

﴿ الجزء الثاني ﴾

من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للامام
العلامة والتحرير الفهامة فقه عصره
ووحيد دهره محرم المذهب التجماني
وأبي حنيفة الثاني الشيخ زين
الدين الشهير بابن نجيم
رجه الله تعالى
آمين

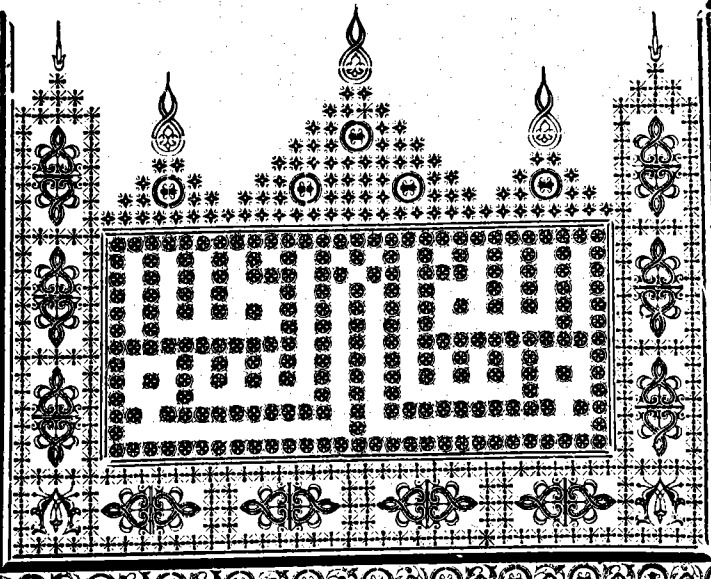
وبهامشه المحواشي المسماة بمنحة الخالق على البحر الرائق مخاطبة المحققين
ونخبة العلماء العاملين العلامة الفاضل والاستاذ الكامل السيد محمد أمين
الشهير بابن عابدين رجه الله وقد جعل كتاب البحر مفرغاً في سبعة أجزاء والجزء
الثامن تكملة العلامة المحقق محمد الشهير بالطوري ولتمام الانتفاع جعل المتن
مع المحاشية في طرة الكتاب وفصل بينهما بفواصل من جدولي الطبع المستطاب

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
 (قوله والفساد والبطلان في العبادات سواء) لان المراد بهما خروج العبادة عن كونها عبادة بسبب قوت بعض الفرائض وعبروا عما يفوت الوصف مع بقاء الفرائض من الشروط والاركان بالكرهية بخلاف المعاملات على ما عرف في الاصول كذا في شرح المنية (قوله مطلقا) أي عمدا أو سهوا (قوله كما عبر بها في الجمع) حيث قال ونفسدها بالكلمة الواحدة اه وكان النسخة التي وقعت لصاحب النهر عبر فيها

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها
 يفسد الصلاة التكلم

بالكلام بدل الكلمة فقال وهذا أولى من تعبير الجمع بالكلام كذا في البحر وفيه نظر اذ مناه على ان المراد به النحوى وليس بمتعين لجواز ان يراد به اللغوى بل هو الظاهر اه يعني اذا كان المراد بالكلام اللغوى

يكون شاملا للقليل والكثير ويساوى تعبير المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به في الجمع على ان الاسلام المؤلف لم يدع الاولوية بل دعواه ان التكلم شامل للكثير الذي دل عليه عبارة الجمع مفهومه وللقليل الذي دل عليه منظوقا وليس فيه ما يشعر بتقييده بالنحوى أو اللغوى في عبارة الجمع (قوله وينبغي أن يقال الخ) قد يقال ان ما ذكره من نحو وع



بسم الله الرحمن الرحيم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

لما كان سبق الحديث عارضا سماويا والمفسدات عارضا كسما قدّم ذلك وآخرهذا والفساد والبطلان في العبادات سواء (قوله يفسد الصلاة التكلم) حديث مسلم ان صلاتها هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يصلح فيها مباشرة يفسدها مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجه دون وجه والنص يقتضى انتفاء الصلاح مطلقا أطلقه فشمّل العمد والنسيان والخطا والقليل والكثير لاصلاح صلاته أولا عالما بالتحريم أولا ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها في الجمع لان التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذا في ضياء الخلود وسواء أسمع غيره أولا وان لم يسمع نفسه وصحح المحروف فعلى قول الكرخي تفسد وحكى عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد بيناه كذا في الذخيرة وفي المحيط النفع المسموع المهجى مفسد عندهم ما خلا فالابن يوسف لهما أن الكلام اسم محروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا تقع وأدنى ما يقع به انتظام المحروف حرفان اه وينبغي ان يقال ان ادناه حرفان أو حرف مفهم كم أمرا وكذا فان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار غير

يكون شاملا للقليل والكثير ويساوى تعبير المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به في الجمع على ان الاسلام المؤلف لم يدع الاولوية بل دعواه ان التكلم شامل للكثير الذي دل عليه عبارة الجمع مفهومه وللقليل الذي دل عليه منظوقا وليس فيه ما يشعر بتقييده بالنحوى أو اللغوى في عبارة الجمع (قوله وينبغي أن يقال الخ) قد يقال ان ما ذكره من نحو وع

منتظم من حروف تقدير افه و داخل في تعريف الكلام المذكور تأمل (قوله ولم أرعه جوايا شافيا) أقول في معراج الدرية فان قبل كيف يستقيم هذا فان راوى حديث ذى الدين أبو هريرة وهو أسلم بعد فتح خيبر وقد قال أبو هريرة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحرىم الكلام كان ثابا حين قدم ابن مسعود من الحبشة وذلك في أول الهجرة قلنا معنى قوله صلى بنا أى صلى باصحابنا ولا وجه للحديث الا هذا لان ذى الدين قتل ببدر واسمه مشهور شهيد بدر او ذلك قبل فتح خيبر بزمان طويل كذا في المسوط وانظر ما ذكره الشارح الزبلي يظهر لك الجواب على ان ما ذكره المؤلف من الرواية قد ذكره في الفتح وغيره من حديث آخر غير حديث ذى الدين وعبارة الفتح قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلواتنا الخ رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينما أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم الى آخر ما ذكره ٣ واظن ان المؤلف اشتبه عليه

هذا الحديث بحديث
 ذى الدين فليراجع
 (قوله ودخل في التكلم
 المذكور قراءة التوراة
 الخ) قال في النهر أقول
 يجب حمل ما في المجتبى على
 المبدل منها ان لم يكن ذكرا
 أو تزيها وقد سبق ان
 والدعاء بما يشبه كلامنا

غير المبدل يحرم على
 الجنب قراءته (قوله
 وينبغي ان يتعلق الخ)
 قال في النهر ظاهر ما في
 الشرح وعليه جرى العيني
 انه قد في الدعاء فقط
 وهو الظاهر لا شمئال
 الدعاء على ما يشبه كلامنا
 وما لا يشبه بخلاف التكلم
 فانه يفسد وان لم يشبه
 كلامنا كالمهمل ولا شك

الاسلام وغيره انها لا تفسد واما ما رواه الحاكم وصححه ان الله وضع عن أمتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع منعقد على ان رفع الائم مراد فلا يراد غيره والا لزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ولقائل ان يقول ان حديث ذى الدين الثابت في صحيح مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على رأس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للمجهور بان كلام الناسي ومن يظن انه ليس فيها لا يفدها فان أجيب بان حديث ذى الدين منسوخ كان في الابتداء حين كان الكلام فيها مباحا فمنع لانه رواية ابي هريرة وهو متاخر الاسلام وان أجيب بجواز ان يرويه عن غيره ولم يكن حاضر اذ تغير صحيح لما في صحيح مسلم عنه بينما أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم أرعه جوايا شافيا وأراد من التكلم التكلم لغير ضرورة الناسي انه لو عطس أو تجشأ فصل منه كلام لا تفسد لتغذر الاحتراز عنه كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والزبور فانه يفسد كما في المجتبى وقال في الاصل لم يجزه وفي جامع الكرخي فسدت وعن أبي يوسف ان أشبه التسبيح جاز (قوله والدعاء بما يشبه كلامنا) أفرده وان دخل في التكلم لان الشافعي لا يفسدها بالدعاء وينبغي ان يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد قدمنا بان الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما أمكن سؤاله من العباد كاللهم اطمعني أو اقض ديني وارزقني فلانة على الصحيح وما استحتم طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سواء كان لنفسه أو لغيره ولو لا خيه على الصحيح كافي المحيط وفي الظهيرية ولو قال آل ثم قال الحمد لله أو لم يقل لا تفسد صلواته وقال المرغيناني ان انصاف الكامة مثل كل الكامة تفسد صلواته ثم ذكر ضابطا للدعاء بما يشبه كلامنا فقال المحاصل انه اذا دعا بما جاء في الصلاة أو في القرآن أو في الماثور لا تفسد صلواته وان لم يكن في القرآن أو في الماثور ولا يستحيل سؤاله تفسد وان كان يستحيل سؤاله لا تفسد اه ويشكل عليه اللهم اغفر لعمى أو خالى

ان كونه قيدا فيه يخرج منه فتدبر اه وتعقبه الغنيمي بما قدمه بين يديه من ان المراد من التكلم النطق بالمحروف سمي كلاما أولا فكانه نسي ذلك ونسي أيضا اعتراضه على أخيه الفهامة حيث قال وهذا أى تعبير المصنف بالتكلم أولى من تعبير المجمع بالكلام حيث قال في الاعتراض على ذلك وفيه نظر اذ منبأه على ان المراد به النحوى وليس بمتعين لمجوز ان يريد اللغوى بل هو الظاهر اه اعتراضه فانت تراه استظهر ان المراد الكلام اللغوى وحينئذ دعواه ان المهمل لا يشبه كلام الناس ممنوع بل هو مشبه لكلامهم لغة من حيث انه صوت فيه حروف وقوله لا شك ان كونه قيدا فيه يخرج منه قد علمت مما سبق ان كونه قيدا فيه يدخله اه كذا في حواشي شرح مسكين (قوله وقال المرغيناني الخ) أقول قال في التجنيس وان وقف على شطر كلمة ثم استأنف لا تفسد صلواته وان قبح معنى الشطر لاجل الضرورة اه وفي زلة القارئ من فتح القدير عن الحاخية اذا أراد ان يقرأ كلمة فجرى على لسانه شطر كلمة فراجع وقرأ الاولى أو ركع ولم يتمها ان كان شطر كلمة لو أتمها لا تفسد وان كان لو أتمها تفسد تفسد وللشطر حكم الكل وهو الصحيح اه

(قول المصنف وارتفاع بكائه) قال في النهر وفي الصحاح البكاء ويقصر فاذا مدت أردت الصوت الذي مع البكاء واذا قصرت أردت الدموع وخروجها (قوله فهو ان يقول آه) قال في النهر الانين هو صوت المتوجع كذا في العناية وخصه العين بالحاصل من قوله آه وقيل هو قول آه اه ٤ وهو بقصر الهمزة مفتوحة كما في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبي ومثله في الشرنبلالية

عن تاج الشريعة وزاد انه توجع الجهم وهو على وزن دع اه وهذا هو المفهوم من كلام العناية حيث جعله حرفين في أثناء تفسير المتن (قوله ثلاث عشرة) أقول كان نسخة الرمي ثلاثة عشر فاعترض بان الصواب ثلاث عشرة (قوله فتسمية آه أينما واوه تاوها اصطلاح) قال في النهر أنت خبير بان هذا انما يتأني على ما مر من انه لفظ آه أما على انه صوت المتوجع فان

فانه نقل انها تفسد اتفاقا كما قدمناه (قوله والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر حنة أو نار) أي يفسدها ما الانين فهو ان يقول آه كما في الكافي والتاوه هو ان يقول آه ويقال آه الرجل تاو بها وتاوه اذا قال آه وقال في المغرب وهي كلمة توجع ورجل آواه كثير التاوه وذكر العلامة الحلبي في شرح المنية ان فيها ثلاث عشرة لفظا للهمزة مفتوحة في سائر هاتم قد تمدد وقد لا تمدد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان ولا تمدد مع تشديد الواو والمكسورة وسكون الهاء وكسر هاء فهاتان آخران ومع سكون الواو وكسر الهاء فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة وأعلى مثال أو العاطفة فهذه ثامنة وتملكن يلها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة أو ياء بعد الهمزة وعدمه وفتح الواو والمشدودة يلها ياء مشددة ثم ألف ثم هاء ساكنة والثالثة عشرة أو واء بعد الهمزة وضم الواو والاولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وحينئذ فتسمى آه أينما واوه تاوها اصطلاح اه يعني لا لفظ لان من لغات التاوه آه وهي العاشرة وأما ارتفاع البكاء فهو ان يحصل به حروف وقوله من وجع أو مصيبة قبل الثلاثة وقوله لا من ذكر حنة أو نار عائذ الى الكل أيضا فالحاصل انها ان كانت من ذكر الحنة أو النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم اني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار لم تفسد صلواته وان كان من وجع أو مصيبة فهو دال على اظهارهما فكانه قال اني مصاب والدلالة تجعل عمل الصريح اذا لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عنده ما وعن أبي يوسف ان قوله آه لا يفسد في الحالمين وأوه يفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا شملت على حرفين وهما زائدان أو أحدهما لا تفسد وان كانتا أصليتين تفسد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا * أمان وتسهيل * ونعني بازوائد الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لان هذه الحروف زوائد أين ما وقعت قال في الهداية وقول أبي يوسف لا يقوى لان كلام الناس في متفاهمهم أي أهل العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كهذا واو آه وتعبه الشارحون بان أبا يوسف انما يجعل حروف الزوائد كان لم تكن اذا قلت لا اذا كثرت وأجاب عنه في فتح القدير بانه أراد بالجمع الاثنين فصاعدا وجعل في الظهيرة محل الخلاف فيما اذا أمكن الامتناع عنه اما ما لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل كما رخص اذا لم يملك نفسه من الانين والتاوه لانه حينئذ كالعطاس والجسا اذا حصل بهما حروف قيد بالانين ونحوه فانه لو استعطف كلبا أو هرة أو ساق حمار لم تفسد صلواته لانه صوت لا هجاء له وقيل بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمعه من غير صوت لا تفسد صلواته بخلاف في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقا ضيخان والتأنيف كالانين كاف وتنف ثم أف اسم فعل لا تنفجر وقيل لتنفجرت وسواء أراد به تنقية موضع مجوده أو اراد به التأنيف فان الصلاة تفسد عندهما مطلقا وقال أبو يوسف بعدمه لكن في المجتبى الصحيح ان خلافه انما هو في المنخفض وفي المشدد تفسد عندهم ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا تفسد صلواته وفي أربعة أحرف تفسد وفي ثلاثة أحرف

والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر حنة أو نار

الفرق بين اه أقول وكذلك الفرق بين على ما مر من انه لفظ آه لان ما هنا معدود وما مر مقصور كما علمت مما نقلناه عن شرح المنية والشرنبلالية (قوله وحروف الزوائد مجموعة الخ) قال في النهر قال الشيخ شعبان في تصحيح ألفية ابن معطى انها جمعت عشرين جمعا

وسردها لكن بعضها مؤاخذ فيه ولم يجمعها أحد أربع مرات الا ابن مالك في شرح الكافية حيث قال هاء وتسليم اختلف تلاميذ انسه * نهاية مسئول أمان وتسهيل * قال وفيه نظر لان ثلاثي من بنات الباء واذا رسم بها تكرر معنى وضع لفظ الهاء وليس بجيد والصواب ان يؤتى بها على لفظ المطابقة لفظا وخطا كقول بعضهم سالتونيها أو قولي أسهل ما تنسوى

(قوله ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده) أي عند أبي يوسف وطرق في النهر . احتمال ان عنه روايتين وعليه فلا

اختلف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد اه وبما فيها اندفع ما عترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كهذا واو كالا يخفي وفي الخائبة ولولد غنسه عقرب أو أصابه وجمع فقال بسم الله قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل نفسه صلواته ويكون بمنزلة الانبى وهكذا روى عن أبي حنيفة وقبل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وجرم به في الظهيرية وكذلك قال يارب كما في الذخيرة وفي الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لا مراما آخره لا تفسد وان كان لا مراما تفسد خلافا لابي يوسف ولوعود نفسه بشئ من القرآن للحمى ونحوها تفسد عندهم اه بخلاف التعوذ لدفع الوسوسة لا تفسد مطلقا كما في القنية (قوله والتخنج بلا عذر) وهو ان يقول أح بالفخ والضم والعذر وصف يطرأ على المكاف يناسب التسهيل عليه فان كان التخنج لعذره فانه لا يبطل الصلاة بخلاف وان حصل به حروف لانه طاعة من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عندهم ما خلا فالابي يوسف في المحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتحسين صوته للقراءة أو للاعلام انه في الصلاة أوله تبتدى امامه عند خطائه ففيه اختلاف فظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لان القراءة ملحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان أولى الا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المضطر اليه قيدان بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسدها اتفاقا لكنه مكرره وهو محل قول من قال ان التخنج قصدا واختيارا مكرره لانه عبث لعمروه عن الفائدة وقيد بالتخنج لانه لو تهاب فحصل منه صوت أو عطس فحصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلواته كذا في الظهيرية ثم قال التخنج في الصلاة ان لم يكن مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا يفسد ظن بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون ههجي نحو أحو ونف وغير المسموع ما لا يكون ههجي الى هذا مال شمس الأئمة المحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلواته ما يساق به الحمار لا تفسد اذا لم يحصل به الحروف اه واختار الاول صاحب الخلاصة وذكر انه اذا لم يفسد فهو مكرره (قوله وجواب عاطس بيجك الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلواتها هذه لا يصح فيها شئ من كلام الناس فجعل التسميت منه قيد بكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه بيجك الله يا نفسي لا تفسد لانه لم يكن خطأ بالغير لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال بيجك الله يا نفسي بيجك الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحل عند ارادة الجواب اما اذا لم يرد به بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحل ايضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعلم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل بيجك الله فقال العاطس آمين تفسد صلواته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال رجل خارج الصلاة بيجك الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدعه اه أي لم يجهه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا أمن المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلواته اه وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما

معارضة (قوله لكن لغرض صحيح الخ) قال في السير بلالية قلت يمكن ان يكون من الغرض الصحيح التخنج للتسبيح أو التكبير للانتقالات وهي حادثة اه (قوله لان ما للقراءة ملحق بها) لا يشمل التخنج لاعلام انه في الصلاة (قوله وبعض مشايخنا لم يشترطوا) أي ان يكون ههجي بل الشرط كونه مسموعا وعبارة الفخ وبعضهم والتخنج بلا عذر وجواب عاطس بيجك الله

لا يشترط الحروف في الافساد بعد كونه مسموعا وعلى هذا لو نقر طائرا أو دعاه بما هو مسموع اه فقوله حتى قيل اذا قال في صلواته ما يساق به الحمار لا تفسد الخ تقرير على الاول ان كانت لا في قوله لا تفسد ثابتة في أصل جميع نسخ الظهيرية والا فهو تقرير على الثاني كما هو المتبادر والذي رأيت في ما عندي من نسخة الظهيرية ثبوتها فتأمل (قوله أي لم يجهه) ظاهره ان الضمير المنصوب في قوله لانه لم

يدعه عائدا الى المصلي الآخر والاطهر انه عائدا الى الرجل الخارج أي لان القائل بيجك الله انما دعا بذلك للعاطس لا للمصلي الآخر فكان قول العاطس آمين جوابا للداعي له بخلاف المصلي الآخر فلم يكن تامنه جوابا له تامل (قوله وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس) قال في النهر لان سلم ان الثاني تامن لدعائه لانه قطعاه بالاول والى هذا يشير التعليل اه أي التعليل

بانه لم يحميه فانه يفيد ان الاجابة حصلت بتامين العاطس فلم يكن الثاني تاميناً له و كلام الذخيرة فيه فليتامل وفي شرح نظم
 الكثر للامامة المقدسي ان ما في الذخيرة محمول على ما اذا عاله ليكون جواباً أما اذا بالغيره فلا يظهر كونه جواباً فلا تفسد اه
 وهو اولى مما في النهر والحاصل ان التامين في نفسه غير مفسد وانما يفسد اذا كان جواباً وهو كذلك في مسألة الذخيرة بناء على ان
 المراد الدعاء للمصلي بخلاف ما في ٦ الظهيرية لان الجواب انما يكون من المدعوله وهو العاطس فقط فتامينه مفسد بخلاف

تامين الاخر ويوضع
 هذا ما في الشربلالية
 عن قاضيخان لوعطس
 المصلي فقال له رجل
 بركك الله فقال المصلي
 آمين فسدت صلاته لانه
 اجابه ولو قال من يجنبه
 معه أيضاً آمين لا تفسد
 صلاته لان تامينه ليس
 بجواب اه والمراد بمن
 يجنبه أي من المصلين
 يدل على قوله لا تفسد
 صلاته لكن سيأتي بعد
 نحو ورقه عن المبتدعي
 لوسمع المصلي من مصل
 وفتح على غير امامه

آخرو لا الضالين فقال
 آمين لا تفسد وقيل
 تفسد وعليه المتأخرون
 فليتامل (قوله وأشار
 الى ان المصلي اذا سمع
 الاذان الخ) ادخل في
 النهر هذه الفروع تحت
 قوله والجواب بلاله
 الا الله قال وما سلكاه
 اولى (قوله لانه تعلم
 وتعلم لغیر حاجة) لان
 المستفتح كان يقول اذا

لا يخفى وأشار الى أن المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان أراد جوابه تفسد والا فلا
 وان لم تكن له نية تفسد لان الظاهر انه أراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم
 فصلى عليه فهذا اجابة فتفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تفسد ولو قال لبيك سيدي حين قرأ
 بأبيها الذين آمنوا فقيه قولنا والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة معز بالي نوادر بشر
 عن أبي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة حمد الله فان كان وحده فان شاء أسره وحرك لسانه
 وان شاء أعلن وان كان خلف امام أسره وحرك لسانه ثم رجع أبو يوسف وقال لا يحرك لسانه
 مطلقاً اه وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي
 الغنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير
 فرفع الامام للحال وجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام
 قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في تشهد هذه الشهادات عند ذكر المؤذن الشهادتين
 تفسدان قصد الاجابة اه (قوله وفتح على غير امامه) أي يفسد هالاً انه تعليم وتعلم لغیر حاجة
 فيدبه لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه تعلق به اصلاح صلاته امان كان الامام لم يقرأ الفرض
 فظاهر واما ان كان قرأ فقيهه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح ربما يجري على لسانه
 ما يكون مفسداً فكان فيه اصلاح صلاته ولا يطلق ما روى عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم
 الامام فاطعموه واستطعماه سكوته ولهذا وقع على امامه بعدما انتقل الى آية أخرى لا تفسد صلاته
 وهو قول عامة المشايخ لا يطلق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه المذهب فان فسه ذكر في الاصل
 والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقاً ان يفتح وان كان تعليماً ولكن التعليم ليس بهل
 كثير وانه تلاوة حتمية فلا يكون مفسداً وان لم يكن محتاجاً اليه وصحح في الظهيرية انه لا تفسد
 صلاة الفاتح على كل حال وتفسد صلاة الامام اذا أخذ من الفاتح بعدما انتقل الى آية أخرى وصحح
 المصنف في الكافي انه لا تفسد صلاة الامام أيضاً فصار المحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على
 امامه لا يوجب فساد صلاة أحد لا الفاتح ولا الآخذ مطلقاً في كل حال ثم قيل ينوي الفاتح بالفتح على
 امامه التسلاوة والصحيح انه ينوي الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدى منهى عنها والفتح على امامه
 غير منهى عنه قالوا يكره للمقتدى ان يفتح على امامه من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجئهم اليه بان
 يقف ساكناً بعد المحصر أو يكره الاية بل يركع اذا جاءه أو انه أو ينتقل الى آية أخرى لم يلزم من وصلها
 ما يفسد الصلاة أو ينتقل الى سورة أخرى كما في المحيط واختلفت الرواية في وقت أو ان الركوع ففي
 بعضها اعتبر أو انه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعني اذا قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة
 ركع كذا في السراج الوهاج وأراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم امان قصد قراءة
 القرآن فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها وأطلق في الفتح المذكور فشم ما اذا تكرر

انتهت الى هذا فبعده ما ذوالذي فتح عليه كانه يقول اذا انتهت الى هذا فبعده هذا فكون من كلام الناس منه
 كذا في السراج (قوله ففي بعضها اعتبر أو انه المستحب) قال في فتح القدير وهذا هو الظاهر من جهة الدليل الا ترى الى ما ذكره وانه
 صلى الله تعالى عليه وسلم قال لاني هلا ففتحت على مع انها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة (قوله وأطلق في الفتح المذكور)
 أي أطلق المصنف في الفتح المفسد وهو ما يكون على غير امامه

(قوله وفي القنينة ارجع على الامام الى قوله وتذكر) اقول يحتمل أن يكون المراد انه تذكر بسبب القنينة وان يكون تذكرة بنفسه ولكنه صادق تذكرة وفتح من ليس في صلواته في وقت واحد والظاهر الاول لانه لو كان تذكرة من نفسه لا يظهر فرق بين أخذها في التلاوة قبل تمام الفتح أو بعده ولا يظهر وجه الفساد لان الفساد ليس بمجرد الفتح وانما هو بالاخذ بسبب الفتح واذا كان تذكرة من نفسه لم يوجد الاخذ بسبب الفتح وكون الظاهر انه أخذ بالفتح فيضاف اليه v لا عبرة له مع ما في نفس الامر لان

ذلك من الديانات لا من الامور اراجعة الى القضاء حتى يعتبر الظاهر ويدل عليه ما مر من انه لو فتح على غير امامه قاصدا القراءة لا التعليم لا يفسد عند الكل ومن انه لو سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن تفسدان أراد الجواب والا فلا ونحو ذلك

والجواب بلا اله الا الله

مما اعتبر فيه ما في نفس الامر لا ان الظاهر المتبادر هذا ما ظهر لي فليتامل (قوله وهي مؤيدة لما قاله واردة على أبي يوسف) اقول الظاهر ان الفساد بها عند أبي يوسف لا للتغير بل لما فيه من الخطاب بخلاف ما قصد به الجواب وليس فيه خطاب والحاصل انه فرق بين قصد الجواب وقصد الخطاب بما فيه أداة تداء أو أداة خطاب لان قصد الخطاب بما فيه ذلك من كلام الناس فليس ذكرا

منه أو كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلا ما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجلمع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلاته تفسد بجمرة واحدة وان كان من غير استفتاح فلا تفسد بجمرة واحدة وانما تفسد بالتكرار اه وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه مصليا أولا وأشار المصنف الى انه لو أخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلواته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد وما على قول أبي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ عنده وفي القنينة ارجع على الامام ففتح عليه من ليس في صلواته وتذكر فاذا أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد والا فتفسد لان تذكرة يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتمن من ليس في الصلاة ففتح على امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج اه (قوله والجواب بلا اله الا الله) أي يفسد ما عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون مفسدا لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه أخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فجمع جوابا كتشبيت العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر قرآن قصد بها الجواب فهي على الخلاف كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على أشياء موجبة للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعند رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة أو رجل اسمه موسى ويده عصا فقال له وما تلك بيمينك يا موسى أو كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا أو طرق عليه الباب أو نودي من خارجه فقال ومن دخله كان آمنا وأراد بهذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على أحد انه متكلم لا قارئ وهي مؤيدة لما قاله واردة على أبي يوسف ومما أورد على أبي يوسف الفتح على غير امامه وأنه مفسد عنده وهو قرآن كذا في فتح القدير وأجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لامر آخر وهو التعليم والابراء مدفوع من أصله لان أبي يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزبلي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا أخبر بخبر يسوء فاسترجع لذلك بان قال ان الله وانا اليه راجعون مریدا بذلك الجواب وصح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلا ولا يوجب الفتح على غير امامه كما ذكره الزبلي وغيره ثم مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال واضحا ان الظاهر ولعل الفرق على قوله ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة شرعت لاجله وحكم لا حول ولا قوة الا بالله كالاترجاع كما هو في منية المصلي وقدمنا انه لو قالها دفع الوسوسة الامر الدنيا تفسد ولا امر الاخرة لا تفسد ثم أطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيده في الكافي بصورة بان قيل بين يديه أمع الله آثر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما في فتاوى قاضيان انه لو أخبر بخبر يسوءه فقال لا اله الا الله وأالله أكبر وأراد الجواب فسدت ومما بصيغته وان افقه في اللفظ بخلاف ما قصد به الجواب ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ومن دخله كان آمنا فإنه بمنزلة خطابه بقوله ادخل والظاهر ان أبا حنيفة ومحمد ايقولان ان هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطابا بالمحاضر المخصوص الا بالنية والنية لا تعتبر الصيغة الاصلية عندهما (قوله ولعل الفرق على قوله الخ) لا يخفى ان فيه اعتبار العزيمة وقد مر ان أبي يوسف لا يغير الصيغة بها تامل

مران أبي يوسف لا يغير الصيغة بها تامل

(قوله وقيد بالجواب لانه الخ) لا يخفى ان الافساد ليس منوطا بان يقصد بالكلام الجواب فقط ليكون من كلام الناس بل مناطه كافي الفتح كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة اه ولذا فسدت بقوله يا يحيى خذ الكتاب وما تلك بيمينك يا موسى ويا بني اركب معنا عند قصد الخطاب كما مر ٨ وبقائه على غير اتمامه ونحو ذلك مما ليس فيه جواب فليس ذكر المصنف الجواب بقيد

احترازي بناء على ما قدمه المؤلف من انه ليس المراد خصوص قوله لاله الا الله بل كل ذكر نعم لو أريد خصوص هذه الكلمة صح كونه احترازيا عما اذا قصد به الاعلام وانما لا يفسد للحديث الآتي كافي الفتح (قوله ثم رأيت في المجتبي قال الخ) قال في النهر أقول الظاهر ان هذا الاختلاف له التفتت الى آخره وان لو عاد بعد ما كان الى القيام أقرب

والسلام ورده

ففي فساد صلاته خلاف وعلى عدمه فهو مفيد اه أى وعلى القول بعدم الفساد والتسبيح مفيد وسابق في السهو وتصحيح المؤلف القول بعدم الفساد وانه الحق فما بحسبه هنا مبني على خلاف ما سبقه لكن قد يقال ان دعوى افادته على القول بعدم الفساد ممنوعة لانه على القولين ممنوع عن العود لان

الحق بالجواب ما في المجتبي لوسج أو هلل بر يذرعن فعل أو امر به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو أراد به اعلامه انه في الصلاة كما اذا استأذن على المصلي انسان فسبح وأراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلاته وكذا لو عرض للإمام شيء فسبح المأموم لا بأس به لان المقصود به اصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسبح للإمام اذا قام الى الآخرين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام أقرب فلم يكن التسبيح مفيدا كذا في البدائع وينبغي فساد الصلاة به لان القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك للحديث الصحيح من نأبه شيء في صلاته فليسبح فللمحاجة لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على أصل القياس ثم رأيت في المجتبي قال ولو قام الى الثالثة في الظهر قبل أن يقعد فقال المقتدي سبحان الله قيل لا تفسد وعن الكرخي تفسد عندهما اه وقد قدمنا حكم ما اذا أجاب المؤذن أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولو لعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الحائنة والظهيرية ولو قرأ الامام آية الترتيب أو الترهيب فقال المقتدي صدق الله وبلغت رسله فقد أساء ولا تفسد صلاته اه وهو مشكل لانه جواب لامامه ولهذا قال في المبتغي بالمحكمة ولو سمع المصلي من مصلى آخر ولا الضالين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه المتأخرون وكذا بقوله عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول اه وفي المجتبي ولولي الحاج تفسد صلاته ولو قال المصلي في أيام التشريق الله أكبر لا تفسد ولو أذن في الصلاة وأراد به الاذان فسدت صلاته وقال أبو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حي على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم ان كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته وان لم يكن عادة له لا تفسد لان هذه الكلمة في القرآن فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبي وقيل لا تفسد في قولهم أى لا تفسد الصلاة بشيء من الاذكار المتقدمة اذا قصد بها الجواب في قول أبي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى انه خلاف المشهور المنقول متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض المواضع انه لو أجاب بالقول بان يخبر بخبر يسره فقال الحمد لله رب العالمين أو بخبر يسره فقال ان الله وانا المرءة راجعون تفسد صلاته والاصح انه لا تفسد صلاته اه وهو تصحيح مخالف للمشهور (قوله والسلام ورده) لانه من كلام الناس أطلقه فشمى العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمل ما اذا قال السلام فقط من غير ان يقول عليكم كافي الخلاصة أيضا وفي الهداية ما يخالفه فانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتمد ذكر في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد ما فيه من كاف الخطاب اه وتبعه الشارحون وهكذا قيد صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيد الرد به قال الشمني لان رد السلام مفسد عمدا كان أو سهوا لان رد السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا اه وهكذا قيد السلام بالعمد في الجمع ولم أر من وفق بين العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون مخاطب حاضر فهذا الفرق فيه بين العمد والنسيان أى نسيان كونه في الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط ان لا يكون مخاطب

من يقول بعدم الفساد لا يقول الاولى أن يعود ليكون مفيدا كلف وفيه رفض الغرض لانه جرحه بعد التلبس حاضر به تدبر (قوله وهو مشكل لانه جواب لامامه) قال بعض الفضلاء هذا يخرج على ما قيل من انه اذا قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد وان عني الجواب فلامعنى لاستشكاله اه تأمل (قوله وقد ظهر لي ان المراد بالسلام الخ) يؤيده عطف المصنف الرد على السلام فانه قرينة على ان المراد به سلام التحية وهذا الفرق فيه بين العمد والنسيان فلذا أطلقه

(قوله ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع الخ) ومثل ما في البدائع ما في شرح العلامة المقدسي عن الزاد حيث قال وفي
الهارونيات لو سلم قائم على ظن انه آثم ثم علم انه لم يتم نفسد لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة ولو سلم على انسان ساهيا
فقال السلام ثم علم فسكت تفسد اه وفي النهر ثم رأيت في زاد الفقير للعلامة ابن الهمام كلاما حسنا قال الكلام مفسد الا السلام
ساهيا وليس معناه السلام على انسان انصر حواياه اذ اسلم على انسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسد صلته بل المراد
السلام للخروج من الصلاة ساهيا قبل اتمامها ومعنى المسئلة ان يظن انه اكل أما اذا سلم q في الرابعة من ساهيا بعد ركعتين

