقص منه ما شاء بخلاف الحلق فإن تفرقت الحلق من جوانب الرأس
عادة فيتم به معنى الراحة ﴿ قال ﴾ وإذا انكسر ظفر المحرم فاقطع منه شظية فقلعه لم يكن
عليه شيء لأن ذلك المنكسر لا ينمو من البدن فقلعه لا يكون جنائية بمنزلة ما لو تكسر من
شجر الحرم ويبس إذا أخذه انسان لا يجب فيه شيء لانعدام معنى النمو ﴿ قال ﴾ وإن قص
الاظافر كلها في مجالس متفرقة فإن كان حين قص أظافر يد واحدة كفر ثم قص أظافر يد
أخرى فعليه كفارة أخرى لأن الجنائية الأولى قد ارتفعت بالتكفير ففعله الثاني يكون جنائية
مبتدأة فيوجب كفارة أخرى وإن لم يكفر حتى قص الاظافر كلها فعليه دم واحد في قول
محمد رحمه الله تعالى بمنزلة ما لو قص الاظافر كلها في مجلس واحد لأن هذه الجنائيات تستند
إلى سبب واحد فلا توجب إلا كفارة واحدة كما في حلق جميع الرأس لا فرق بين أن يكون
في مجالس متفرقة أو في مجلس واحد وهذا لأن مبنى الواجب على التداخل وفيما ينبنى على
التداخل المجلس الواحد والمجالس المتفرقة فيه سواء كما في كفارة الفطر وكما في الحدود وفي
قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى عليه أربعة دماء باعتبار كل عضو في مجلس دم
لأن هذه الافعال في مجال مختلفة وكل واحد منها جنائية متكاملة فتوجب الدم وكان بمنزلة ما لو
حلق في مجلس وقص الاظافر في مجلس آخر وهذا لأن كفارات الاحرام يغلب فيها معنى
العبادة ولا يجري التداخل في العبادة إلا أنه إذا كان في مجلس واحد فالمقصود واحد والمجال

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

باب جزاء الصيد

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

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

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

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

والقيمة مثل معنى لا صورة وفي قوله من النعم تنصيص على ان المعتبر هو المثل صورة
وعلى هذا اتفقت الصحابة رضى الله تعالى عنهم نقل ذلك عن علي وعمر وعبد الله بن مسعود
رضى الله تعالى عنهم انهم اوجبوا ماسميها من النظائر وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله
تعالى أخذوا بقول ابن عباس رضى الله تعالى عنه فانه فسر المثل بالقيمة والمعنى الفقهي يشهد له
فان الحيوان لا مثل له من جنسه الا ترى ان في حق حقوق العباد يكون الحيوان مضمونا
بالقيمة دون المثل فكذلك في حقوق الله تعالى وكما ان المثل منصوص عليه هنا فكذلك في
حقوق العباد في قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بوضحه ان المماثلة بين
الشيئين عند اتحاد الجنس ابلغ منه عند اختلاف الجنس فاذا لم تكن النعمة مثلا للنعامة
كيف تكون البدنة مثلا للنعامة والمثل من الاسماء المشتركة فمن ضرورة كون الشيء مثلا
لغيره ان يكون ذلك الغير مثالا ثم لا تكون النعمة مثلا للبدنة عند الاتلاف
فكذلك لا تكون البدنة مثلا للنعامة واذا تعدت اعتبار المماثلة صورة وجب اعتبارها بالمعنى
وهو القيمة فاما قوله من النعم فقد قيل فيه تقديم وتأخير ومعناه فجزء مثل ماقتل يحكم به ذوا
عدل منكم من النعم هديا بالغ الكعبة ثم ذكر الاصمعي وأبو عبيدة ان اسم النعم يتناول الاهلى
والوحشى جميعا ومعناه فجزء قيمة ماقتل من النعم الوحشى وحمله على هذا أولى لان قوله
فجزء مصدر وما ذكر بعده وصف فانما يكون وصفا للمذكور وذلك اذا حمل على ما بينا
واجاب الصحابة رضى الله عنهم لهذه النظائر لا باعتبار أعيانها بل باعتبار القيمة الا أنهم كانوا
أرباب المواشي فكان ذلك أيسر عليهم من التقود وهو نظير ما قال على رضى الله عنه في
ولد المغرور يفك الغلام بالغلام والجاربة بالجارية المراد القيمة والاختلاف في هذه المسئلة في
فصول أحدها ما بينا والثانى ان الذي أتى الحكمين يقوم الصيد فاذا ظهرت قيمته فالتحيار
الى المحرم بين التكفير بالهدى والاطعام والصيام في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما
الله تعالى وعند محمد رحمه الله تعالى التحيار الى الحكمين فاذا عيننا نوعا عليه يلزمه التكفير به
بعينه فاما اعتبار الحكمين بالنص وهو قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وعلى طريقة القياس
يكفي الواحد للتقويم وان كان المثني أحوط ولكن يعتبر المثني بالنص وبيانه في حديث عمر
رضى الله عنه فان رجلين أتياه فقال أحدهما ان صاحبي هذا كان محرما وأنه رمى الى ظبي
وأصاب أحشاه فماذا يجب عليه فسار عمر عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما بشئ

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

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

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

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

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

فيه يد محترمة ووجوب الضمان له على القاتل باعتبار أحد هذين المعنيين ولأنه بالقتل لزمته كفارة يفتى بها ويخرج بالصوم منها فلورجع عليه إنما يرجع بضمن المالية ويطلب به ويحبس به ولا يجوز له أن يرجع عليه بأكثر مما لزمه وحجتنا في ذلك أن اليد على هذا الصيد كانت يداً معتبرة لحق الآخذ لأنه يتمكن به من الإرسال واسقاط الجزء به عن نفسه والقاتل يصير مفوتاً عليه هذه اليد فيكون ضامناً له وإن لم يملكه الآخذ كفاصب المدبر إذا قتله إنسان في يده يدل عليه أنه قرر عليه ما كان على شرف السقوط وذلك سبب مثبت للرجوع عليه كشهود الطلاق إذا رجعوا قبل الدخول والذي قال يفتى به ويخرج عنه بالصوم فذلك ليس له منى راجع إلى نفس الحق بل للمعنى ممن له الحق فإن حقوق الله تعالى على عباده بطريق الفتوى والخروج عنه بالصوم لأن الله تعالى غني عن مال عباده إنما يطلب منهم التعظيم لأمره ومثل هذا التفاوت لا يمنع الرجوع كالأب إذا غضب مدبر ابنه فغضبه منه آخر ثم إن الابن ضمن أباه رجوع الأب على الغاصب منه وإن كان هو لا يحبس فيما لزمه لابنه ويكون له أن يحبس الغاصب منه فيما يطالبه به ﴿ قال ﴾ ولو أحرم وفي يده ظبي فعليه أن يرسله لأن استدامة اليد عليه بعد الإحرام بمنزلة الإنشاء فإن اليد مستدامة وكما إن إنشاء اليد متلف معنى الصيدية فيه فالاستدامة كذلك ﴿ قال ﴾ فإن أرسله إنسان من يده فعلى المرسل قيمته في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لذي اليد وهو القياس وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا شيء عليه استحساناً وهو نظير اختلافهم فيمن أتلف على غيره شيئاً من المعازف فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا فعله أمر بالمعروف ونهى عن المنكر لأنه مأمور شرعاً بإرساله فإذا كان ذلك مما يلزمه شرعاً ففعل ذلك غيره لا يكون مستوجباً للضمان لمن أراق خمر مسلم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الصيد قبل الإحرام كان ملكاً له متقوماً ولم يبطل ذلك بالإحرام . ألا ترى أن الصيد لو كان في بيته بقي مملوكاً متقوماً على حاله فالذي أرسله من يده أتلف عليه ملكاً متقوماً فيضمن له بخلاف أراقه الخمر على المسلم ثم الواجب عليه رفع يده ولو رفع بنفسه يرفعه على وجه لا يفوت ملكه بعد ما يحل من إحرامه فإذا فوت هذا المرسل ملكه فقد زاد على ما يحق عليه فعليه فيكون ضامناً له وهذا طريقه أيضاً في اتلاف المعازف وفرق بين هذا وبين ما إذا أخذ الصيد وهو محرم فقال هناك لم يملكه بالآخذ فالمرسل لا يكون