على ظن انها تر ويحتم
ونحو ذلك تفسد صلته
فلحفظ هذا اه (قوله
لانه سلم في غير محله) تعليل
للفساد لا لقوله وقيل
بني كما توهمه العبارة
على ان قوله وقيل ببني
ليس موجودا فيما رأيت
في القنية (قوله على
المحتاج) كذا هو في
القنية وانظر ما معناه وفي
بعض نسخ البحر على
المعتاد وفي بعضها على
المختار (قوله وكان هذا
القائل) وهو ابن عمر
بعض من ليس من أهل
المذهب فهم من نفي الرد
بالإشارة الفساد أي فهم
من قولهم ولا يرد بالإشارة
ان المراد انها تفسد على
تقدير الرد بها كان الحكم
كذلك في الرد بالنطق
فقوله من نفي الرد مصدر
مجرد وعن مضاف الى
مفعوله وقوله بالإشارة
متعلق بآزاد وقوله الفساد
بالنصب مفعول فهم

حاضر كما قالوا لو سلم على رأس الركعتين في الرابعة ساهيا وان صلته لا تفسد وكذا لو سلم المسبوق مع
الامام ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع ان السلام على انسان مبطل مطلقا واما السلام
وهو الخروج من الصلاة فانه مفسدان كان عمدا والله الموفق وفي القنية سلم قائم على ظن انه آثم
الصلاة ثم علم انه لم يتم فسدت وقيل ببني لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة اه وهو
مقيد لا إطلاقهم بما اذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهيا وادعاء كان عاداته أعاد
ولو قال استغفر الله وهو عاداته لا يعيد ولو قال المسبوق بعد الترويح سبحان الله الى آخره كما هو المعتاد
ينبغي ان لا تفسد قرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على المحتاج ناسيا فسدت اه ثم هذا كله اذا
سلم أو رد لسانه اما اذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرهما لو سلم انسان على
المصلي وأشار الى رد السلام برأسه أو بيده أو باصبعه لا تفسد صلته ولو طلب انسان من اصلي شيا
فاومر برأسه أو قيل له أجب هذا فاومر برأسه بلا أو بنم لا تفسد صلته اه وفي الجمع لورد السلام
لسانه أو بيده فسدت ومن العجب ان العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال ان بعض من
ليس من أهل المذهب قد هزأ الى أبي حنيفة ان الصلاة تفسد بالرد باليد وانه لم يعرف ان أحدا
من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وانما يذكرون عدم الفساد من غير حكاية خلاف في
المذهب فيه بل وصريح كلام الطحاوي في شرح الآثار بغير ان عدم الفساد قول أبي حنيفة وأبي
يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفي الرد بالإشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد
بالنطق لكن الثابت ما ذكرنا اه فان صاحب الجمع من أهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره
العلامة الحلبي ان الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من
الظهيرية والخلاصة وغيرهما انه لو صافح المصلي انسانا بنية السلام فسدت صلته ونقل الزاهدي بعد
نقله عن حسام الأئمة المودني انه قال فعلى هذا تفسد أيضا اذا رد بالإشارة لانه كالتسليم باليد وكذا
ذكره البقائي وقال عند أبي يوسف لا تفسد اه ويدل لعدم كونه مفسدا ما ثبت في سنن أبي داود
وهجمه الترمذي عن ابن عمر قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى قباء فصلى فيه قال فجاءته الأنصار
فسلموا عليه وهو يصلي فقات لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد السلام عليهم حين كانوا
يسلمون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل
وجعل ظهره الى فوق وما عن صهيب مرت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه
فرد على اشارة ولا أعلمه قال الاشارة بأصبعه رواه أبو داود والترمذي وحسنه فان قلت انها تقضي
عدم الكراهة وقد صرحوا كافي منية المصلي وغيرها بكرهه السلام على المصلي ورده بالإشارة

٢ - بحر ثاني (قوله فان صاحب الجمع) تعليل لقوله ومن العجب الخ وقوله والحق حاصله اقرار العلامة الحلبي على
ان الفساد ليس بثابت في المذهب بعد انتقاد قوله وانه لم يعرف ان أحدا من أهل المذهب نقل الفساد بان صاحب الجمع نقله وهو
من أهل المذهب وهذا منشا العجب (قوله فان قلت انها تقضي عدم الكراهة) ذكر الشارح الزيلعي ما يمنع ذلك فانه قال ولا يرد
بالإشارة لانه عليه السلام لم يرد بالإشارة على ابن مسعود ولا على جابر وما روى من قول صهيب سلمت على النبي عليه السلام وهو
يصلي فرد على بالإشارة بمحتمل انه كان نهياله عن السلام أو كان في حالة التشهد وهو يشير فظنه ردا اه وفي شرح العلامة المقدسي

بعد ذكره لمحصل ما في شرح النية أقول وما ذكره الشارح رحمه الله تعالى يرد هذا لان الرد مشترك براديه عدم القبول ولعله المراد من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم فكانه يرد عليهم سلامهم ويعلمهم انه في الصلاة ويراد به المكافاة على السلام الذي هو حق على المسلم لا خيه وليس هذا مجرد في هذا المقام وبهذا التوفيق يستغنى عن التطويل والتعسف وجعله مكرها وتزيتها لوقوعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اه ١٠ وظاهر كلامه الميل الى القول بالفساد ولكن لا يخفى انه اذا قيل سلمت عليه فرد على سلامي

أجاب العلامة الحلبي بانها كراهة تنزيهية وفعله عليه السلام لها انما كان تعليما للجواز فلا يوصف بالسكرامة وقد اظالم رحمه الله الكلام هنا طالة حسنة كما هو دأبه وحينئذ فيحتاج الى الفرق بين المصاحفة والرد باليد وقد علل الولوجي لفسادها بالمصاحفة بانها سلام وهو مفسد وعلل الزيلعي بانها كلام معني ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معني والظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد للاحاديث الواردة في ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلي والقارئ والمجالس للقضاء أو البحث في الفقه أو التحلي ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه في غير محله كذا ذكر الشارح وصرح في فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتعوط حرام ولا يخفى ما فيه اذا الدليل ليس بقطعي والله سبحانه أعلم (قوله وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر) أي يفسدها انتقاله من صلاة الى أخرى مغايرة للاولى فقوله بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح وصورتها صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع تكبيرة فقد أفسد الظهر وتفسير المسئلة ان لا يكون صاحب ترتيب بان بطل عنه بضيق الوقت أو بكثرة الفوائت فان كان صاحب ترتيب فالمنتقل الى العصر متطوع عند أبي حنيفة وأبي يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الأصل عندهما وان انتقل الى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر لترتيب وانما انتقل عن تطوع لا فرض كذا في الكافي وانما بطل ظهره لانه صح شرعه في غيره لانه نوى تحصيل ما ليس بمحصل فخرج عنه ضرورة المناقاة بينهما فباط الحروج عن الاولى صحة الشرع في المغاير ولو من وجه فلذا لو كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتداء أو النقل أو الواجب أو شرع في جنازة فجي ماخرى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستانفا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينو شيئا ولو كان مقتدا فكبر للانفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مفتحا ما أداه ثانيا وقوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستئناس للظهر بعينها فلا يفسد ما أداه فاحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الاخيرة باعتبارها فسدت الصلاة فلغت النية الثانية وتفرغ عليه ما ذكره الولوجي اذا صلى

انما يستعمل الرد فيه بمعنى جواب التحية بقرينة المقام والاستعمال ولو كان بمعنى عدم القبول والنهي عن السلام كان الواجب أن يقال فلم يجب سلامي أو لم يقبل أو نهاني ونحو

وافتح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر

ذلك مما لا يوجب خلاف المراد وجل الادلة على المتبادر منها أولى وغيره تعسف لا يصار اليه الا بملجئ (قوله ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معني) قال في النهر فالاولى أن يعلل الفساد بالمصاحفة بانه عمل كثير بخلاف الرد باليد اه وهو ظاهر كلام الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح النية (قوله ثم

اعلم انه يكره السلام الخ) قال في النهر وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزي فقال الظهر سلامك مكره على من ستمع * ومن بعد ما أبدى بسن ويشرع مصل وتال ذا كرو محدث * خطيب ومن بصفي اللهم ويسمع مكره فقه جالس لقضائه * ومن بحثوا في العلم دعمهم لينفعوا مؤذن أيضا ومقيم مدرس * كذا الاجنبيات الفتيات تمنع ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم * ومن هو مع أهل له يجمع ودع كافر او مكشوف عورة * ومن هو في حال التغوط أشنع ودع آكلا الا اذا كنت جائعا * وتعلم منه انه ليس يمنع وقد زدت عليه المتفقه على أستاذه كافي القنية والمغني ومطهر الحمام والمحقة فقلت كذلك أستاذ مغن مطهر * فهذا اختتام والزيادة تنفع اه (قوله فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول في العصر) هذا انما يظهر على قول أبي يوسف أما على قول أبي حنيفة فلا لان فساده موقوف على قضاء العصر قبل صيرورتها ستانامل (قوله يصير مستانفا على الثانية فقط) أي على الصلاة الثانية أي ما نواه ثانيا في الصور الاربع لافي الاخيرة فقط كما توهمه بعضهم فاعترض بان ما ذكره مسلم فيما اذا كبر ينوي الثانية أما اذا نواه ما يصير مستانفا عليهم ما قد تدرج ما ذكره المؤلف منما اخذ من الفتح ونقله عنه في النهر وفي النهاية ما يحتاجه حيث قال وفي نوازل الصلاة لو صلى الرجل على جنازة فكبر تكبيرة ثم جي ماخرى فوضعت بجنبها فان كبر التكبيرة الثانية ينوي الصلاة على الاولى أو علمها أو لانية له فهو على الجنازة الاولى على حاله يتقها ثم يستقبل الصلاة على الثانية لانه نوى اتحاد الوجود وهو لغو وان كبر ينوي الصلاة على الثانية يصير رافضا للاولى شارعا في

الثانية لانه نوى ما ليس بوجوده فحسبت نيته اه ونحوه في التبيين (قوله وقال الرازي الخ) ١١ قال في النهر اقول اطلاق غدم

الظهر اربعا فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها ساهايا ثم قام واستقبل الصلاة وصلّى اربعا وسلم وذهب
ففسد ظهرا لانه نية دخوله في الظهر ثانيا ووقع لغوا فاذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل
الغراغ من المكتوبة اه ومعلوم ان هذا المبتلغ بلسانه فان قال نويت ان اصلي الى آخره فسدت
الاولى وصار مستانفا للمنوي ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام قضاء رمضان
وامسك بعد الفجر ثم نوى بعده تغلام يخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل في الصلاة جنسان
مختلفان لا رجحان لاحدهما على الاخر في التحريم وهما في الصوم والزكاة جنس واحد كذا في
المحيط (قوله وقرائه من مصحف) أي بفسدها عند أي خفيفة وقالاهي تامة لانهما عبادة انضافت الى
عبادة الا انه يكره لانه تشبهه بصنع اهل الكتاب ولا يخيفة وجهان أحدهما ان جعل المصحف
والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير الثاني انه تلغى من المصحف فصار كما اذا تلغى من غيره وعلى
هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الاول يفرق ان وصح المصنف في السكافي الثاني
وقال انها تفسد بكل حال تبعها ما صححه شمس الأئمة السرخسي وربما يستدل لابي خفيفة كما ذكره
العلامة الحلبي بما أخرجه ابن أبي داود عن ابن عباس قال نهانا أمير المؤمنين ان نؤم الناس في المصحف
فان الاصل كون النهي يقتضي الفساد وأراد بالمصحف المكتوب فيه شيء من القرآن فان الصحيح انه لو
قرأ من المحراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثاني كما صرحوا به وأطالاه فشمّل القليل والكثير وما اذا
لم يكن حافظا أو حافظا للقرآن وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما تفسد اذا قرأ
آية وبعضهم اذا قرأ الفاتحة وقال الرازي قول ابي خفيفة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه أن
يقرأ الا من مصحف فاما المحافظ فلا تفسد صلواته في قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه
الصغير على ما في النهاية وأبو نصر الصفار على ما في الذخيرة معللا بان هذه القراءة مضافة الى حفظه
لا الى تلقينه من المصحف وخزم به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو أوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم
لم يذكر في السكاب انه اذا لم يكن قادرا الا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل تجوز والاصح
انها لا تجوز اه ويخالفه ما في النهاية زعلقا عن مبسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن
الفضل يقول في التعليل لابي خفيفة أجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ من المصحف ولا يمكنه
أن يقرأ على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزئه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أبيت
الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما لا يسلان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ اه والظاهر
ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد جعله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيئا على ظهر قلبه يمكنه
ان يقرأ من المصحف وهو موضوع فليس أميا لتجوز صلواته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع
على الصحيح من ان علة الفساد تلقينه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان أميا وبهذا
ظهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف وأطال في المصلي فشمّل الامام والمنفرد فيافي الهداية
من تقييده بالامام اتقاني كما في غاية البيان ثم اعلم ان التشبيه باهل الكتاب لا يكره في كل شيء
وانما كل ونشرب كما يفعلون انما المحرام هو التشبيه فيما كان منموما وفيما يقصد به التشبيه
كذا ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبيه لا يكره عندهما (قوله
والاكل والشرب) أي يفسد انهما الاكل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة
السهم وعلل قاضيخان وجه كونه كثيرا بقوله لانه عمل اليد والقدم واللسان قال العلامة الحلبي وهو
مشكل بالنسبة الى ما لو أخذ من خارج سمسة فابتلعها أو وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا

الفساد في المحافظ انما يتم
على العلة الثانية اما على
الاولى فلا فرق بين المحافظ
وغيره وعبارة الشارح
ولو كان يحفظ وقرأ من
غير محل فالوا لا تفسد
لعدم الامرين وفي الفتح
ولو كان يحفظ الا انه نظر
وقرأ لا تفسد وهاتان
العبارتان لا عبار عليهما
اه وحاصله انه لا بد من
تقييد عدم الفساد في
المحافظ بان يكون من غير
محل (قوله ثم اعلم الخ)
أقول قال في الذخيرة

وقراءته من مصحف
والاكل والشرب

الرهانية قيسل كتاب
التحري قال هشام رأيت
على أبي يوسف نعتين
مخسوفين بمسامير فقلت
أترى بهذا الحديد باسا
قال لا فقلت ان سفيان
وثور بن يزيد رجهما الله
تعالى كره ذلك لان فيه
تشبه بالرهبان فقال
كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يلبس النعال
التي لها شعور وانها من
لباس الرهبان فقد أشار
الى ان صورة المشابهة
فيما تعلق به صلاح العباد
لا يضر وقد تعلق بهذا
النوع من الاحكام
صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه

(قوله لكن في البدائع
والخلاصة) استدراك
على ما قبله مفيد لدفع المنع
(قوله وفي الظهيرية لو اتلع
دما خرج من بين أسنانه)
ظاهر الاطلاق هنا
والتفصيل فيما يأتي انه
لا يفرق بين الغالب
والمغلوب لكن اذا كان
غالباً يكون من مسائل
سبق الحديث وهو لا ينافي
عدم الفساد (قوله ولم أر
من صحح القول الثاني)
قال الشيخ اسمعيل بعد
ذكر الدرر هذا القول
الثاني وهو اختيار الشيخ
الامام أبي بكر محمد بن
الفضل كذا في الحاشية
والخلاصة وقدمه جازماً
به في المجموع واقتصر
عليه العتابي وفي عمدة
المفتي ثم قال بل ظاهر ما
في الحاوي آخر التفرع
عليه (قوله وقد يقال انه
غير صحيح الخ) قال في
النهر لا يخفى ان قيد
المحنية مراعى لغنى ما يعمل
باليدين كما رأى من
حدث انه يعمل بهما اه
لكن على هذا يبقى مضع
العلك غير معلوم الحكم
ولا مانع من اعتبار شئ
آخر على هذا القول يدخله
(قوله لومضع العلك في
صلاته فسدت الخ) أى
اذا كان المضع كثيراً كما
في التجديد

على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقاً اه أطلقه يشمل العمد والنسيان لان حالة الصلاة
مذكرة فلا يعمى النسيان بخلاف الصوم فانه لا مذ كرفيه ويشمل القليل والكثير ولهذا فسره في
الحاوي بقدر ما يصل الى الحلق وقيد الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة
اه وهو ممنوع كلياً فانه لو ابتلع شيئاً بين أسنانه وكان قدر المحصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد
ويفرق بينهما ولو لولوا الجي وصاحب المحيط بان فساد الصلاة معلق بهل كثير ولم يوجد بخلاف فساد
الصوم فانه معلق بوصول المغذى الى جوفه لكن في البدائع والخلاصة انه لا فرق بين فساد الصلاة
والصوم في قدر المحصة وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج من بين أسنانه لم تفسد صلاته اذا لم يكن ملء الفم
اه وقالوا في باب الصوم لو خرج من بين أسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم ان كان الغلبة للدم أو كانا
سواء فطره لان له حكم الخارج وان كانت الغلبة للبراق لا يضره كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة
والصوم وفي الظهيرية لوقاه أقل من ملء الفم فعاد الى جوفه وهو لا علك امساكه لم تفسد صلاته وان
أعاد له الى جوفه وهو قادر على ان يجمعه يجب ان يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد
وعند محمد تفسد وان بقي في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد وان كان ملء الفم تفسد صلاته
اه وفي المحيط وغيره ولو مضع العلك كثيرا فسدت وكذا لو كان في فمه اهل لجة فلا كفاها ان دخل في حلقه
منها شئ يسير من غير ان يلوكها لا تفسد وان كثرت فسدت وفي الخلاصة ولو أكل شيا من الحلوة
واتلع عينها فدخل في الصلاة فوجد حلاوتها في فيه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو دخل الفانيد أو
السكر في فيه ولم يمضغه لكن بصلى والحلاوة تصل الى جوفه تفسد صلاته اه وأشار بالاكل
والشرب الى ان كل عمل كثير فهو مفسد واتفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا الامكان الاحتراز
عن الكثير دون القليل فان في المحي حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسداً
مطلقاً لم يخرج في اقامه صحتها وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما بين الكثرة والقلة على أقوال
أحدهما ما اختاره العامة كما في الخلاصة والحاشية ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلاة فهو
كثير وكل عمل يشبهه على الناظر ان عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا أصح وتابعه
الشارح ولو لولوا الجي وقال في المحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه الصواب وذكر العلامة الحلبي
ان الظاهر ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلي في الصلاة فينبغي ان يشاره على هذا
العمل ويتيقن انه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل ثانياً ان ما يقام باليدين عادة
كثير وان فعله بيد واحدة كالتعم ولبس القميص وشد السراويل والرمي عن القوس وما يقام
بيد واحدة قليل ولو فعله باليدين كنزع القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها
ونزع اللجام وما أشبه ذلك كذا ذكره الشارح ولم يقيد في الخلاصة والحاشية ما يقام باليدين
بالعرف وقيد في الحاشية ما يقام بيد واحدة بما اذا لم يتكرر والمراد بالتكرار ثلاث متواليات لما في
الخلاصة وان حك ثلاثاً في ركن واحد تفسد صلاته هذا اذا رفع يده في كل مرة اما اذا لم يرفع في كل
مرة فلا تفسد لانه حك واحد اه وهو تقييد غير يرب وتفصيل عجيب ينبغى حفظه لكن في
الظهيرية معزى الى الصدر الشهيد حسام الدين لو حك موضعاً من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة
تفسد صلاته اه ولم أر من صحح القول الثاني في تحديد العمل وقد يقال انه غير صحيح فانه لو مضع
العلك في صلاته فسدت صلاته كذا ذكره محمد كما في البدائع لان الناظر اليه من بعد لا يشك انه في
غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد رأساً فضلاً عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب يعمل بيده

(قوله يكون يبدوا واحدة) سياتي (قوله الا ان يراد بالدهن تناوله الخ) ويبقى الكلام في التسريح والمجواب لتعليل صاحب الهداية له بقوله في التجنيس لانه يقوم باليدين غالبا (قوله وما اذا ارتضع من نديها) كذا في بعض النسخ باما الشرطية وفي بعضها وما اذا بدون همزة وعلمها يتوجه قول النهر هذا وهو ظاهر واني يقال ارتضاعه من غير فعل منها انها ارتضعته اه ويؤيد النسخة الاولى ان المعنى عليها وذكر الفاء في جواب اما (قوله وما قولهم ١٣ كافي الخاتمة والخلاصة الى قوله فشكل)

قال في الفتح بعد نقله ذلك عن الخلاصة والله تعالى أعلم بوجه الفرق وفي النهر وعلى ما في الخلاصة قد فرق بان الشهوة لما كانت في النساء أغلب كان تقيله مستلزما لاشتغالها عادة بخلاف تقيلها اه ومثله في شرح العلامة المقدمي بزيادة وعبارته وفتح الله سبحانه وتعالى به وهو ان الشهوة غالبية على النساء فهي في حكم الموجودة منها ولهذا حرم نظير الرجل اليها عند غلبة ظنه بالشهوة أو الشك قالوا التحق الشهوة منها حكما واذا ثبت ذلك كان كثير عمل لوقوعه بين متفاعلين واذا قبلته ولم يشته لم يوجد من جانبه أصلا ويوشع هذا امر من اعتبار نزول اللين كثير عمل اه لكن ذكر الباقي في شرح المنتقى ما لا يحتاج معه الى هذا التكلف حيث

واحدة وهو مبطل اتفاقا وكذا قولهم لودهن رأسه أو سرح شعره سواء كان شعر رأسه أو لحية تفسد صلاته لا يخرج على ان العمل الكثير ما يقام باليدين لان دهن الرأس وتسريح الشعر عادة يكون يبدوا واحدة الا ان يراد بالدهن تناوله القارورة وصب الدهن منها يبدوا الاخرى وهو كذلك فان في المحيط قال ولو صب الدهن على رأسه يبدوا واحدة لا تفسد وتعليل الوالوجي بان تسريح الشعر يفعل باليدين ممنوع واما قولهم ولو جلت صيدا وأرضعته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما في الخلاصة والخاتمة المرأة اذا أرضعت ولدها تفسد صلاتها لانها صارت مرضعة فتشمل ما اذا حمل اليها فدفعت اليه الثدي فوضعها واما اذا ارتضع من نديها وهي كارهة ففي الظهيرة والخلاصة والخاتمة ان مص ثلاثا ففسدت وان لم ينزل اللبن فان كان مصصة أو مصتين فان نزل لبن ففسدت والا فلا وفي المنية والمحيط ان خرج اللبن ففسدت والا فلا من غير تقيد بعد وصححه في معراج الدراية واما قولهم لو ضرب انسانا يبدوا واحدة أو بسوط تفسد كما في المحيط والخلاصة والظاهرية والمنية فلا يتفرع على ما يقام باليدين بل على الصحيح لكن في الظهيرة لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تفسد وان ضربها ثلاثا في ركعة واحدة تفسد قال رضي الله عنه وعندى اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تفسد صلاته كما قلنا في المشي اه وهذا يصلح ان يتفرع على القولين واما اعتبارهم المرات الثلاث في الحك كما قدمناه عن الخلاصة وذا ظهر تفرع بعنه على قول من فسر العمل الكثير بما تذكر ثلاثا وهو القول الثالث لا على القولين الاولين واما قولهم لو قتل القملة مرارا ان قتل قتلا متداركا تفسد وان كان بين القتلات فرجة لا تفسد فيصالح تفرع بعنه على الاقوال كلها واما قولهم لو قبل المصلي امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مسها بشهوة ففسدت ينبغي تفرع بعنه على القول الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستغششه المصلي واما على اعتبار ما يفعله باليدين أو بما تذكر ثلاثا فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيما دون الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما في الخلاصة واما قولهم كما في الخاتمة والخلاصة لو كانت المرأة هي المصلية درنه فقبلها ففسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فشكل اذ ليس من المصلي فعل في صورتين فقتضاه عدم الفساد فيهما فان جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس في الصلاة أو ما استغششه المصلي لكن في شرح الزاهدى ولو قبل المصلية لا تفسد صلاتها وقال أبو جعفر ان كان بشهوة ففسدت اه وهو مخالف لما في الخلاصة والخاتمة وسولت قبله وتقبلها وفي منية المصلي المشي في الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقا ولم يخرج من المسجد وفي القضاء ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله

قال أقول عبارة الخلاصة لو كانت المرأة في الصلاة في جامعها ووجهها تفسد صلاتها وان لم ينزل مني وكذا لو قبلها بشهوة أو بغير شهوة أو مسها لانه في معنى الجماع اما لو قبلت المرأة المصلي ولم يشتهها لم تفسد صلاته هذه عبارة الخلاصة والعجب من هذا العلامة الامام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكور في هذا المقام اه قلت وبهذا التعليل علل في التجنيس (قوله وفي القضاء ما لم يخرج عن الصفوف) أقول قال في التجنيس رجل صلي في العجرا فتاخر عن موضع قيامه المختار لانه لا تفسد صلاته ويعتبر مقداره بوجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره كما في وجه القبلة سواء فالتاخر عن هذا الموضوع لم يتاخر عن المسجد فلا تفسد

صلاته ولو خط حوله خطأ ولم يخرج من الخط لكن تاخر عماد كزنا من الموضوع فسدت لان الخط ليس بشئ اه (قوله ولو اعلق الباب لا تفسد الخ) قال في التحنيس والمزيد لو فتح باباً وأغلقه فدفعه بيده من غير معالجه بفتحة علق أو قفل كره ذلك ولا تفسد صلته لانه عمل قليل وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه اذا اعلق تفسدنا وبه اذا كان فيه يحتاج الى معالجة اه (قوله ومن أخذ عنان دابته الخ) لادخل لهذا الفرع هنا ١٤ (قوله والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت الخ) أقول يمكن أن يقال لما

رأى مشايخ المذهب الفروع ان مذكورة فكل منهم عرف العمل الكثير بتعريف ينطبق على ما رآه من الفروع وبضم التعاريف الى بعضها لتنظم الفروع جمعاً بان يقال العمل الكثير هو ما لا يشك الناظر اليه انه ليس في الصلاة أو ما كان بجرعات متوالية أو ما كان يعمل باليدين أو ما يستكثره المتبلى به أو ما يكون مقصوداً للفاعل بان أفرد له مجلساً على حدة لكن يمكن ادخال سائر الفروع في الاولين والاستغناء بهما عن الثلاثة الباقية فتأمل فيما ذكرناه من التوفيق فان فيه احسان الظن بمشايخ المذهب فان هذه الفروع وان لم تكن كلها منقولة عن الامام الاعظم لكن المشايخ خرجوا وبعضها على المنقول لا بمجرد الرأي وما كان مخرباً على المذهب من أهل التخريج

اذا لم يستدبر القبلة واما اذا استدبرها فسدت وفي الظهيرية المختار في المشي انه اذا اكثر افسدها واما قولهم كما في منية المصلي لو أخذ حجر افرمي به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد وقد اساء فظاهرة التفريق على الصحيح لاعلى نفسه بما يقيم باليدين واما قولهم كما في الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث كلمات تفسد وان كان أقل لا والظاهر تفرجه على ان الكثير ما يستكثره المتبلى به أو انه ما تكرر ثلاثاً متواليات واما على الصحيح والظاهر ان الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستتية على الارض ونحوها وقد يشهد بذلك اطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلته على شيء فسدت وان كتب على شيء لا يبرى لا تفسد لانه لا يسمى كتابة واما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلاً لا على الدوام لا تفسد وان حرك رجليه تفسد فشكل لان الظاهر ان تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين والوجه قول بعضهم انه ان حرك رجليه قليلاً لا تفسد وان كان كثيراً فسدت كما في الذخيرة أيضاً ولعله مفوض الى ما يعده العرف قليلاً أو كثيراً وفي الظهيرية اذا تخمرت المرأة فسدت صلواتها ولو اعلق الباب لا تفسد وان فتح الباب المغلق تفسد وان نزع لقميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السر اوبل تفسد ولو فتح لا تفسد ومن أخذ عنان دابته أو هقومدها وهو نجس ان كان موضع قبضه نجس لم يجز وان كان النجس موضعاً آخر جاز وان كان يتحرك يتحركه هو المختار وان جذبه الدابة حتى أزال التدن موضع سجوده تفسد ولو آذاه حرا الشمس فحول الى الظل خطوة أو خطوتين لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والاول اصح ولورفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير أن يحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد ولو زرقه صا أو قباء فسدت لان حله وان الجسم دابة فسدت لان خلعه ولو لبس خفيه فسدت لان تنعل أو خلع نعليه كما لو تلبس بها أو نزعها أو وضع القبيلة في مسرحة أو تروح بمرحوة أو بكفه أو سوى من عمامته كورا أو كورين أو لبس قلنسوة أو بيضة والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم تنفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للمتأمل والظاهر ان أكثرها تقر بعات المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم ولهذا جعل الاختلاف في حد العمل الكثير والقليل في التحنيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الأقوال أربعة وذكرنا قولاً خامساً وهو ان العمل الكثير ما يكون مقصوداً للفاعل بان أفرد له مجلساً على حدة ولقد صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال في الفصل الثالث في قراءة القرآن ان كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيه قول بقى كذلك مضطرباً الى يوم القيامة كما حكى عن أبي يوسف انه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسألة ليس لشخصنا فيها قول فحين فيها هكذا اه والى ههنا تبين ان المفسد للصلاة كلام الناس مطلقاً والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والاعماء وكل حدث عمداً أو واجب الغسل كالاختلام والحيض

فهو داخل في المذهب اما ظهرياً فكري القاصر والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت العلامة الشيخ ابراهيم الحلبي ومحاذة في شرحه على المنية ذكر نحو ما ذكرته حيث قال وأكثر الفروع أو جميعها مخرج على أحد الطريقين الاولين والظاهر ان ثانيهما ليس خارجاً عن الاول لان ما يقيم باليدين عادة يغلب ظن الناظر انه ليس في الصلاة وكذا قول من اعتبر التكرار الى ثلاث متوالية فان التكرار يغلب الظن بذلك فلذا اختاره جمهور المشايخ اه (قوله وذكرنا قولاً خامساً وهو الخ) قال في التناظر خاتمة عن المحيط

وهذا القائل يستدل بامرأة صلت فلم يمسز وجهها أو قبلها بشهوة تفسد صلاتها وكذا إذا لم يصح صحتها
(قوله) وأما فسادها بتقدم الامام المصلي كذا في النسخ والظاهر ان فيه تقدما وناخرا من الناسخ وأصل العبارة بتقدم المصلي
امام الامام (قوله) قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو الخ) قال الشيخ سمعيل بن علي ١٥ فيه نظرا لانه ان فات الركن بالكفاة فلا

فائدة في السجود لكونه
لا يجزئ عنه وان لم يفت
فسجود السهو عليه لتاخير
الركن عن محله مقرر كما
بأني وكلامه يوهم انه بحث
منه (قوله) وهو ينبغي على
معرفة العمل الكثير
أقول قد سبق ترجيح
القول الاول وعقتضى
هذا انه لو ابتلع ما فوق
الحصة بدون مضغ يكون
الاصح عدم الفساد
فليتأمل هذا وفي

ومحاذاة المرأة بشروطه وترك ركن من غير قضاء أو شرط لغیر عذر وأما استخلاف القارئ للامام
والفتح على غير امامه فداخل تحت العمل الكثير وأما ترك القعدة الاخيرة مع التقييد بالسجدة
وقدرة المومي على الركوع والسجود وتذ كر صاحب الترتيب الغائبة فيها وطلوع الشمس في الفجر
ودخول وقت العصر في الجمعة ونظائرهما فما يفسد وصف الفرضية لأصل الصلاة وأما فسادها بتقدم
الامام امام المصلي أو طرحه في صف النساء أو في مكان نجس أو سقوط الثوب عن عورته مع التعمد
مطلقا ومع أداء ركن ان لم يتعمد علم أو لم يعلم ومع المكث قدره ان لم يؤد عند أي حنيفة ومحمد كافي
الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كما لا يخفى (قوله) ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو كل ما بين أسنانه
أو مر ما في موضع سجوده لا تفسد وان اتم) أما الاول فلان الفساد انما يتعلق في مثله بالقراءة
وبالنظر مع الفهم لم تحصل وصحح المصنف في الكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب
فلان فنظر اليه وفهمه فانه بحث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سره أطلق المكتوب
فشمل ما هو قرآن وغيره لكن في القرآن لا تفسد اجامعا بالاتفاق كافي النهاية وشمل ما اذا استفهم
أولا لكن اذا لم يكن مستفه ما لا تفسد بالاجماع وان كان مستفه ما في المنية تفسد عند محمد والصحيح
عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا ينبغي للفقهاء ان لا يضع خبره تعلقه بين يديه
في الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف اه وعبر في
النهاية بالوجوب على الفقيه ان لا يضع لكن قد علمت ان شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستفه ما
وأما اذا لم يكن مستفه ما فلا يعمل بما ذكر لعدم الاختلاف فيه بل لا اشتغال قلبه به اذا خاف من
وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم يذكر واكرهه النظر الى المكتوب متعمدا وفي منية المصلي
ما يقتضيها فانه قال ولو انشاعرا أو خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد أساء وعمل الاساءة شارحها
باشغاله بما ليس من اعمال الصلاة من غير ضرورة قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو
اذا اشغله ذلك عن أداء ركن أو واجب سهوا اه وبهذا علم ان ترك الخشوع لا يخل بالحجة بل بالسكالم
ولذا قال في الخلاصة والحانية اذا تفكر في صلاته فند كر شعرا أو خطبة فقرأه ما به ليه ولم يتكلم
بلسانه لا تفسد صلاته اه وأما الثاني وهو كله ما بين أسنانه فلانه عمل قليل أطلقه فشملم ما اذا
كان قدر الحصة كما قدمناه على المحيط والواجبة من الفرق بين الصلاة والصوم وفي البدائع ان
كان دون الحصة لم يضره وان كان قدر الحصة فصاعدا فسدت صلاته وهكذا في شرح الطحاوي وقال
بعضهم لا تفسد صلاته بما دون ملء الفم وعليه مشي في الخلاصة حيث قال وقال الامام خواهر زاده
ولو كل بعض اللقمة وبقى البعض في فيه حتى شرع في الصلاة وابتلع الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن
ملء الفم فهذه ثلاثة أقوال في هذه المسئلة كما ترى والشان فيما هو الراجح منها وهو ينبغي على معرفة
العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون محل الاختلاف فيما اذا ابتلع ما بين أسنانه
من غير مضغ أما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما قدمناه في مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر

ولو نظر الى مكتوب وفهمه
أو كل ما بين أسنانه أو
مر ما في موضع سجوده
لا تفسد وان اتم

السر نبالية قال بعد
ذكره قول المؤلف وهو
ينبغي الخ وفيه تأمل لان
القائل بان ملء الفم
يفسد وكذا نحوه لا يشرط
معه العمل الكثير بل
علته ان كان الاحتراس
بلا كلفة بخلاف القليل
لكونه تبعال يقسه فلا
يفسد الا بالعمل الكثير
وفي معرفته الاختلاف
المعلوم اه واعترضه

الرملي أيضا بانه لا يتجه ذلك مع تصريحهم بفسادها بابتلاع سبعة تناولها من خارج وقطرة ماء وقعت في فيه اذ لم ينيطوا في ذلك
الفساد به وكذا لو كان في فيه سكر أو فانيد وابتلع ذوبه (قوله) اما اذا مضغه كثيرا) قال الرملي أي بان توالث ثلاث مضغات كافي
شرح المنية للحلي اه قلت عدم تقديره بالثلاث لانه ربما يختص بذلك بالقول الثالث (قوله) وعلى هذا الخ) قال في النهر فيه بحث
اذ قد تقرر ان العمل القليل لا يفسد ولا شك ان ما دون الحصة غني عن الكثير من المضغ بل لا يتاقي فيه مضغ لتلاشيه بين الاسنان

فلا يفسد بخلاف المحضة اه قلت كلام المؤلف فيما اذا مضغه كثيرا ولا ينافيه كونه غنينا عن المضغ ودعوى عدم تاق المضغ فيه في حيز المنع فان المضغ على ما في القاموس لوك الشيء بالسن والسن يشعل الثنايا فيمكن أن يلوكه بها كثيرا (قوله وهو مختار صاحب الهداية) قال الشيخ اسمعيل ١٦ فيه نظر فانه قال في الهداية بعد ذكره على ما قيل اه قلت تصریح صاحب النهاية والكفاية بان ذلك مختار صاحب

الهداية يفيد ان ذلك ليس تضعيفا له وكأنه أتى به ليشترى الخلاف ويبدل على أن ذلك مختار له تفهيمه في التحنيس كما ساقى قريبا والخلاف المشار اليه ما ذكره في الفتح بقوله ومنهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم بخمسة ومنهم باربعة ومنهم بمقدار صغين أو ثلاثة ويحتمل أن يكون مرادهم بكونه مختار صاحب الهداية انه اختاره في كتابه التحنيس لافي الهداية (قوله ووفق بينهما في العناية الخ) أقول مما يؤيد هذا التوفيق عبارة صاحب الهداية في التحنيس والمزيد ونصها فاذا أراد الرجل أن يمر بين يديه كمقدار ما يحتاج الى أن يكون مروره مكسورا وما الصحيح مقدار منتهى بصره وهو موضع سجوده وقال أبو نصر رجة الله تعالى عليه مقدار ما بين الصف الأول وبين مقام

المصنف بالاتباع كما في الخلاصة والمحيط والولولة والمجتمعة وكثير دون الاكل لكان أولى ثم اذا كان ابتلاع ما بين أسنانه غير مفسد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة فيه فكان مكروها وان كان قليلا وأما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانما لا يفسدها عند عامة العلماء سواء كان المار امرأة أو حمارا أو كلبا أو غيرها الحديث الصحيحين عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وأنا معترضة بين يديه فاذا سجد غمزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطتها وما والبيوت يومئذ ليس فيها ما يصيب ولتقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شيء وادروا ما استطعتم فانما هو شيطان لكن ضعفه النووي وفي فتح القدير والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عصابة طرق ثم الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الاول اذ ذكره في الكتاب من عدم الفساد الثاني ان المار آثم للحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لو وقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه قال الراوى لا أدري أر بعين عاما أو شهرا أو يوما أو نحرجه البزار وقال أربعين خيرا لروى ابن ماجه وصححه ابن حبان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم أحدكم ماله في ان يمر بين يدي أخيه معترضا في الصلاة كان لان يقيم مائة عام خيرا له من الخطوة التي خطى وبهذا علم ان الكراهة تحرمة لانه لا يصححهم بالاتم وهو المراد بقوله وان آثم المار بين يديه الثالث في الموضوع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف واختار المصنف انه موضع سجوده وصححه في السكاكي لان هذا القدر من المكان حقه وفي تحرير ما وراءه تضيق على المارة وهو يقيس ان المراد بموضع سجوده موضع صلاته وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صرح به الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الأئمة السرخسي وقاضخان وفي المحيط انه الاحسن لان ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه وذكر التمر تاشي ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور نحو ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه وفي سجوده الى أرنبة أنفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره فخر الاسلام فانه قال اذا صلى رايا يبصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا حسن وفي البدائع وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح ووجه في النهاية بانه أشبه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المار أعضاءه فان المرور أسفل الدكان مكره وهو ليس بموضع سجود المصلي فهى واردة على من اعتبر بموضع السجود فاختاره فخر الاسلام يمشى في كل الصور كما هو دأبه في اختياره وأقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع السجود الموضوع القريب من موضع السجود فيؤول الى ما اختاره فخر الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود شرط عدم الحائل كالاستطوانة ولا يتصور ان يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل انه صرح بمسئلة المرور أسفل الدكان اه وهو تكلف والذي

الامام وهذا عين الاول ولكن بعبارة أخرى قال رضى الله تعالى عنه وفيما قرأنا على شيخنا من حاج الأئمة يظهر رجة الله تعالى عليه أن يمر بحيث يقع بصره وهو يصلي صلاة الخاشعين وهذه العبارة أوضح انتهت عبارته بمرورها وهذا أدل دليل على المدعى من انه ليس المراد تعيين موضع السجود حيث جعل الفرق في التعريف فقط وان الثالثة أوضح مما قبلها في الدلالة على المراد وانظر الى العبارة الثالثة والى عبارة فخر الاسلام فانك لا تكاد تجد بينهما فرقا

(قوله لان مسألة الد كان الخ) قال في النهر انما اورد المشايخ مسألة الد كان على ما اختاره السر حسي لاعلى ما اختاره صاحب الهداية ولذا قال في فتح القدير وغيره فكانت مسألة الد كان نقضاً لاختاره شمس الأئمة بخلاف ما اختاره فخر الاسلام فانه يقتضى في كل الصور غير منقوض اه قات ولا يخفى عليك ما فيه (قوله لانه يتصور الخ) قال في النهر أنت خير بان هذا انما يحتاج اليه على تقدير الحائل بالحدار والاسطوانة وليس بلازم تجوز ان تكون ستارة ترتفع اذا سجد وتعدو اذا قام كما قال ملا سدي اه قلت ولا يخفى عليك ما في ذلك كله من التكلف وان ما ذكره في العباية اقل تكلفاً ١٧ من ذلك (قوله وما يضعف

تصحح النهاية الخ) أقول
 الذي يظهر لي ان ما ذكره
 غير وارد وما قرره غير
 مراد وذلك لانه بعد غاية
 البعد ان يكون ما ذكره
 عن القم تاشي سابقاً بما نا
 للا ما كن التي يكسره
 المرور فيها وان من جملة
 ما ذكره قوله وفي سجوده
 الى اربعة أنفه وكيف
 يصح ان يقال ان ذلك من
 المواضع التي يكره المرور
 فيها فان ذلك غير ممكن
 وكذا قوله وفي سلامه الى
 منكبه مع ان الكروه
 بنص الحديث المرور
 بين يديه فلا ينبغي حمل
 كلام هؤلاء الأئمة
 الاعلام على هذا المرام
 وان أوهمه ظاهر الكلام
 بل ينبغي حمله على ما نقله
 الافهام ويستدعيه انعام
 وذلك بان يحمل على ان
 المراد ما يقع عليه بصره
 لو نظر الى موضع سجوده
 وما ذكره في بقية عبارته

يظهر للبعد الضعيف ان الراجح ما في الهداية رانه لا يرد عليه شيء مما ذكر لان مسألة الد كان
 انما ترد عليه نقضاً لو سكنت عنها وأما اذا صرح بها فلا فكاك قال العبرة بموجع السجود ان لم يكن
 يصلى على ذلك فاما اذا كان يصلى عليها فالعبرة للمعاذة كما هو ظاهر عبارته لمن تاه لها وانما شرط
 عدم الحائل لانه يتصور وجود الحائل في موضع السجود كان يصلى قريباً من جدار بالايحاء
 للرض بحيث لو لم يكن الجدار لكان موضعه موضع السجود فلا منافاة كما في العناية أو ان اشتراط
 عدم الحائل انما هو بيان لمحل الخلاف فان المرور وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقاً كما هو ظاهر عبارتهم
 لا شرط في المرور في موضع السجود وما يضعف تصحيح النهاية انه يقتضى ان الموضع الذي يكره
 المرور فيه مختلف يكون في حالة القيام مخالفاً لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفاً لكل فيقتضى
 انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعاً
 ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان بصره يقع عليه حالة خشوعه وأنه لو مر داخل موضع
 سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة خشوعه وانما لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع
 بصره عليه خاشعاً يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كما لا يخفى والاختلاف في موضع
 المرور انما هو منشا بين المشايخ لعدم ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدائع وحيث لم ينص
 صاحب المذهب على شيء فالترجيح لما في الهداية لانضباطه وهو باطلاقة يشمل الصحراء والمسجد
 وفي المسجد اختلاف في الخلاصة وادا كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة
 وصحح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فلا يصح ان لا يكره وكذا صححه فخر الاسلام كما في غاية البيان
 وذكره فاضلان في شرحه ان المسجد اذا كان كبيراً فحكمه حكم الصحراء وفي الذخيرة من الفصل التاسع
 ان كان المسجد صغيراً يكره في أى موضع يمر واليه أشار محمد في الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ
 من صلاته فان كانت صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحرف عن يمينه أو شماله وان شاء قام
 وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذ لم يكن بجذائه رجل يصلى ولم يفصل بين ما اذا كان المصلى
 في الصف الاول أو في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في
 حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما صفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان محمد جعل جلوس
 الامام في محرابه وهو مستقبل له بمزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا مرور المار في أى موضع
 يكون من المسجد بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيراً بمنزلة التجامع قال
 بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة الصحراء اه

بيان لصلاة الخاشع لان المراد التحديد به وهذا معنى قريب يقبله الطبع السليم ويدل عليه
 قول فخر الاسلام اذا صلى رامياً بصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره فانه يدل على ان ذلك هو المراد من كلام غيره واذا
 كان كذلك فكيف يضعف ما في النهاية مع انه رجحه الامام المحقق في فتح القدير على انك علمت رجحان رجوع ما في الهداية الى
 ما في النهاية والله ولي الهداية (قوله ان كان المسجد صغيراً) وهو اقل من ستين ذراعاً وقيل من اربعين وهو المختار قهستاني عن
 الجواهر كذا في حاشية شرح مسكن للسيد محمد أبي السعود قلت وفي القهستاني أيضاً وينبغي ان يدخل فيه الدار والبيت (قوله
 ولم يفصل الخ) هذا أيضاً من كلام الذخيرة ولكن ذكره في الفصل الرابع عند ذكر مسائل السجود

(قوله ويرجع في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره) أى في انه يكره المرور فيما يقع عليه بصره فانه قال والذي يظهر ترجيح ما اختاره في النهاية من مختار فخر الاسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤتم المرور الخ وظاهره انه لا فرق بين المسجد الكبير والصغير أيضا في ان كلاهما كالصحراء (قوله في حق بعض الاحكام) أى كاستقبال وجه المصلى على ما مر في عبارة الذخيرة وكعدم جعل الفاصل بقدر الصفتين مانعا من الاقتداء بخلاف المسجد الكبير فانه مانع كما في الصحراء (قوله في جعل البعيد قريبا) تفرغ على قوله تفسير أى لا يستلزم تغيير الامر المحسى وهو المرور من بعيد بان يجعل ذلك البعيد قريبا أى بان يجعل في حكم المرور بين يدي المصلى (قوله ١٨ أو أسفل من الدكان امام المصلى) الظاهر ان هذا مصور في غير ما مر من المسجد الصغير

وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان بقاع المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد اله غير ورر حج في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان المؤتم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامر المحسى من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا اه فواصل المذهب على الصحيح ان الوضع الذي يكره المرور فيه هو امام المصلى في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير أو في الصحراء أو أسفل من الدكان امام المصلى لو كان يصلى عليها بشرط محاذاة أعضاء المارة أعضاءه قال في النهاية انما شرط هذا انه لو صلى على الدكان والدكان مثل قامة الرجل وهو سترة فلا ياتم الماروكذا السطح والسرير وكل مرتفع ومن مشاخصنا من حسده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك لما كره مرورا ازاك وبان استتر يظهر انسان حالس كان سترة وان كان قائما اختلفوا فيه وان استتر بادية فلا بأس به وقالوا حيلة الراكب اذا اراد ان يمر ينزل فيصير وراء الدابة ويمر اقصير الدابة سترة ولا ياتم وكذا لو مر رحلان متحاذيان فان كراهة المرور واثمه يلحق الذي يلي المصلى اه الرابع انه ينبغي لمن يصلى في الصحراء ان يتخذ امامه سترة لمارواه المحاكم وأجد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة ولا يدع أحدا يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر أيضا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم العيد أمر بالحرية فتوضع بين يديه فيصلى إليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك في السفر وفي منية المصلى وتكره الصلاة في الصحراء من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه وينبغي ان تكون كراهة تحريم لخالف الامر المذكور ولكن في البدائع والمستحب لمن يصلى في الصحراء ان ينصب شيئا ويستتر فاودان الكراهة تزيهية فيئخذ كان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال العلامة الحلبي في شرح المنية انما قيد بقوله في الصحراء لانه المحل الذي يقع فيه المرور غالباً والافان ظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور رأى موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقدارها ذراعاً فصاعداً الحديث مسلم عن عائشة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلى فقال بتدرم وثرة الرجل ووثرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الحاء المجهمة العود الذي في آخر الرجل من كور البعير وفسرها عطاء بانها ذراعاً فافوقه كما أخرجه أبو داود السادس اختلفوا في مقدار غلظها في الهداية وينبغي ان تكون في غلظ الاصبع لان مادونه لا يبدو

أو الكبير أو الصحراء بان يكون في بيت أو نحوه والافلا فائدة لذكراه لانه في المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أى ما بينه وبين حائط القبلة كما مر في الكبير والصحراء موضع السجود وما تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن ان يتصور في المسجد الصغير أيضا وان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلى دفع توهم ان الدكان حائض هذا وما في منح الغفار من تخصيص الاتم بالمرور اذا كان المصلى على الدكان برواية فخر الاسلام دون رواية شمس الأئمة مخالفا لما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة

نقضا على ما اختاره شمس الأئمة وقد صرح بالاتفاق على الكراهة في فتح القدير فتنبه (قوله للناظر بشرط محاذاة أعضاء المارة أعضاءه) أى أعضاء المصلى كلها كما قال بعضهم أو أكثرها كما قال آخرون كما في الكرماني وفيه اشعار بانها لو حاذى أقلها أو نصفها لم يكره وفي الزاد انه يكره اذا حاذى نصفه الا أسفل النصف الاعلى من المصلى كما اذا كان المار على فرس كداني القهستاني وفيه أيضا الدكان الموضع المرتفع كالسطح والسرير وهو بالضم والتشديد في الاصل فارسي معرب كما في الصحاح أو عربي من دكنت المتاع اذا نضدت بعضه فوق بعض كما في المتنايس اه (قوله لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة) قال في الشرنبلالية قلت الصارف مارواه أبو داود عن الفضل والعباس رأينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بادية لنا يصلى في صحراء ليس بين يديه سترة ولا جدوا بن عباس صلى في فضاء ليس بين يديه شيء اه كذا بخط شيخنا اه

(قوله وينبغي أن يكون محله في الصلاة الجهرية الخ) قال في الشرنبلالية فيه تامل لان الجهرية العلم حاصل بها اه وفيه ان المقصود من دره المار منعه عن المرور لا اعلام انه في الصلاة لانه قد يكون مع علم المار انه في الصلاة والمراد رفع الصوت زيادة على ما كان يجهر به وبذلك يحصل المقصود من الدر كما لا يخفى وأما السرية ففي الجهر بترك الاسرار وفي شرح الشيخ اسمعيل وفيه انه اذا كان لهذا القصد وقتنا يجوزه باليد وغيرها يمكن القول به في السرية بل هو الظاهر في التنبيه من اطلاق عبارة الولوالجي نعم لو قيل في حق المنفرد فقط للوجوب في حق الامام على ما مر لا يمكن فليتامل اه أي لوجوب الجهر في حق الامام وكأنه جعل الجهر على أصله نفسه بالمنفرد أي اذا كان يسر بجوازه دون الامام وقد علمت ان المراد زيادة الرفع بالجهر في حق الامام والمنفرد اذا كانا يجهران والمحصل ان الظاهر انقاء كلام الولوالجي على اطلاقه

لناظر وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استروا في صلاتكم ولو بسهم وبشكل عليه ما رواه الحاكم عن أبي هريرة مرفوعا يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرجل ولو بدقة شعرة وللهذا جعل بيان الغلط في البدائع قولا ضعيفا وانه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة غرزها ان أمكن الثامن ان في استئان وضعها عند تعذر غرزها اختلافا واختار في الهداية انه لا عبرة باللقاء وعزاه في غاية البيان الى أبي حنيفة ومحمد وصححه جماعة منهم فاضحنا في شرح الجامع الصغير معللا بانه لا يفيد المقصود وقيل بسن الالقاء ونقله القدوري عن أبي يوسف ثم قيل يضعه طولا لا عرضا ليكون على مثال الغرز التاسع ان السنة القرب منها الحديث أبي داود مرفوعا اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة وليدن منها وذكر العلامة المحلي ان السنة ان لا يزد ما بين يديه وبينها على ثلاثة أذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على أحد حاجبيه الحديث أبي داود عن المقداد بن الاسود قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود أو شجرة الا جعله على حاجبه الايمن أو الايسر ولا يصمد اليه صمداً أي لا يقابله مستويا مستويا بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان سترة الامام تجزئ عن أصحابه كما هو ظاهر الاحاديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترة صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في أن سترة الامام هل هي بنفسها سترة لا تقوم وله أو هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام أئمتنا الاول وللهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم الثاني عشر انه لا بأس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من مروره وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذ سترة فهل ينوب الخيط بين يديه منها ففيه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشي عليه كثيره من المشايخ واختاره في الهداية لانه لا يحصل المقصود به اذ لا يظهر من بعيد والثانية عن محمد بن يعقوب الحديث أبي داود وان لم يكن معه عصا فليخط خطا وأجاب عنه في البدائع بانه شاذ فيما تنبه به البلوي وصرح النووي بضعفه وتعقب بتصحح أحدوا بن حبان وغيرهما كما ذكره العلامة المحلي وجرم به المحقق في فتح القدير وقال ان السنة أولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع عشر في بيان كيفية فهمهم من قال يخط بين يديه عرضاه بل الهلال ومنهم من قال يخطه بين يديه طولا وذكر النووي انه اختار ليصير شبه ظل السترة الخاء من عشر دره المار بين يديه قالوا ويدرو ان لم يكن سترة أو مر بينه وبينها الاحاديث الواردة وهو بالاشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو بالتسبيح وزاد الولوالجي انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلاة الجهرية فيما يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا هذا في حق الرجال اما النساء فانهم يصفقن للحديث وكيفية ان تضرب بظهور أصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنه فكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس عشر ان ترك الدرء أفضل لما في البدائع ومن المشايخ من قال ان الدرء رخصة والافضل ان لا يدرا لانه ليس من أعمال الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن أبي حنيفة والامر بالدرء في الحديث لبيان الرخصة كالأمر بقتل الاسودين اه وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على الابتداء حين كان العمل فيها باحاطة وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لا بأس بترك السترة اذا أمن المرور ولم يواجه الطريق لان اتخاذ السترة للمعجب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار روى عن محمد بن تركه في طريق المجاز غير مرة وقال العلامة المحلي ويظهر ان الاولى

وشموله للإمام والمفرد في السرية والمجهرية إذا فرق بين المجهز بالقراءة أو بالتسبيح على أن القليل من المجهز في موضع الخافضة
 فهو كما في شرح الأنية (قوله لأن الصلاة في الطريق) أي المفهومة بالأولى من قوله ولم يواجه الطريق فإن كراهة السترة عند
 مواجته لما في نفسه من منع العامة عن المرور ويفيد كراهة الصلاة فيه بالأولى تأمل أول إردان التقيد بالمواجته حيث لم يقولوا ولم
 يصل في الطريق لأن الصلاة في الطريق مكرهة وهذا أظهر (قوله ومرجعه إلى ما تركه أولى) وهو المراد من قولهم أيضا لا بأس
 كما يأتي قريبا وانظر ما سنذكره ٢٠ بعد ذكر أسبيل الفصل الآتي (قوله والمذكور في شرح الهداية الخ) ظاهره

ان الثاني مخالف لما ذكره
 الكردري وفي الحواشي
 السعدية فيه ان الكلام
 في العبث شرعا والظاهر
 ان كلامهما متحد والنفي
 في التعريف الثاني داخل
 على النسيب والهيبة
 لكونه شرعيا فتأمل
 (قوله كيلا يبقى صورة)

وكره عبثه بثوبه وبدينه
 يعني حكاية صورة
 الآلية كذا في الحواشي
 السعدية (قوله وتعقبه)
 أي تعقب ما في النهاية
 من قوله ان كل عمل هو
 مفيد للصلي فلا بأس بان
 يأتي به (قوله فكون نفذ
 الثوب من التراب الخ)
 ليس في كلام النهاية
 دعوى ان نفذ الثوب
 من التراب عملا مفيدا
 ولأنه لا بأس به ولعله
 فهمه من الحديث السابق
 ولكن قد علمت بما
 قدمنا عن السعدية انه
 ليس المراد نفذه من

اتخاذها في هذا المحال وان لم يكره الترك لمقصود آخر وهو كذب بصره عما وراءها وجمع خاطره
 بربط الخيال بها اه وقيدوا بقولهم ولم يواجه الطريق لان الصلاة في الطريق أي في طريق
 العامة مكرهة وعلا في المحيط بما يفيد أنها كراهة تحريم بقوله لان فيه منع الناس عن المرور
 والطريق حق الناس أعدت لمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل واداء ابتلى بين الصلاة في
 الطريق وبين أرض غيره فان كانت مزروعة ولا فضل ان يصلى في الطريق لان له حقا في الطريق
 ولا حق له في الأرض وأن تكون مزروعة وان كانت لم يصلى فيها ان الظاهر انه يرضى به لانه اذا
 بلغه يسر بذلك لانه أحرز أجرا من غيرها كتساب منه وفي الطريق لا إذن لان الطريق حق المسلم
 والكافر وان كانت لكافر يصلى على الطريق لانه لا يرضى به اه (قوله وكره عبثه بثوبه
 وبدينه) شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفاسد لان كلامهما من العوارض إلا انه قدم
 المفسد لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان أحدهما ما كره تحريما وهو الحمل عند اطلاقهم
 الكراهة كما ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر انه في رتبة الواجب لا يثبت إلا بما يثبت به
 الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت وان الواجب يثبت بالمر الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيها
 ومرجعه إلى ما تركه أولى وكثيرا ما يظنونه كما ذكره العلامة الحلبي في مسألة مسح العرق فحينئذ اذا
 ذكر وأمكروها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهيا ظنيا يحكم بكرهه الترخيم الا لصارف النهي
 عن الترخيم إلى النسب فان لم يكن الدليل نهيا لم كان مفيدا للترك الغير المجازم فهي تنزيهية
 واختلف في تفسير العبث فذكر الكردري انه فعل فيه عرض ليس شرعي والسنة ما لا عرض فيه
 أصلا والمذكور في شرح الهداية وغيره ان العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية
 وحاصله ان كل عمل هو مفيد للصلي فلا بأس بان يأتي به أصله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
 عرق في صلاة فسلت العرق عن جبينه أي مسحه لانه كان يؤذيه فكان مفيدا وفي زمن الصيف
 كان اذا قام من السجود نفذ ثوبه بمنة أو يسره لانه كان مفيدا كيلا يبقى صورة فاما ما ليس بمفيد
 فهو العبث اه وتعقبه العلامة الحلبي بأنه اذا كان يكره رفع الثوب كيلا يترب وان قد وقع
 الخلاف في انه يكره مسح التراب عن جبهته في الصلاة وانه قد وقع النسيب إلى تريب الوجه في السجود
 فضلا عن الثوب فكون نفذ الثوب من التراب عملا مفيدا وانه لا بأس به مطلقا فيه نظر ظاهره واما
 انه لا بأس بسلت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الحائية وغيرها وفي منية المصلي
 ويكره ان يمسح عرقه أو التراب عن جبهته في أثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام ووفق بينهما بان
 المراد بالعرق المسحوق عرق لم تدعه حاجة إلى مسحه وبالكرهه الكراهة التنزيهية فحينئذ

التراب بل لازالة صورة الأية لالتصاق الثوب بها (قوله ووفق بينهما) أي بين القول بأنه لا بأس بالمسح وبين لا
 القول بكرهه وفيه بحث لان جل المسح على ما لم تدع اليه حاجة يجعله من العبث في الصلاة الذي هو مكره محرم كما سيأتي
 فعمل الكراهة على التنزيهية مخالف لذلك وجعل فعله صلى الله تعالى عليه وسلم على انه بيان للجواز مبني على ما قاله والا فدعوى
 الجواز في المكروه تحريما تنوعه قات وينبغي التوفيق بحمل القول الأول على ما اذا دعت إلى مسحه حاجة ويكون تركه حينئذ
 أولى على نحو ما يأتي في قلب المحصى وجل الثاني على ما اذا تدع إليه حاجة فلي تأمل

لامنافاة بينها وبين قولهم لا بأس لان تركه أولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم ان ثبت على أن به حاجة الى مسحه أو بيانا للجواز اه وفي الخاتمة ولا بأس بان يمسح جبهته من التراب أو الحشيش بعد الفراغ من الصلاة وقبله اذا كان يضربه ذلك ويشغله عن الصلاة واذا كان لا يضربه ذلك يكره في وسط الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه ومحمه في المحيط وهو مع ما قدمناه من تعريف العيب يدل على ان الحك سده في بدنه انما يكون عبثا اذا كان لغير حاجة اما اذا اكله شيء في بدنه ضره وأشغله فلا بأس بحمكه ولا يكون من العيب ثم ذكر الشارحون انهم انما قدمه وامسألة العيب لانها كلية وغيرها نوعية لان تقليب الحصى والفرقة والتحصير من أنواع العيب والسكلى مقدم على النوعي وتعقبه في العناية بان العيب بالثوب لا يشمل ما بعده من تقليب الحصى وغيره بل انما قدموه لانه أكثر وقوعا اه وقد يقال ان الشامل للتقليب وغيره العيب بالبدن ولا يتم ما قاله الا لو اقتصر واعلى العيب بالثوب ثم ان كراهة العيب تحريمية لما أخرجه القاضي في مسند الشهاب مرسلان يحيى بن أبي كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم ثلاثا العيب في الصلاة والرفث في الصيام والخك في الثياب وعنده في الهداية بان العيب خارج الصلاة حرام فإظنك في الصلاة اه وأراد به كراهة التحريم وأورد عليه في غاية البيان بانه اذا كان حراما ينبغي ان يكون مفسدا كالتعقبة وأجاب بان فساد التعقبة لا باعتبار حرمتها بل باعتبار انها تنقض الطهارة وهي شرط ولهذا لا يفسدها النظر الى الاجنبية وان كان حراما اذا كثرت العيب فينبذ بفسدها لكونه عملا كثيرا وفي الغاية للسروحي قوله ولان العيب خارج الصلاة حرام فيه نظر لان العيب خارج جهاشوبه أو بدنه خلاف الاولى ولا يحرم والحديث قيد بكونه في الصلاة اه (قوله وقاب الحصى للسجود مرة) أي كره قلبه لغير ضرورة لما أخرج في الكتيب الستة عن معقيب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصى وانت تصلي فان كنت لا بدو اعلا فواحدة وعن أبي ذر انه قال سألت خليلى عن كل شيء حتى سألت عن تسوية الحصى في الصلاة فقال يا أبا ذر مرة أو ذر ولانه نوع عيب اما اذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسوي به مرة لان فيه اصلاح صلاته كذا في الهداية يعني فيه تمصيل السجود على الوجه المطلوب شرعا وهو يفيد ان تسويته مرة لهذا الغرض أولى من تركها وصرح في البسائع بان التسوية مرة رخصة وان الترك أولى لانه أقرب الى الخشوع وفي النهاية والمخلاصة ان الترك أحب الى مستدلا في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات وان تركها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء المحدقة تكون لك اه فالحاصل ان التسوية لغرض صحيح مرة هل هي رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيهما جهتان فبالنظر الى ان التسوية مقتضية للسجود على الوجه المستنون كانت التسوية عزيمة وبالنظر الى أن تركها أقرب الى الخشوع كان تركها عزيمة والظاهر من الاحاديث الثاني ويرجح ان الحكم اذا تردد بين سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة مع انه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلاة وتقييد المصنف بالمرّة هو ظاهر الرواية والزيادة عليها مكرهة وقيل يسويها مرتين ذكره في منية المصلي (قوله وفرقة الاصابع) وهو غمزها أو مدها حتى تصوت ونقل في الدرر اية الاجماع على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ابي عمير مرفوعا لا تفرقع اصابعك وانت تصلي لكنه معلول بالمحارث وروى أحمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلاة والمثقت والفرقع اصابعه بمنزلة واحدة ولعل المراد التساوي في المعصية والافالخك مبطل لها وينبغي ان تكون كراهة الفرقة

وقاب الحصى للسجود مرة وفرقة الاصابع

(قوله بعد الفراغ من الصلاة) لان فيه ازالة الاذى عن نفسه فلا بأس به بل يستحب كما في الذخيرة وانما كره اذا كان في وسط الصلاة وكان لا يضربه لانه لا يفيد لانه يسجد بعده بخلاف المسئلة الاخيرة (قوله يعني فيه) أي يعني صاحب الهداية بقوله لان فيه اصلاح صلاته ان فيه أي في ذلك الفعل تمصيل السجود التام وهو المراد من قوله لا يمكنه السجود عليه لانه لو كان المراد في أصل الامكان لكانت التسوية واجبة ولو باكثر من مرة (قوله بين سنة وبدعة) قيد بالسنة لان ما تردد بين واجب وبدعة باقى به احتياطا كما سيذكره عند قوله وقتت في ثالثه قبل ازكوع

تحرمة للنهي الوارد في ذلك ولا نهان افراد العبث بخلاف الفرقة خارج الصلاة لغیر حاجة ولو
 لراحة المفاصل فانها تزجیهة علی القول بالكرهه كما في المجتبى انه كرهها كثير من الناس لانها من
 الشيطان بالحديث اه ان لم يكن لما لم يكن فيها خارجة عنها فهي لم تكن تحرمة كما أسلفناه قريبا والمحقق
 في المجتبى المنتظر للصلاة والمأشئ اليها من في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثا انه نهى ان
 يفرقع الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو يمشي اليها وأشار المصنف
 الى كراهة تشبيك الاصابع وهو ان يدخل احدى اصابع يديه بين اصابع الاخرى في الصلاة كما
 صرح به في المحیط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما من فروعها اذا تواضأ أحدكم فاحسن وضوءه ثم
 خرج عامدا الى المسجد فلا يشبك بين يديه وثه في الصلاة وتقل في الدراية اجماع العلماء علی كراهته
 فيها ثم يظهر أيضا انها تحرمة للنهي انذ كور وظاهره الكراهه أيضا حالة التي الى الصلاة فاذا
 كان منتظرا اليها بالاولى وذكر العلامة الحلي انه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لما شأنا والظاهر انه
 في غير هذين الموضوعين للعبث ليس بمكروه ولولا راحة الاصابع وان كان على سبيل العبث بكره
 تزجیهة اه وقد قدمنا عن الهداية ان العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي
 أن يكون العبث خارجها لغیر حاجة كذلك (قوله والتخصر) وهو وضع اليد على الخاصرة وهي
 ما فوق الطفظة والشراسيف كذا في المغرب لنبيه صلى الله عليه وسلم عنه كافي سنن أبي داود وهذا
 التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من أهل اللغة والفقه والحديث ورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما
 في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل
 اليهود والنصاوى في صلاتهم وهم أهل النار لان لهم راحة في النار وأنه فعل المتكبرين ولا يليق
 بالصلاة وأنه فعل الشيطان حتى قيل ان ابليس اهبط من الجنة لذلك فلهذا قال في المبسوط والمجتبى
 ويكره التخصر خارج الصلاة أيضا والذي يظهر انها تحرمة فيها للنهي المذكور وقد فسر التخصر
 بغير هذا أيضا منها ان يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين
 ومنها ان يختصرها فيقرأ آخرها ومنها ان يحذف آية السجدة ومنها ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها
 ولا شك في كراهة الاتكاف في الغرض لغیر ضرورة كما صرحوا به لافي النفل على الاصح كما في المجتبى واما
 الاختصار في القراءة فان أحسن بواجب بان نقص عن ثلاث آيات مع الفاتحة كان مكروها كراهة
 تحريم لترك بعض الواجب والافلا وقد صرح أصحاب الفتاوى بان الصحیح انه لا تكره القراءة من
 آخر السورة وقد صرحوا بكرهه قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها واما اختصار الصلاة بحيث
 لا يتم حدودها فان لم منه ترك واجب كرهه تحريما وان أدخل بسنة كرهه تزجیهة هذا ما تقتضيه
 القواعد والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والاتفات) لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله
 عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه
 الشيطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم انك
 والاتفات في الصلاة فان الاتفات في الصلاة هلكة فان كان لابد في التطوع لافي الفريضة ثم
 المذكور في عامة الكتب ان الاتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة وعن صرح به
 صاحب البدائع والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبى والكافي وشرح المجمع وقيسده في
 الغاية بان يكون لغیر عذر ما تحويل الوجه لغيره في مكروه وينبغي أن تكون تحرمة كما هو
 ظاهر الاحاديث قالوا وانما كرهه لغیر عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحراف عنها