مفوتا عليه ملكا متقوما وهذا بالاحرام لم يبطل ملكه على ما قررنا والدليل على الفرق أن
المحرم اذا أخذ صيدا ثم أرسله فأخذه غيره ثم وجده المحرم في يده بعد ما حل فليس له
أن يسترده منه ولو أحرم وفي يده صيد فأرسله ثم وجده بعد ما حل في يد غيره كان له أن
يسترده منه فدل على الفرق بين الفصلين ﴿ قال ﴾ محرم قتل سباعا فان كان السبع هو الذي
ابتدأه فأذاه فلا شيء عليه والحاصل أن نقول ما استثناه رسول الله صلى الله عليه وسلم من
المؤذيات بقوله خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم وفي حديث آخر يقتل المحرم الحية
والفأرة والعقرب والحدأة والكلب العقور فلا شيء على المحرم ولا على الحلال في الحرم بقتل
هذه الخمس لان قتل هذه الاشياء مباح مطلقاً وهذا البيان من رسول الله صلى الله عليه
وسلم كالمحقق بنص القرآن فلا يكون موجبا للجزاء والمراد من الكلب العقور الذئب
فأما ما سوى الخمس من السباع التي لا يؤكل لحمها اذا قتل المحرم منها شيئا ابتداء فعليه جزاؤه
عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا شيء عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم انما استثني
الخمس لان من طبعها الأذى فكل ما يكون من طبعه الأذى فهو بمنزلة الخمس مستثنى من
نص التحريم فصار كان الله تعالى قال لا تقتلوا من الصيد غير المؤذي ولو كان النص بهذه
الصفة لم يتناول الا ما هو مأكول اللحم غير المؤذي ولان النبي صلى الله عليه وسلم استثني
الكلب العقور وهذا يتناول الأسد الا ترى أنه حين دعا على عتبة بن أبي لهب قال اللهم سلط
عليه كلبا من كلابك فافترسه اسد بدعائه صلى الله عليه وسلم ولان الثابت بالنص حرمة
ممتدة الى غاية وهو الخروج من الاحرام لان الله تعالى قال وحرم عليكم صيد البر مادمت
حرما وهذا يتناول ما كول اللحم فاما غير ما كول اللحم محرم تناول على الاطلاق فلا
يتناوله هذا النص وحجتنا في ذلك قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم واسم الصيد يع
الكل لانه يسمى به لتنفره واستيحاشه وبعده عن أيدي الناس وذلك موجود فيما لا يؤكل
لحمه والدليل عليه ان لفظة الاصطياد بهذا المعنى تطلق على اخذ الرجال قال القائل

صيد الملوك ثعالب وأرانب واذا ركبت فصيدي الابطال

ثم النبي صلى الله عليه وسلم نص على ان المستثنى من النص خمس فهو دليل على ان ما سوى
الخمس فحكم النص فيه ثابت والدليل عليه وهو أن لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء
خرج المستثنى من أن يكون محصورا بعدد الخمس فكان هذا تعليلا مبطلا للنص ثم ما سوى

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سبق أورد في كتاب اختلاف زفر ويعقوب رحمهما الله تعالى انه اذا اضطر الى ميتة أو صيد
 فعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى يتناول من هذا الصيد ويؤدى الجزاء وعلى
 قول زفر رحمه الله تعالى يتناول من الميتة لانه لو قتل الصيد صار ميتة فيكون جامعا بين كل
 الميتة وقتل الصيد وله عن أحدهما غنية بان يتناول الميتة ولكنها تقول حرمة الميتة أغلظ الا
 ترى ان حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام وحرمة الميتة لا فعلية أن يترز عن أغلظ
 الحرمتين بالاقدام على أهونهما وقتل الصيد وان كان محظور الاحرام ولكنه عند الضرورة
 لا بأس به كالحلق عند الاذى فهذا يقتل الصيد ويتناول من لحمه ويؤدى الجزاء والله سبحانه
 وتعالى أعلم

باب المحصر

قال رضي الله عنه الاصل في حكم الاحصار قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله فان
 أحصرتم أى منعتهم من اتمامها فما استيسر من الهدى شاة تبعثونها الى الحرم لتذبح ثم
 تحلقون لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فعلى المحصر اذا كان محرما
 بالحج أن يبعث بتمن هدى يشتري له بمكة فيذبح عنه يوم النحر فيحل من احرامه وهذا
 قول علماءنا رحمهم الله تعالى أن هدى الاحصار مختص بالحرم وعلى قول الشافعي رضي الله عنه
 لا يختص بالحرم ولكن يذبح الهدى في الموضع الذي يحصر فيه وحجته في ذلك حديث
 ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج مع أصحابه رضي الله عنهم معتمراً
 فأحصر بالحدبية فذبح هداياه وحلق بها وقاضاهم على أن يعود من قابل فيخلوا له مكة ثلاثة
 أيام بغير سلاح فيقضى عمرته فانما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم الهدى في الموضع الذي
 احصر فيه ولانه لو بعث بالهدى لا يأمن أن لا يبق المبعوث على يده أو يهلك الهدى في
 الطريق واذا ذبحه في موضعه يتيقن بوصول الهدى الى محله وخروجه من الاحرام بعد
 اراقة دمه فكان هذا أولى وحجتنا في ذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى
 محله والمراد به الحرم بدليل قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق بعد ما ذكر الهدايا ولان
 التحلل باراقة دم هو قرابة وارقة الدم لا يكون قرابة الا في مكان مخصوص وهو الحرم أو
 زمان مخصوص وهو أيام النحر ففي غير ذلك المكان والزمان لا تكون قرابة ونقيس هذا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

باب الجماع

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

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

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

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

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

باب الدهن والطيب

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

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

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

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

— باب ما يلبسه المحرم من الثياب —

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

الجنابة باستمتاع مقصود وفيما دون ذلك لم تتكامل جنابته باستمتاع مقصود فتكفيه صدقة
الان ابا حنيفة رحمه الله تعالى كان يقول أولا تد يرجع المرء الى بيته قبل الليل فينزع
ثيابه التي ايسرها للناس فكان للباس في أكثر اليوم استمتعا مقصودا عادة والا كثيرا ينزل
منزلة الكمال قال ولا بأس بأن يلبس الخنز والبرود اذا لم يكن مخيطا كما كان يفعله في
غير الاحرام الا انه لا يلبس البرد المصبوغ بالمصفر أو الزعفران أو الورس فقد روى
ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس المزعفر والمورس في
حالة الاحرام وكذلك المصبوغ بالمصفر عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا بأس به
لما روى عن عثمان رضي الله عنه أنه رأى على عبد الله بن جعفر رضي الله عنه رداء مصفرا
في احرامه فأنكر عليه ذلك فقال علي رضي الله عنه ما أرى أحدا يعلمنا السنة ولان
المصفر ليس بطيب فهو قياس ثوب هرودي ولا بأس للمحرم أن يلبسه ولكننا نستدل
بحديث عائشة رضي الله عنها فانها كرهت لبس المصفر في الاحرام وكذلك عمر بن الخطاب
رضي الله عنه أنكر على طلحة الرداء المصفر حتى قال لا تعجل يا أمير المؤمنين فانه
ممشق ولان المصفر له رائحة وان لم تكن زكية فكان بمنزلة الورس والزعفران وتأويل
حديث عبد الله رضي الله عنه أنه كان قد غسل وصار بحيث لا ينفض قد عرف عبد الله
ابن جعفر ذلك ولم يعرفه عثمان رضي الله عنه أو كان ذلك مصبوغا بمدر على لون المصفر
وقد عرف ذلك علي رضي الله عنه ولم يعرفه عثمان فهذا قال ما قال فأما المصبوغ على لون
الهرودي وهو أدمي اللون ليس له رائحة فكان قياس المصفر اذا غسل حتى صار بحيث
لا ينفض وقد بينا هناك أنه لا يلزمه شيء فهذا مثله ثم التقدير في ايجاب الدم عند لبس
المصبوغ بنحو ما بينا في لبس القباء وكذلك لو لبس قميصا أو سراويل أو قنسوة يوما الى
الليل فعليه دم وان كان فيما دون ذلك فعليه صدقة كما بينا وانما أراد بهذا اذا لبسه على الوجه
المعتاد أما اذا ائتزر بالسراويل أو ارتدى بالقميص أو اشح به فلا شيء عليه لانه يحتاج الى
تكلف حفظه على نفسه عند اشتغاله بالعمل فلا يكون لابسا للمخيط وأما في القنسوة
فلتغطية الرأس بها يلزمه الجزاء وقد بينا أن المحرم ممنوع عن تغطية الرأس وقد ذكر هشام
عن محمد رحمه الله تعالى أنه اذا لم يجد الازار ففتق السراويل الا موضع التكة فلا بأس
حينئذ بلبسه بمنزلة المنزر وهو نظير ما ورد به الاثر فيما اذا لم يجد المحرم نعلين قطع خفيه

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

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

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

الستر يصيب رأسه ووجهه كرهت له ذلك لتغطية الرأس والوجه به وان كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس به ولا شيء عليه لان التغطية انما تحصل بما يماس بدنه وعلى هذا لو حمل المحرم شيئاً على رأسه فان كان شيئاً من جنس مالا يغطي به الرأس كالطست والاجانة ونحوها فلا شيء عليه وان كان من جنس ما يغطي به الرأس من الثياب فعليه الجزاء لان مالا يغطي به الرأس يكون هو حاملاً لاستعماله الا ترى ان الامين لو فعل ذلك لا يصير ضمناً

﴿ قال ﴾ فان كان المحرم نائماً فغطى رجل وجهه ورأسه بثوب يوماً كاملاً فعليه دم لان ما فعله به غيره كفعله في الجزاء وان كانا يفترقان في المأثم وقد بيناه في حلق الرأس والجماع ونحوه وعذر النوم لا يمنع ايجاب الجزاء عليه كما لو انقلب على صيد في حال نومه فقتله

﴿ قال ﴾ صبي أحرم عنه أبوه وجنبه ما يجب المحرم فليس ثوباً أو أصاب طيباً أو صيداً فليس عليه شيء عندنا والشافعي رحمه الله تعالى يوجب الكفارة المالية على الصبي كالبالغ بناء على أصله في ايجاب الزكاة عليه ويأمر الولي بادائه من ماله وعندنا المالى والبدنى سواء في أن وجوب ذلك ينبنى على الخطاب والصبي غير مخاطب ثم احرام الصبي للتخلف فلا تحقق جنائته في الاحرام بهذه الافعال وهذا لانه ليس للاب عليه ولاية الا لزام فيما يضره ولو جعلنا احرامه ملزماً اياه في الاجتناب عن المحظورات وموجباً للكفارة عليه لم يكن تصرف الاب في الاحرام واقعاً بصفة النظر له فلماذا جعلناه تخلفاً غير ملزم اياه فلا يلزمه الجزاء بارتكاب المحظور غير أن الأب يمنع من ذلك لتحقيق معنى التخلف والاعتقاد

باب النذر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه ولا تعط الجزار منها شيئاً وقال من
 باع جلوداً ضميته فلا أضحية له ﴿ قال ﴾ ويستحب له ان يأكل من هدي المتعة والقران
 والتطوع فان الله تعالى أمر به بقوله فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأذني ما يثبت بالأمر
 الاستحباب فلذلك يستحب له ولا ينبغي له ان يتصدق باقل من الثلث هكذا روي عن ابن
 مسعود رضي الله عنه انه بعث بهدي مع علقمة فأمره ان يتصدق بثلاث وان يأكل ثلثا وان
 يبعث الى آل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بثلاث ﴿ قال ﴾ وان ساق بدنة لا ينوي
 بها الهدي قال اذا كان ساقها الى مكة فهو هدي وانما أراد بهذا اذا قلدها وساقها لان هذا
 لا يفعل عادة الا بالهدي فكان سوقها بعد اظهار علامة الهدي عليها بمنزلة جعله اياها بلسانه
 هديا ﴿ قال ﴾ ولا يجزى في الهدايا والضحايا الا الجذع من الضأن اذا كان عظيماً فما فوق
 ذلك أو الشني من المعز والابل والبقر لقوله صلى الله عليه وسلم ضحوا بالثنيان ولا تضحوا
 بالجدعان الا ان الجذع من الضأن اذا كان عظيماً يجزى لما روي ان رجلاً ساق جدياً الى
 منى فبادت عليه فقال أبو هريرة رضي الله عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول نعمت
 الاضحية الجذع من الضأن فانهزوها ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة يوم النحر من
 من ضعي قبل الصلاة فليعد قال أبو بردة بن نيار اني ذبحت نسكي لاظم أهلي وجيراني
 فقال صلى الله عليه وسلم تلك شاة لحم فأعد نسكك فقال عندي عتود خير من شاتين
 فقال صلوات الله عليه يجزيك ولا يجزي أحداً بمذك فدل أن مادون الشني من المعز لا يجوز
 والجذع من الضأن عند الفقهاء ما أتى عليه سبعة أشهر وعند أهل اللغة ماتم له ستة أشهر
 والثني من الغنم عند الفقهاء ما أتى عليه سنة وطعن في الثانية وعند أهل اللغة ماتم له سنتان
 والثني من المعز والبقر ماتم له سنتان وطعن في الثالثة ومن الابل الجذع ماتم له أربع سنين
 والثني ماتم له خمس سنين (قال) ولا يجزى في الهدايا العوراء أو المقطوعة الذنب أو الاذن
 اشتراها كذلك أوجدت عنده بعد الشراء لحديث جابر رضي الله تعالى عنه أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال استشرفوا العين والاذن ونهي رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أن يضحى بالعوراء البين عورها والمجفأ التي لا تسبق والعرجاء التي لا تمشي الى منسكها
 والحادث من هذه العيوب بعد الشراء بمنزلة الموجود وقت الشراء في المنع من الجواز
 وهكذا ان أضجمها لينبجها فأصابها شيء من ذلك في القياس ولكن في الاستحسان هذا

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

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

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

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

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

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

باب الحج عن الميت وغيره

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

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

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

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

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

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

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

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

والاولى أن يحجج الوصى بماله رجلا فان حجج امرأة جازمع الكراهة لان حجج المرأة انقص
لانه ليس فيه رمل ولا سمي في بطن الوادي ولا رفع الصوت بالتلبية ولا الحلق فيمكن احجاج
الرجل عنه اكل من احجاج المرأة **قال** وان أحجج بماله رجلا فجامع ذلك الرجل في احرامه
قبل الوقوف بعرفة فقد فسد حجه وهو ضامن للنفقة لانه أمر بانفاق المال في سفر يؤدي
به حجاً صحيحاً فبالافساد يصير مخالفاً فيكون ضامناً للنفقة وعليه المضي في الفاسد والدم
وقضاء الحج وبهذا استدلل محمد رحمه الله تعالى أن أصل الحج يكون للحاج حتى ان القضاء عليه
عند الافساد دون المحجوج عنه فأما على ظاهر الرواية اذا وافق فالحج عن المحجوج عنه
الأثرى أنه لا بدله من أن ينوي عن المحجوج عنه ولكن اذا خالف خرج من أن يكون بأمر
المحجوج عنه فكان واقماً عن نفسه فعليه موجهه كالوكيل بالشراء اذا وافق كان مشترياً لمره
ولو خالف كان مشترياً لنفسه **قال** ولو قرن مع الحج عمرة كان مخالفاً ضامناً للنفقة عند
أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما لا يصير مخالفاً استحساناً لانه أتى بالمأمور به وزاد عليه ما يجانس
فلا يصير به مخالفاً كالوكيل بالبيع اذا باع بأكثر مما سمي له من جنسه توضيحه أن القران
أفضل من الافراد فهو بالقران زاد للميت خيراً فلا يكون مخالفاً وأبو حنيفة رحمه الله تعالى
يقول هو مأمور بانفاق المال في سفر مجرد للحج وسفره هذا ما تفرد للحج بل للحج والعمرة
جميعاً فكان مخالفاً كما لو تمتع ولان العمرة التي زادها لا تقع عن الميت لأنه لم يأمره بذلك
ولا ولاية عليه للحاج في أداء الذسك عنه الا بقدر ما أمره ألا ترى أنه لو لم يأمره بشئ لم
يجز أدائه عنه فكذلك اذا لم يأمره بالعمرة فاذا لم تكن عمرته عن الميت صار كأنه نوى
العمرة عن نفسه وهناك يصير مخالفاً فكذا هنا الا أنه ذكر ابن سماعة عن أبي يوسف
رحمهما الله تعالى أنه وان نوى العمرة عن نفسه لا يصير مخالفاً ولكن يرد من النفقة بقدر
حصة العمرة التي أداها عن نفسه وذهب في ذلك الى أنه مأمور بتحصيل الحج للميت بجميع
النفقة فاذا ضم اليه عمرة نفسه فقد حصل الحج للميت ببعض النفقة وبهذا لا يكون مخالفاً
كالوكيل بشراء عبد بألف اذا اشتراه بخمسةائة ولكن هذا ليس بشئ فانه مأمور بأن
يجرد السفر للميت فاذا اعتمر لنفسه لم يجرد السفر للميت ثم الذي يحصل للميت ثواب
النفقة فبقدر ما ينتقص به ينتقص من الثواب فكان هذا الخلاف ضرراً عليه لا منفعة له
ثم دم القران عندهما يكون على الحاج من مال نفسه وكذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