والتخصر والاتفات

(قوله ولولا راحة
 المفاصل) المتبادر انه
 تعيم للحاجة وأصرح مما
 هنا ما في شرح المقدسي
 حيث قال الالغرض
 كراحة المفاصل ويقرب
 منه ما يأتي قريبا عن
 الحلي (قوله وقد قدمنا
 عن الهداية الخ) قال في
 النهروان قد علمت ان
 ما في الهداية غير مسلم اه
 أي بما عمن غاية
 السروجي (قوله وهي
 ما فوق الطفظة
 والشراسيف) الطفظة
 أطراف الخاصرة
 والشراسيف أطراف
 الضلع الذي يشرف على
 البطن نهاية عن المغرب

(قوله والاولى تركه لغير حاجة) أي فيكون مكرها وتزيرها كما هو مرجع خلاف الاولى كما هو به صرح في النهرو في الزيلعي
وشرح الملتقى للباقي انه مباح لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلاحظ اصحابه ٢٣ في صلته بموق عينيه ولعل

المراد عند عدم الحاجة
فلا ينافي ما هنا (قوله
وكانه جمع الخ) قال في
النهر فيه بحث اه وفي
شرح نظم الكترا للامامة
المقدسي لكن ظهر لي
والله سبحانه وتعالى أعلم
ان مراد الخلاصة بتحويل
الوجه المفسد بتحويل جميعه
عن القبلة وذلك يلزم
منه تحويل الصدر لان
الوجه ليس بمستويل فيه

والاقعاء

استدارة فاذا حول عن
القبلة بان ازيل بعضه
عن مسأمتها كالجانب
الايمن منه بقي الجانب
اليسر منه مسامتا فلا
تفسد فاذا حول الجميع
كان الصدر ايضا محولا
فتفسد الصلاة ولهذا
قالوا في باب استقبال
القبلة لا تفسد الا بتحويله
من المشارق الى المغرب
فلستأمل اه قلت ويشعر
بذلك جعل الخائفة
الالتفات المكسرة ان
يحول بعض وجهه ولعل
هذا مراد النهر بالبحث
فيما قاله المؤلف (قوله
ومتنتضي القواعد

بجميع بدنه فسدت فان انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل فانه مكره لان كثيره مفسد ويدل
لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث يختلسها الشيطان من صلاة العبد فانه سماها صلاة
معه وانما يكره للعدر لحديث مسلم عن جابر اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو
قاعد فالفتت السافر آفاقا ما فاشرا لينا فعدنا وقد صرحوا بان الالتفات البصر يمتة ويسرة من
غير تحويل الوجه أصلا غير مكره مطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام
ايه كان لمحااجة تفقدا حوالا المقتردين به مع ما فيه من بيان الجواز والافه و كان ينظر من خلفه كما ينظر
امامه كافي الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسدا
وعبارته ولو حول الأصلي وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا في الخائفة وجعل فيها الالتفات
المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة والاشبهه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه أعم
من تحويل جميع الوجه أو بعضه وذكر في منية المصلي ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل
من ساعته يعني فلو لم يستقبل من ساعته فسدت وكانه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة
الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وجعل ما في العامة على ما اذا استقبل من
ساعته وكانه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا فافسدها واذا استقبل من ساعته
كان عملا قليلا فكره وهو بعيد وان الاستدامة على هذا القليل لا يجعله كثيرا وانما كثيره
تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية
المصلي لتصريحهم كما سبق بانه لو ظن انه أحدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من
المسجد لا تبطل ومتنتضي القواعد المذهبية اشترط ان يؤدي ركنا وهو مستدبر لما صرحوا به من ان
انكشاف العورة وانما يفسدها اذا لم يستمر من ساعته حتى أدى ركنا ما اذا استدبرها قبل اداء الركن فلا
فكذا استقبال القبلة بجامع الشريطة والمكث قدر اداء الركن فيه خلاف بين أبي يوسف ومحمد
فاو يوسف لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكره رفع نضره الى السماء
لقوله عليه السلام ما بال اقوام يرفعون ابصارهم الى السماء في الصلاة لينتهن أو لتخطفن ابصارهم
وفي التجنيس ويكره ان يميل أصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه امور بتوجيهها قال عليه
السلام فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع (قوله والاقعاء) لثنيه صلى الله عليه وسلم عن
عقب الشيطان كافي الصحيحين وهو الاقعاء ولساني مسندا جمده عن أبي هريرة نهاني رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنفرة الديك واقعاء كاقعاء الكلب والفتات كالتفات الثعلب شبه من
يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيها بالديك الذي يلتقط الحبة كافي النهاية وهي كراهة تحريم
للهي المذكور كما اسلفناه من الاصل ثم اختلف في الاقعاء المذكور في الحديث فصح صاحب الهداية
وعامة مانه ان يضع اليديه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوي وزاد كثير
ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعاء الكلب يكون بهذه الصفة
الان اقعاء الكلب يكون في نصب اليدين واقعاء الا آدمي في نصب الركتين الى صدره وذهب
الكرخي الى انه ان ينصب قدميه ويقع على عقبه واضعا يديه على الارض وهو عقب الشيطان

المذهبية الخ) كانه لم يرفسه نقلا صريحا وقد رأيت في اعماوى المقدسي ما ظهره ذلك حيث قال في مفسدات الصلاة وكذا
استدبار القبلة وانكشاف العورة مقدار اداء ركن من غير عذر (قوله وهو عقب الشيطان الخ) أي الاقعاء على التفسير
الثاني الذي قاله الكرخي هو المراد بعقب الشيطان المنهي عنه في الحديث الآخر وهذا موافق لما سياتي عن المغرب

لكن نقل العلامة قاسم في فتاواه عن لسان العرب والنهاية لابن الاثير ان عقبة الشيطان أن يجلس على قدميه بين السجدين اه
مع ان الاقراء مكرهه في التشهدين أيضا قال العلامة قاسم من غير خلاف فعلمه بين اصحاب المذاهب نص على كراهته من علمائنا
الكرخي في المختصر اه فليتامل (قوله والحق ان هذا الجواب ليس لامتناه) يؤيده ما قاله العلامة قاسم في فتاواه واما نصب
القدمين والجلوس على العقبين فمكرهه في جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه الا ما ذكره الشيخ محي الدين النووي عن الشافعي
في قول له انه يستحب الجلوس بين السجدين بهذه الصفة قال محمد بن جرير في موطنه لا ينبغي أن يجلس على عقبيه بين السجدين
ولكنه يجلس بينهما كجلوسه في صلاته وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وذكروا الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمه الله
(قوله اما بحمله على حالة العذر) ينافيه قوله بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وكذا قال العلامة المقدسي وحمله على حالة العذر
بعيد لقوله هو سنة نبيك صلى الله تعالى عليه وسلم فليتامل اه (قوله أو بحمله على كونه خارج الصلاة) جزم به الشيخ ابراهيم
الحلي في شرحه على المنية حيث قال بعد نقله كلام الفتح وهو محمول على خارج الصلاة فان ما ذكر من الحديثين ليس فيه ما يدل
على ان المراد القعود في الصلاة والا فوضع اليتيم على العقبين في الصلاة مكرهه أيضا لخالفه الجلوس المسنون وهو اقتراش الرجل
اليسرى ولكن يفهم حينئذ ٢٤ ان الاقراء بنصب الر كبتين مكرهه خارج الصلاة أيضا ولا بعد فيه لانه جلوس الجفأة

بجلاف الاحتباء اذ ليس فيه كراهة خارج الصلاة والفرق بين الاحتباء والاقراء ان الاحتباء يكون بشد الر كبتين الى الظهر عند نصبهما

واقتراش ذراعيه

يسد به أو ثوب أو غيره وهو أكثر جلوس أشراب العرب اه (قوله فكان مانعا) أي فيترجم على مارواه مسلم والبيهقي مما يفيد اباحته ولكن لا يخفى عليك ان كون

الذي نهى عنه في الحديث والكل مكرهه لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في البدائع وغاية البيان والمجتهي زاد في فتح القدير ان قوله الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث لان ما قاله الكرخي غير مكرهه بل يكرهه ذلك أيضا اه والعقبة بضم العين وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر القاف بمعنى الاقراء كذا في المغرب وفي فتح القدير واما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الاقراء على القدمين فقال هي السنة فقلت ان اتراه جفأ بال رجل فقال بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقعون بالجواب المحقق عنه ان الاقراء على ضربين أحدهما مستحب ان يضع اليديه على عقبيه وركبته في الارض وهو المروى عن العبادلة والنهي ان يضع اليديه على الارض وينصب ساقيه اه وهو مخالف لما ذكره هو وغيره ان الاقراء بنوعيه مكرهه والحق ان هذا الجواب ليس لامتناه وانما هو جواب البيهقي والنووي وغيرهما بناء على انه مستحب عند الشافعي لانك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما بحمله على حالة العذر ان ثبت في بعض رواياته انه كان في الصلاة أو بحمله على كونه خارج الصلاة ان لم يثبت أولان المانع والمبيح اذ اعارضوا ولم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بالاقراء عند الكرخي فكان مانعا وينبغي ان تكون كراهته تترتبة بجلاف النوع المتفق على كراهته (قوله واقتراش ذراعيه) لما في صحيح مسلم عن عائشة رضی الله

المراد من الاقراء هو الاقراء على ما ذهب اليه الكرخي مخالفا لما مر من ان الصحيح ان المراد به الاقراء عنها

بالمعنى الاول فلم يكن المراد من الاقراء في حديث أبي هريرة هو المراد من حديث عقب الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح قلت ولو أسقط قوله وقد فسر صاحب المغرب الخ لاستقام الجواب من غير ايهام لان المراد بالمبيح ما مر عن مسلم والبيهقي وبما نفع حديث النهي عن عقب الشيطان فيكون مرجحا على المبيح من غير توقف على ان يكون المراد من عقب الشيطان هو الاقراء عند الكرخي فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال في النهر وانما كانت تترتبة على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس باقراء وانما الكراهة لترتبة الجلسة المسنونة كما علم به في البدائع ولو فسر الاقراء بقول الكرخي تعا كست الاحكام اه قلت لا يخفى عليك ما في هذا الكلام لان كلام الفاعلين يسمى اقراء وانما الكلام في المراد في الحديث منهما كما مر فكان الصواب ان يقال انما كانت تترتبة على الثاني بناء على ان هذا الفعل ليس بمراد في الحديث أي فلا يكون داخل تحت النهي وانما كره لترتيب الجلسة المسنونة فتكون تترتبة بجلاف النوع الاول فهي فيه تحريمية لوجود النهي وترك الجلسة المسنونة ولو اريد بالاقراء في الحديث الاقراء عند الكرخي كان هو المكره وتحريم الوجود الامرين السابقين وكان الاول مكرهها تترتبها لعدم النهي وبعدها فيه بحث أيضا لان عقب الشيطان هو الاقراء على تفسير الكرخي كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد في الاقراء على هذا التفسير كل من الامرين أيضا

عنها وكان يعنى النبي صلى الله عليه وسلم ينهى ان يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع
 وافتراشهما القاؤه ما على الارض كما في المغرب قيل وانما ينهى عن ذلك لانها صفة الكسلان
 والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر انها تحريمية للنهي المذكور من غير
 صارف (قوله ورد السلام بيده) أى بالاشارة وقد قدمناه في بيان المفسدات فراجعه (قوله
 والتربع بلاعذر) لان فيه ترك سنة القعود في الصلاة كذا عطل به في الهداية وغيرها وما قيل في
 وجه الراهة انه جلوس الجارية ليس صحيح لان عليه السلام كان جل قعوده في غير الصلاة مع
 أصحابه التربع وكذا عمر رضي الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعليقهم بان فيه ترك السنة
 يفيد انه مكره وتزويها اذ ليس فيه نهى خاص ليكون فيه تحريما وقيد بكونه بلاعذر لانه
 ليس بمكره ومع العذر لان الواجب يترك مع العذر والسنة أولى وفي صحيح البخارى عن عبد الله بن
 عبد الله انه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع في الصلاة اذا جلس ففعلته وأنا يومئذ حديث
 السن فنهاني عبد الله بن عمر وقال انما سنة الصلاة ان تنصبر جلك اليمنى وتثنى اليسرى
 فقلت انك تفعل ذلك فقال ان رجلى لا يجملاني وعليه يحمل ما في صحيح ابن حبان عن عائشة
 رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي متر بعا أو تعليما للجواز ثم الجلوس متر بعام معروف وانما
 معي بالتربع لان صاحب هذه الجلسة قدر بع نفسه كما يربع الشيء اذا جعل أربعا والاربع
 هنا الساقان والفتحة ان ربعها بمعنى أدخل بعضها تحت بعض (قوله وعقص شعره) أى عقص
 شعر الرأس فيها معنى ان يفعل ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك لما روى أصحاب الكتب الستة
 عنه صلى الله عليه وسلم انه قال أمرت ان أسجد على سبعة وان لأ كف شعرا ولا ثوبا وفي العقص
 كفه وما رواه مسلم عن كريب ان ابن عباس رأى عبد الله بن الحرث يصلي ورأسه معتوص من ورائه
 فجعل يحمله فلما انصرف قال مالك ورأسى قال انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما
 مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمه النهى عنه ان الشعر يسجد معه
 والظاهر ان الكراهة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين ان يتعمده للصلاة
 أولا وهو في اللغة جمع الشعر على الرأس وقيل ليه وادخل اطرافه في أصوله كذا في المغرب واختلف
 الفقهاء فيه على أقوال فقيل ان يجمعه وسط رأسه ثم يشده وقيل ان يلف ذوائبه حول رأسه كما يفعله
 النساء وقيل ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط أو خوقة وكل ذلك مكره كذا في غاية البيان
 وفي الظهيرية ويكره الاعتجار وهو لف العمامة حول رأسه وابداء الهامة كما يفعله الشاراه وفي
 المحيط ويكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه وهو ان يكور عمامته ويترك وسط رأسه مكشوفاً
 كهيئة الاشرار وقيل ان يتنقب بعمامة فيغطي أنفه كبحر النساء اما لاجل الحرأ والبرد أو للتكبر وهو
 مكره لقول ابن عباس لا يغطي الرجل أنفه وهو يصلى اه وفي المغرب وتفسير من قال هو أن
 يلف العمامة على رأسه ويبدى الهامة أقرب لانه ما خوذ من معبر المرأة وهو ثوب كالعصابة تافه
 المرأة على استدارة رأسها اه والمجهر على وزن منبر وعل كراهة الاعتجار الامام الولوالجى بانه تشبه
 باهل الكتاب قال وهو مكره خارج الصلاة ففيها أولى (قوله وكف ثوبه) للحديث السابق
 سواء كان من بين يديه أو من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف هو الضم والجمع ولان فيه ترك
 سنة اليد وذ كرفى المغرب عن بعضهم ان الاثرار فوق القميص من الكف اه فعلى هذا يكره
 ان يصلى مشدودا الوسط فوق القميص ونحوه أيضا وقد صرح به في العتائبة معللا بانه صنيع أهل

ورد السلام بيده والتربع
 بلاعذر وعقص شعره
 وكف ثوبه

لان عقبة الشيطان
 منهى عنها أيضا كما
 فيكون الاقعام على تفسير
 الكرخى مكرهات تحريما
 سواء كان هو المراد من
 حديث أبي هريرة أولا
 أن يوجد صارف للنهي
 عن التحريم الى الندب

(قوله والظاهر الاطلاق) فيه نظر ان يكن سنده ما ذكره عن فتح القدير لان الكمال وان اطلق هنا قد قيد كلامه فيما بعد عند استطراد فروغ ذكرها فقال وتكره ٢٦ الصلاة ايضا مع شمير الكمين عن الساعد فلا مخالفة بينه وبين الخلاصة والمنية كذا

في الثوب لانية تأمل (قوله) وفي مذهب مالك تفصيل الخ) قال في النهار المذكور في القنية انه لو شعر كيه لعل كان يعمله قبل الصلاة اختلفوا في الكراهة وهو ظاهر في الكراهة فيما لو شعر لها له وعبارة القنية واختلف فيمن صلى وقد شعر كيه لعل كان يعمله قبل الصلاة أو هيئته ذلك وفيها أيضا عن نجم الأئمة وكان يرسل وسدله

كفيه في الصلاة ويقول لان في امسا كهما كف الثوب وانه مكروه ثم رمز الى مجد الأئمة وغيره انهم كانوا يمسون ذلك قال رضی الله تعالى عنه وهو الاحوط اه (قوله) والمختار انه لا يكره قال الرمي ومثله في البرازية واختار قاضيان وغيره انه يكره وهو الصحيح كذا ذكره الحلبي في شرح منية المصلي (قوله) وصحح في القنية انه لا يكره قال في النهر اى تحريرا والا فقتضى ما مر انه يكره تزيها اه وما مر هو قوله لانه صنيع أهل

الكتاب لكن في الخلاصة انه لا يكره كذا في شرح منية المصلي ويدخل أيضا في كف الثوب تشمير كيه كما في فتح القدير وظاهره الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بان يكون رافعا كيه الى المرفقين وظاهره انه لا يكره اذا كان يرفعهما الى ما دونهما والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب على الكل وذكر في المجتبى في كراهة شمير الكمين قولين وذكر في القنية ان الغول بامساك الكمين احوط ولا يخفى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رأيت لا تمتنا في بعض الفتاوى ولم يحضرنى تعينها الا ان وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو على تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعة كليا يترب كافي منية المصلي وقيل لا بأس بصونه عن التراب كما في المجتبى (قوله وسدله) لنهيه عليه السلام عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه يقال سدل الثوب سدلا من باب طاب اذا أرسله من غير ان يضم جانبه وقيل هو ان يلقيه على رأسه ويرخيه على منكبيه وأسدل خطأ كذا في المغرب وذكر في البدائع ان الكرخي فسره بان يجعل ثوبه على رأسه أو على كتفيه ويرسل اطرافه من جوانبه اذ لم يكن عليه سراويل وعن أبي حنيفة انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع أهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركون وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه باهل الكتاب فهو مكره ومطلقا سواء كان للخيلاء أو لغيره للنهي من غير فصل اه وفي فتح القدير ان السدل يصدق على ان يكون المنديل مرسل من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي ان على عنقه مندبل ان يضعه عند الصلاة ويصدق أيضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين في كيه وقد صرح بالكراهة فيه اه وكذا صرح في النهاية بادخال القباء المذكور في السدل وعزاه الى مسبوط شيخ الاسلام والخلاصة لكن الاني في خلاصة الفتاوى المصلي اذا كان لا بأس شقة أو فريحة ولم يدخل يديه اختلف المتأخرون في الكراهة والمختار انه لا يكره اه وظاهر ما في فتح القدير ان السدل الذي يعتاد وضعه على الكتفين اذا أرسل طرفا على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وظاهر كلامهم يقتضى انه لا فرق بين ان يكون الثوب محفوظا من الوقوع أو لا فعلى هذا يكره في الطيلسان الذي يجعل على الرأس وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة الحلبي بان محل كراهة السدل عند عدم العذر وما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكبر فهو مكره ومطلقا واختلف المشايخ في كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصحح في القنية من باب الكراهية انه لا يكره ومن المكروه اشتمال الصماء لما رواه أبو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لاحدكم ثوبان فليصل فبهما فان لم يكن الا ثوب فليترز به ولا يشتمل اشتمال اليهود اه واشتمال اليهود هو الصماء وهو ادارة الثوب على الجسد من غير اخراج اليد سمى بها لعدم منفذ يخرج يده منها كالخضرة الصماء وفسرها في المحيط بان يجمع طرفي ثوبه ويخرجهما تحت احدى يديه على احدى كتفيه اه وقيدته في البدائع بان لا يكون عليه سراويل وانما كرهه لانه لا يؤمن ان يكشف العورة ومحمد رجه الله فصل بين الاضطباع ولبسة الصماء فقال انما تكره الصماء اذ لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكره لانه لبس أهل الكبر اه وفي الخلاصة وغيره لا بأس ان يصلي الرجل في ثوب واحد متوشحاه جميع بدنه ويؤم كذلك

الكتاب قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان الظاهر من كلامهم ان تخصيص أهل الكتاب بفعله معتبر فيه والمستحب كونه في الصلاة فلا يظهر التشبه وكراهته خارجها فليست

(قوله وفسره في المغرب) أي فسر التوشيح (قوله لكن التلم الخ) استدراك على الشارح وحاصله ان التلم يعني عن قوله وتغطية الانف والوجه (قوله ولو ستر قدميه في السجدة يكرهه) قال الشيخ ابراهيم ٢٧ الحلبي في شرح المنية ولعل مرادهم

قصده ذلك لانه فعل زائد
لا فائدة فيه اما لو وقع بغير
قصد فلا وجه لكرهته
بل يكره تكاف الكشف
لانه اشتغال بما لا فائدة
فيه (قول المصنف
والتثاؤب) بالهمز كما في
الصحاح وفي الدر المختار
يكره ولو خارج جهاد كره
مسكين لانه من الشيطان

والتثاؤب وتغميض عينيه
وقيام الامام لا سجوده في
الطاوق

والانبياء عليهم السلام
محفوظون منه (فائدة)
قال في شرح تحفة الملوك
المسمى بهدية الصعلوك
قال الزاهد الطريق
في دفع التثاؤب ان يخطر
بساله ان الانبياء ما تشاءوا
قط قال القدوري جربناه
مرارا فوجدناه كذلك اه
(قوله لما في الصحيحين)
دليل لكرهته (قوله)
وهو عجيب الخ) أعجب
منه قول النهر وأفاد في
البحر عن الجعبي انه يغطي
في القيام باليمنى وفي غيره
باليسرى والذي رأيته
فيه انه يغطي باليمنى وقيل
ان كان في القيام وان
كان في غيره فباليسرى

والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة أثواب قيص وازار وعمامة اما لو صلى في ثوب واحد متوشحاه
جميع بدنه كازار الميت تجوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يجعله القصار في المقصرة وان صلى في
ازار واحد يجوز ويكره وكذا في السراويل فقط لغير عذرو وكذا مكشوف الرأس للتهاون والتكاسل
لالمشروع وفسر في الذخيرة التوشيح ان يكون الثوب طويلا يتوشح به فيجعل بعضه على رأسه
وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذلك في شرح منية المصلي ان ستر المنكبين في الصلاة
مستحب يكره تركه تنزيها عند أصحابنا وفسره في المغرب بان يدخله تحت يده اليمنى وبلقيه على
منكبه الايسر كما يفعله المحرم اه وفسره ابن السكيت بان ياخذ طرف الثوب الذي ألقاه على
منكبه الايمن من تحت يده اليسرى وياخذ طرفه الذي ألقاه على الايسر من تحت يده اليمنى ثم
يعقدهما على صدره وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن أبي سلمة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي
في ثوب واحد في بيت أم سلمة قد ألقى طرفيه على عاتقه وفي لفظ مشتملا به واضعاً طرفيه على عاتقه وفي
لفظ مخالفا بين طرفيه وفي حديث جابر متوشحاه والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في
شرح مسلم ومن المكروه التلم وتغطية الانف والوجه في الصلاة لانه يشبه فعل الجوس حال
عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن التلم هو تغطية الانف والوجه كما في المحيط وفي الخلاصة
ولو ستر قدميه في السجدة يكرهه (قوله والتثاؤب) وهو التنفس الذي ينبعث منه الفم لدفع البخارات
وهو ينشأ من امتلاء المعدة وثقل البدن لما في الصحيحين عن أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال التثاؤب من الشيطان فاذا تثاؤب أحدكم فليكظم ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع أي يرده
ويحبسه لئلا ينفثه وان لم يقدر فليضع يده أو يركب على فيه ووضع اليد ثابت في صحيح مسلم ووضع اليك
قياس عليه وصرح في الخلاصة بانه ان أمكنه عند التثاؤب ان ياخذ شفتيه بسننه فلم يفعل وغطى فاه
بيده أو بثوبه يكره كذا روى عن أبي حنيفة اه ووجه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلاة لما
رواه أبو داود وغيره وانما أيجت للضرورة ولا ضرورة اذا أمكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع
ظهر يده كذا في مختارات النوازل قال العلامة الحلبي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى لم أقف
عليه مسطورا لما يخنا اه وهو عجيب مع كثرة مطالعته للجهتي ونقله عنه وقد صرح بانه يغطي
فاه بيمنه وقيل بيمينه في القيام وفي غيره يساره اه ومن المكروه التلم لانه من التكاسل (قوله)
وتغميض عينيه) لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام أحدكم في
الصلاة فلا يغمض عينيه الا أن في سنده من ضعف والكرهته مروية عن مجاهد وقتادة وعنده في
البدائع بان السنة أن يرمي بصره الى موضع سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو
وطرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين اه وظاهر كلامهم انه لا يغمض في السجود وقد
قال جماعة من الصوفية نفعنا الله بهم يفتح عينيه في السجود لانهم ما يسجدان وينبغي ان تكون
الكرهته تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق
الخاطر فلا يكره غمضه ما بسبب ذلك بل ربما يكون أولى لانه حينئذ لئلا يحسب الخشوع (قوله)
وقيام الامام لا سجوده في الطاق) أي الحراب لان قيامه فيه يشبه صنيع أهل الكتاب بخلاف
سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا عمل به في البداية وهو أحد الطريقتين للشيخ وأصله ان محمدا

اه اللهم الا أن يكون في نسخة البحر التي اطلع عليها سقط (قوله من ضعف) بفتح الميم وتشديد عين ضعف مبني للمجهول (قول
المصنف وقيام الامام الخ) قال الرملي الذي يظهر من كلامهم انها كراهة تنزيه تأمل

(قوله وقد يقال الخ) ذكر نحوه الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية لكن جنح ابن امير حاج الحلبي في شرحه على المنية الى تأييد ما في فتح القدير حيث قال قلت ٢٨ ويؤيده ما قدمناه عن قاضي خبان ان التشبه باهل الكتاب لا يكره في كل

شيء الخ وليس ههنا من المذموم في شيء وكونه يشبه اختلاف المكانين وحقيقة الاختلاف تمنع الجواز فشهبة الاختلاف توجب الكراهة يعارض بما لو تقدم في بعض بقاع المسجد على القوم من غير ان يدخل المحراب ولا قائل بالكراهة وانفراد الامام على الدكان وعكسه

فيه فكذا هنا قلت يجاب عن المعارضة المذكورة بما اشار اليه المؤلف من ان المحراب وان كان من المسجد لكن صورته وهيئته تقتضي شهبة اختلاف المكان لانه ليس كبقية بقاع المسجد من حيث انه يصلي فيه بخصوصه كل احد وانما جعل علامة لمكان وقوف الامام وان يكون سجوده فيه لقيامه لانه لم يبين لان يقوم الامام في داخله ولا لان يصلي فيه الناس وانما هو علامة كما قلنا فاشبه خارج المسجد فصار بمنزلة مكان آخر بخلاف

شرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم يفصل باختلاف المشايخ في سببها فقبل كونه بصير ممتازا عنهم في المكان لانه في معنى بيت آخر وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقال انه الاوجه وقيل اشتباه طاله على من على يمينه و يساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر ومطلوب في الشرع في حق المسكن حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا اثر لذلك لانه يحاذي وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكره وغايته اتفاق المتبين في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا تشبه اه وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان آخر حتى يمكن تمييزه من غير تشبه باهل الكتاب تبين فيمنذ وقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب التجنيس اذا ضاق المسجد بمن خلف الامام على القوم لا باس بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكانين اه يعني وحقيقة اختلاف المكان تمنع الجواز فشهبة الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستمرة فصورته وهيئته اقتضت شهبة الاختلاف فالحاصل ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب مطلقا سواء اشبه بحال الامام أولا وسواء كان المحراب من المسجد أم لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان قدماء خارجة لان العبرة للتقدم في مكان الصلاة حتى تسترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحث بوضع القدمين وان كان باقى بدنه خارجا والصيد اذا كان رجلاه في الحرم ورأسه خارج منه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء (قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه) اما الاول فلحديث الحاكم فروعاه نسي رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعلوه بانه تشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم دكانا اطلقه فشمع ما اذا كان الدكان قد رقامة الرجل أو دون ذلك وهو ظاهر الرواية وصححه في البدائع لا طلاق النهي وقيد الطحاوي بقدر القامة ونفي الكراهة فيما دونه وقال قاضي خبان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع اه فالحاصل ان التصحيح قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث واما عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام أسفل فهو مكره وايضا في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن اصحابنا انه لا يكره لان الموجب للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون أسفل وجواب ظاهر الرواية اقرب الى الصواب لان كراهة كون المكان ارفع كان معلولا بعلمين التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المنسود وهو اختلاف المكان وههنا وجدت احدي العلمتين وهي وجود بعض المخالفة كذا في البدائع ومن المشايخ من علة الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الازدراء بالامام ولعله أولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مشي قاضي خبان في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال

يقية بقاع المسجد تامل (قوله وعلوه) قال الرملي هذا التعليل يقتضي انها تزيهية والمحدث المتقدم وعليه يقتضي انها تحريرية الا ان يوجد صارف تامل

(قوله وذ كرفي شرح منية المصلي الخ) أقول في المعراج ما نصه وبقولنا قال الشافعي رحمه الله تعالى لا إذا أراد الامام تعليم القوم افعال الصلاة أو أراد الاموم تبليغ القوم فحينئذ لا يكره عندنا اه (قوله لانه ٢٩ لوقام بعض القوم) الظاهر ان المراد

بالبعث جماعة من القوم لا واحدا في الدر المختار في باب الامامة من انه لو قام واحد يجب الامام وخلفه صف كره اجماعا (قوله فينبغي ان يكون حراما) تفريع على قوله وظاهر كلام النووي الخ ثم المتبادر من سياقه كلام النووي والتفريع عليه ان مراده الاعتراض على ما نقله عن الخلاصة من قوله وتكره التصاوير على الثوب الخ ويمكن ان

وليس ثوب فيه تصاوير وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة

يقال ليس مراد الخلاصة تصاوير التصاوير بل استعمال الثوب التي هي فيه فيساوي كلام المصنف ويدل على ان هذا هو المراد قول الخلاصة بعد عبارته السابقة اما اذا كان في يده وهو يصلي لا يكره الى آخر ما يأتي تامل (قوله ويفيدانه لا يكره الخ) قال في النهر غير خاف ان عدم الكراهة في الصغار

وعليه عامة المشايخ اه وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعيدن وان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذ كرفي شرح منية المصلي وهل يدخل في الحاجة في حق الامام ارادة تعليم المامومين اعمال الصلاة وفي حق المامومين ارادة تبليغ انتقالات الامام عند اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي نعم قيل وهو رواية عن أبي حنيفة اه قيد بالانفراد لانه لو قام بعض القوم مع الامام قيل يكره والاصح انه لا يكره وبه جرت العادة في جوامع المسلمين في أغلب الامصار كذا في المحيط وذ كرفي البدائع ان من اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لان أهل الكتاب لا يشاركون الامام في المسكان ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان اه وفيه نظرا لا يخفى (قوله وليس ثوب فيه تصاوير) لانه يشبه حامل الصنم فيكره وفي الخلاصة وتكره التصاوير على الثوب صلى فيه أو لم يصل اه وهذه الكراهة تحريمية وظاهر كلام النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم تصويره صورة الحيوان فانه قال قال أصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صور الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الاحاديث يعني مثل ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون يقال لهم احيوا ما خلقتم ثم قال وسواء صنعه لما يمتن أو لغيره فصنعه حرام على كل حال لان فيه مضاهاة لخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب أو بساط أو درهم ودينار وفسل واناة وحائط وغيرها اه فينبغي ان يكون حراما لا يكره وان ثبت الاجماع أو قطعة الدليل لتواتره قيد بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا تكره لانه مستور بشيابه وكذا لو كان على خاتمه كذا في الخلاصة وفي المحيط رجل في يديه تصاوير وهو يؤم الناس لا تكره امامته لانها مستورة بالثياب فصارت بصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين اه وهو يفيد ان المستبين في الخاتم تكره الصلاة معه ويفيدانه لا يكره ان يصلي ومعه صرة أو كيس فيه دنانير او دراهم فيها صور صغار لا ستئارها ويفيدانه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لا ستئارها بالثوب الآخر والله سبحانه اعلم (قوله وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بجذائه صورة) الحديث الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وفي المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبه بالخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها وقولهم ويكره التصاوير المراد بها التماثيل اه فالخلاصة ان الصورة عام والتماثيل خاص والمراد هنا الخاص فان غير ذى الروح لا يكره كالشجر والسياتي والازاد بجذائه يمينه ويساره ولم يذكر ما اذا كانت خلفه للاختلاف في رواية الاصل لا يكره لانه لا يشبه العبادة وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ومشى عليه في الخلاصة وبانها اذا كانت في موضع قيامه أو جلوسه لا يكره لانها استهانة بها وكذلك على الوسادة ان كانت قائمة يكره لانه تعظيم لها وان كانت مفروشة لا تكره كذا في المحيط قالوا واشدها كراهة ما يكون على القبلة امام المصلي والذي يليه ما يكون فوق رأسه والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط أو الستروانما لم تكرر الصلاة في بيت فيه صورة هانئة على بساط يوطأ أو مرفقة تكا عليها مع عموم الحديث من ان

غنى عن التعليل بالاستئثار بل مقتضاه ثبوتها اذا كانت متكسفة وسياتي انها لا تكره الصلاة لكن يكره كراهة تنزيه جعل الصورة في البيت لخبث الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة

(قوله لوجود مخصوص) تعليل لقوله لم تكره (قوله لان ذلك) علة لقوله يقتضي أي لان علة الكراهة عدم دخول الملائكة كما مر واذا كانت مهانة لا تمتنع ٣٠ الملائكة من الدخول كما أفادته النصوص المختصة واذا انتفت العلة ثبت عدم الكراهة

وقوله وان علل بالتشبيه الخ ذفع لما يقال يمكن أن يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبه فانتفاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة (قوله وان كان يكره اتخاذهما) انظر المراد بذلك بعد قوله لا باس باستعمالهما ونظري شرح المنسبة في دعوى الكراهة لما مر من الاحاديث ولما في الهداية

الا أن تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس

لو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت مع الستر لانه تعظيم لها اه قلت وقد يقال المراد بقوله لا باس باستعمالها أي بان يتكى على الوسادة ويفرش البساط وقوله وان كان يكره اتخاذهما أي اتخاذهما لزيينة ونحوها مما فيه تعظيم أو يقال المزاد بالاتخاذ فعل التصوير فيها أي

الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود مخصوص وهو ما في صحيح ابن حبان استاذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف ادخل وفي بيتك ستر فيه تصاوير فان كنت لا بدفاعا لفاقطع رؤسها أو اقطعها وسايد أو اجعلها بسطا وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها ستر افيه شمائل فهتكه النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه غمرتين فكانتا في البيت فجلس عليهما زاد أحمد في مسنده ولقد رأيتك على احداهما وفيه صورة والسهوة كالصفحة تكون بين البيت وقيل بيت صغير كالجزنة والخمرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخددة لكنه يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بممانع من دخول الملائكة كما أفادته النصوص المختصة وان علل بالتشبيه بعبادة الاصنام فممنوع فانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها ويتوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان سجد عليها ولهذا أطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلى عليه صورة لان الذي يصلى عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلى وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانها اذا كانت تحت قدمه لا يكره اتفاقا وفي الخلاصة ولا باس بان يصلى على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التماس ان كان على وسادة أو بساط لا باس باستعمالها وان كان يكره اتخاذهما ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدنانير هل تمتنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب القاضي عياض الى انهم لا يمتنعون وان الاحاديث المختصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة ارجسة لا المحفوظة لانهم لا يفارقونه الا في خلوته باهله وعند الخلاء (قوله الا ان تكون صغيرة) لان الصغار جدا لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكره في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبهة العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التي لا تبدوللناظر على بعد والكبيرة التي تبدوللناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه كان على خاتم أبي موسى ذبا تان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي بحسانه وذلك ان يختصر قيل له يولد مولود يكون هلا كك على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت أم دانيال ألقته في غيضة رجاء ان يسلم فقبض الله له أسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه بمرأى منه ليتذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى أبي موسى الأشعري وكان لابن عباس كانون محفوف بصور صغار اه وفي الخلاصة من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها شمائل ملئت لا باس به لصغرهما اه (قوله أو مقطوع الرأس) أي سواء كان من الاصل أو كان لها رأس وعي وسواء كان النطع بخيط خيط على جميع الرأس حتى لم يبق لها أثر أو يطليه بمغرة ونحوها أو بنحته أو بنفسه وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الرأس عادة ولما رواه أحمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال أياكم ينطلق الى المدينة فلا يدعها وثنا الا كسر ولا قبرا الا سواء ولا صورة الا ليطبخها اه وأما قطع الرأس عن الجسد بخيط

ان التصوير فيها مكره دون استعمالها ما تامل (قوله وقد عرفت ما فيه) أي من ان العلة ليست التشبه بل العلة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بيتها في (قوله التي لا تبدوللناظر على بعد) لم يبين هنا حد البعد وفسره ما في المنية وشرحها بحيث لا تبدوللناظر اذا كان قائما وهي على الارض أي لا تبتين أعضاؤها

مع بقاء الرأس على حاله فلا ينفى الكراهة لأن من الطيور ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا
فسر في الهداية المقطوع بمجموع الرأس كذا في النهاية قيد بالأس لأنه لا اعتبار بالآلة الحاجبين أو
العينين لأنها تعبد بدونها وكذا الاعتبار بقطع اليدين أو الرجلين وفي الخلاصة وكذا الوحي وجه
الصورة فهو وكقطع الرأس (قوله أو لغير ذي روح) لما تقدم أنه ليس يتمثل ولما في الصحيحين عن
سعيد بن أبي الحسن قال جاء رجل إلى ابن عباس فقال اني رجل أصور هذه الصور فافتني فيها فقال له
ادن مني فدنا ثم قال له اذن مني فدنا حتى وضع يده على رأسه وقال أنبتك بما سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة
صورهان نفسا فتعذبه في جهنم قال ابن عباس فان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لانفس له اه ولا
فرق في الشجر بين الثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة الا بما هدا فانه كره الثمر وفي الخلاصة
ولو رأى صورة في بيت غيره يجوز له مجوها وتغييرها وفي النهاية عن محمد في الاجير لتصوير تماثيل
الرجال أو ليزنرفها والأصابع من المستاجر قال لا أجر له لان عمله معصية وفي التفريق هدم بيتا مصورا
بالأصابع ضمن قيمة البيت والأصابع غير مصورة (قوله وعد الآي والتسبيح) أي ويكره
عد الآيات من القرآن والتسبيح وكذا السور لأنه ليس من أعمال الصلاة أو لفته فشمع العدي
الفرائض والنوافل جميعا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية ان العبد
باليد لا بأس به كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي وقال لا بأس به فخرم به عنهما وعلل لهما بان
المصلي يضطر إلى ذلك لمرعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه
السلام لنسوة سالته عن التسبيح اعدنه بالانامل فانهن مسؤلات مستنطقات يوم القيامة وقوله في
الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع انما يأتي هذا في الآي دون التسبيحات اه قالو
ومحل الاختلاف هو العبد باليد كما وقع التقيده في الهداية سواء كان باصابعه أو بخط يده كما
الغمز برؤس الأصابع أو المحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعبد باللسان مفسدا اتفاقا وقيد
بالآي والتسبيح لان عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالصلاة لان العبد
خارج الصلاة لا يكره على الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفى لانه أسكن للقلب وأجاب للنشاط ولما
رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والمحاكم وقال صحيح الاسناد عن سعد بن أبي وقاص
انه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى أو حصان تسبيح به فقال أخبرك بما هو
أيسر عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عدما خلق في السماء وسبحان الله عدما خلق في
الأرض وسبحان الله عدما بين ذلك وسبحان الله عدما هو خالق والمحمد لله مثل ذلك والله أكبر مثل
ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما أرشدها إلى ما هو
أيسر وأفضل ولو كان مكروها لكان لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد بانها لا بأس باتخاذ
السجدة المعروفة لا حصاء عددا لا ذكرا اذا لا تزيد السجدة على مضمون هذا الحديث الا بضم النوى
ونحوه في خط ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من
الصوفية الا خيار وغيرهم الا انهم اذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه وهذا الحديث أيضا
يشهد لأفضلية هذا الذكر بخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر سيرا ثم اعلم ان
العلامة الحلي ذكر ان كراهة العبد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية انها تحريمية فانه قال
والصحيح انه لا يباح العدا أصلا لانه ليس في الكتاب فصل بين الغرض والنقل وقد يصير العدا عملا

أو لغير ذي روح وعد
الآي والتسبيح

(قوله دون التسبيحات)
أي فزاد من طرف الامام
بان يقال كما في الذخيرة
ولو احتاج اليه عداه إشارة
أو بقلبه (قوله ثم هذا
الحديث ونحوه مما شهد
الحج) قال الرمي والظاهر
انها ليست بسبعة فقد
قال ابن حجر الهيتمي في
شرح الاربعين النووية
السجدة ورد لها أصل
أصيل عن بعض أمهات
المؤمنين وأقرها النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم
على ذلك (قوله وظاهر
النهاية انها تحريمية الحج)
قال في النهريفة نظر اذا
المكروه تنزيها غير مباح
أي غير مستوى الطرفين
اه قال الرمي الغالب
اطلاقهم غير المباح على
المكروه أو المكروه تحريما
وان كان يطلق على ما ذكر

(قوله ثم صلاة التسبيح الخ) اقتصر المؤلف على هذه الرواية كما فعل في الحاوي القدسي ونحو رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعها عن عبد الله بن المبارك وقد ذكر الروايتين المحلي في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديثه روى أبو عيسى في جامعها وعبد الله بن أبي حفص ٣٢ في جامعها وحيد بن زنجويه في الترغيب بروايتين واختار منهما أن يكبر ويقرأ

سبحانك اللهم الخ ثم يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم يقرأ الفاتحة وسورة مثل سورة والضحى ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يركع ويقول سبحان ربي العظيم ثلاثا ثم يقول سبحان الله عشر اثم يرفع

لاقتل الحية والعقرب

رأسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ويقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشر اثم يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشرا ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشر اثم يقوم ويفعل في الثانية مثل الاولى يصلي أربع ركعات بتسليمة واحدة ويقعدتين اه وفي شرح المنية وقيل لابن المبارك ان سها في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشر اشر قال لانها هي ثلثمائة تسبيحة اه وهذه

كثيرا فوجب فساد الصلاة وما روى في الاحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فتلك الاحاديث لم يفهمها الثقات أما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدر ان يحفظها بالقلب وان احتاج بعد الا نامل حتى لا يصير عملا كثيرا اه ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عمه الا أعطيتك الا أنمحك الا أحبوك الا أفعل بك عشر خصال اذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قدمه وحديثه خطاه وعمده صغيره وكبيره سره وعلا نيته عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وأنت راكع عشر اثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشر اثم تهوى ساجدا فتقولها وأنت ساجد عشر اثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشر اثم تسجد الثانية فتقولها عشر اثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشر اثم تسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات ان استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة وان لم تفعل ففي كل شهر مرة وان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو مثل عمارك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثلهما حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اه وذكره في الاسلام في شرح الجاهع الصغير قاله شايخنا ان احتاج المرء الى العبد بعد اشارة لا فصاحوا ويعمل بقوله ما في اضطر اه (قوله لاقتل الحية والعقرب) أي لا يكبره قتلها ما حديث الصحابين اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأقل مراتب الامر الاباحية وفي شرح منية المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى ان أمكن لمحدث أبي داود كذلك ولا باس بقياس الحية على العقرب في هذا اه أطلقه فشمّل جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لا تطلق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تمتبى مستوية لانها جان لقوله عليه السلام اقتلوا الطغيتين والابتر وياكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا باس بقتل الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت امته واذا دخلوا لم يظهروا لهم واذا دخلوا فقد نفضوا العهد فلا ذمة لهم والاولى هو الاعذار والانداز فيقال ارجع باذن الله فان أبي قتله اه يعني الانذار في غير الصلاة وفي النهاية معزيا الى صدر الاسلام والصحیح من الجواب ان يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل حنينا فانهم يؤذونه اذاه كثيرا بل اذا راى حية وشك انه جنى يقول له خل طريق المسلمين ومرفان مرت تركه فان واحدا من اخواني هو اكبر سننا مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضربه الجن حتى جعلوا زمنا كان لا يتحرك رجلاه قربا من الشهر ثم عاجبناه ودأبناه بارضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني اه واطلق في القتل فشمّل ما اذا كان يعمل كثير

الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لمذهبنا لعدم الاحتياج فيها الى جلسة الاستراحة قال اذهي مكرهه عندنا على ما تقدم في موضعه اه وكان هذا هو الداعي لاختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولو كان حيث ثبتت الطريقة الاخرى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقال بكرهتها وفي اقتصار المؤلف وصاحب الحاوي القدسي عليها اشعار بذلك

(قوله ثم الحق فيما يظهر الفساد) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاصح هو الفساد الا انه يباح له فسادها بقتلها كما يباح لاغاثمة ملهوف وتخلص احد من سب هلاك كسقوط من سطح أو غرق أو حرق ونحوه وكذا اذا خاف ضياع ما قيمته درهم له أو تغيره اه (قوله وقولهم الخ) مبتدأ خبره

والصلاة الى ظهر قاعدة يتحدث

قوله الا التي صحح (قوله بالشرط المذكور) وهو قوله بعد أن لا يكون بعمل كثير (قوله وبهذا التفصيل الخ) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاخذ بقول محمد أولى اذا قرصه لثلاثين يذهب خشوعه بالمها ويحمل ما عن أبي حنيفة وأبي يوسف على الاخذ من غير عذر أي القرص (قوله ولعله متفق عليه) أي عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث وفي شرح المنية للشيخ ابراهيم وقوله يتحدث لا فائدة نفي قول من قال بالكراهة بحضرة المتحدثين وكذا بحضرة النائمین وما روى عنه عليه الصلاة والسلام لا تتلوا خلف النائم ولا يتحدث ضعيف وتامه فيه

قال السرخسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالشيء بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضؤ اه وتعقبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مسنوط شيخ الاسلام فانهم لم يبيحوا العمل الكثير في قتلها اه وتعقبه أيضا في فتح القدير بانه يقتضى ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبجته بانه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثرت فانه أيضا ما مور به بالنص كما قدمنا لكنه مفسد عندهم فاهو جوابه عن علاج المار هو جوابه في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل اثره في رفع الاثم مباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحح اه وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والافكره وقيده بالحجة والعقرب لان في قتل القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية فان أخذ قملة في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروى عنه اذا أخذ قملة أو برغوثا فقتله أو دفنه فقد اساء وعن محمد انه يقتلها وقتلها أحب الى من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة اه وذكر في شرح منية المصلي ان دفنها مكرهه في المسجد في غير الصلاة وان المحاصل انه يكره التعرض لكل منهما بالاخذ فضلا عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى وأما عند تعرضهما له بالاذى فان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالاخذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون ذلك بعمل كثير فانه كما روى عن ابن مسعود من دفنها روى عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما اختار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن اصابة دمهما اليد القاتل أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفو عنه وان ابن مسعود فعل أحسن المجائزين وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره الا اذا غلب على ظنه انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن أبي حنيفة من انه يدفنها في الصلاة وبين ما عنه انه لو دفنها في المسجد فقد اساء اه (قوله والصلاة الى ظهر قاعدة يتحدث) أي لا تكرر في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له ان يصلي وقبله نيام أو قوم يتحدثون لما أخرج البزار عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان أصلي الى النيام والمحدثين وأجيب بانه محمول في النائم على ما اذا خاف ظهور صوت من يضحك ويحجل النائم اذا انقبه وفي الحديثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التخليط أو شغل البال ونحن نقول بالكراهة في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائم ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها وأنا معترضه بينه وبين القبلة فاذا أراد ان يوتر أيقظني فأوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليفيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى ولعله متفق عليه وقد كان يفعله ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لنا فقول ظهر ك وأفاد كلامهم هنا انه لا كراهة على المتحدث وللهذا نقل الشارح عن الصحابة رضی الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤن القرآن وبعضهم يتذاكرون العلم والمواظب وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكرها لنهاهم اه وقيده بالظهور لان الصلاة الى وجهه أحسن مكرهه كافي الجامع الصغير قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكرهه سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكرهه للإمام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر

(قوله وقد صرحوا الخ) أي لان الثالث صار كالفاصل كما في النهر قال وقباصه انه لو صلى الى وجه انسان هو على مكان عال ينظره اذا قام لا اذا قعد لا يكره ولم أره لهم اه وفي شرح الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام الحلبي ومقتضاه مع ما سبق من كون الظهر ستره تقييد ما في الذخيرة بما اذا كان المصلي متوجها الى ما بين القاعدتين في الصفوف من الفرج لا الى ظهر أحدهم فليتامل اه قلت وهذا الجواب مع ما بحثه في النهر ينافية بقية كلام الذخيرة حيث قال وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ٣٤ ذلك وان كان بينهما صفوف اه فانه لو كان بين الصفوف فرج لم يكن لتقييد المقابلة

المذهب ذكره في الفصل الرابع من كتاب الصلاة والحاصل ان استتقبال المصلي الى وجه الانسان مكره واستتقبال الانسان وجه المصلي مكره والكره اراهة من الجانبين قال العلامة الحلبي وقد صرحوا بان لو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلي لم يكره (قوله والى المصحف أو سيف معلق) أي لا يكره ان يصلي وأمامه مصحف أو سيف سواء كان معلقاً أو بين يديه أما المصحف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة الى عبادة أخرى فلا كراهة ومن قال بالكره اذا كان معلقاً مع الاذانه تشبهه باهل الكتاب مردود لان اهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس كلاماً منافية وأما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي للعنزة وهي سلاح (قوله أو شمع أو سراج) لانهما لا يعبدان والكره اراهة باعتبارها وانما يعبدها الجوس اذا كانت في الكائون وفيها الجراوفى التنوير فلا يكره التوجه اليها على غير هذا الوجه وكفى غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع أو السراج والمختار انه لا يكره اه وينبغي ان يكون عدم الكراهة متفقاً عليه فيما اذا كان الشمع على جانبه كما هو المعتاد في مصر المحروسة في ليالى رمضان للتراويح قال ابن قتيبة في أدب الكاتب في باب ما جاء فيه لعنان استعمل الناس أضعفهما الشمع بالسكون والوجه فتح الميم اه (قوله وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها) أي لا يكرهه والتقييد المذكور بناء على ما في الجامع الصغير وقد قدمنا مفهومه وما في الاصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات في الصلاة فنه ان كل سنة تركها فهو مكره وتزيتها كما صرح به في منية المصلي من قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل الركبتين اذا سجد ورفعهما قبلهما اذا قام الامن عنذروا ان يرفع رأسه أو ينكسه في الركوع وان يجهر بالتسمية والتأمين وان لا يضع يديه في موضعهما الامن عنذر وان يترك التسبيحات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسبيحات في الركوع والسجود وان يأتي بالاذكار المشروعة في الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه خلل ان تركها في موضعها وتخصيلها في غير موضعها ذكره في مواضع متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة اذا كانت مؤكدة قوية لا يعبدان يكون تركها مكرهاً وكراهة تحريم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير مؤكدة فتركها مكره وتزيتها كما في هذه الامثلة وان كان ذلك الشيء مستحباً أو مندوباً وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي ان لا يكون تركه مكرهاً أصلاً كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الاضحى ان لا يأكل أو لا الامن اخيمته قالوا ولو أكل من غيرها فليس بمكره فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته الا انه يشكل عليه ما قالوه من ان المكروه تزيتها مرجعه الى خلاف الاولى ولا شك

بحال القيام فائدة كما لا يخفى لان المقابلة حيث وجدته موجودة في حال قعوده وهو صريح في الكراهة اذا كانت المواجهة في حال القيام فقط وقد اجاب الرمي بجواب آخر وهو ان ما نقله الحلبي في حق والى مصحف أو سيف معلق أو شمع أو سراج وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها

المصلي وما في الذخيرة في حق المستقبل فلا منافاة تأمل اه وقد حمل ما ذكره الحلبي على صورة لا تحصل بها المواجهة بان يكون الثالث قائماً أو قاعداً والمصلي مثله وبه يحصل التوفيق وهو اقرب مما مر فتدبر (قوله وينبغي الخ) قال الرمي هذا في حق الامام واما في حق القوم فقد يكون بعضهم متوجها اليها وهو المقابل لها فتلقه الكراهة على

القويلة الضعيفة للمقابلة للمختارة تأمل (قوله ورفعهما قبلهما) أي رفع الركبتين قبل اليدين (قوله لا يبعد الخ) يدل علمه ما مر في باب الاذان عن غاية البيان والمخبط ان القول بوجوبه والقول بسنته متقاربان لان السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق محوق الاثم لتاركهما اه (قوله الا انه يشكل عليه الخ) قال بعض الفضلاء يمكن الجواب بان الكراهة المنفية التحريمية فلا ينافي ثبوت التزنية كما لا يخفى اه وعلى هذا ففي ترك المستحب والمندوب كراهة الا انه ينبغي ان تكون دون كراهة ترك السنة غير المؤكدة كما قدمه المؤلف من ان الاثم في ترك السنة المؤكدة دونه في ترك الواجب وانه مقول بالتشكيك

ولا مانع من أن تكون الكراهة كذلك تأمل ثم رأيت في شرح المنية ما نصه فأحاصل ان المستحب في حق الكل وصل السنة
بالمكتوبة من غير تأخير الا ان المستحب في حق الامام أشد حتى يؤدى تأخيره الى الكراهة محدث عائشة رضي الله تعالى عنها
بخلاف المقتدى والنفر توظير هذا قولهم يستحب الاذان والاقامة للسافر ولين صلى ٣٥ في بيته في المصرويكروه تر كهما

الاول دون الثاني فعلم ان
مراتب الاستحباب متفاوتة
بمراتب السنة والواجب
والفرض اه ومثله في
شرح الباقاني وحينئذ
فيكون بعض المستحبات
تر كهما مكررها تنزيها
وبعضها غير مكرره ومنه
الاكل يوم الاضحى فانه لو لم
يؤخره الى ما بعد الصلاة
لا يكره مع ان التأخير
مستحب والمراد نقي
الكراهة أصلا خلافا
لما قدمناه عن بعض
الفضلاء لما سألني في باب
العبد من قوله لان
الكراهة لا بد لها من دليل
خاص وسألني تمامه هناك
ان شاء الله تعالى وبذلك
يندفع الاشكال لان
المكره تنزيها الذي ثبتت
كراهته بالدليل يكون
خلاف الاولى ولا يلزم من
كون الشيء خلاف
الاولى ان يكون مكررها
تنزيها ما لم يوجد دليل
الكراهة والحاصل ان
خلاف الاولى أعمن من
المكره تنزيها وتركه
المستحب خلاف الاولى
دائما لمكره تنزيها دائما
بل قد يكون مكررها

ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما في الخلاصة والولو الجمة ولا ينبغي ان يقرأ في كل ركعة آخر
سورة على حدة فانه مكرره عند الاكثر وينبغي ان يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة وهو أفضل
من السورة ان كان الاخر أكثر آية اه وصحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة
وان كان الأفضل خلافه ومنها الانتقال من آية من سورة الى آية أخرى من سورة أخرى أو آية
من هذه السورة بينهما آيات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور أو سورة واحدة في ركعة واحدة
مكرره وفي الركعتين ان كان بينهما سور ولا يكره وان كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره
وقال بعضهم ان كانت السورة طويلة لا يكره كما اذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها ان يقرأ
في ركعة أخرى سورة وفي ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك في ركعة فهو مكرره وان
وقع هذا من غير قصد بان يقرأ في الركعة الاولى قل أعوذ برب الناس يقرأ في الركعة الثانية هذه
السورة أيضا وهذا كله في الفرائض أما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة ومنها ما اذا افتتح
سورة وقصد سورة أخرى فلما قرأ آية أو آيتين أراد ان يترك تلك السورة ويفتح التي أرادها يكره
وكذا لو قرأ أقل من آية وان كان حرفا ومنها ان يصلي في ثياب البذلة والمهنته واحتج له في الذخيرة
بانه روى عن عمر رضي الله عنه انه رأى رجلا فعل ذلك فقال أرايتك لو كنت أرسلتلك الى بعض
الناس أكنت تمر في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله أحق ان يترين له وروى البيهقي عنه صلى الله
عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليلبس ثوبه فان الله أحق من ان يترين له والظاهر انها تنزيهية وفسر
ثياب البذلة في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صياقي
صلاته وأما جلده صلى الله عليه وسلم امامة بنت زينب في الصلاة فأجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ
بقوله ان في الصلاة لشغلا وقد أطل الكلام فيه العلامة المحلبي ومنها ان يضع في فيه دراهم
أودنانير بحيث لا تمنعه عن القراءة وان منعه عن اداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها
ومنها ان يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي موضع آخر ان يقرأ في غير حالة القيام
ومنها ان يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالامام الا اذا لم يجد فرجة وكذا يكره للنفر ان يقوم
في خلال الصفوف فيصلي فيها الفهم في القيام والقعود ومنها انه تكرر الصلاة في معاطن
الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى اذا غسل
موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا بأس به وكذا في المقبرة اذا كان فيها موضع آخر أعد
للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه يكره للامام ان يجلبهم عن اكمال السنة ومنها ويكره ان
يمسك في مكانه بعد ما سلم في صلاة بعدها سنة الا قد رما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام
تباركت يا ذا الجلال والاكرام به ورد الاثر كما في منية المصلي ومنها ان يدخل في الصلاة وقد أخذته
غائط أو بول وان كان الاهتمام يشغله يقطعها وان مضى عليها أجزاء وقد أساء وكذا ان أخذه بعد
الافتتاح والاصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الا خبثان وجعل الشارح مدافعة الرمح كالاخبثين

ان وجد دليل الكراهة والا فلا (قوله وذكر في الفتاوى الخ) وقيل يكره لانه ماوى الشاطين وبلاول يفتي كذا في الفيض
ولا بأس بالصلاة في موضع جلوس الجماعي كذا في الحائنة وهو موضع نزع الثياب المصرح به في النهر كذا في شرح الشيخ
اسماعيل (قوله أعد للصلاة) لان الكراهة معللة بالتشبه باهل الكتاب وهو متفق فيما كان على الصفة المذكورة حلبي

وان الحديث محمول على الكراهية ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء يفوته
يصلى لان الاداء مع الكراهية اولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل لغير عذر فهو مكروه كما لو تروح
على نفسه بمروحة أو كرهه والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل في ما فرغ من بيان الكراهية في الصلاة شرع في بيانها خارجها مما هو من توابعها (قوله
كره استقبال القبلة بالفرج في الحلاء واستدبارها) والحلاء بالمديت التغوط وأما بالقصر فهو والنبت
والكراهية تحريمية لما أخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة
ولا تستدبروها ولو لم تكن شرقوا أو غربوا ولهذا كان الاصح من الروايتين كراهة الاستدبار
كلا استقبال وهو باطلاقه يتناول الفضاء والبنيان وفي فتح القدير ولو نسي بغاس مستقبلا فذكر
يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما أخرجه الطبري مرفوعا من جلس يقول قبالة القبلة فذكر

فصل في قوله يستحب
له الانحراف قال في
النهر وينبغي ان يجب
ويدل على ذلك ما في
البرازية لو تذكر بعد
استقبالها فانحرف عنها
فلائم عليه

فانحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفراه وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصبي
نحوها ليهول وقالوا يكره ان يمد رجله في النوم وغيره الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا ان
تكون على مكان مرتفع عن المحاذاة اه (قوله وعلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة قال
تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاعلاق يشبه المنع فيكرهه قال في الهداية
وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد اه وهو احسن من التقييد بزماننا كما في عبادة بعضهم
فالمدار خشية الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات
الصلاة أولا فلا وفي بعضها ففي بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتدبير في العلق لاهل

فصل في كره استقبال
القبلة بالفرج في الحلاء
واستدبارها وعلق باب
المسجد والوطء فوقه
والبول والتخلى

المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا اه وفي النهاية وكان
المتقبلون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المشد لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة
القرآن فهذا مثله أو فوقه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك لاحد اه ومن هنا يعلم
جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدرسه أو كراهتهم لذلك زاعمين
الاختصاص بهادون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي أولا
تدرس في مدرستي وأعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص بمنعه من دخول المسجد خصوصا بسبب
أمر ديني وهذا كاهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله تعالى وان المساجد لله
وماتلوانه من الآيات السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتي بها في المسجد لان
المسجد ما بنى الاله من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن ولا يتعين
مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس
له ازعاجه واقامته منه فقد قال الامام الزاهد في فتاويه المسماة بالقنية معزيا الى فتاوى العصر
له في المسجد موضع معين يواظب عليه وقد شغله غيره قال الاوزاعي له ان يزججه وليس له ذلك
عندنا اه ومن الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره ما قاله في القنية أيضا ليس للمدرس
في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان فعل أدى ضمان نقصان الجداران وقع فيه اه
وأعجب من ذلك أن بعض مدرسي الاروامة يعتقد في المسجد الذي له مدرس انه مدرسة وليس
بمسجد حتى ينتهك حرمة بالشيء فيه بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسيا في شروط
المسجد ان شاء الله تعالى في كتاب الوقف (قوله والوطء فوقه والبول والتخلى) أي وكراهة الوطء فوق
المسجد وكذلك البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا

يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للمجنب الوقوف عليه والمراد بالكراهة كراهة التحريم
 وصرح الشارح بان الوطء فيه حرام لقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم كما كفون في المساجد ذكر في
 فتح القدير ان الحق انها كراهة تحريم لان الآية طنية الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف
 أو للمسجد وبعثها لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب لقوله تعالى ان طهرنا بيتي للطائفين
 والعاكفين والركع السجود ولما أخرجه المنذرى مرفوعاً عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله
 ويصومكم ويصومكم ورفع أصواتكم وسئل سيوفكم واقامة حدودكم وجر وهافي الجمع واجعلوا على
 أبوابها المطاهر اه واختلف المشايخ في كراهية اخراج الریح في المسجد وأشار المصنف الى أنه
 لا يجوز ادخال النجاسة المسجد وهو موضح به فلذا ذكر العلامة قاسم في بعض فتاويه ان قولهم
 ان الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد
 لما ذكرنا ولهذا قال في التجنيس وينبغي لمن أراد ان يدخل المسجد ان يتعاهد النعل والحف عن
 النجاسة ثم يدخل فيه احتراماً عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلاً من سوء الادب
 وكان ابراهيم الخنفي يكره خلع النعال ويرى الصلاة معها أفضل لخلع النعال وعن علي رضي
 الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توطأ اتعل بأحدهما الى باب المسجد ثم يخلعه ويتعل
 بالآخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال والحف الطاهرة أقرب
 الى حسن الادب اه وفي الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد الا ان يكون
 موضع فيه اتخذ للوضوء ولا يصلي فيه زاد في التجنيس لو سبقه الحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد
 الطريق انصرف وتوطأ وان لم يمكنه الخروج يجلس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد
 وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير
 ثم بعد نزوحه من المسجد يغسل ثوبه وهذا احسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين والرغبة
 باسطوانة المسجد أو بحائط من حيطان المسجد لان حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى
 بقطعة حصير مائة فيه لا بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى
 ان لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد كان مجموعاً لا بأس به وان كان التراب منسباً يكره هو المختار
 واليه ذهب أبو القاسم الصفار لان له حكم الارض فكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة في
 المسجد فلا بأس به لانه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد وكذلك اذا مسح
 بمحشيش مجتمع أو حصير مخرق لا بأس به لانه لا حرمة له انما الحرمة للمسجد اه ولكون المسجد
 يصاب عن القاذورات ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يلقي لافوق البواري ولا تحتها للحدث
 المعروف ان المسجد ينزوي من النخامة كما ينزوي الجمل من النار ويأخذ النخامة بكمه أو بشئ من
 ثيابه فان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيراً من البصاق تحتها لان البواري ليست
 من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلى ببلتين يختار أهونهما فان لم يكن فيها وار يدفنها في
 التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزع الماء النجس من البئر كره له أن يبل به الطين فيطين
 به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وفي الظهيرة وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه
 يشبه السعة الا ان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذاتاً أو اسطوانية لا تستقر فيغرس ليجنب عزوق
 الاشجار ذلك الترفيع فيجوز والافلا وانما جوز مشايخنا في المسجد الجامع بخاري لما فيه من
 الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بئر ما لانه يحل حرمة المسجد فانه يدخله الجنب والحائض وان حفر

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

فهو ضامن بما حفر الا ان ما كان قديما فتركه كسائر عزم في المسجد الحرام ولا بأس برمي عشب
الحفاس والحمام لان فيه تنقية المسجد من زرقها وقالوا ولا يجوز ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص
لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة غير انهم قالوا في الحياط اذا جلس فيه لصحته من دفع الصبيان
وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه ذقاعينفا والذي يكتب ان كان باجر
يكروه وان كان بغيرا جولا يكره قال في فتح القدير هذا اذا كتب القرآن والعلم لانه في عبادة اما هؤلاء
المكتوبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغظ فلا ولولم يكن لغظ لانهم في صناعة لا عبادة اذهب
يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكتاب ان كان لا جولا وحسبة
لا بأس به اه وفي الخلاصة رجل يمر في المسجد ويتخذ طريقا ان كان لغيره عذرا لا يجوز وبغير
يجوز ثم اذا جاز صلى كل يوم تحية المسجد مرة اه وفي القنية يعتاد المرور في الجامع بأثم ويفسق ولو
دخل المسجد للمرور فلما توسطه ندم قيل يخرج من باب غير الذي قصده وقيل صلى ثم يتخير في الخروج
وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعدا المساجني ويكره تخصيص مكان في المسجد لنفسه
لانه يحتل بالحشوع اعظم المساجد حرمه المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم
الجوامع ثم مساجد المجال ثم مساجد الشوارع فانها اخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها أحد الا لم يكن
لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذا قسم أهل المحلة
المسجد وضربوا فيه حائط ولكل منهم امام على حدة ومؤذنين واحدا لا بأس به والاولى ان يكون
لكل طائفة مؤذن كما يجوز لأهل المحلة أن يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم أن يجعلوا المسجدين
واحد الاقامة الجماعات اما للتدريس أو للتدكير فلا لانه ما بنى له وان جاز فيه ولا يجوز التعليم في مكان
في فناء المسجد عند أبي حنيفة وعندهما يجوز اذا لم يضرب بالعمامة اه مافي القنية ولا يخفى ان
المسجد الجامع تديره وعمارته واصلاحه للامام أو نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فللإمام أو
نائبه أن يجعل الجامع مسجدين يضرب حائط ونحوه كالأهل المحلة ولا بد ان تذكر أحكام تحية المسجد
فنعقول هي على حذف مضاف أي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لا الى
المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فأنما يحيى الملك لا بيته كذا ذكره العلامة المحلي وقد حكى
الاجماع على سنتها غير ان أصحابنا يكرهونها في الاوقات المتكرهه تقديم العموم الحاضر على عموم
المبج وقد قدمنا انه اذا تكرر دخوله في كل يوم فانه يكفيه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية انها
لا تسقط بالجلوس عند أصحابنا فانه قال في المحاكم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى
تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها لتعظيم المسجد وحرمة
ففي أي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك اه وفي الظهيرة ثم اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس
ثم يقوم ويصلي أو يصلي قبل أن يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعمامة العلماء قالوا يصلي كما
يدخل المسجد اه قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما في القنية مافي الصحيحين عن أبي قتادة
الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين
وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر قال دخلت المسجد فإذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا أبا ذر ان للمسجد تحية وأن تحيته ركعتان فقم
فاركعهما فقامت فركعتهما اه وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا أو سنة فانها تقوم
مقام التحية بلائحة كافي البدائع وغيره فلونوي التحية مع الفرض فظاهر مافي المحيط وغيره انه يصح