باب المواقيت

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

الجنة وقال علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في تفسير قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة
 لله إن أتممها أن يحرم بهما من دويرة أهله قال وبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 قال من وقتنا له وقتنا فهو له وقت ولمن صر به من غير أهله ممن أراد الحج والعمرة ففي هذا
 دليل أن كل من ينتهي إلى الميقات على قصد دخول مكة أن عليه أن يحرم من ذلك الميقات
 سواء كان من أهل ذلك الميقات أو لم يكن ألا ترى أن من دخل مكة من أهل الآفاق
 حلالاً فأراد أن يحرم بالحج كان ميقاته للإحرام ميقات أهل مكة فكذا هنا ثم أخذ
 الشافعي رحمه الله تعالى بظاهر هذا الحديث فقال إنما يجب الإحرام عند الميقات على من
 أراد دخول مكة للحج أو العمرة وأما من أراد دخولها لقتال فليس عليه الإحرام عنده قولاً
 واحداً لأن النبي صلى الله عليه وسلم دخلها يوم الفتح بغير إحرام وإن أراد دخولها للتجارة أو
 طلب غريم له فله فيه قولان في أحد قولي لا يلزمه الإحرام لأن الإحرام غير مقصود
 لعينه بل لأداء النسك به وهذا الرجل غير قاصد أداء النسك فكان الحرم في حقه كسائر
 البقاع فكان له أن يدخلها بغير إحرام فأما عندنا ليس لأحد ينتهي إلى الميقات إذا
 أراد دخول مكة أن يجاوزها إلا بإحرام سواء كان من قصده الحج أو القتال أو التجارة
 لحديث ابن شريح الخزامي رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته
 يوم الفتح إن مكة حرام حرّمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلي
 ولا لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم هي حرام إلى يوم القيامة فقد ترخص
 للقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنما أحلت لي ساعة فلا تحل لأحد بعده فيتين بهذا
 الحديث خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم بدخول مكة للقتال بغير إحرام وإنما تظهر
 الخصوصية إذا لم يكن لغيره أن يصنع كصنيعه وجاء رجل إلى ابن عباس رضي الله تعالى
 عنهما فقال إنني تجاوزت الميقات من غير إحرام فقال أرجع إلى الميقات ولب والافلاحح
 لك فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يجاوز الميقات أحد إلا محرماً ولأن
 وجوب الإحرام على من يريد الحج والعمرة عند دخول مكة لاظهار شرف تلك البقعة وفي
 هذا المعنى من يريد النسك ومن لا يريد النسك سواء فليس لأحد ممن يريد دخول مكة
 أن يجاوز الميقات إلا محرماً فإما من كان وراء الميقات إلى مكة فله أن يدخلها لحاجته بغير إحرام
 عندنا وفي أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى ليس له ذلك فإنه لا يفرق على أحد القولين

بين أهل الميقات وأهل الآفاق في أنه لا يدخل أحد منهم مكة الا محرما وحجتنا في ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للحطابين أن يدخلوا مكة بغير احرام والظاهر انهم لا يجاوزون الميقات فدل أن كل من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير احرام وابن عمر رضي الله عنه خرج من مكة يريد المدينة فلما انتهى الى قديد بلغته فتنة بالمدينة فرجع الى مكة ودخلها بغير احرام وكان المعنى فيه ان من كان داخل الميقات فهو بمنزلة أهل مكة لانه محتاج الى الدخول في كل وقت ولان مصالحهم متعلقة باهل مكة ومصالح أهل مكة متعلقة بهم فكما يجوز لاهل مكة أن يخرجوا لحوائجهم ثم يدخلوها بغير احرام فكذا لاهل الميقات وهذا لاننا لو أزمناهم الاحرام في كل وقت كان عليهم من الضرر ما لا يخفى فربما يحتاجون اليه في كل يوم فلماذا جوزنا لهم الدخول بغير احرام الا اذا أرادوا النسك فالنسك لا يتأدى الا بالاحرام واردة النسك لا تكون عند كل دخول واذا أراد الاحرام وأهله في الوقت أو دون الوقت الى مكة فوقته من أهله حتى لو أحرموا من الحرم أجزاءهم وليس عليهم شيء لان خارج الحرم كله بمنزلة مكان واحد في حقه والحرم حد في حقه بمنزلة الميقات في حق أهل الآفاق وكما أن ميقات الآفاق للاحرام من ديرة أهله ويسعه التأخير الى الميقات فكذا هنا يسعه التأخير الى الحرم ولكن الشرط هناك أن لا يجاوز الميقات الا محرما والشرط هنا أن لا يدخل الحرم الا محرما لان تعظيم الحرم بهذا يحصل فان دخل مكة قبل أن يحرم فاحرم منها فعليه أن يخرج من الحرم فيلبي فان لم يفعل حتى يطوف بالبیت فعليه دم لانه ترك الميقات المعهود في حقه للاحرام فهو بمنزلة الآفاق يجاوز الميقات بغير احرام ثم يحرم وراء الميقات وهناك يلزمه الدم اذا لم يعد لتأخير الاحرام عن مكانه فكذلك هنا يلزمه الدم اذا لم يعد الى الحل وان عاد فاخلاف فيه مثل الخلاف في الآفاق اذا عاد الى الميقات بعد ما أحرم وراء الميقات على ما بينه بعد هذا ان شاء الله تعالى ﴿ قال ﴾ وان أراد الكوفي بستان بني عامر لحاجة فله أن يجاوز الميقات غير محرم لان وجوب الاحرام عند الميقات على من يريد دخول مكة وهذا لا يريد دخول مكة انما يريد البستان وليس في تلك البقعة ما يوجب التعظيم لها فلهذا لا يلزمه الاحرام فاذا حصل بالبستان ثم بداله أن يدخل مكة لحاجة له كان له ان يدخلها بغير احرام لانه لما حصل بالبستان حلالا كان مثل أهل البستان ولاهل البستان أن يدخلوا مكة لحوائجهم من غير احرام فكذلك هذا الرجل وهذا هو الحيلة لمن يريد دخول

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

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

فأحرم من الميقات وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان الواجب عليه أن يكون
 محرماً عند الميقات لا أن ينشئ الاحرام عند الميقات ألا ترى أنه لو أحرم قبل أن ينتهي
 إلى الميقات ثم مر بالميقات محرماً ولم يلب عند الميقات لا يلزمه شيء وكذلك إذا عاد
 إلى الميقات بعد ما أحرم ولم يلب فقد تدارك ما هو واجب عليه وهو كونه محرماً
 عند الميقات واستدل أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقول ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال
 لذلك الرجل إرجع إلى الميقات والا فلا حج لك والمعنى فيه أنه لما انتهى إلى الميقات حلالاً
 وجب عليه التلبية عند الميقات والاحرام فإذا ترك ذلك بالمجاوزه حتى أحرم وراء
 الميقات ثم عاد فإن لم يلب فقد أتى بجميع ما هو المستحق عليه فيسقط عنه الدم وإن لم يلب فلم يأت
 بجميع ما استحق عليه وهذا بخلاف من أحرم قبل أن ينتهي إلى الميقات لأن ميقاته هناك
 موضع احرامه وقد لبي عنده فقد خرج الميقات المعبود من أن يكون ميقاتاً للاحرام في
 حقه فهذا لا يضره ترك التلبية عنده بخلاف ما نحن فيه على ما بينا ﴿ قال ﴾ فان قرن هذا
 الكوفى بعد ما جاوز الميقات فأحرم بالحج والعمرة ولم يرجع إلى الميقات فعليه دم واحد
 عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى عليه دمان لأنه آخر الاحرامين جميعاً عن الميقات فيلزمه
 لكل احرام دم ألا ترى ان القارن اذا ارتكب سائر المحظورات يجب عليه ضعف ما يجب
 على المفرد فكذلك اذا أحرم وراء الميقات وعلموا قالوا المستحق عليه عند الميقات احرام
 واحد ألا ترى أنه لو أحرم بالعمرة عند الميقات ثم أحرم بالحج بعد ما جاوز الميقات كان
 جائزاً ولا شيء عليه فعرفنا ان المستحق عليه عند الميقات احرام واحد فيجب عليه بتأخير
 ذلك الاحرام دم واحد بخلاف سائر المحظورات فإنه صار بجنايته مرتكباً محظوراً احرامين
 فكان عليه جزاآن وكذلك ان أهل بعمرة بعد ما جاوز الميقات ثم أهل بحجة بمكة فعليه دم
 واحد لتأخيره احرام العمرة عن الميقات لأنه لما دخل مكة باحرام العمرة فيمقات احرامه
 للحج الحرم وقد أحرم به في الحرم وان كان أهل بالحجة بعد ما جاوز الميقات ثم
 دخل مكة فاهل بالعمرة أيضاً كان عليه دمان لأنه آخر احرام الحج عن ميقاته فوجب عليه
 دم ولما دخل مكة باحرام الحج فيمقات احرامه للعمرة الحل بمنزلة ميقات أهل مكة فحين
 أهل بالعمرة في الحرم فقد ترك ميقات احرام العمرة أيضاً فيلزمه لذلك دم آخر ﴿ قال ﴾
 كوفى دخل مكة بغير احرام لحاجته فقال عليه حجة أو عمرة أى ذلك شاء لان دخول