(قوله قيده بان يجلس لاجله) قال في النهر والاطلاق أوجه (قوله وصحح في مصلى العيد كذلك) يخالفه ما قاله تاج الشريعة والاصح انه أي مصلى العيد يأخذ حكمها أي المساجد لانه أعد لأقامة الصلاة فيه بالجماعة ٣٩ لا عظيم المجموع على وجه الاعلان الا انه أبيع

ادخال الدواب فيها ضرورة الحشية على ضياعها وقد يجوز ادخال الدواب في بقعة المساجد لكان العذر والضرورة اه فقد اختلف التصحيح في مصلى العيد واتفق في مصلى الجنائز كذا في

لا فوق بيت فيه مسجد ولا نقشه بالتجص وماء الذهب

الشرنبلالية (قوله في حق بقية الاحكام التي ذكرناها) أي كجواز الوضوء والمضضة فيه ومسح الرجل من الطين بحشيشه والبصاق ونحو ذلك مما مر (قوله وهو المذكور انا) قال في النهاية قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى في قوله لا بأس اشارة الى انه لا يجوز بذلك فكيفه ان يجور رأسه برأسه لان في لفظة لا بأس دليلا على ان المستحب غيره وانما كان كذلك لان لباس الشدة اه قلت وفيه نفي لقول من جعله قربة لما

عندهما وعند محمد لا يكون داخل في الصلاة فانهم قالوا الوضوء في الظهر والتطوع فانه يجوز عن الفرض عند أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة وعند محمد لا يكون داخلًا وصرح في الظهيرة بكرة الحديث أي كلام الناس في المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفي فتح القدير الكلام المباح فيه مكرهه يأكل الحشرات وينبغي تعييده بما في الظهيرة أما ان جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا وأما النوم في المسجد فاختلف المشايخ فيه وفي التجنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه يكره لانه ما أعد لذلك وانما بني لأقامة الصلاة وأما الجلوس في المسجد للصنعة فمكره لانه لم يبن له وعن الفقيه أبي الليث انه لا بأس به لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة جلس في المسجد والناس يأثونه ويعزونه والفتي به انه لا يلزم غيره في المسجد لان المسجد بني لذكر الله تعالى ويجوز الجلوس في المسجد لغير الصلاة ولا بأس به للقضاء كالتسديس والفتوى اه وسياق في ان شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد في الوقف والكراهية والمجانيب ومسئلة الذهاب الى الاقدم أو الى مسجد حيه أو الى من كان امامه أصلح مذكورة في الخلاصة وغيرها بتقاربعها (قوله لا فوق بيت فيه مسجد) أي لا يكره ما ذكر في بيت فيه أو فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان في البيت أعد للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا كان أو امرأة أن يتخفي داره مكانا خاليا للصلاة وبه أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه واختلفوا في مصلى الجنائز والعيد فصحح في المحيط في مصلى الجنائز انه ليس له حكم المسجد أصلا وصحح في مصلى العيد كذلك الا في حق حواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف وفي النهاية وغيرها واختلفوا للفتوى في المسجد الذي اتخذ لأصل الصلاة الجنائز والعيدانه مسجد في حق حواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد اه وظاهر ما في النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلى في مصلى الجنائز والعيد ولا يخفى ما فيه فان الباقي لم يعده لذلك فينبغي أن لا تجوز هذه الثلاثة وان حكمنا بكونه غير مسجد وانما تظهر فائدته في بقية الاحكام التي ذكرناها ومن حل دخوله للجنب والمخاض (قوله ولا نقشه بالتجص وماء الذهب) أي ولا يكره نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ لا بأس به وقيل يكره للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارة وقد مدح الله فاعلمها بقوله انما يعمر مساجد الله وأصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهية ولا استحباب لان مسجد رسول الله كان مسقما من جريد النخل وكان يكف اذا جاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه عثمان وبناه وبسط فيه الحصى كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش المحراب أما نقشه فهو مكره لانه يلهي المصلي كما في فتح القدير وغيره قال المصنف في الكافي وهذا اذا فعل من مال نفسه أما المتولى فانما يفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ لما فيه من تضییع المال فان اجتمعت أموال المساجد وخاف الضياع بطبع الظلمة فيها لا بأس به حينئذ اه وصرح في الغاية ان جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب لضمان المتولى ولا يخفى ان محله ما اذا لم يكن الواقف فعل مثل ذلك أما ان كان كذلك فله البياض لقولهم في عمارة الوقف انه يعمر كما كان وقيد بكونه للنقاء اذ لو قصد به أحكام البناء فانه لا يضمن وقيد بالبناء اذ نقش غيره موجب

فيه من تعظيم المسجد واجلال الدين وبه صرح الزبلي ثم قال وعندنا لا بأس به ولا يستحب وصرفه الى المساكين أحب اه وافعل التفضيل ليس على بابه لانه نفي استحباب صرفه بما تقدم كذا في الشرنبلالية (قوله لانه يلهي المصلي) قال في الشرنبلالية قلت فعلى هذا لا يختص بالمحراب بل في أي محل يكون أمام من يصلي بل أعم منه وبه صرح الكمال فقال بكرة التكاف بدقائق

للضمان الا اذا كان مكانا معد للاستهلال تزيد الاجرة به فلا بأس به وأزادوا من المسجد داخله
 لقول صاحب النهاية ولان في تزيينه ترغيب الناس في الاعتكاف والجلوس في المسجد لا يتظار
 الصلاة وذلك حسن اه فيفيدان تزيين خارجة مكروه وأما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز
 للتولى فعله مطلقا لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا قصد به حومان أرباب الوظائف كما شاهدناه في زماننا
 من دهنهم المحيطان الخارجة وسيأتي ان شاء الله تعالى بأنهم من هذا في كتاب الوقف وفي النهاية وليس
 بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطأ وفي جامع
 النسفي مصلى أو بساط فيه أسماء الله تعالى بكره بسطه واستعماله في شيء وكذا لو كان عليه الملك
 لا غير أو الالف واللام وحدها وكذا بكره انواجهه عن ملكه اذا لم يأمن من استعمال الغير فالواجب
 ان يوضع في أعلى موضع لا يوضع فوقه شيء وكذا بكره كتابة الرفاع والصاقها في الابواب لما فيه من
 الاهانة اه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب الوتر والنوافل

لا يخاف في حسن تأخيرهما عن الفرائض والوتر في اللغة خلاف الشفع وأوتر صلى الوتر كذا في
 المغرب وهو في الشرع صلاة مخصوصة وهي ثلاث ركعات بعد العشاء والنفل في اللغة الزيادة وفي
 الشريعة زيادة عبادة شرعت لنا لا علينا ووجه اشتقاقه يدل على الزيادة ولهذا يسمى ولد الولد نافلة
 لانه زيادة على الولد الصلي وتسمى الغنمية نفلا لانها زيادة على أصل المال (قوله الوتر واجب)
 وهذا آخر أقوال أبي حنيفة وهو الصحيح كذا في المحيط والاصح كفاي الحاشية وهو الظاهر من مذهبه
 كذا في المبسوط وروى عنه انه فرض وعنه انه سنة ووفق المشايخ بينهم بأنه فرض عملا واجب
 اعتقاد سنة نبوتنا ودليلا وأما عندهما سنة عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة مؤكدة آكد من سائر
 السنن المؤقتة كفاي البدائع لظهور أثر السنن فيه حيث لا يؤذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب
 فنفيها وأما استدلاله في الهداية لهما بأنه لا يكفر جاحده لا يفيد اثبات اللازم لا يستلزم اثبات
 الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا أعم وان عدمه الا كفار بالحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة
 والمدعى الوجوب لا الفرض وأما الامام فثبت عنده دليل الوجوب وهو الحديث وأحسن ما يعين منه
 ما رواه أبو داود مرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر حق فمن لم يوتر
 فليس مني رواه الحاكم وصححه وما رواه مسلم مرفوعا وتر واقبل أن تصبوا والامر للوجوب وأما
 ما في الصحيحين من انه عليه السلام أوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان للعذر
 والاتفاق على ان الفرض يصلى على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه وأنه كان قبل وجوبه لان
 وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخر وقد روى انه عليه السلام كان ينزل للوتر وأما حديث
 الاعرابي حين قال له هل على غيرها أي الصلوات الخمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا أن
 تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كآزعمه النووي في شرح مسلم لانه كان في أول الاسلام ثم
 وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المالية فأخبره بالزكاة فقال هل على غيرها فقال لا كما
 ذكر في الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فأهو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه ولا يلزم
 من القول بوجوبه الزيادة على الفرائض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وذكري البدائع
 حكاية هي ان يوسف بن خالد السلمي كان من أعيان فقهاء البصرة فقال أبا حنيفة عنه فقال انه واجب

التقوس ونحوها خصوصا
 في المحراب اه وبه يعلم
 ما في كلام المؤلف
 (باب الوتر والنوافل)

باب الوتر والنوافل
 الوتر واجب

(قوله فظهر بهذا الخ) قال الرملي أقول بخط شيخنا على المقدسي كيف يكون ذلك وقد صرحوا في المتون بالفرق وفرعوا على كل قول أحكاما للامتنان كفساد الفجر بتذكرة وفساده بتذكرة فرض قبله اه قلت وهو عجيب ونقل العلامة الرملي له أعجب وكان منشأ الغفلة عن قول المؤلف الا في فساد الصبح الخ (قوله الا في فساد

فقال له كبرت يا باحنيفة ظننا منه أنه يقول انه فريضة فقال أبوحنيفة أيهولني ا كفارك اياي وأنا أعرف الفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والارض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه وجلس عنده للتعلم اه وفي المحيط لا يجوز الارتفاع مع القدرة على القيام ولا على راحته من غير عذر لان عنده الوتر واجب وأداء الواجبات والفرائض على الراحة من غير عذر لا يجوز وعندهما وان كان سنة لكن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتنفل على راحته من غير عذر في الليل واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الارض اه فاذا انه لا يجوز قاعدا ورا كما من غير عذر باتفاق أبي حنيفة وصاحبيه وصرح في الهداية بانه يجب قضاؤه اذا فات بالاجماع وصححه في التجنيس وعلل له في المحيط بقوله أما عنده فلانه واجب وأما عندهما فلقوله عليه السلام من نام عن وتر أو نسيه فليصله اذا ذكره اه وصرح في الكافي بان وجوب قضاؤه ظاهر الرواية عنهم وروى عنهم ما عدهم وسأني انه لا يصلى خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا انه لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قولهما بسنيته من جهة الاحكام فان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح بتذكرة وفي قضاؤه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس قال في التجنيس عند أبي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاؤه فيه كقضاء سائر الفرائض وعندهما لانه سنة عندهما اه لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بانه سنة عندهما فوجب القضاء محل النزاع وقد علمت دفعه بما في المحيط وفي الظهيرية والاولوالحمية والتجنيس وغيرهما أهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر أدبهم الامام وحسبهم فان لم يمتنعوا قاتلهم وان امتنعوا عن أداء السنن فجواب أئمة بخاري بأن الامام يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك الفرائض لما روى عن عبيد الله بن المبارك انه قال لو أن أهل بلدة أنكروا سنة السواك لقاتلتهم كما قاتل المرتدين اه وفي العمدة اجتمع قوم على ترك الاذان يؤدبهم الامام وعلى ترك السنن يقاتلهم زاد في الخلاصة بان هذا اذا تركها جفاء لكن رأها حقا فان لم يرها حقا يكفر وذكري التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب فوطان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع تذكرة همة الفجر كتذكرة العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركه ولكن لا تفسد الصلاة اه وفي البدائع ان وجوبه لا يختص ببعض دون البعض بل يعم الناس أجمع من الحر والعبد والذكر والانثى ان كان أهلا للوجوب لعموم الدلائل (قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمة) أي الوتر لما رواه الحاكم وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسم الا في آخرهن قيل للحسن ان ابن عمر كان يسم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر أقره منه وكان يهضم في الثانية بالتكبير اه ونقله الطحاوي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى واذا خشى الصبح صلى واحدة فأوترت له ما صلى فليس فيه دلالة على ان الوتر واحدة بقهرية مستأنفة ليجتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلام من

والا في عدم اعادته لو ظهر فساد العشاء دونه عنده لا عندهما قال في المنظومة والوتر فرض ويرى بتذكرة في فجره فساد فرض فجره ولا يعاد الوتر اذ يعاد عشاؤه ان ظهر الفساد

وهو ثلاث ركعات بتسليمة

اه والا في فساده بتذكرة فرض قبله (قوله لكن تعقب الخ) عبارة الفتح قوله ولهذه اوجب القضاء بالاجماع أي ثبتت والا فوجب القضاء محل النزاع أيضا والمعنى انه صلاة مقضية مؤقته فتجب كالمغرب اه وكان الحامل له على تأويل وجب ثبت ان ايجاب القضاء بدون ايجاب الاداء مما لم يعهد كما قاله في النهر متعقبا لما مر عن المحيط ولما اجاب به بعضهم عن الهداية ان المراد اجماع الاصحاب على ظاهر الرواية عنهم ونقل جوابا آخر ان المراد

اجماع الصحابة لقول الطحاوي ان وجوبه ثبت باجماعهم والى هذا يشير قول الفتح ان وجب بمعنى ثبت قال وهذا الجواب اختاره كثير من الشارحين ولا يخفى ان فيه عدولا عن الظاهر اه وفي شرح الشيخ اسمعيل والتحقيق ما في الفتح لما يلزم على ما ذكره في البحر من تغريق الاحكام ولهذا قال في المحيط وما ذكر في الجواب في ظاهر الرواية ظاهر على منهج أبي حنيفة رجه الله تعالى

(قوله لان امامه لم يخرج بسلامه عنده) فيه أنه ان رجع الضمير في عنده الى المقتدى الحنفي فلا شك في ان هذا السلام عنده مخرج من الصلاة حتى جازله بعسده الكلام ونحوه وكذا اذا رجع الى الامام لانه كذلك مخرج من الصلاة نعم عند الحنفي سلامه مبطل للصلاة وعند الشافعي متمم ومخرج منها ولعل المراد بقوله لم يخرج بسلامه عنده أي عند امامه أي لم يبطل وتره لصحة فصله عنده ويكون هذا القول مبنيا على ان العبرة بأى الامام كما سيأتي نقله عن الهندواني وجاعة ويؤيده قوله كما لو اقتدى بامام قد رجع (قوله مفيد لصحته الخ) ٤٢ في هذه الافادة نظر لان القول بانه يشترط لصحة الاقتداء بالشافعي عدم الفصل على

ذلك ومن كونه اذا خشى الصحيح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرايح الواردة وقد روى الامام أبو حنيفة بسنده أنه عليه السلام كان يقرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد وما وقع في السنن وغيرهما من زيادة المعوذتين أنكرها الامام أحمد وابن معين ولم يحترها أكثر أهل العلم كما ذكره انزمذي كذا في شرح منية المصلي وصحح الشارح الزبلي انه لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو محتمد فيه كما لو اقتدى بامام قد رجع واشترط المشايخ لصحة اقتداء الحنفي في الوتر بالشافعي ان لا يفصله على الصحيح مفيد لصحته اذا لم يفصله اتفاقا ويخالف ما ذكر في الارشاد من أنه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعي باجماع أصحابنا لانه اقتداء المقترض بالمتنفل فانه يفيد عدم الصحة فصل أو وصل فلذا قال بعده والاول أصح مشيرا الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل لا مطلقا مع اللابان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي أه فراده من الاول هو وقوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح ويشهد للشارح مافي السراج الوهاج أن الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعي وواجب عندنا وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفي في الوتر بمن يرى انه سنة كاليوسفي صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم يختلف نيتهما فاهدرا اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشكاله في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتأدى بنية النفل ويجوز عكسه فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفي اقتداء وتر الشافعي بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنيت اياه انما سوى النفل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل وحينئذ لا اقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المقتدى نعم يمكن أن يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفة من السنة أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفي المانع فيجوز لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نفلية وفرضية بعد ان كان المقرر في اعتقاده نفلية وهو غير بعيد للتأمل اه وحاصله ترجيح مافي الارشاد وتضعيف تصحيح الزبلي ومافي الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لان مافي التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض قطعي انما هو واجب ظني ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاده وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وتر ابل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوي صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بأنه لا ينوي في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها ان سلم

الصحيح مفيد للخلاف عند عدم الفصل لا للاتفاق ولعل قوله على الصحيح سبق قلم وعبرة الفتح هنا هكذا وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر باجماع أصحابنا لانه اقتداء المقترض بالمتنفل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء بشافعي في الوتر ان لا يفصله فانه يقتضي صحة الاقتداء عند عدم فصله ولا غبار عليها (قوله فلذا قال بعده) أي قال الزبلي بعد كلام الارشاد والاول أي اشتراط عدم القطع بالسلام أصح وفي ذلك اشارة الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل فقط ثم لينظر فيما علل به من عدم وجوب اعتقاد الوجوب على الحنفي فان الظاهر ان من قلدا بأب خيفة رجه الله القائل بوجوبه يجب عليه اعتقاد ذلك والماوجب

عليه الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على انه تقدم عن المشايخ في الجمع بين الروايات انه واجب اعتقاد أي واجب اعتقاده لانه تمييز محمول عن الفاعل واما قول الاصوليين انه لازم عملا لاعماله فان في العلم القطعي ولذا قال المصنف في المنار وحكمه اللزوم عملا لاعماله على اليقين ويمكن جعل كلام الزبلي عليه بان يكون معنى قوله ليس بواجب عليه نفي الافتراض واليقين أي لا يترتب عليه اعتقاد الوجوب ليظهر الفرق بينه وبين الصلوات الخمس فانها واجبة عملا وعلى أي يلزمه فعلها واعتقادها (قوله فلا يلزمه اعتقاد وجوبه) فيه ما مر فتدبر والله

(قوله ولغظه اذا اقتدى الخ) هذا كما يدفع قول الفتح يقتضى الخ يدفع قوله أيضا لانه بنيت اياه انما نوى النفل الخ لانه يقال عليه انه نوى صلاة مخصوصة عينها بالوترية وهذا كاف في صحة الاقتداء كما دللت عليه عبارة التجنيس هذه وقد دللت أيضا على ان قول التجنيس أولا ان الفرض لا يتأدى بنية النفل معناه اذ نوى صريح النفل كالسنة أو التطوع فالنية بعنوان الوترية ليست نية النغلة قال في النهر بعد تقريره لم يحصل ما قلنا واذا تحققت هذا ظهر لك ان قوله في البحر ما في التجنيس أولا في الفرض القطعي والوتر ليس كذلك غير صحيح اذ مفاده ان الوترية يتأدى بنية النفل وهو خلاف الواقع فتدبره اه وهو ظاهر وان قال بعضهم انه ليس بصواب بل مفاده جواز بعنوان الوترية فتدبر (قوله والذي ينبغي الخ) أقول هذا خلاف الظاهر المتبادر من كلامهم بل المفهوم منه ان يقتصر على نية الوتر من غير تعيين وجوب وعبارة المحيط والبدائع صريحة في ذلك ٤٣ وانما قالوا كذلك للاختلاف

في وجوبه وسنيته فليس
بواجب قطعا ولا بسنة قطعا
فاذا أطلقه عن الوجوب
يكون موافقا لكل من
التولين ولا يخفى ان ما
كان سنة وان كان لا تضره
نية الوجوب لكنه خلاف
الاولى فكان الاولى عدم
وقفت في ثالثه قبل
الركوع ابدا

والله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضى الى آخره غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولغظه اذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة أو تطوعا جاز الاقتداء بمنزلة من صلى الظهر خلف آخر وهو يرى ان الركوع سنة أو تطوع وان كان افتتح الوتر بنية التطوع أو بنية السنة لا يصح الاقتداء لانه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل كذا ذكره الامام الرستغني هذا والذي ينبغي ان يفهم من قولهم انه لا ينوى انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لان المراد منه من أن ينوى وجوبه لانه لا يخفى لو امان أن يكون حنفيا أو غيره فان كان حنفيا فينبغي أن ينويه لطابق اعتقاده وان كان غيره فلا تضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الاصل فيبقى الاصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة (قوله وقت في ثالثه قبل الركوع ابدا) لما أخرجه النسائي عن أبي بن كعب انه عليه الصلاة والسلام كان يقنت قبل الركوع وما في حديث أنس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع والمراد منه ان ذلك كان شهرامنه فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الاحول سألت أنس عن القنوت في الصلاة قال نعم قلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فان فلانا أخبرني عنك انك قات بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة وأما ما رواه أبو داود ان عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعنى رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاخر تخلف فصلى في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان لان القنوت فيه محتمل أن يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعاء وترج الاول لتخصيص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المتنازع فيه والكلام في القنوت في خمسة مواضع في سنته ومحل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات أما الاول فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو ذهب أبي حنيفة وعندهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم للحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بانه لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو

تعيين الوجوب سيما
وقد قيل انه فرض كما هو
رواية عن الامام كما مر قال
في شرح المنية قال أبو بكر
ابن العربي في العارضة
مال سحنون واصبغ من
المالكية الى وجوبه
يريد به الفرض وحكى عن
أبي بكر انه واجب أى
فرض وحكى ابن بطال
في شرح البخاري عن
ابن مسعود وحذيفة انه

واجب على أهل القرآن دون غيرهم والمراد بالوجوب الفرض واختار الشيخ علم الدين السهناوى المقرئ انه فرض وعمل فيه جزأ وساق الاحاديث الدالة على فرضيته ثم قال فلا يرتاب ذوقهم بعد هذا المحقق بالصلوات الخمس في المحافظة عليها وفي المنى عن الامام أحمد من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل شهادته اه ما في شرح المنية فلا جرم قال المشايخ بنية الوتر فقط ليخرج عن العهدة بيقين فتأمل منصفنا (قوله لكن تعقبه الخ) حيث قال وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجوه في السنن الاربعة عن يزيد بن أبي مريم عن أبي الجوزاء عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت الخ ثم قال في الفتح وهو أى اثبات الوجوب متوقف على نبوت صيغة الامر فيه أعنى قوله اجعل هذا في وترك والله تعالى أعلم به فلم يثبت لي اه

(قوله والواجب هذه الكلمات) أي قوله اللهم اهديني فإني هديت الخ أو كانت أولى من غيرها مع ان المتقرر عندهم ان استدل به من الخفية اللهم اننا نستعينك الخ وفي كلام المؤلف اجحاف لان المشار اليه غير مذكور في كلامه بل ظاهره ان المراد بالكلمات اللهم اننا نستعينك وليس كذلك لما علمته من القولة السابقة ولحصول المناقضة في قوله لكن المتقرر عندهم لوجوه على ظاهره (قوله فان صح النقل فنقول الخ) فيه نظرا لانه يقتضي انه لو صلاها رابع ركعات يكون مستحبا مع انه قد استحب بما اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى على ان فيه زيادة القعدة في الثالثة وهي مكروهة سيما مع ورود النهي تأمل (قوله فلو أتى بالثاني الخ) أقول قد قدمنا في باب الحديث في الصلاة ٤٤ الخلاف فيما يقتضيه المسبوق هل هو أول الصلاة وآخرها وان لا يظهر الخلاف

متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة أعم من المقرونة به أحسانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والواجب بهذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم الداء المعروف اللهم اننا نستعينك كما سيأتي اه وأطلقه فشمع الاداء والقضاء فلذا قالوا ومن يقضى الصلوات والاوتار يقنت في الاوتار احتياطا وعمله الوالوجي في فتاواه بانه ان كان عليه الوتر كان عليه القنوت وان لم يكن عليه الوتر فالقنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضر اه وهو يقتضي ان قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطا وليس هو بمستحب قال في ما ل الفتاوى ولو لم يقته شي من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى ورد النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره وان صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر أربع ركعات ثلاث قعدات اه وفي التجنيس شك في الوتر وهو في حالة القيام انه في الثانية أم في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد فيقوم فيضيف اليها ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا وهو المختار فرق بين هذا وبين المسبوق بركعتين في الوتر في شهر رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلاة الامام حيث لا يقنت في الركعة الاخيرة اذا قام الى القضاء في قولهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت في موضعه ليس بمشروع وههنا أحدهما في موضعه والاخر ليس في موضعه فجاز فاما المسبوق فهو مأثور بأن يقنت مع الامام فصارت ذلك موضعا له فلو أتى بالثاني كان ذلك تكرارا للقنوت في موضعه اه وفي المحط معزيا الى الاجناس لو شك انه في الاولى أو في الثانية أو في الثالثة فانه يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعتين يقعدت في الركعة التي هو فيها احتياطا وفي قول آخر لا يقنت في الكل أصلا لان القنوت في الركعة الثانية والاولى بدعة وترك السنة أسهل من الاتيان بالبدعة والاولى أصح لان القنوت واجب وما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطا اه وفي الذخيرة ان قنت في الاولى أو في الثانية ساهيا لم يقنت في الثالثة لانه لا يتكرر في الصلاة الواحدة اه وفيه نظرا لانه اذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليقع في محله كما قدمناه مع اليقين بكونه في غير محله أولى أن يعيده كالوقعد بعد الاولى ساهيا لانه ان يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة مبنى على القول الضعيف القائل بأنه لا يقنت في الكل أصلا كما لا يخفى وأما الثاني فقد ذكرناه وأما مقدار فقد ذكرنا الكرخي ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السماء انشقت وكذا ذكر في

في القراءة والقنوت لان من قال يقضى آخر صلواته يقول الا في حق القراءة والقنوت وعلى هذا فقنوته مع الامام يكون في موضعه على كل من القولين فلو قنت فيما يقضى لا يكون تكرارا له في موضعه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فكذلك لما علمت من انه جعل ما يقضيه آخر صلواته الا في القراءة والقنوت وقد صح بان شرعية القنوت انها هي في آخر الصلاة حقيقة وحكما كما في غير المسبوق أو حكما فقط كما في المسبوق فان ما يقضيه المسبوق بالنظر الى ما أدركه مع الامام آخر صلواته وما أدركه أولها حقيقة لان الاول اسم لفرد سابق وبالنظر الى صلاة الامام يكون أول صلواته لان ما أدركه مع الامام

آخر صلاة الامام فيكون ما يقضيه أول صلواته تحميقا للتبعية وتحميحا للاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون ما أداه الاصل مع الامام أول صلواته حقيقة على النظر الاول وآخرها حكما على النظر الثاني وقد اعتبروا الحكم في حق القنوت كما لا يؤدي الى تكراره الذي هو غير مشروع وحينئذ اذا قنت مع الامام يكون قنوته في آخر الصلاة حكما واذا قنت فيما يقضى أيضا يكون في آخرها حقيقة فلم يترك تكراره في موضعه الذي هو آخر الصلاة وأما مسألة الشاك فلم يلزم ذلك لان احدا القنوتين ليس في آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعية تكراره المنع ولكنه أمر به لما سب ذكره المؤلف عن المحط هذا ما طهرني والله تعالى أعلم (قوله فقد ذكر الكرخي الخ) هذا مبنى على ما سيأتي ان القنوت الواجب هو طول القيام دون الدعاء فاذا ذكر بيان لمقدار ذلك الطول

الاصل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في القنوت اللهم اننا نستعينك اللهم اهدنا
 وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى انه عليه السلام كان لا يطول في دعاء القنوت كذا في البدائع
 واما دعاؤه فليس فيه دعاء مؤقت كذا ذكر التكرخي في كتاب الصلاة لانه روى عن الصحابة اذعية
 مختلفة في حال القنوت ولان المؤقت من الدعاء يذهب بالارقة كما روى عن محمد فيبعد عن الاجابة
 ولانه لا يؤقت في القراءة لشي من الصلوات ففي دعاء القنوت أولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله
 ليس فيه دعاء مؤقت ما سوى اللهم اننا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه فلاولى ان يقرأه ولو قرأ غيره
 جاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا والولى أن يقرأ بعده ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن
 علي في فتوته اللهم اهدني فيمن هديت الى آخره وقال بعضهم الافضل في الوتر ان يكون فيه دعاء
 مؤقت لان الامام ربما يكون جاهلا فيأني بدعاء يشبه كلام الناس فتسد صلواته وما روى عن محمد
 من ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب محمول على ادعية المناسك دون الصلاة كذا في
 البدائع ورجح في شرح منية المصلى قول الطائفة الثانية لما ذكره واوتبرك بالماثور الوارد به الاخبار
 وتوارثه الخلف عن السلف في سائر الاعصار اه لكن ذكر الاسبيجاني ان ظاهر الرواية عدم توقيته ثم
 ان الدعاء المشهور عند أبي حنيفة اللهم اننا نستعينك ونستغفرك وتؤمن بك وتتوكل عليك ونثني عليك
 الخير كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفكرك اللهم اياك نعبد ولك نصلى ونسجد واليك
 نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزوية ان
 عذابك الجحد ولم يذكره في المحاوي القدسي الا انه اسقط الواو من تخلع والظاهر ثبوتها اما اثبات
 الجحد في مراسيل أبي داود واما اثبات الواو في تخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي وبه اندفع
 ما ذكره الثماني في شرح النقاية انه لا يقول الجحدوا تفقوا على انه بكسر الجيم بمعنى الحق واختلفوا في
 ملحق وصحح الاسبيجاني كسر الحاء بمعنى لاحق بهم وقيل بفحها ونص الجوهري على انه صواب
 واما تحفد فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالبدال المهملة من المحفد بمعنى السرعة ويجوز ضم النون
 يقال حفد بمعنى اسرع واحفد لغة فيه حكاها ابن مالك في فعل واقعل وصرح قاضخان في فتاواه
 بانه لو قرأها بالبدال المجهمة بطلت صلواته ولعله لانها كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا
 في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فنقل في المجتبى عن شرح المؤذني القنوت طول القيام
 دون الدعاء وعن أبي عمرو ولا اعرف من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى أمن هو قانت
 آتاء الليل وعن الفتاوى الصغرى القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام اه وينبغي فهمه ومن
 لا يحسن القنوت بالعريسة اولا يحفظه ففيه ثلاثة أقوال مختارة قيل يقول يارب ثلاث مرات ثم يركع
 وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا
 عذاب النار والظاهر ان الاختلاف في الافضية لا في الجواز وان الاخير افضل شموله وان التقييد
 بمن لا يحسن العريسة ليس بشرط بل يجوز ان يعرف الدعاء المعروف ان يقتصر على واحد مما
 ذكرنا علمت ان ظاهر الرواية عدم توقيته واما حكمه اذا فات محله فنقول اذا نسي القنوت حتى ركع
 ثم تذكر وان كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود وسقط عنه القنوت وان تذكره في الركوع
 فكذلك في ظاهر الرواية كافي السدائع وصححه في الحانسة وعن أبي يوسف انه يعود الى القنوت
 لشبهه بالقرآن كالوتر الفاشحة أو السورة فتذكره في الركوع أو بعد دفع الرأس منه فانه يعود
 وينتقض ركوعه والفرق على ظاهر الرواية أن تقض الركوع في المقيس عليه لا كماله لانه

قوا وقال بعض مشايخنا
 الخ صححه الشيخ ابراهيم
 في شرح منية المصلى
 قوله اللهم اننا نستعينك
 زاد بعده في الدرر
 ونسند بك قال الشيخ
 اسمعيل كذا في المنبع
 وليس في المغرب ولا فيما
 أخرجه أبو داود في مراسيله
 وذكره في جامع الفتاوى
 والجوهريه والمفتاح بعد
 قوله ونستغفرك اه ثم
 قال في آخر الدعاء وفي
 الرحندي المشهور عند
 الحنفية الحتم عند قوله
 ملحق وليس في المشهور
 نسند بك ولا كلمة كراهه
 وزاد في الدرر أيضا بعد
 ونستغفرك وتوب اليك
 قال الشيخ اسمعيل كذا
 في المنبع والتاجية
 وليس في الكتب
 المذكورة اه وزاد في
 الدرر أيضا ونخضع لك
 بعد قوله ولا تكفرك قال
 الشيخ اسمعيل كذا في
 مراسيل أبي داود وليس في
 المنبع وغيره مما ذكره
 ذكر ان في بعض النسخ
 ونخلع ونسبها أيضا الى
 الوانسة ثم قال ولعله
 نخضع بالنون أي نخضع

(قوله أصلا) قد لقوله بدون القراءة لا لقوله لا يعتبر أي أنه إذا قدمت القراءة أصلا لا يعتبر وقيد به لأنه لو وجد من القراءة آية واحدة يكون الركوع بعدها معتبرا (قوله لكان نقض الفرض للواجب) قد يقال هو كذلك فيما لو عاد للقراءة السورة فإن أوجب بما يدكره المؤلف من أنه بعوده صارت قراءة الكل فرضا يقال عليه أنه لا يصير فرضا إلا بعد القراءة وأما قبلها فهو واجب فإذا فرض الركوع يكون فرض الفرض للواجب فيكون كفضه للقنوت إلا أن يقال فرق بين ما هو واجب حالا وما لا وما هو واجب حالا فرض ما لا يفرض ٤٦ الركوع لما يكون فرضا وإن كان قبل الشروع فيه وأجبا ليس كفضه إلى ما هو

واجب على كل حال (قوله حيث يكبر فيه) كذا في شرح المنية لابن أمير حاج الحلبي ومشي عليه في متن التنوير من باب العبد والذي في شرح المنية للشيخ إبراهيم الحلبي أنه يعود إلى القيام فيكبر فيه

وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة

فانه قال لكن الفرق بين القنوت وبين تكبيرات العبد مشكل حيث ذكر وأنه لو تذكر أنه تركها وهو في الركوع يعود إلى القيام على ما أشار إليه في السكافي وكذا في تلخيص الجامع الكبير وصرح به في شرحه والذي ذكره في التلخيص أنه يجوز رفض ركن لم يتم لأجل واجب لم يفت محله فعلى هذا جاز رفض الركوع لأنه لم يتم لأن تمامه بالرفع لأجل تكبير العبد لأنه

يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة أصلا وفي المقيس ليس نقضه لا كماله لأنه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدائع فإن عاد إلى القيام وقت ولم يعد الركوع لم تغس صلواته لأن ركوعه قائم لم يرتفع بخلاف المقيس عليه لأن بعوده صارت قراءة الكل فرضا والترتيب بين القراءة والركوع فرض فارتفع ركوعه فلو لم يركع بطلت فلور كع وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدر كالثلاث الركعة وإنما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العبد إذا تذكركها في حال الركوع حيث يكبر فيه لأنه لم يشرع إلا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى إلى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع وأما تكبيرات العبد فلم تخص بمحض القيام لأن تكبيرة الركوع يوثق بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العبد باجتماع العبادة فأجاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز أداء الباقي مع قيام العذر بالأولى ولم يقدم المصنف القنوت بالخفاقة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد العجم للإمام أئتملوا كما جهر عمر رضي الله عنه بالشاء حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على أن المختار الخفاقة وفي المحيط على أنه الأصح وفي البدائع واختار مشايخنا بما رواه النهر الاخفاء في دعاء القنوت في حق الامام والقوم جميعا لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية و قول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروى في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين أن يكون القوم لا يعلمونه فالأفضل للام الجهر ليعلموا والا فالأخفاء أفضل كما في الذخيرة ومن اختار الجهر به اختار أن يكون دون جهر القراءة كافي منية المصلي (قوله وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة) بيان لخالفته للفرائض فيقرأ في كل ركعة منه حمدا ونقل في الهداية أنه بالاجماع وفي التجنيس لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز في قوله - جميعا اه - أم عندهما فلأنه نقل وفي النقل تجب القراءة في الكل وكذا على قول أبي حنيفة لأن الوتر عنده واجب يحتمل أنه نقل ولكن يترجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وقد تقدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في الركعة الأولى سبح اسم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد والحاصل أن قراءة آية في كل ركعة منه فرض وتعين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية أنه لا ينبغي أن يقرأ سورة متعينة على الدوام لأن الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى وقرؤا ما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام ينضى إلى أن يعتقد

واجب لم يفت محله من كل وجه لأن الركوع قائم حكما فيقال القنوت أيضا كذلك ولم أر من تعرض للفرق والذي يظهر أنه كون تكبير العبد مجعاً عليه دون القنوت والله أعلم انتهى ويخالف هذا كله ما سيذكره المؤلف في باب صلاة العبد من حيث قال ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الامام قبل أن يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية اه ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج في باب العبد حيث قال وان تذكرك في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويغضى على صلواته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية النجاشي يعود إلى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصاين القراءة اه وعلى هذا الذي هو ظاهر الرواية لا حاجة إلى بعض

ابداء الفرق بينه وبين القنوت لامتدادهما في الحكم والله أعلم (قوله وفيه) أي في التجنيس (قوله ولا يخفى ما فيه) أي ما في كلام المجتبي ويمكن أن يقال المراد في الغرضية (قوله وهو الأول) لعل وجه كونه موافقا لقوله عليه الصلاة والسلام قولوا اللهم صل على محمد الخ لما قيل له كيف نصلي عليك ولهذا قال بعضهم إنها أفضل الصيغ وبها يخرج عن العهدة بيقين بخلاف غيرها (قوله وقد أطال المحقق الخ) أقول ذكر الشيخ إبراهيم الحلبي جملة مما في الفتح إلى أن قال إن جميع ما ورد من قنوته صلى الله تعالى عليه وسلم وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه أئمتنا وقنوت النوازل فإنه محل الاجتهاد لأن حديث أنس أنه عليه السلام لم يزل يقرأ حتى فارق الدنيا ونحوه مما عن الصحابة يشبهه فإنه روى عن أبي بكر أنه قننت عند محاربة مسيلة وكذلك قننت عمر وكذا علي ومعاوية عند تحاربهما وحديث أبي حنيفة ونحوه أنه عليه السلام قننت شهرا ٤٧ ثم لم يقننت قبله ولا بعده ينبغي

فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمرا مجتهدا فيه وذلك أنه لم يؤثر عنه عليه السلام أنه قال لا قنوت في نازلة بعدها بل مجرد العدم بعدها فيتجه الاجتهاد بأن يظن أن ذلك أئمتنا هو لرفع ولا يقننت في غيره

شرعيته ونسخه نظر إلى سبب تركه عليه السلام وهو أنه لما أنزل ليس لك من الأمر شيء وأنه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فقد كونه شرعيته مستمرة وهو محل قنوت من قننت من العناية بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وهو مذهبا وعليه الجمهور وقال المحافظ أبو جعفر الطحاوي إنما لا يقننت عند نافي صلاة الفجر من غير بليسة فاذا وقعت قننة أو بليسة فلا بأس به فعله رسول الله

بعض الناس أنه واجب وأنه لا يجوز زغيره لكن لو قرأ بما ورد به إلا نارا أحيانا يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا اه وقد يقال أنهم رجحوا جهة النغلية فيه احتياطا في القراءة فينبغي أن لا يقضى في الوقت المذكور كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطا لجهة النغلية لأن النفل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النفل في حق القراءة إلا أنه يشبهه المغرب من حيث أنه لو استتم قائما في الثالثة قبل التعمود ثم تذكرا لا يعود لها صلاة واحدة وفي النفل يعود لأن كل شفع صلاة على حدة اه وفي المجتبي ولا تجب القعدة الأولى في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تذكرا لا يعود وان عاد لا يفتقض ركوعه اه ولا يخفى ما فيه لأن القعدة الأولى واجبة في الغرض والنفل والوتر وشبه لهما فوجبت القعدة الأولى فيه وقد تقدم أنه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معزيا إلى محمد بن الحنفية قال الدعاء أربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه إلى وجهه كالمستغيث من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالأبهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه ولم يذكر للمصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه أبو الليث أن الأولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لأن القنوت دعاء والأولى في الدعاء أن يكون مشتملا عليها وذهب أبو القاسم الصغار إلى أنه لا يصلي فيه لأنه ليس موضعها ومشى عليه في الخلاصة والمحقق هو الأول لما رواه النسائي بإسناد حسن أن في حديث القنوت وصلى الله على محمد ولما رواه الطبراني عن علي كل دعاء محبوب حتى يصلي على محمد وفي الواقعات ويستحب في كل دعاء أن تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه وهو يقتضى أنه يصلي عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الأولى ومن الغريب ما في المجتبي لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلي في القعدة الأخيرة وكذا وصل على في القعدة الأولى سهوا لا يصلي عليه في القعدة الأخيرة ولا يصلي في القنوت اه (قوله ولا يقننت في غيره) أي في غير الوتر لما رواه الامام أبو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقننت في الفجر قط الأشهر أو أحدا لم يقرأ ذلك ولا بعده وإنما قننت في ذلك الشهر يدعو على أناس من المشركين وكذا في الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام قننت شهرا يدعو على قوم من العرب ثم تركه وقد أطال المحقق

صلى الله تعالى عليه وسلم وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به إلا الشافعي وكانهم حملوا ما روى عنه عليه السلام أنه قننت في الظهر والعشاء على ما في مسلم وأنه قننت في المغرب أيضا على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام اه ومقتضى هذا أن القنوت لنازلة خاص بالفجر ويحالفه ما ذكره المؤلف معزيا إلى الغاية من قوله في صلاة الجهر وعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي مسكين وكذا في الاشباه وكذا في شرح الشيخ اسمعيل لكنه عزاه إلى غاية البيان ولم أجد المسئلة فيها فلعله اشتبه عليه غاية السر وحي غاية البيان لكن نقل عن البناء ما نصه

اذا وقعت نازلة قنت الامام في الصلاة المجرية وقال الطحاوي لا يقنت عندنا في صلاة الفجر في غير بنية اما اذا وقعت فلا بأس به اه ولعل في المسئلة قولين فليراجع ثم لينظر هل القنوت للنازلة قبل الركوع أو بعده وظاهر جهلهم مارواه الشافعي في الفجر على النازلة يقتضى الثاني ثم رأيت الشرنبلالي في مراقي الفلاح صرح بذلك واستظهر الجوى في حواشى الاشباه الاول وما ذكرناه أظهر (قول المصنف ويتبع ٤٨ المؤتم قانت الوتر) أى ولو كان الامام شافعيًا يقنت بعد الركوع لابن اختلافهم في

ابن الهمام هنا في الكلام مع الشافعي كما هو دأبه ولسنا بصدد شرح النقاية معزيا الى الغاية وان نزل بالمسلمين نازلة قنت الامام في صلاة المجر وهو قول الثوري وأحمد وقال جمهور أهل الحديث القنوت عند النوازل مشروع في الصلوات كلها اه (قواء ويتبع المؤتم قانت الوتر) وقال محمد لا يأتي به المأموم بل يؤمن لان للقنوت شبهة القرآن لا اختلاف الصحابة في قوله اللهم اننا نستعينك انه من القرآن أو لا فاورث شبهة وهو لا يقرأ حقيقة القرآن فكذلك اماله شبهه والمختار ما في الكتاب كما في المحيط وغيره وصححه لانه دعاء حقيقة كسائر الادعية والثناء والتشهد والتسبيحات وظاهر الرواية انه لا يكره قراءته للجنب لانه ليس بقرآن وعليه الفتوى كما في الوالوجية (قوله لا الفجر) أى لا يتبع المؤتم الامام القانت في صلاة الفجر وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يتابعه لانه تبع للامام والقنوت مجتهد فيه ولهما انه منسوخ فصار كالأول كبرجسافي الجنازة حيث لا يتابعه في الخامسة واذا لم يتابعه فيه فقبيل بقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي بدليل مشاركة الامام في القراءة واذا قعد فقدت المشاركة ولا يقال كيف بقعد تحقيقا للمخالفة وهي مفسدة للصلاة لان المخالفة فيما هو من الاركان والشرايط مفسدة لاني غيرها قال في الهداية والاظهر وقوفه ساكنا وصححه قاضيان وغيره لان فعل الامام يشتمل على مشروع وغيره فما كان مشروعًا يتبعه فيه وما كان غير مشروع لا يتبعه كذا في العناية وقد يقال ان طول القيام بعد رفع الرأس من الركوع ليس بمشروع فلا يتابعه فيه قال في الهداية ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعية واذا علم المقتدى منه ما يزعم به فساد صلواته كالفصد وغيره لا يجزئه اه ووجه دلالتها انه لو لم يصح الاقتداء به لم يصح اختلاف علماءنا في انه يسكت أو يتابعه ووقع في بعض نسخها بالشافعية وهو الصواب لما عرف من وجوب حذف ياء النسب اذ انسب الى ما هي فيه ووضع الياء الثانية مكانها حتى تتحد الصورة قبل النسبة الثانية وبعدها والتميز حينئذ من خارج فالياء المشددة فيه ياء النسبة لا آخر الكلمة ككبرى وذكرفى النهاية بنوشافع من بنى المطلب ابن عبدمناف منهم الامام الشافعي الفقيه رحمه الله ومن قال في نسبه الشفعوى فهو داعي وحقه ان يقال بالشافعي المذهب فخالصه ان صاحب الهداية جواز الاقتداء بالشافعي بشرط ان لا يعلم المقتدى منه ما يمنع صحة صلواته في رأى المقتدى كالفصد ونحوه وعدد مواضع عدم صحة الاقتداء به في العناية وقاية اليمين بقوله كما اذا لم يتوضأ من الفصد والحارج من غير السيلين وكاذا كان شاكفا في ايمانه بقوله انما مؤمن ان شاء الله أو متوضئا من القلتين أو يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع أو لم يغسل ثوبه من المني ولم يفركه أو انحرف عن القبلة الى اليسار وصلّى الوتر بتسليمتين أو اقتصر على ركعة أو لم يوتر أصلا أو حقه في الصلاة ولم يتوضأ أو صلى فرض الوقت مرة ثم أم القوم فيه زادني النهاية وان لا يراعى

الفجر مع كونه منسوخا دليل على انه يتابعه في قنوت الوتر لكونه نابتا يتعين كذا في الدرر وصادر الشريعة وفي الشرنبلالية لا يخفى ان الشافعي يقنت باللهم اهـ دنا والحنفي

ويتبع المؤتم قانت الوتر لا الفجر

باللهم اننا نستعينك فما يفعله فلينظراه قال في حواشى مسكين والظاهر ان المتابعة في مطلق القنوت لاني خصوص ما قنت به ثم رأيت الشيخ عبدالحى ذكر طبسق ما فهمته اه على انه قدم المؤلف ان ظاهر الرواية انه لا توقيت فيه (قواء ولهـ ما انه منسوخ) قال العلامة توح أفندي هذا على اطلاقه مسلم في غير النوازل وأما عند النوازل في القنوت في الفجر فينبغي أن يتابعه عند الكل لان القنوت فيها عند النوازل ليس

منسوخ على ما هو التحقيق كما مر وأما في القنوت في غير الفجر عند النوازل كما هو مذهب الشافعي فلا يتابعه عند الكل فان القنوت في غير الفجر منسوخ عندنا اتفاقا اه فعلى هذا فالمراد نسخ عموم الحكم لان نسخ الحكم (قوله لان الساكت شريك الداعي) قال في الفتح مشترك الالزام فان الجالس أيضا ساكت فلا بد من تقييده مشاركته الداعي بحال موافقته في خصوص هيئة الداعي لكنه يقتضى انه انما يكون مشاركا اذا رفع يديه مثله لانها من هيئة الامام الان يلغى ذلك ويقال مجرد الوقوف خلف الداعي الواقف ساكنا بعد شركة له في ذلك عرفا رفع يديه مثله أولا وهو حق (قوله أولم يوتر أصلا) الظاهر ان العلة فيه عدم مراعاة

الترتيب في الفوائت وان لا يسمع ربع رأسه وزاد قاضيان وان يكون متعصبا والكل ظاهر ما عدا
 خمسة أشياء الاول مسئلة التوضؤ من القلتين فانه صحيح عندنا اذا لم يقع في الماء نجاسة ولم يختلط
 بمسعمل مساو له أو أكثر فلا بد ان يقيد قولهم بالقلتين المتنجس ماؤهما أو المستعمل بالشرط
 المذكور لاطلاق الثاني مسئلة رفع اليدين من وجهين الاول ان الفساد برفع اليدين عند الركون
 وعند رفع الرأس منه رواية شاذة رواها مكحول النسفي عن أبي حنيفة وليست بحجة رواية ودراية
 لان المختار في العمل الكثير المفسد لهما ما رواه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلاة لا ما يقام باليدين
 ولان وضع هذه المسئلة يدل على جواز الاقتداء بالشافعي وبقائه الى وقت القنوت حتى اختلفوا هل
 يتابعه فيه أولا كما في الهداية مع وجود رفع اليدين في الركعات الثلاث الثاني ان الفساد عند
 الركون لا يقتضي عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع ان عروض البطلان غير مقطوع به حتى
 يجعل كالمحقق عند الشروع لان الرفع جازئ الترك عندهم لسنيته الثالث مسئلة الانحراف عن
 القبلة الى اليسار لان الانحراف المانع عندنا ان يجاوز المشارق الى المغرب كما نقله في فتح القدير في
 استقبال القبلة والشافعية لا ينحرفون هذا الانحراف الرابع مسئلة التعصب وهو تعصب
 لان التعصب على تقدير وجوده منهم انما يوجب الفسق لا الكفر والفسق لا يمنع صحة الاقتداء
 والظاهر من الشارطين لعدمه انه يوجب الكفر لكونه في الدين وهو بعيد كما لا يخفى الخامس
 مسئلة الاستثناء في الايمان فاعلم ان عبارتهم قد اختلفت في هذه المسئلة فذهب طائفة من
 الخنفية الى تكفير من قال انا مؤمن ان شاء الله ولم يقيدوه بان يكون شاكيا في ايمانه ومنهم الاتقاني
 في غاية البيان وصرح في روضة العلماء بان قوله ان شاء الله برفع ايمانه فيسبق بلايمان فلا
 يجوز الاقتداء به وذكر في الفتاوى الظهيرية من المواعظ ان معاذ بن جبل سئل عن يستثنى
 في الايمان فقال ان الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه ثلاثة اصناف قال تعالى في موضع اولئك هم
 المؤمنون حقا وقال في موضع آخر اولئك هم الكافرون حقا وقال في موضع آخر من بين بين
 ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فن قال بالاستثناء في الايمان فهو من جملة المذبذبين اه وفي الخلاصة
 والبرازية من كتاب النكاح عن الامام أبي بكر محمد بن الفضل من قال انا مؤمن ان شاء الله فهو كافر
 لا تجوز النكاح معه قال الشيخ أبو حفص في فوائده لا ينبغي للخنفي ان يزوج بنته من رجل
 شفعوى المذهب وهكذا قال بعض شايخنا ولكن يتزوج بنتهم زاد في البرازية تنزيلا لهم
 منزلة أهل الكتاب اه وذهب طائفة الى تكفير من شك منهم في ايمانه بقوله انا مؤمن ان شاء
 الله على وجه الشك لاطلاقها وهو الحق لانه لا مسلم يشك في ايمانه وقول الطائفة الاولى انه يكفر
 غلط لانه لا خلاف بين العلماء في انه لا يقال انا مؤمن ان شاء الله للشك في ثبوته للحال بل ثبوته في
 الحال يجوز وبه كما نقله المحقق ابن الهمام في المسابرة وانما محل الاختلاف في جوازه لقصد ايمان
 الموافاة فذهب أبو حنيفة وأصحابه الى منعه وعليه الاكثرين وأجازه كثير من العلماء منهم الشافعي
 وأصحابه لان بقائه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتمد في
 النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو أمر مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله
 تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وقال أئمة الخنفية لما كان ظاهر التركيب
 الاخبار بقيام الايمان به في الحال مع اقتران كلمة الاستثناء به كان تركه أهد عن التهمة فكان تركه
 واجبا وأما من علم قصده فربما تعاد النفس التردد لكثرة اشعارها بتردد هافي ثبوت الايمان

الترتيب أي فلا يصح
 الاقتداء به في الفجر مثلا
 ان كان لم يوتر ولو كان
 يتكرر هذا مع قوله
 وان لا يرعى الترتيب
 فلستأمل ما المراد (قوله
 والشافعية لا ينحرفون
 هذا الانحراف) أقول بل
 لا ينحرفون أصلا لان
 مذهبهم أضيق من
 مذهبنا في هذه المسئلة
 لوجوب استقبال العين
 عندهم وغاية ما يعلونه
 انهم يضعون اليدين
 على ما يحاذي القلب من
 جهة اليسار وبذلك
 لا يحصل انحراف أصلا
 لانه بالصدر والوجه
 لا باليدين وأما شيخنا
 حفظه الله تعالى ان المراد
 انحرافهم اذا اجتهدوا في
 القبلة مع وجود الحار يرب
 القديمة فانه يجوز عندهم
 لا عندنا فلو انحراف عن
 الحراب القديم لا يصح
 الاقتداء به

(قوله لانها ثابتة بيقين) تعليل للنفي وقوله ويكون مسـ تأنف والاولى ان يكون مجزوما عطفاعلى تكن المنفى بلم وقوله
 لانه لم يذكر تعليل للنفي اعنى قوله لم تكن وحاصل كلامه ان الحديثين المذكورين قد اتفقا على ركعتين وزاد أحدهما على الآخر
 ركعتين ومقتضى ذلك ان يكون ما اتفعا عليه سنة لانه ثابت منهما بيقين ويكون الاربع مستحبا والجواب انه لم يكن كذلك لانه
 لم يذكر في حديث عائشة رضى الله تعالى عنها للعصر سنة راتبة لار كعتين ولا ر بعافى مقتضى عدم المواظبة على الركعتين أيضا ولا بد
 من المواظبة حتى تثبت السنة هذا ومقتضى الحديث الاول ان الاولى فى الاربع الفصل لكن ذكر الشيخ اسمعيل عن الترمذى
 ان اسحق بن ابراهيم اختار ان لا يفصل فى الاربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال معنى انه يفصل بينهما با تسليم يعنى
 التشهد اه ولعله جواب علمائنا أيضا (قوله ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه) نقل فى الاختيار عن عائشة رضى الله عنها انه عليه
 الصلاة والسلام كان يصلى قبل العشاء اربعاً ثم يصلى بعدها اربعاً ثم يطمع اه ونقله عنه أيضا فى امداد الفتاح ثم قال وذكر
 فى المحيط ان تطوع قبل العصر ٥٤ باربع وقبل العشاء باربع فحسن لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يواظب

عليها (قوله فانه نص فى مواظبته على الاربع الخ) لان مفاد الحديث انه صلى الله تعالى عليه وسلم تارة يصلى ستا وتارة يقتصر على الاربع وعلى كل فالاربع مواظب عليها لانها بعض السنة (قوله وقد يقال الخ) أى قد يقال فى دفع المواظبة أقول ولى هنا نظرا لانه لا يحلو من ان يكون المراد من الركعتين فى هذه المواضع المذكورة فى حديث ابن عمر انها الراتبة أو غير الراتبة فان كان الاول برد مثل ما أورده فى التى قبل الظهر والتى بعدها فانه يقتضى عدم المواظبة على الاربع

والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة لانها ثابتة بيقين ويكون الاربع مستحبا لانه لم يذكر فى حديث عائشة رضى الله عنها للعصر سنة راتبة أصلا كما فى البدائع فلذا لم يجعل له سنة وأما الاربع قبل العشاء فذكرها فى بيانها انه لم يثبت ان التطوع بهما من السنن الراتبة فكان حسنا لان العشاء نظير الظهر فى انه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذا فى البدائع ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه لاستحبابه وأما الاربع بعدها فى سنن أبى داود عن شريح بن هانئ قال سألت عائشة عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء قط فدخل بيتى الاصلى فيه اربع ركعات أوست ركعات قال فى فتح القدير الذى يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لنقل المواظبة عليها فى أبى داود فانه نص فى مواظبته على الاربع دون الست للمتأمل اه وقد يقال انما لم تكن الاربع سنة لما فى الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة وحدثنى حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلى ركعتين خفيفتين بعد ما يطلع الفجر اه فهو معارض لنقل المواظبة على الاربع فلذا لم تكن سنة وأما الستة بعد المغرب فلما روى ابن عمر رضى الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا قوله تعالى انه كان للاوابين عفورا وذكر فى التجنيس انه يستحب أن يصلى الست بثلاث تسليمات ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لحديث أبى داود والترمذى والنسائى وحكى فى فتح القدير اختلاف ابى اهل عصره فى مسئلتين الاولى هل السنة المؤكدة محسوبة من المستحب فى الاربع بعد الظهر وبعد العشاء وفى الست بعد المغرب أولا الثانية على تقدير الاول هل يؤدى السكك بتسليمة واحدة أو بتسليمتين واختار الاول فهم ما واطال

فهما وان كان الثانى وهو الذى جمع به فى الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة انه صلى الله تعالى عليه السلام

وسلم كان يصلى اربعاً قبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصليها عليه السلام فى بيته وما رآه ابن عمر تحية المسجد وأبان ابن عمر كان يرى تلك وردا آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء اه ثم ذكر حديث انه عليه السلام كان يصلى اربعاً بعد ان تزول الشمس ثم قال وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة ولم يجب عن التى بعد الجمعة ولا التى بعد العشاء فيقتضى ان الاربع بعد الجمعة غير راتبة وان الركعتين بعد العشاء هى الراتبة وبه يتم ما ذكره المؤلف من اللفظ لكن يحتاج الى الجواب عن التى بعد الجمعة نعم هو ظاهر على رواية عن أبى حنيفة ذكرها فى الذخيرة انها ركعتان فليست أملى وقد يقال انها الركعتان الزائدتان على الاربع كما هو قول أبى يوسف كما مر (قوله واختار الاول فهما) أى اختاره ائتمنه الترديد الاول فى كل من المسئلتين لكن برده عليه ما ذكره فى صلاة الست بعد المغرب فان مقتضى كلامه ان الاولى فيها ان تكون بتسليمة واحدة وقد صرح بان الراتبة تحتسب منها والتصریح بخلاف كل ثابت قال الشيخ اسمعيل وفى الفتاح

وتدبست ركعات بعد المغرب يعني غير سنة المغرب لقوله عليه الصلاة والسلام من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن عبادة ثنتي عشرة سنة كذا في الايضاح اه وفي الغزوية وصلاة الاوابين وهي ما بين العشاءين ست ركعات بثلاث تسليمات قال ابو البقاء القرشي في شرحها يصلى ست ركعات بنية صلاة الاوابين يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات قاله الشيخ عبد الله البساطمي اه وكذلك صرح في التخنيس وقرر الاذكار بانها بثلاث تسليمات ثم قال في الغرر الاذكارية وفسره يعني انساواي الحديث بثلاث تسليمات اه كلام الشيخ اسمعيل ثم قال مع ان الحديث يشير الى ذلك حيث قال لم يتكلم فيما بينهن بسوء اذ معفوومه انه لو تكلم بخبر استحق الموعود اه فظهر انها ست مستقلة كما هو صريح المفتاح وظاهر شرح الغزوية وانها بثلاث تسليمات وان قال في الدرر والتنوير انها بتسليمة واحدة قال الرمي والذي يظهر لي في وجه الفرق بين هذه الست وبين الاربعة في الظهر والعشاء انها المازادت عن الاربعة وكان جمعها بتسليمة واحدة خلاف الافضل لما تقرر ان الافضل فيهما رابع عند أبي حنيفة رحمه الله ولو سلم

على رأس الاربعة لم أن يسلم في الشفع الثالث على رأس الركعتين فيكون فيه مخالفة من هذه الحجية فكان المستحب فيه ثلاث تسليمات ليكون على نسق واحد هذا ما ظهر لي من الوجه ولم أراه لغيري فليأمل اه وهو حسن (قوله ولم يذكر المصنف من المندوبات الخ) أقول لم يذكر المؤلف أيضا صلاة التوبة وصلاة الوالدين وصلاة ركعتين عند نزول الغيث وركعتين عند الخروج الى السفر وركعتين في السرلرفع النفاق والصلاة حين

الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وظاهره انه لم يطالع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف من المندوبات صلاة الضحى للاختلاف فيها فقيل لا تستحب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر لها وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عائشة انه عليه السلام كان يصلي الضحى اربع ركعات ويزيد ما شاء وهذا هو الراجح ولا يخالفه ما في الصحيحين عنهما ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سجدة الضحى قط واني لا سبحها الاحتمال انها أخبرت في النبي عن رؤيتها وما شاهدتها وفي الاثبات عن خبره عليه السلام أو خبر غيره عنه أو انها أنكرتها مواطبة واعلانا ويدل لذلك كله قولها واني لا سبحها وفي رواية الموطأ واني لا استحبهما من الاستحباب وهو أظهر في المراد وظاهر ما في المنية يدل على ان أقلها ركعتان وأكثرها اثنتا عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن أبي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى أربعاً كتب من العابدين ومن صلى ستاً كفي ذلك اليوم ومن صلى ثمانياً كتبه الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله بيتا في الجنة وما من يوم وليلة الا والله من يمينه على عباده افضل من أن يلهمه ذكره قال المنذري ورواته ثقات ولم أريان أول وقتها وآخرها شائخنا هنا وأعلمهم تركوه العلم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى الزوال كما لا يخفى ثم رأيت صاحب البدائع صرح به في كتاب الأيمان فيما اذا حلف لي كلمته الضحى فقال انه من الساعة التي تحل فيها الصلاة الى الزوال وهو وقت صلاة الضحى اه ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمنا في أحكام المسجد قبيل باب التور وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان عقيب الوضوء كما في شرح النقاية والتبيين ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد أفصحت السنة ببيانها فعن جابر

يدخل بيته ويخرج توقيا عن فتنة المدخل والمخرج كما في شرح الشيخ اسمعيل عن الشريعة (قوله ولم أراخ) أقول لم يذكر وقتها المختار وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الشريعة ويحجر لها وقت تعالي النهار حتى ترمض الفصال من الظهيرة قال وفي شرحها تعالي النهار علوه وارتفاعه وترمض من باب علم أي تحترق اخفاف الفصال جمع فصيل ولد الناقة اذا فصل عن أمه والظهيرة نصف النهار هذا مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم كاذ كره في المشارق من قوله عليه الصلاة والسلام صلاة الاوابين اذا رمضت الفصال قال الشيخ اسمعيل أقول ومقتضاه أفضلية كونها أقرب الى الظهيرة اه قلت وفي شرح المنية عن الحاوي ووقتها المختار اذا مضى ربع النهار ثم ذكر الحديث وذكر الشيخ اسمعيل عن الشريعة انه يقرأ فيها سورتي الضحى أي سورة والشمس وضحاها وسورة الضحى والليل اه قلت رأيت في التحفة لابن حجر الشافعي ملانسه قال بعضهم ويسن قراءة والشمس والضحى الحديث فيه رواه البيهقي اه قال ولم يبين انه يقرأ وهما فيما اذا زاد على ركعتين في كل ركعتين من ركعاتها أو في الاولين فقط وعليه فاعداها يقرأ فيه الكافرون والاحلاص كما علم مما مر اه ومراده بما مر من قوله عن بعضهم بخنا انها يسنان أيضا في سائر السنن التي لم ترد لها قراءة مخصوصة (قوله ومن المندوبات صلاة الاستخارة) قال الشيخ اسمعيل وفي شرح

(قوله ولو قال المصنف ولم يعد الخ) لا يخفى انه لا أولوية في ذلك بل لو قال ذلك موافقا للمجتبي لم يصح لما استعمله من جعله ما في المجتبي خطأ (قوله يمضي لضيق الوقت) في هذا التعليل نظر بل الظاهر ان يقال لانه لا يصح قضاء الظهر في وقت الاجرار فان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما قدمناه عن شرح قاضيان (قوله وقوله واقتداء المسافر بنتيجة كونه مؤديا) أقول وهو نتيجة كونه قاضيا أيضا لان اقتداء المسافر بعد الوقت بالمقيم غير صحيح سواء كان المقيم مؤديا أم قاضيا على انه لا مدخل للنتيجة ولا المنع في هذا المحل ولا ماساس له بالمقام أصلا فتأمل (قوله فيكون محل الخلاف الخ) قال ٩٥ بعض الفضلاء فيه ان بعد الحمل

انتفى الخلاف اه وفيه نظرا لانه على هذا المحل يكون معنى ما في المجتبي انه لو تذكرك بعد الفراغ لا يعود الستر تيب في المستقبل فيحالف حكاية الاتفاق على عودته (قوله) وتذكر قبل الفراغ فبعيد

فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو تروا فسد فرضه موقوفا

قال الرمي نقل عن خط شيخ شيخه العلامة المقدسي قوله بعيد هو العبد لان صاحب المجتبي أعلى مقاما من ان يخفى عليه مسألة مشهورة في المتون حتى يحسب مثلك يخطئه فهم ايجمل كلامه في كل مقام على ما يليق به فاما ضيق الوقت فاذا خرج الوقت وهو في أثناء الصلاة زال ضيق الوقت بخروجه ولا يعود الترتيب وأما التذكرك في أثناء

اذ فرك من الثوب ثم أصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة كما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة أعني ضيق الوقت والنسيان وصير ورتها ستال كان أولى لان الحكم كذلك فيها قال في المجتبي ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا نفسد على الاصح وهو مؤد على الاصح لا قاض واقتداء المسافر بعد غروب الشمس في العصر بمقيم شرع فيه في الوقت لا يصح وكذا الوسط مع النسيان ثم تذكرك لا يعود ولو نسي الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند اجرار الشمس يمضي لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا الوقتية عند الاضفرار ذا كرا ثم غربت اه وقوله واقتداء المسافر بنتيجة كونه مؤديا كما لا يخفى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبي من عدم عود بالتذكرك خطأ لان كلمتهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثني عشرية السابقة انه لو تذكرك فائتة وهو يصلي فان كان قبل العود قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقا وان كان بعد العود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكرك ولهذا قال في معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكرك وسعة الوقت بالاتفاق اه ولذا والله أعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وان جل ما في المجتبي على تذكرك بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتية في المستقبل لا فيما صلاه حالة النسيان وتذكر قبل الفراغ فبعيد مخالف لسباق كلامه في ضيق الوقت لتصر بحه فيه بعدم العود ولو خرج في خلاله بقي ههنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة أشياء فشمع النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين واما بالنسيان فالظاهر شموله لهما واما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية واما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو تقدم المتأخرة من الفوائت عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدمت الوقتية عند العجز عن الجمع بينهما القوتها مع بقاء الترتيب كما ذكره الشارح (قوله فلو صلى فرضا ذا كرا فائتة ولو تروا فسد فرضه موقوفا) أي فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل ان تصير الفوائت كثيرة مع الفائتة فان قضاها قبله فسد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكرا وان لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات فاصلا متذكرا لها صحيح قال في المبسوط هذه المسئلة هي التي يقال واحدة تصح خمسا وواحدة تغد خمسا فالواحدة الصحيحة للخمس هي السادسة قبل قضاء المتروكة والواحدة المقسدة للخمس هي المتروكة تقضى قبل السادسة اه وهذا عند أبي حنيفة وعندهما الفساد محتم لا يزل وهو القياس لان سقوط الترتيب

الصلاة فلا يمكن القول به لما اشتهر بين الصغار في الاثني عشرية فيجمل على ما يمكن وهو لو كان عليه ظهر وعصر مثلا فصلى المغرب ناسيا لهما ثم تذكركهما بعد المغرب فلا يعيدهما وان كان مقتضى الشرطية ذلك فبعد دخول وقت العشاء ليس له ان يقدم العشاء فملك كلام المجتبي على ما يوجب الخطأ هو الخطأ اه قلت ولا يخفى عليك ان هذا الجواب وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد من الافهام وكثرة التعنيف لا تروجه عندهم له أدنى الماسم وقدمنا في النهار ما فهمه المؤلف المحقق لكنه قال الاولى ان يحكم بضعفه وان من حكي الاتفاق لم يلتفت اليه لشذوذه (قوله فشمع النوعين) أي نوعي الترتيب وهما بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت نفسها

(قول وقد ذكره في فتح القدير بحثا) وعبارته فان قلت انما ذكر من رأيت انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي ساعة المتروكة صارت الخمس صحيحة ولم يحكمه وبالجملة على قوله بمجرد دخول وقتها والجواب انه يجب كون هذا منهم اتفاقا لان الظاهر انه يؤدي العادة في وقتها لا بعد خروجه فأقيم أداؤها مقام دخول وقتها لماسند كراهه وما سئد كراهه هو قوله بعد نحو ورتين ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي ساعة المتروكة لان الكثرة ثبتت حينئذ وهي المسقطه من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في التصوير في سائر الكتب اه قال في النهر وأنت خير بان الاولى أن يقال بخروج ٩٦ وقت خامستها التي هي سادسة المتروكة لان دخول وقت السادسة غير شرط الاترى