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

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

دون الاركان ولهذا صح الاحرام بالحج قبل دخول أشهر الحج ولكننا نقول حين أحرم هو لم يكن من أهل أداء الفرض فاعتقد احرامه لأداء النفل فلا يصح أداء الفرض به وهو نظير الصلوة اذا أحرم بنية النفل عندنا لا يجوز أداء الفرض به وعنده ينعقد احرامه للفرض والاحرام وان كان من الشرائط عندنا ولكن في بعض الاحكام هو بمنزلة الاركان ومع الشك لا يسقط الفرض الذي ثبت وجوبه بيقين فهذا لا يجوز حجة الاسلام بذلك الاحرام الا أن يحدد احرامه قبل أن يقف بعرفة فينشد يحزته عن حجة الاسلام لان ذلك الاحرام الذي باشره في حالة الصغر كان مخلقا ولم يكن لازما عليه فيتمكن من فسخه بتجديد الاحرام وهذا بخلاف العبد فانه لو أعتقه المولى بعد ما أحرم لا يجوز حجة الاسلام وان جدد الاحرام بعد العتق لان احرام العبد لازم في حقه لكونه مخاطبا فلا يتمكن بعد العتق من فسح ذلك الاحرام وانما طريق خروجه من ذلك الاحرام أداء الافعال فسواء جدد التلبية أو لم يحدد فهو باق في ذلك الاحرام فلا يجوز حجة الاسلام بخلاف الصبي على ذكرنا وان أعتق العبد قبل أن يحرم ثم أحرم بحجة الاسلام أجزاءه لأن شرط الوجوب تقرر في حقه بالعتق فهذا يجوز حجة الاسلام ﴿ قال ﴾ واذا دخل الرجل مكة بغير احرام فوجب عليه حجة أو عمرة فأهل بها بعد سنة في وقت غير وقته الاول هو أقرب منه قال يحزبه ولا شيء عليه لأنه في السنة الأولى لو أحرم من هذا الميقات أجزاءه عما يلزمه لدخول مكة وجعل هذا كموده الى الميقات الاول فكذلك في السنة الثانية اذا جاء الى هذا الميقات لان من حصل عند ميقات فحكمه حكم أهل ذلك الميقات والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الذي يفوته الحج

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

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

لما بينا ان هذا الطواف عمل العمرة وأوان قطع التلبية في حقه ما هو أوان قطع التلبية في حق
المتمرفان كان قارناً فانما يقطع التلبية حين يأخذ في الطواف الثاني لان العمرة ما فاتته فيجعل
كأنه طاف لها قبل الفوات فلا يقطع التلبية عندها وانما يقطع التلبية اذا أخذ في الطواف الذي
يتحلل به عن الاحرام في الحج ﴿ قال ﴾ ولو فاته الحج فكث حراما حتى دخلت أشهر
الحج من قابل فتحلل بعمل العمرة ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمماً وهذا أيضاً يدل على
ان احرامه لم ينقلب احرام عمرة فانه لو انقلب احرام عمرة كان متمماً كمن أحرم للعمرة في
رمضان فطاف لها في شوال ولكنه بعمل العمرة يتحلل من احرام الحج في شوال وليس
هذا صورة المتمتع ﴿ قال ﴾ رجل أهل بحجة فجامع فيها ثم قدم وقد فاته الحج فعليه دم
لجماعه ويحل بالطواف والسمى لان الفاسد معتبر بالصحيح فكما أن التحلل بالاحرام الصحيح
بعد الفوات يكون بالطواف والسمى فكذلك عن الاحرام الفاسد ولو كان أصاب في حجه
صيداً فعليه الكفارة لان احرامه بعد الفساد باق فيجب بارتكاب المحذور ما يلزمه بارتكابه
في الاحرام الصحيح وهذا الذي أفسد الحج انما يقطع التلبية بعد الفوات حين يأخذ في
الطواف الا ترى انه لو لم يفته كان أوان قطع التلبية في حقه حين يرمى جمرة العقبة اعتباراً
بمن صحح حجه فكذلك بعد الفوات ﴿ قال ﴾ رجل أهل بحجة فقدم مكة وقد فاته الحج فاقام
حراما حتى يحج مع الناس من قابل بذلك الاحرام قال لا يجزئه عن حجته وبهذا يستدل
أبو يوسف رحمه الله تعالى على ان احرامه صار للعمرة حيث لا يجوز أداء الحج به ولكننا
نقول قد بقي أصل احرامه للحج ولكنه تعين عليه الخروج باعمال العمرة فلا يبطل هذا
التعين بتحول السنة مع ان احرامه انمقد لاداء الحج في السنة الأولى فلو صح أداء الحج به
في السنة الثانية تغير موجب ذلك العقد بفعله وليس اليه تغيير موجب عقد الاحرام وان
قدم وقد فاته الحج فأهل بحجة أخرى فانه يطوف للذي قد فاته ويسمى ويرفض التي أهل
بها وعليه فيها ما على الرافض وعليه قضاء الفاتت أيضاً لان أصل احرامه بعد الفوات تعين
للحج فهو بالاهلال بحجة أخرى يصير جامعاً بين حجتين فلماذا يرفض التي أهل بها وقد
تعين عليه التحلل عن الأولى بالطواف والسمى فلا يتغير ذلك بفعله وان نوى بهذه التي أهل
بها قضاء الفاتت فهي هي يعني لا يلزمه بهذا الاهلال شيء لانه نوى إيجاد الموجود فان
احرامه بالحج باق بعد الفوات ونية الإيجاد فيما هو موجود لغو فيتحلل بالطواف والسمى

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

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

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

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

﴿ باب الجمع بين الاحرامين ﴾

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

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

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

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

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

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

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

الأ ترى أنه إذا عاد لا يمكن أن يجعل كالمشيء للإحرام الآت لان ما تقدم من الطواف
محسوب له وكيف يجعل كالمشيء الآت وطوافه قبل ذلك محسوب فلماذا لا يسقط عنه الدم
والله أعلم بالصواب

باب التلبية

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

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

باب الصيد في الحرم

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

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

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

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

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

﴿ كتاب النكاح ﴾

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

ان القبور تنكح الايام والنسوة الارامل اليتامى

أي تضمنن الى نفسها واحد الواطئين ينضم الى صاحبه في تلك الحالة فسمي فعلهما نكاحا
 قال القائل * كبكر تحب لذيد النكاح * أي الجماع وقال القائل

التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطى دجلة البقرا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الميراث اذا كان الطلاق رجعياً فاما اذا كان الطلاق بائناً أو ثلاثاً وكان في الصحة فلا ميراث
 للأولى سواء أخبر الزوج بهذا أو لم يخبر ولكن في كتاب الطلاق لما وضع المسئلة في المريض
 وكان قد تملق حتمها بماله لم يقبل قوله في ابطال حقها كما في نفقتها وهنا وضع المسئلة في
 التصحيح ولا حق لها في مال الزوج في صحته فكان قوله مقبولاً في ابطال إرثها توضيحه ان
 بقوله أخبر ان الواقع صار بائناً فكأنه أبانها في صحته فلا ميراث لها ولو أبانها في مرضه كان
 لها الميراث وقيل هذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى لان عندهما للزوج ان
 يجعل الرجعي بائناً خلافاً لمحمد رحمه الله تعالى ومتى كان الميراث للأولى فلا ميراث للثانية لان
 بين ايرث الاختين منه بالنكاح منافاة ومتى لم يرث الأولى ورثته الثانية ﴿قال﴾ وان ماتت
 في العدة أو لحقت بدار الحرب مرتدة حل له ان يتزوج أختها لان لحوقها كموثها فلا تبقى
 معتدة بعد موثها فان رجعت مسلمة قبل ان يتزوج أختها فله ان يتزوج أختها عند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى لان العدة بعد ما سقطت لا تعود الا بتجدد سببها وعندهما ليس له ان يتزوج
 أختها لانها لما عادت مسلمة كان لحوقها بمنزلة الغيبة الا ترى انه يماذ اليها مالها فلا تعود كحالها
 فتعود كما كانت وان كان قد تزوج أختها قبل رجوعها ثم رجعت مسلمة عن أبي يوسف
 رحمه الله تعالى روايتان في احدى الروايتين يبطل نكاح الاخت وفي الرواية الاخرى
 لا يبطل ذكر الروايتين عنه في الامالى ﴿قال﴾ ولا بأس بان يتزوج المسلم الحرمة من
 أهل الكتاب لقوله تعالى والمحصنات من الذين أتوا الكتاب الآية وكان ابن عمر رضى
 الله عنهما لا يجوز ذلك ويقول الكناية مشركة وقد قال الله تعالى ولا تشكحوا المشركات
 حتى يؤمن وكان يقول معنى الآية الثانية واللاتى أسلمن من أهل الكتاب ولسنا نأخذ
 بهذا فان الله تعالى عطف المشركين على أهل الكتاب فدل أن اسم المشرك لا يتناول الكتابي
 مطلقاً ولو حملنا الآية الثانية على ما قال ابن عمر رضى الله عنهما لم يكن لتخصيص الكناية
 بالذكر معنى فان غير الكناية اذا أسلمت حل نكاحها وقد جاء عن حذيفة بن اليمان رضى
 الله عنه أنه تزوج يهودية وكذلك كعب بن مالك رحمهما الله تعالى تزوج يهودية وكذلك
 ان تزوج الكناية على المسلمة أو المسلمة على الكناية جاز والقسم بينهما سواء كأن جواز
 النكاح ينبى على الحل الذى به صارت المرأة محلاً للنكاح وعلى ذلك ينبى القسم والمسلمة
 والكناية في ذلك سواء اسرائيلية كانت أو غير اسرائيلية وبمض من لا يعتبر قوله فصل

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

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

باب نكاح الصغير والصغيرة

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

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

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

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

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

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

كالنائمة والمعنى عليها وتأثير هذا الوصف أن في الثبوت معنى الاختبار وممارسة الرجال وفي
النكاح في جانب النساء معنيان معنى الضرر بأبواب الملك عليها ومعنى المنفعة بقضاء شهواتها
فمن ترجح معنى قضاء الشهوة في جانبها تختار الزوج ومن ترجح معنى ضرر الملك تختار
التأيم وإنما تتمكن من التمييز بالتجربة لأن لذة الجماع بالوصف لا تصير معلومة والتجربة إنما
تحصل بالثبوت فكانت صفة الثبوت في حقها نظير البلوغ في حق الغلام وفي حق التصرف
في المال ولهذا يزول ولاية الافتيات عليها بالثبوت لأن فيه تقويت ما يحدث لها في الثاني من
الرأى وهذا بخلاف الجنونة لأن الجنون لا يفقد شهوة الجماع ولو لم يزوجها وليها كان فيه
اضرارها في الحال والصغر يفقد شهوة الجماع فلا يكون في تأخير العقد إلا أن تبلغ معنى
الاضرار بها ولأنه ليس لزوال الجنون غاية معلومة ولا يدري أيفيق أم لا وفي تأخير
العقد لا إلى وقت معلوم إبطال حقها فأما الصغر لزواله غاية معلومة فلا يكون في تأخير العقد
إلى بلوغها إبطال حقها وحجتها في ذلك أنه ولي من لا يبلى نفسه وماله فيستبد بالعقد عليها
كالبكر وتأثيره أن الشرع باعتبار صغرهما أقم رأى الولي مقام رأيا كما في حق الغلام وكما في
حق المال وبالثبوت لا يزول الصغر وكذلك معنى الرأى لا يحصل لها بالثبوت في حالة الصغر
لأنها ما فضت شهواتها بهذا الفعل ولو ثبت لها رأى فهي عاجزة عن التصرف بحكم الرأى في مقام
رأى الولي مقام رأيا كما أنها لما كانت عاجزة عن التصرف في ملكها أقم تصرف الولي
مقام تصرفها والمراد بالحديث البالغة لأنه علق به مالا يتحقق إلا بعد البلوغ وهو المشاورة
وكونها أحق بنفسها وذلك إنما يتحقق في البالغة دون الصغيرة ولئن ثبت أن الصغيرة مراد
فالمراد المشاورة على سبيل الندب دون الحتم كما أمر باستثمار أمهات البنات فقال وتؤامر النساء
في ابضاع بناتهن وكان بطريق الندب فهذا مثله وكما يجوز للاب عندنا تزويج الثيب الصغيرة
فكذلك يجوز لغير الاب والجد وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز لمعنيين أحدهما أنها يتيمة
والثاني أنها ثيب **قال** وإذا اجتمع في الصغيرة أخوان لاب وأم فإيهما زوجها جاز عندنا ومن
العلماء رحمه الله تعالى من يقول لا يجوز ما لم يجتمعا عليه لأن هذا قام مقام الاب فيشترط
اجتماعهما لنفوذ العقد كالمولين في حق العبد أو الأمة أو المعتقة ولكنها تستدل بقوله صلى
الله عليه وسلم إذا أنكح الوليان فالأول أحق وفي هذا تنصيص على أن كل واحد منهما
ينفرد بالعقد والمعنى فيه أن سبب الولاية هو القرابة وهو غير محتمل للوصف بالتجزى والحكم

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

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

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

روایتان فی احدی الروایتین قال من جابلقا الی جابلتا وهما قریتان أحدهما بالمشرق
والاخری بالمغرب فقالوا هذا رجوع منه الی قول زفر رحمه الله تعالى أن الولاية لا تثبت
للأبعد وإنما ذکر هذا علی طریق المثل وفي الرواية الاخری قال من بغداد الی الری
وهكذا روی عن محمد رحمه الله تعالى وفي رواية قال من الكوفة الی الری ومن مشايخنا
رحمهم الله تعالى من يقول حد الغيبة المنقطعة أن يكون جوالا من موضع الی موضع فلا
یوقف علی أثره أو يكون مفقودا لا یعرف خبره وقیل ان كان فی موضع یقطع الكری الی
ذلك الموضع فلیست الغيبة بمنقطعة وان كان انما یقطع الكری الی ذلك الموضع بدفعتین أو
أكثر فالغيبة منقطعة وقیل ان كانت القوافل تنفر الی ذلك الموضع فی كل عام فالغيبة
لیست بمنقطعة وان كانت لا تنفر فالغيبة منقطعة والاصح أنه اذا كان فی موضع لو انتظر
حضوره أو استطلاع رأیه فات الكفء الذي حضر لها فالغيبة منقطعة وان كان لا یفوت
افالغيبة لیست بمنقطعة وبعد ما ثبت الولاية للأبعد اذا زوجها ثم حضر الاقرب فلیس له
أن یرد نكاحها لان العقد عقد بولاية تامة **قال** ولا یجوز لغير الوالی تزویج الصغير
والصغيرة لقوله صلی الله علیه وسلم لا نكاح الا بولی قال والوصی لیس بولی عندنا فی التزویج
وقال ابن أبی لیلی رحمه الله تعالى للوصی ولاية التزویج لان وصی الاب قائم مقام الاب
فما یرجع الی النظر للمولی علیه ألا ترى أنه فی التصرف فی المال یقوم مقامه فكذلك فی
التصرف فی النفس ومالك رحمه الله تعالى یقول ان نص فی الوصایة علی التزویج فله أن
یزوجها كما لو وكل بذلك فی حیاته وان لم ینص علی ذلك فلیس له أن یزوج ولیكنا
نستدل بما روینا النكاح الی العصبات والوصی لیس بعصبة اذا لم یكن من قرابته فهو
كسائر الاجانب فی التزویج وان كان الوصی من القرابة بان كان عما أو غيره فله ولاية
التزویج بالقرابة لا بالوصایة ولهذا یثبت لهما الخيار اذا أدركا وان حصل التزویج ممن له ولاية
التصرف فی المال والنفس جميعا لان ولايته فی المال بسبب الوصایة ولا تأثیر للوصایة فی
ولاية التزویج فكان وجوده كعدمه وكذلك ان كانا فی حجر رجل یعولهما فحال هذا
الرجل دون حال الوصی فلا یثبت له ولاية التزویج ولان من یعول الصغير انما یملك علیه
ما یتحضر منعمة للصغير كالحفظ وقبول الهبة والصدقة والنكاح لیس بهذه الصفة **قال**
ومولی العتاقة تثبت له الولاية اذا لم یكن هناك أحد من القرابة لان العسوبة تستحق بولاء

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

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

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

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

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

أداه في حياته لم يرجع عليه فبموته لا يصير موجبا للرجوع ولكننا نقول انما لا يرجع في حياته اذا أدى لمعنى الصلّة وقد بطل ذلك بموته قبل التسليم فكان هذا بمنزلة ما لو ضمن عنه بعد البلوغ بأمره واستوفاه من تركته بعد وفاته وان كان هذا الضمان في مرض الاب الذي مات فيه فهو باطل لانه تبرع منه على ولده بضمان الصداق منه وتبرع الوالد على ولده في مرضه باطل وكذلك كل من ضمن عن وارثه أو لوارثه ثم مات فضمانه باطل لما بينا **﴿قال﴾** والمجنون المغلوب بمنزلة الصبي في جميع ذلك لانه مولى عليه كالصغير ويستوى ان كان جنونه أصليا أو طارئا وعلى قول زفر رحمه الله تعالى في الجنون الاصلى كذلك الجواب بان بلغ مجنوننا فاما في الجنون الطارىء لا يكون للمولى عليه ولاية التزويج لانه يثبت له الولاية على نفسه عند بلوغه والنكاح يعقد للعمر ولا تجدد الحاجة اليه في كل وقت فبصيرورته من أهل النظر لنفسه يقع الاستغناء فيه عن نظر المولى بخلاف المال فان الحاجة اليه تجدد في كل وقت ولكننا نقول ثبوت الولاية لمعجز المولى عليه عن النظر لنفسه والجنون الاصلى والعارض في هذا سواء فرما لم يتفق له كفاء في حال افاخته حتى

جن أو ماتت زوجته بعد ما جن فتتحقق الحاجة

في الجنون الطارىء كما تحقق في الجنون

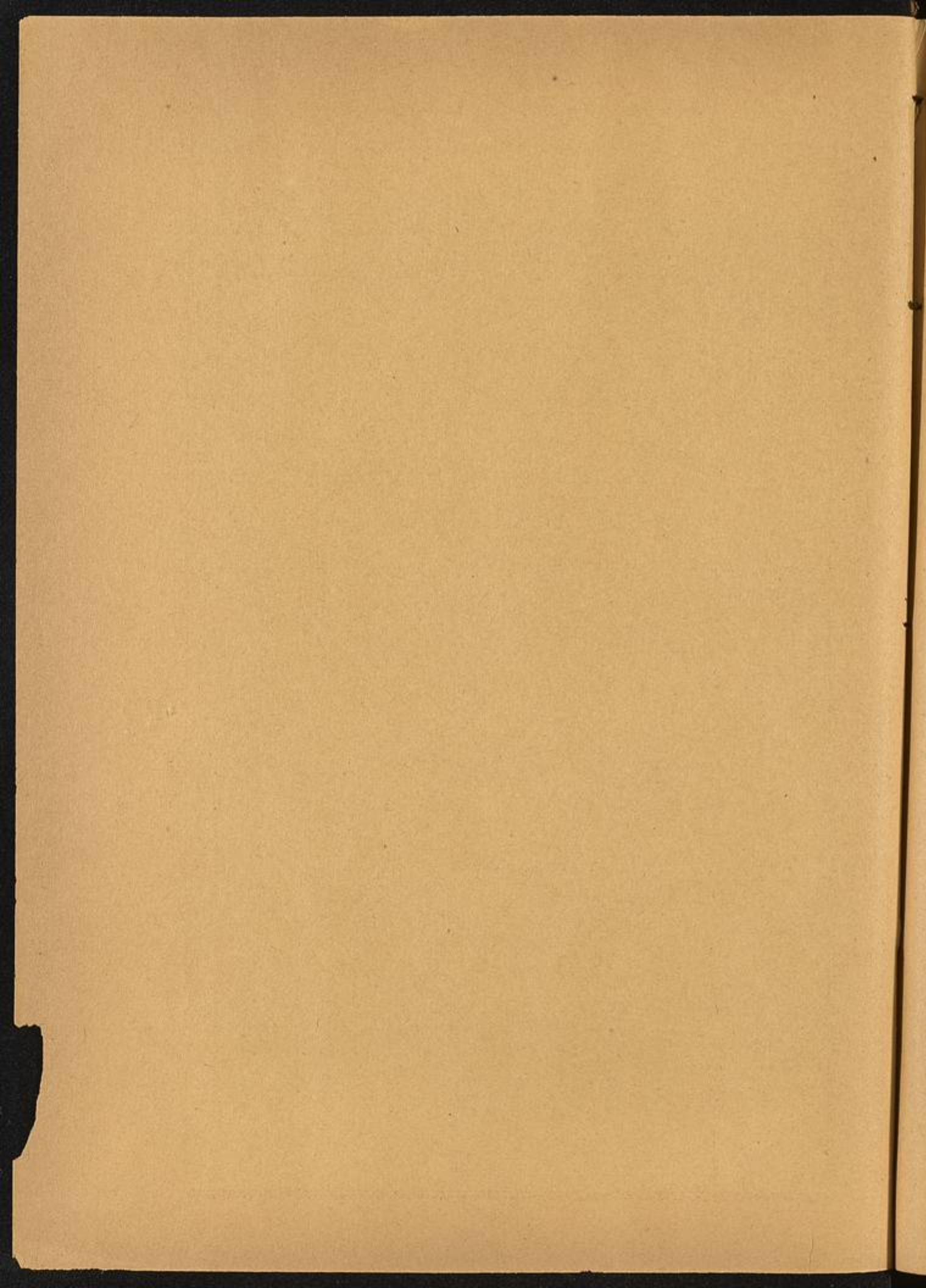
الاصلى والله أعلم بالصواب

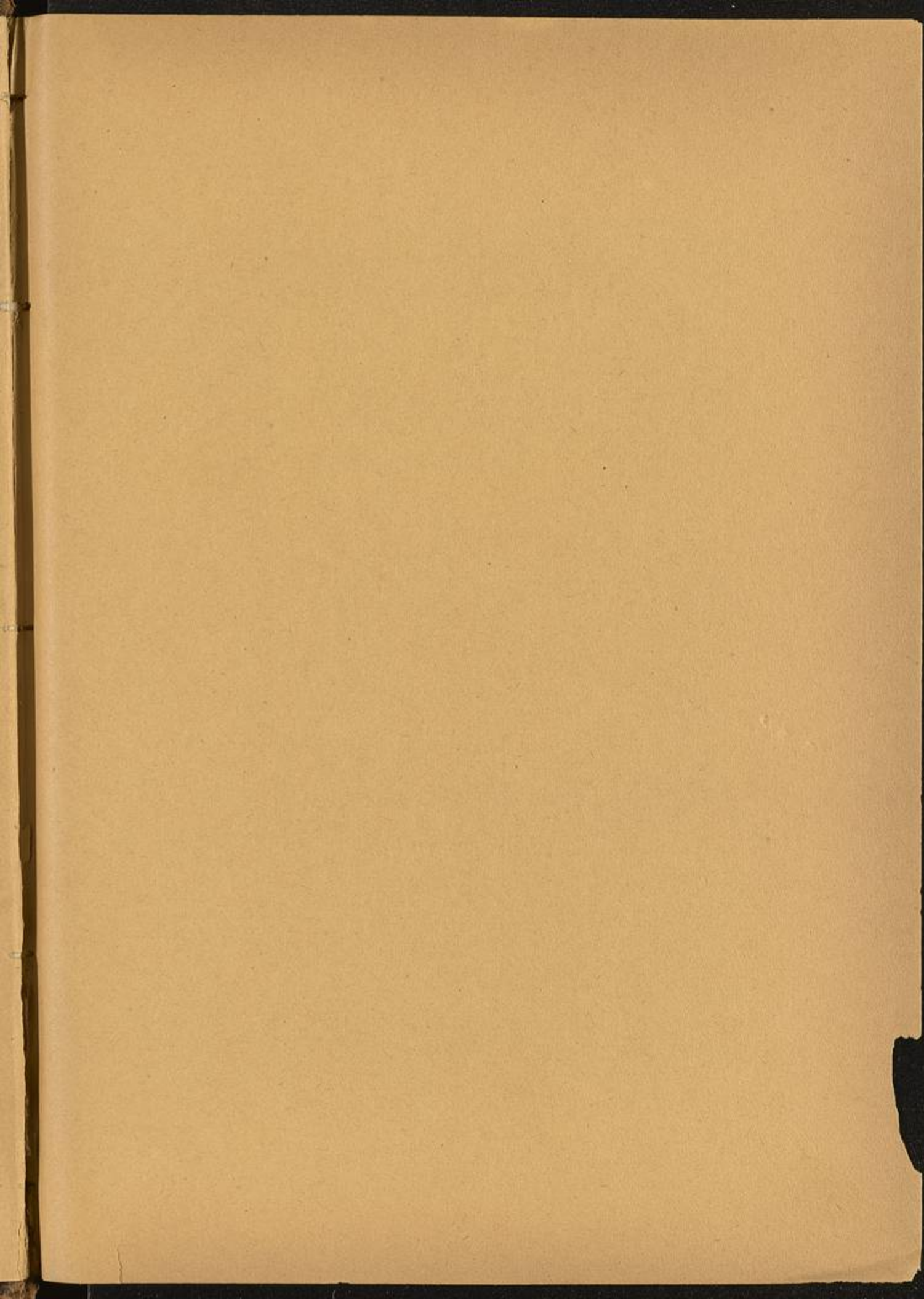
واليه المرجع

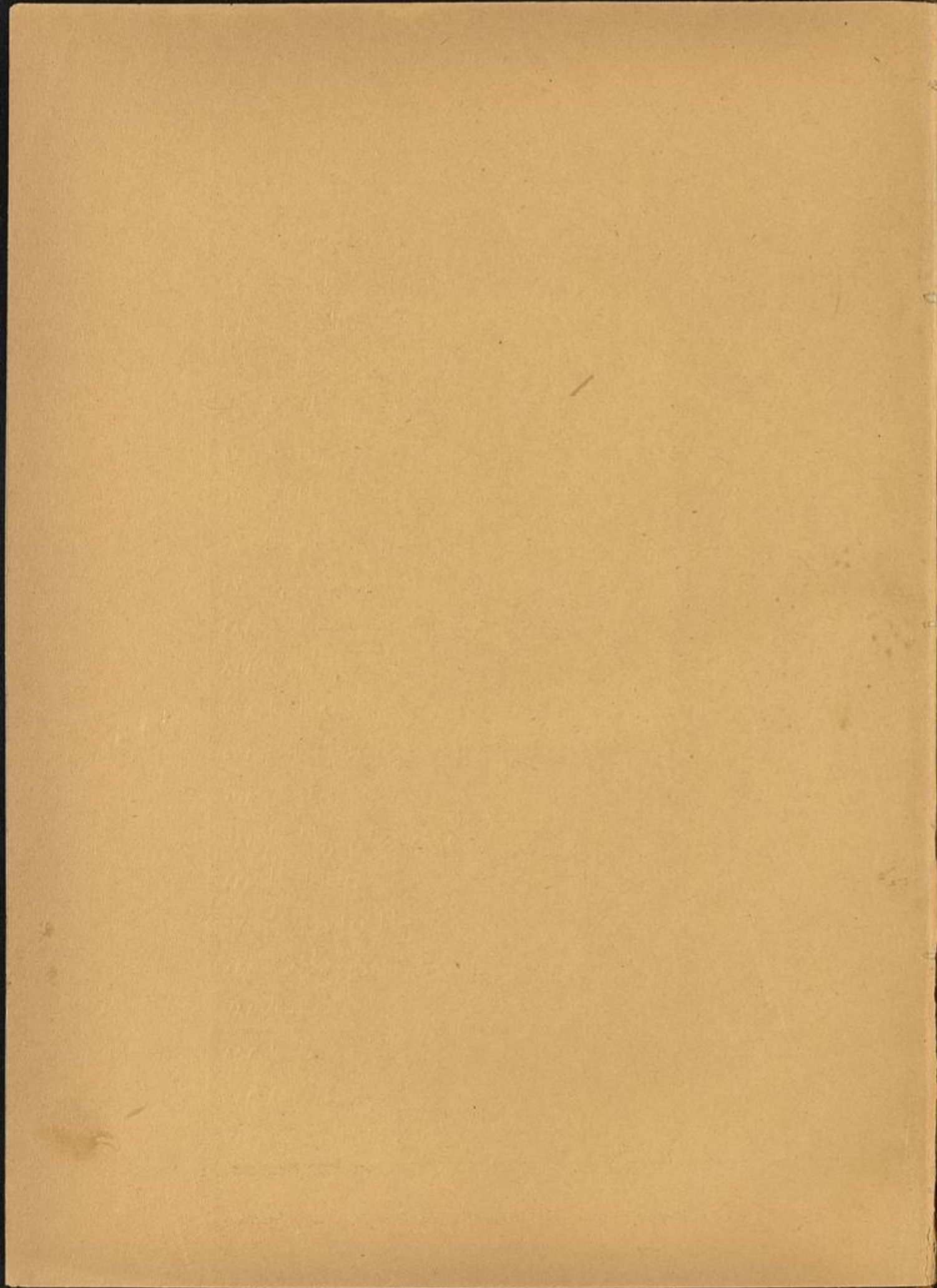
والمآب

تم الجزء الرابع ويليهِ الجزء الخامس

﴿وأوله باب نكاح البكر﴾







COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0022681833

DUE DATE

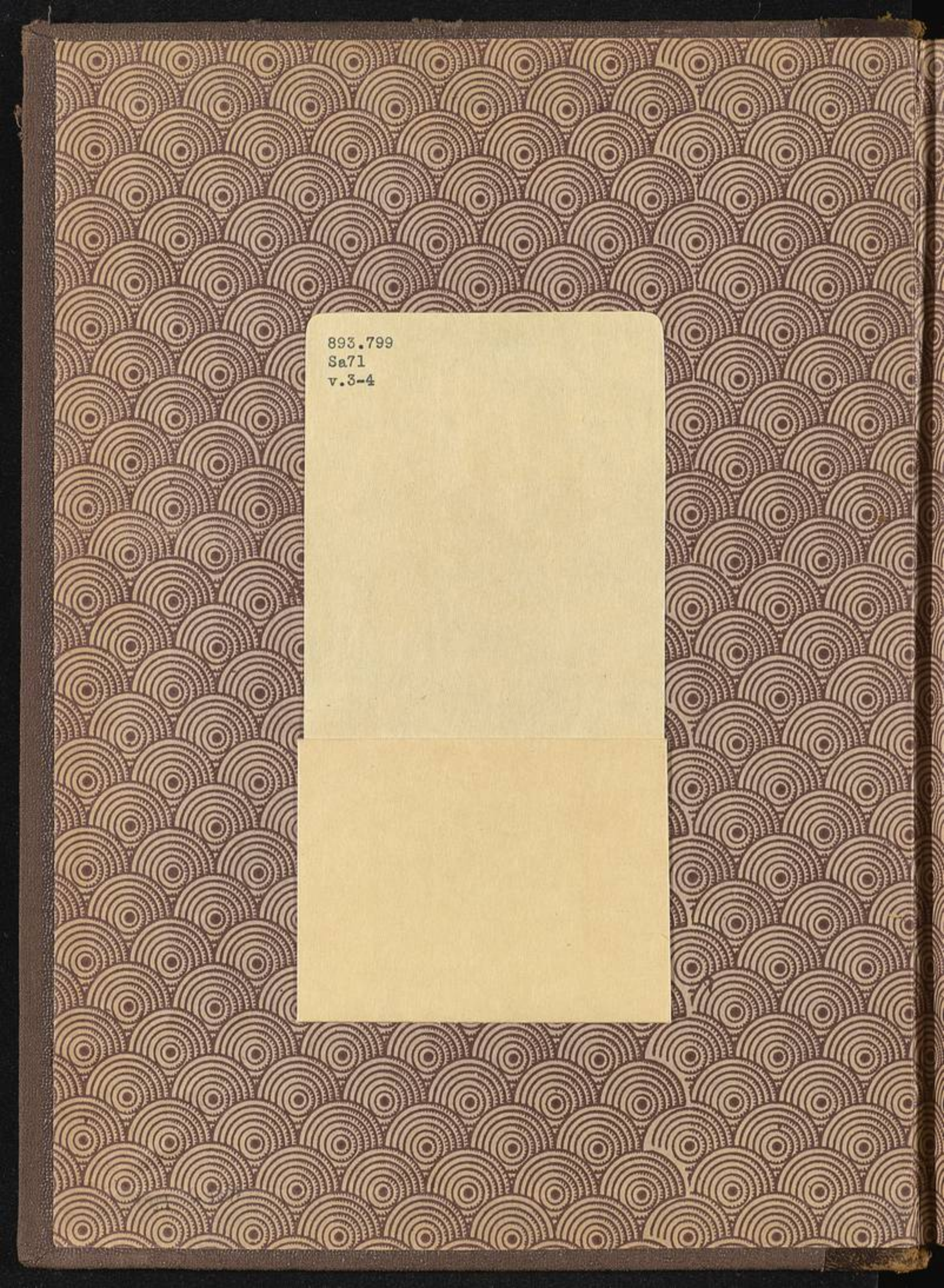
NOV 20 1993

OCT 25 1993

NOV 10 2003

Printed
in USA

201-6503



893.799
Sa71
v.3-4