حكم والكثرة علة له وانما ثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعد ما فاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما تجل بالمثل فيتغير لمحوه المحل فلا يجوز أن يكون نفس العلة محلا للعلة للاستحالة ولا في حنفية ان الحكم مع العلة بقتران لما عرف في الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبت صفة الكثرة بوجودها لا خيرة استندت الصفة الى أولها بحكمها فيجوز الكل كرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استندا اليه بحكمه ولهذا لو أعادها بالترتيب حازت عندهما أيضا وهذا لان المانع من الجواز قتلها وقد زالت فيزول المانع وفي العناية لا يقال كل واحدة من آحادها جزؤها متقدمة عليها فكيف يكون معلولا لها لانها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متأخر لانه لم يكن ثابتا لكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يمتنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يتبين حاله كتجهيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام المحول والنصاب فان تم على غمائه كان فرضا ولا انفيل وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضا على عدم عادتها قبل الفجر فان أعادها كانت نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كانت نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر فيها على عودته في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والاصح وكون الزائد على العادة حياض على عدم مجاوزة العشرة فان جاوزت فاستحاضة والاحيض وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاعتسفت وصلت على عدم العود فان عادت ففاسدة والافصححة ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحا كالتناية والعناية وغاية البيان وكذا في الكافي والتبيين وأكثر الكتب ان انقلاب الكل جائز ما وقوف على أدائها صلوات وعبارة الهداية ثم العصرية سفساد ما وقوا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا والصواب ان يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخرج وقت الخامسة من غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة المسقطه بصيرورة الفوائت ستا فاذا صلى خمسها وخرج وقت الخامسة صارت الصلوات ستا بالفائتة المتروكة أولا وعلى ما صوره يقتضى أن تصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثا ثم اطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته منقولاً في المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة فان كثرت وصارت الفوائت مع الفائتة ستا ظهر صحتها والا فلا اه ولقد أحسن رحمه الله وأجادها كما هو دأبه في التحقيق ونقل الغرائب وعلى هذا فقول صاحب المبسوط ان الواحدة الصحيحة للخمس هي

انه لو ترك فجر يوم وأدى باقي صلواته انقلبت صحيحة بعد طلوع الشمس (قوله منقولاً في المجتبى) نقله في النهر عن معراج الدراية أيضا حيث قال اعلم ان الشرط لتصحيح الخمس بصيرورة الفوائت ستا بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت لا أداء السادسة لا محالة الا انهم ذكروا أداء السادسة التي هي ساعة الفوائت لتصير الفوائت ستا بمقبن لانه شرط البتة ثم قال كان ينبغي أنه لو أدى الخامسة ثم قضى المتروكة قبل خروج وقتها ان لا تقصد المؤداة بل تصح لوقوعها غير جائزة وبها تصير الفوائت ستا وأجاب بجمع كونها فائتة ما بقي الوقت اذا حتم الاداء على وجه الصحة قائم اه وفي امداد

الفتح ما ذكر في عامة الكتب ليس المراد منه الا ما كيد بخروج وقت الخامسة من المؤديات لا اشراط أداء السادسة بل ولا دخول وقتها لانه لا يلزم من خروج الوقت دخول غيره ثم قال ثم اطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والبتارخانية والسفغناقي وقاضيجان ثم قال فهذه نصوص تطابق بحث المحقق الكمال بن الهمام وهذا الذي قلناه أولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى الصواب أن يقال الخ اذ ليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكمه على قول صاحب المبسوط ان الصحيحة الخمس هي السادسة بانه غير صحيح ليس كما ينبغي نعم لو قال هي مظاهرة فلما كانت مظاهرة للصحة أضيفت اليها لكان حسنا كما قد علمته والله تعالى الحمد اه

(قوله وتعليهم أيضا برشد اليه) أي تعليمهم السابق لاي حنيفة رجه الله يرشد الى ان فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل ان تصير الفوائت كثيرة وانه لا تتوقف الصحة اذا صارت كثيرة على ما اذا كان طائفا ٩٧ عدم وجوب الترتيب عنده

السادسة قبل قضاء التروكة غير صحيح لان المجمع للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت وأطلق المصنف التوقف فشمع ما اذا ظن وجوب الترتيب أو ظن عدمه وتعليهم أيضا برشد اليه فمافي شرح المجمع للمصنف معزي الى المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم يعلم من فاتته الصلاة وجوب الترتيب وفساد صلاته بدونه أما اذا علم فعلية اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكاف بما عنده ضعف وعلة في فتح القدير بيان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب أولا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل أصل الصلاة عند أي حنيفة وأي يوسف وعند محمد يبطل لان التجربة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التجربة أصلا ولهما انها عقدت لأصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل كذا في الهداية وفائده تظهري انتقاض الطهارة بالتحقة كذا في الغاية وأطلق في التذكرة ولم يقيد بالعلم لما في الولوجية راجل دخل في صلاة الظهر ثم شك في صلاة الفجر انه صلاها أم لا فلما فرغ من صلاته يتقن انه لم يصل الفجر صلى الفجر ثم بعيد الظهر لانه لما تحقق ظنه صار كانه في الابتداء يتقن كالمسافر اذا أتيم وصلى ثم رأى في صلاته سرا بافضى على صلاته ثم ظهر بعد فرغ من الصلاة انه كان ما يتوضأ وبعيد الصلاة كذا ههنا اه وفي المحيط راجل لم يصل الفجر وصلى بعدها أربع صلوات من يوم شهر اقبل لا تجزئه الصلوات الاربع في اليوم الاول وتجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري في كل عشرة صلوات ستة صلوات فاسدة وأربعة منها جائزة وكذا الوصل في الفجر شرا ولم يصل سائر الصلوات تجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا تجزئه غيرها وقيل انه يجزئه الصلوات الاربع في كل يوم الا في اليوم الاول ويجزئه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم يجزه لقلة الفوائت وبعده ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اه واقتصر على القول الاول في التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في اسقاط الترتيب وقد اجاب الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اه فالفتي به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو ترايان لقول أبي حنيفة لان عنده الوتر فرض عملي فوجب الترتيب بينه وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذكرا للوتر فسد فخره عنده موقوفا كما تقدم وعندهما لا يفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين الزرائض والسنن حتى لو تذكروا فائتة في تطوعه لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره **بوتمة** ترك الصلاة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصلها ولا يقتل واذا جحد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت ينوي أول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطا ولولم يقل الاول والاخر وقال نوبت الظهر الفائتة حاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعدما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء والمختاران عليه قضاء العشاء واذا استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سألها أبا حنيفة فأجابها بما ذكرنا فاعاد العشاء اذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد اذا مات الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بان يعطى كفارة صلاته يعطى

(قوله وعلة في فتح القدير) أي على الضعف لكن في الفتح لم يصرح بانه ضعف بل يفهم منه ذلك فانه قال ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب انه لا تتوقف الصحة على ما اذا كان طائفا عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه فانه لا يصح كما نقضاه في المحيط عن مشايخهم فان التعليل يقطع الخ (قوله لا تجزئه الصلوات الاربع الخ) الظاهر ان القولين في هذه المسئلة والتي بعدها مبنيان على قول الصحابين من ان الفساد محتم لا يزول بكثرة الفوائت (قوله ادامات الرجل وعليه فوائت الخ) قال العارف في شرحه على هدية ابن العماد ورايت بخط والذي رحمه الله تعالى معزيا الى أحكام الجنائز ما صورته ثم طريق ما سقط الصلاة الذي يفعله الأئمة في زماننا هو ان السنة انما شمسة واما قرية فالسنة الشمسية

على اذ كرفي صدر الشريعة في باب العنين مدة وصول الشمس الى القبلة التي وارقها في فلك البروج وذلك في ثمانمائة وخمس وستين يوما وربع يوم والسنة القمرية اثنا عشر شهرا وربع يوم وستة اثنان مائة وثمانية واربعة وخمسون يوما وثلاث يوم وثلاث عشر يوم فبقي ان تحسب غيبة الصلاة بالسنة الشمسية أخذنا بالاحتياط من غير اعتبار ربع اليوم ومعلوم ان

فدية كل فرض من المحنطة خمسمائة درهم وعشرون درهما واللوتر كذلك فتكون فدية صلاة كل يوم وليلة من المحنطة ثلاثة آلاف درهم ومائة وعشرين درهما وفدية كل سنة شمسة مائة واثنان وأربعون كيلا بكيل قسطنطينية وسبع أوقية فينشد يجمع الوارث عشرة رجال ليس فيهم غني لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولا عبد ولا صبي ولا مجنون لان هبتم لا تصح ثم يحسب سن الميت فيطرح منه اثنا عشر سنة ملدة بلوغه ان كان الميت ذكرا وتسع سنين ان كانت أنثى لان أقل مدة بلوغ الرجل اثنا عشر سنة ٩٨ ومدة بلوغ المرأة تسع سنين ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوبان أو صى واستحبابا

ان لم يوص أربعة آلاف درهم واثنين وسبعين درهما أو شيأ قيمته ذلك أو يأخذ الا حنى من مال نفسه تبرعا مقدار ما ذكر في دور المسقط بنفسه وارثا كان أو غير وارث أو يوكل غيره فيقول المسقط أو وكيله لواحد من الفقراء هكذا فلان ابن فلان ويذكر اسمه

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

باب سجود السهو

باب سجود السهو

لما فرغ من ذكر الاداء والقضاء شرعى في بيان ما يكون جابر النقصان يقع فيه مما كذا في العناية والاولى ان يقال لما فرغ من ذكر الصلاة تغلها وفرضها أداء وقضاء شرعى فيما يكون جابرا للنقصان يقع فيها فان سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض وهذه الاضافة من باب اضافة الحكم الى السبب وهى الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذكر في التحرير أنه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وقرق بينهما في السراج الوهاج بان النسيان عزوب الشيء عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالما به وعما لا يكون عالما به وظاهر كلام الجمهور الغفيرة لا يجب السجود في العمد وانما تجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبر النقصانه وذكر الواليجي في فتاواه ان الواجب اذا تركه عمدا لا يجبر بسجدة السهو لانه ما عرفنا جابرين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلها مثل الالهة الفاتت لافوقه لان الشيء لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عمدا فوق النقصان المتمكن بتركه ساهيا وهذا الجابر اذا كان مثلاللفاتت سهوا كان أدون من الفاتت عمدا والشيء لا يجبر بما هو أدونه اه وحاصله ان الملازمة بين السبب والمسبب شرط والعمد جنانية محضة والسجدة عبادة فلا تلح سببها وهذا

واسم أبيه فانتته صلوات سنة هذه فديتها من ماله فملكك اياها ويعلم ان المال المدفوع اليه صار ملكا له ثم يقول الفقير هكذا وانما قبلتم او قلتمتها منك (٧) في دفع المعطى ويسلم اليه فقبض المعطى فينشد تصير فدية صلاة سنة كاملة مؤداة ثم يفعل مع فقير آخر هكذا الى ان تتم العشرة فينشد تصير فدية

بإطلاقه

بالحساب

عشر سنين مؤداة في دور واحد ثم يفعل هكذا مرة أخرى ثم وثم الى أن تتم فدية فوائته بحسب الحساب فاذا تمت فدية فوائته من الصلاة يقول المعطى لفقير واحد من تلك العشرة هكذا فلان بن فلان ملكك سائر ما وجب عليه من ماله ان كان الميت ذكرا وان كان أنثى بقول فلانة بنت فلان ملكك جميع ما وجب عليها في مالها و يفعل مع كل فقير كذلك فيعترفون كلهم بالقبول ثم يهبونه المال فيما أحذنه صاحبه وارثا كان أو غير وارث ثم يتصدق على الفقراء العشرة ما شاء من الدراهم ولا يجب تقسيم المال المذكور جميعا على الفقراء وهذه حيلة شرعية والله تعالى أعلم اه (قوله تسعة أمناء) جمع من وهو رطلان والصاع ثمانية أرطال فالن ربع الصاع (باب سجود السهو) (قوله ولا يختص بالفرائض) قال في النهر أقول قد مر عن صدر

الشرعية ان الاداء يقال على النفل أيضا وقد أفصح عن ذلك في الدراية فقال ما ذكر الفرائض اتبعها النوافل لانها من الاداء
 (قوله فتحصل انها ثلاثة مواضع) زاد في النهر عن الغازبان الشحنة رابعة وهي ما اذا صلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في
 القعدة الاولى قال الرمي وذكروا في الجواهر عن الزاهدي في كتابه بغية المنيمة وكذلك ترك قراءة الفاتحة فتكون حسبا (قوله مشكل)
 خبر ما في قوله خافي المجتبي الخ (قوله ولعلمهم نظروا الخ) قال في النهر فيه ما لا يخفى اه أي لان هذا الجواب لا يدفع أصل الاشكال
 كما قاله الشيخ اسمعيل ولانه لو كان نظرهم الى ذلك لكان ينبغي أن يكون التحكم كذلك فيما لو ترك قراءة التشهد في القعدة الاولى
 وفيما لو ترك الطمأنينة في الركوع والسجود فان الاول سنة عند الاستروشي وكذلك الثاني عند المجراني كما في غاية البيان في باب
 صفة الصلاة وهذا في الشرع بلالية قوله ان في العمدة بأثم ولا يجب سجدة أقول أشار به ٩٩ الى ضعف القول بانه يجب السهو

بترك بعض الواجبات
 عمدا كما نقله المقدسي عن
 الولوالجية اه ورأيت
 في فتاوى العلامة قاسم
 ماصورته وأما قول
 الناطق في العمدة وقول
 يجب بعد السلام سجدتان
 بتشهد وتسليم بترك
 واجب وان تكرر

البدعي ان هذا سجود
 العذر فما لم يعلم له أصلا
 في الرواية ولا وجهها في
 الدراية ويخالفه قوله في
 المحبط ولا يجب بتركه أو
 بتغيره عمدا لان السجدة
 شرعت جارية نظرا
 للعذور لا للمتعمد ولما
 اتفقوا عليه من أن سبب
 وجوبه ترك الواجب
 الأصلي أو تغيره ساهيا
 وهذا هو الذي يعتمد
 للفتوى والعمل اه

باطلاقه يفيد انه لا فرق بين واجب وواجب خافي المجتبي من انه لا يسجد في تركه عمدا الا في مستثنين
 ذكره في الاسلام البديعي اذا ترك القعدة الاولى عمدا أو شك في بعض أفعال صلاته فتفكر عمدا
 حتى شغله ذلك عن ركعت له كيف يجب سجود السهو وبالعمد قال ذلك سجود العذر لا يسجد
 السهو اه وما في النبايع عن الناطق لا يجب سجود السهو في العمدة الا في موضعين الاول تأخير
 احدي سجدتي الركعة الاولى الى آخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى اه فتحصل انها ثلاثة
 مواضع مشكل ولعلمهم نظروا الى ان هذه الواجبات الثلاثة أدنى الواجبات فصلح أن يحبرها بسجود
 السهو حالة العمد أما القعدة الاولى فللاختلاف في وجوبها بل قد أطلق أكثره شائخنا عليها اسم
 السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب (قوله يجب بعد السلام
 سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وان تكرر) بيان لاحكام الاول وجوب سجدتي السهو وهو
 ظاهر الرواية لانه شرع لرفع نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انه سنة كذا
 في المحبط وصح في الهداية وغيرها الوجوب لانها تجب لمجر نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة
 كالدماء في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحة من الامر بالسجود والاصل في الامر
 ان يكون للوجوب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على ذلك وفي معراج الدراية انما جبر
 النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجود لان الاصل ان المجر من جنس الكسر وللحال
 مدخل في باب الحج فيجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للحال في باب الصلاة فيجبر النقصان بالسجدة اه
 وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه يأثم بترك الواجب وترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد
 بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلاة الصباح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد
 السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء الغائبة فلم يسجد حتى اجرت وكذا في الجمعة
 اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء اذا وجد بعد السلام بسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام
 سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلاة أو نقصان منها وعند الشافعي قبله فيما وعند مالك قبله
 في النقصان وبعده في الزيادة والأزمه أبو يوسف فيما اذا كان عنهما فخير وقد صح عنه صلى الله
 عليه وسلم انه سجد قبل السلام وصح انه سجد بعده فتعارضت روايتاه فله فرجنا الى قوله

(قوله وظاهر كلامهم م الخ) قال في النهر فيه نظرا بل انما يأثم لترك الجابر فقط اذا اثم على الساهي نعم هو في صورة العمدة ظاهر
 وينبغي ان يرتفع هذا الاثم باعادتها (قوله وكذا اذا سها في قضاء الغائبة الخ) أي في قضائها في وقت العصر وتعميده بالغائبة
 مخرج لما اذا كان يصلي العصر الوقتية فلم يسجد حتى اجرت فقضاءه انه يسجد وهو مخالف لما في القنينة من بزم سجد الائمة
 الترك كما في صلى العصر وعليه سهو ووافقته الشمس لا يسجد للسهو اه لكن هذا مشكل فالظاهر جعل العصر في كلام
 القنينة على القضاء كما هنالآن وقت الاجرار ليس وقتا له بخلاف الوقتية فانه يصح انشاؤها فيه فابقاع السجود فيه يصح بالاولى
 تأمل (قوله فتعارضت روايتاه فله الخ) أقول دعوى التعارض انما يظهر على رواية غير ظاهر الرواية من انه لا يجزئه قبل السلام
 كما يأتي والافعل الرواية الظاهرة لا تعارض اذ يحتمل أحد الفعلين على بيان الجواز ثم يرجح أحدهما بالرواية القولية هذا ما ظهر لي ثم

رأيت المحقق ابن الهمام صرح به في الفتح فله تعالي الحمد (قوله وهذا الخلاف في الاولوية) على هذا فقول المتن بعد السلام ليس متعلقا بجيب كافي النهر (قوله وان يكون) متعلق بقوله الا في تحري فهو علة مقدمة على المعلول (قوله وأطلق المصنف) أي في قوله يجب بعد السلام والمراد هنا بيان . . . تحقيق المراد بالسلام وكيفيته بعد بيان ان محله بعد السلام لا قبله فقط أو قبله تارة وبعده أخرى (قوله

أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط) ظاهره بل صريحه انه قول ثالث خارج عن القولين السابقين وان القول الثاني منهما كون التسليمة الواحدة تلقاه وجهه وهذا القول يخالفه بكون التسليمة عن يمينه وفي شرح المنية ما يخالفه فانه قال ثم قيل يسلم تسليمة واحدة ويسجد للسهو وهو قول الجمهور منهم شيخ الاسلام وغير الاسلام وقال في الكافي انه الصواب وعليه الجمهور ورواياه أشار في الاصل اه الا ان مختار فخر الاسلام كونها تلقاء وجهه من غير انحراف الخ اه فافادان القائلين بانها تسليمة واحدة قائلون بانها عن اليمين الا فخر الاسلام فانه يقول بانها تلقاء وجهه وبه صرح في شرح المنية لابن أمير حاج وكذا في فتح القدير والعناية والمعراج والحاصل ان ما صححه في المجتبى هو

المروى في سنن أبي داود انه عليه الصلاة والسلام قال لكل سهو وسجدتان بعد السلام وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان في حديث قال فيه ادا شك أحدكم في صلاته فليتحجر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدة تين فهذا تشریح عام قولي بعد السلام عن سهو والشك والتحري ولا فائز بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص وهذا الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعيده لانه لو أعاد يتكرر وانه خلاف الاجماع وذلك كان مجتهدا فيه وروى عن أصحابنا انه لا يجزئه ويعيده كذا في المحيط وفي غاية البيان ان الجواز ظاهر الرواية وفي التجنيس لو كان الامام يرى سجدة في السهو وقبل السلام والمأموم بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لان حرمة الصلاة باقية فيترك رأيه برأى الامام تحقيقا للتابعة وقال بعضهم لا يتابع ولولا تبعه لا إعادة عليه اه وكان القول الأول مبني على ظاهر الرواية والثاني على غيرها كالا يخفى وذكر الفقيه أبو الليث في الخزانة انه قبل السلام مكرره والظاهر انها كراهة تنزيه وعلل في الهداية لكونه بعد السلام ان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سها عن السلام يخبر به وصور في غاية البيان السهو عن السلام بان قام الى الخامسة مثل اسأها يلزمه سجود السهو لتأخير السلام وصوره الاستيعابي وصاحب التجنيس بما اذا بقي قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد للسهو ولا يكون سجود السهو ولا يتكرر ولو شك في سجود السهو فانه يتحري ولا يسجد لهذا السهو وحكى ان محمد بن الحسن قال الكسائي ابن خالته لم لا تشغل بالفقه فقال من أحكم علما فذلك يهديه الى سائر العلوم فقال محمد رحمه الله أنا التي عليك شيئا من مسائل الفقه فتخرج جوابه من النحو فقال هات قال فما تقول فيمن سها في سجود السهو وتفكر ساعة فقال لا يسجد عليه فقال من أي باب من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغر لا يصغر فتحير من فظته وأطلق المصنف في السلام فانصرف الى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث وصححه في الظهيرية والهداية وذكر في التجنيس انه المختار وعلل على البرزوي فقال لم يحسن ملك الشمال حتى تترك السلام عليه وعزاه في البدائع الى عامتهم واختار فخر الاسلام انه يسجد بعد التسليمة الاولى ويكون تلقاه وجهه لا يخرف وذكر في المحيط انه الاصول لان الاول للتحليل والثاني للتحية وهذا السلام للتحليل لا للتحية فكان ضم الثاني الى الاول عبثا واختاره المصنف في الكافي وقال ان غلبه الجمهور ورواياه أشار في الاصل وهو الصواب فقد تعارض النقل عن الجمهور وهناك قولان آخران أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى ثانيهما الواسع التسليمتين سقط عنه سجود السهو لانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن خواهر زاده فقد اختلف الصحیح فيها والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبى انه يسلم عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معهود وبه يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما يفعله بين السجدتين فذكر انه التمشيد والسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به في المجتبى وما في الحاوي القدسي ان كل قعدة في الصلاة غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثلاثا للعلم به وكل منهما مسنون كما في المحيط وغيره وأشار بالتمشيد والسلام الى ان التمشيد والسلام في

بينه ما تقدم انه قول الجمهور وانه الاصول والصواب وبهذا اندفع ما أورده بعضهم على ما اعتمده المؤلف من أن تصحيح المجتبى لا يقاوم تصحيح أوامك الجماعة (قوله ثانيهما الخ) استظهر في النهر ان هذا ليس قولاً آخر بل هو مفرغ على القول بالتسليمة الواحدة قلت وكلام ابن أمير حاج في شرح المنية كالصريح في ذلك

(قوله ليس بركن) أي بل هو واجب كما في النهر عن الفتح وفيه نظر ولذا قال الرمي أي ليس بركن أصلي بخلاف السجدة الصليبية لأنها ركن أصلي وهو أقوى من غيره لصلبته تأمل اه وقد مر في واجبات ١٠١ الصلاة أن القعود الأخير فرض باجماع

العلماء وإنما اختلفوا في ركنيته فقال بعضهم ركن أصلي والصحیح انه ليس بأصلي (قوله من واجبات الصلاة الأصلية) يرد عليه ما سأتى عن الخلاصة من أنه لو أحر التلاوية عن موضعها عليه السهو وأما ما يذكره المؤلف عن التجنيس من أنه لا سهو عليه فسيأتي جزم الخلاصة بأنه لا اعتماد عليه وقد يجب بانها لما كانت اثر القراءة أخذت حكمها كما مر في وجه رفعها القعدة كالصلبية (قوله وفي المحتبى اذا ترك الخ) قال في النهر وهو الاولى ويؤيده ما سأتى وحكاة في المعراج عن شيخ الاسلام ثم قال وعند أي يوسف ومحمد اذا قرأ أكثرها لا يجب اه والمراد بما سأتى عبارة الظهيرية الا شبهة قريبا (قوله وظاهره انه لو ضم الخ) دفعه في امداد الفتح بان قراءة الفاتحة مع ثلاث آيات قصار واجب بالاجماع اه فلي تأمل (قوله وفيه في فتح القدير الخ) أيه العلامة ابن

القعود الأخير قد ارتفع بالاجود وإنما لم يرفع السجود القعود لأنه أقوى من السجود لفرصته ولذا قال في التجنيس لو سجدوا لم يقعدوا لم يفسد صلواته لان القعود ليس بركن وانفقوا على انه في السجدة الصليبية ارتد كرها بعد قعوده فسجدها فان القعود قد ارتفض فيقعد للفرض لان السجدة الصليبية أقوى من القعدة وفيما اذا تذكرك سجدة تلاوة فسجدها روايتان أحدهما انها كالصلبية لانها اثر القراءة وهي ركن فاحذت حكمها وعليه تغريب ما في عمدة الفتاوى اذا سلم الام وتفرق القوم ثم تذكرك في مكانه ان عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فان لم يقعد فسدت صلاة الامام وصلاة القوم تامة لان ارتفاع القعدة في حق الامام ثبت بعد انقطاع المتابعة اه ولم يذكرك حكم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدتين والادعية للاختلاف فصحح في البدائع والهداية انه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهولان الدعاء موضع آخر الصلاة ونسبة الاول الى عامة المشايخ ما رواه النهر وقال فخر الاسلام انه اختيار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا واختار الطحاوي انه يأتي بهما فيه اوز كرفاضحان وظهير الدين انه الاحوط وجزم به في منية المصلي في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعاء وقيل انه يأتي بهما في الاول فقط وصححه الشارح معزيا الى المفيد لانها للختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الأصلية سهوا وهو المراد بقوله بترك واجب لكل واجب بدليل ما سئل كره من انه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء كونه واجبا وهو أجمع ما قيل فيه وصححه في الهداية وأكثر الكتب وما في القدوري من قوله أو ترك فعلا مسنونا أراد به فعلا واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقعدتها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر واجبا الاول قراءة الفاتحة فان تركها في إحدى الاولين أو أكثرها واجب عليه السجود وان ترك أقلها لا يجب لان للاكثر حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماما أو منفردا كذا في التجنيس وفي المحتبى اذا ترك من الفاتحة آية وجب عليه السجود وان تركها في الاخرى لا يجب ان كان في الفرض وان كان في النفل أو الوتر وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا أنه لو تركها في الاولين لا يقضيها في الاخرى في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبيننا الفرق الثاني ضم سورة الى الفاتحة وقد قدمنا أن المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلو لم يقرأ شيئاً من الفاتحة أو قرأ آية قصيرة لزمه السجود كذا ذكره الشارح وظاهره انه لو ضم الى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية فانه لا سهو عليه لان للاكثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل أولى لان وجوب الفاتحة أكد للاختلاف بين العلماء في ركنيتها السكن في الظهيرية لو قرأ الفاتحة وآيتين فقرأ كما سألها ثم تذكرك فعادوا ثم ثلاث آيات فعليه سجود السهو وفي المحيط ولو ترك السورة فذكركها قبل السجود عاد وقرأها وكذا لو ترك الفاتحة فذكركها قبل السجود قرأها بعيد السورة لانها تقع فرضا بالقراءة بخلاف ما لو تذكرك القنوت في الركوع فانه لا يعيدوه في عادى الكل فانه يعيد ركوعه لا ارتفاعه وفي الخلاصة ويسجد للسهو فيما اذا عاد أول بعد الى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات انه يجب تقديم الفاتحة على السورة وأنه يجب ان لا يؤثر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدأ بالسورة ثم تذكرك يبدأ بالفاتحة ثم يقرأ السورة ويسجد للسهو وان قرأ من السورة حرفا كذا في المحتبى وقيدته في فتح القدير بان يكون مقدرا ما يتأدى به ركن عن قراءة الفاتحة ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة

أمير حاج في واجبات الصلاة بما ذكره غير واحد من المشايخ من أن الزيادة على التشهد في القعدة الاولى الموجبة لسجود السهو بسبب تأخير القيام عن محله مقدرة بمقدار أداء ركن وهذه المسئلة نظيرتها

(قوله وهو خاص بالفرض) أي تعيين القراءة في الاولين (قوله هل هي قضاء عن الاولين أو أداء) تمت فعلى الاول بسجدة السهو
لا الثاني فتأمل كذا في شرح المقدسي ومثله في شرح المنسفة لابن أمير حاج عند ذكر واجبات الصلاة (قوله وكذا لو قدم
الركوع على القراءة لزمه السجود) أي سجود السهو ومقتضاه ان الترتيب بين القراءة والركوع واجب كما صرح به في الدرر في
واجبات الصلاة وينافيه قوله لكن لا يعتد بالركوع الخ فإنه يقتضي ان الترتيب بينهما فرض وان سجود السهو لزيادة الركوع
ولو كان واجبا لصح الركوع المتأخر ١٠٢ عن القراءة كما صحت السجدة التي تذكرها آخر الصلاة وصح ما قبلها سوى القعدة

كذا في الذخيرة وغيرها وذكرنا في جامعنا وبجاءة انها ان قرأها مرتين على الولاة وجب السجود وان فصل
بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهد في لزوم تأخير السورة في الاول لاني الثاني اذ ليس الركوع
واجبا بالثلاث السورة فإنه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك في
الآخرين لانها محل القراءة وهي ليست بواجبة فيها وقراءة أكثر الفاتحة ثم أعادتها كقراءتها
مرتين كما في الظهيرية ولو ضم السورة الى الفاتحة في الآخر بين لسهو عليه في الأصح وفي التجنيس
لو قرأ سورة ثم قرأ في الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب عليه السجود لان مراعاة ترتيب السور من
واجبات نظم القرآن لان واجبات الصلاة فتر كها لا يوجب سجود السهو الثالث تعيين القراءة
في الاولين فلو قرأ في الآخر بين أو في احدي الاولين واحدي الآخر بين ساهيا لزمه السجود
وهو خاص بالفرض أما في النفل والوتر فلا بد من القراءة في السكك واختلافوا في قراءته في الآخر بين
هل هي قضاء عن الاولين أو أداء فذكر القسود في أنها أداء لان الفرض هو القراءة في ركعتين غير
عين وقال غيره انه قضاء استدلوا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وان لم يكن
الامام قرأ في الشفع الاول ولو كانت في الآخر بين أداء لجاز لانه يكون اقتداء المفترض بالمفترض في
حق القراءة فيما لم يجز علم أنها قضاء وان الآخر بين خلت عن القراءة وبوجوب القراءة على مسبوق
أدرك امامه في الآخر بين ولم يكن قرأ في الاولين كذا في البدائع الرابع رعاية الترتيب في
فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها في آخر صلاة سجدها وسجد لسهو وترك الترتيب فيه
وليس عليه إعادة ما قبلها وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود لكن لا يعتد بالركوع
فقطرض أعادته بعد القراءة وفي المجتبى وفي تأخير سجدة التلاوة روايتان وخزم في التجنيس بعدم
الوجوب لان سجدة التلاوة ليس بواجب أصلي في الصلاة الخامس تعديل الاركان وهو الطمأنينة
في الركوع والسجود وقد اختلف في وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب أو سنة والمذهب
الوجوب ولزوم السجود بتركه ساهيا وصححه في البدائع قال في التجنيس وهذا التفريع على قول
أبي حنيفة ومحمد لان تعديل الاركان فرض عند أبي يوسف السادس القعود الاول وكذا كل قعدة
ليست أخيرة سواء كان في الفرض أو في النفل فإنه يلزمه سجود السهو بتركه ساهيا السابع
التشهد فإنه يجب سجود السهو بركعة ولو قليلا في ظاهر الرواية لانه ذكر واحد منظوم فترك بعضه
كثر كله ولا فرق بين القعدة الاولى والثانية ولهذا قال في الظهيرية لو ترك قراءة التشهد ساهيا
في القعدة الاولى والثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن أبي يوسف لا يلزمه قالوا ان
كان المصلي اماما يأخذ بقول أبي يوسف وان لم يكن اماما يأخذ بقول محمد وفي فتح القدير ثم قد

(قوله وخزم في التجنيس
بعدم الوجوب) قال في
النهر هذا ضعيف في
المخلاصة لو أن سجدة
التلاوة عن موضعها أو
الصليبة كان عليه السهو
وذكر في التحفة انه لو أن
واجبا أصليا أو تركه ساهيا
يجب عليه السهو اما اذا
آخر التلاوة أو سلم ساهيا
لاسهو عليه وما ذكر في
التحفة سهوا لا اعتماد عليه
والاول اصح اه أقول
قوله والاول اصح لم أراه
في الخلاصة مع انه
لا يناسب ما قبله نعم هو
من كلام اللؤلؤ الجمية
وعبارته المصلي اذا تلا
آية سجدة ونسي أن
يسجد لها ثم ذكرها
وسجد وجب عليه
سجود السهو لانه ترك
الوصل وهو واجب وقيل
لاسهو عليه والاول اصح
انتهت ويشير قول النهر
هذا ضعيف وقول
اللؤلؤ الجمي والاول اصح

الى ان قول الخلاصة سهو ليس على ظاهره وكان التسمية في الجزم به تأمل (قوله الخامس تعديل الاركان لا
الخ) أقول قال في الضياء المعنوي شرح مقدمة الغزنوي ان في ترك الطمأنينة لا يجب سجود السهو لانها واجبة للغبر لانها شرعت
مكاملة لفرض وهذا دليل السنة فشابهت السنة من هذا الوجه وان كانت واجبة وبترك السنة لا يجب سجود السهو ونص على ذلك
في عمدة المصلي اه تأمل لكن قدم المؤلف في واجبات الصلاة التصريح بلزوم وجوب السهو بتركها عن القنية والهيظ وكذا
في الرفع من الركوع والسجود (قوله ياخذ بقول أبي يوسف) لعل وجهه انه اذا تذكر بعد السلام يكون قد تفرق بعض الجماعة

لا يتحقق ترك التشهد على وجهه بوجوب السجود الا في الاول أما في التشهد الثاني فانه لو تذكركه بعد السلام بقراءة ثم يسلم ثم يسجد فان تذكركه بعد شي يقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فروع هذا انه لو اشتغل بعد السلام والتذكركه فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أبي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارتفض قعوده فاذا سلم قبل تمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد تجوز صلاته لان قعوده ما ارتفع عن أصلا لان محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى اه وظاهره انه لو تذكركه بعد السلام ولم يقرأه لا يسجد دللهم وبتركه لانه لما تذكركه وأمكنه فعله ولم يفعل ما صار كانه تركه عمدا فلا يلزمه السجود وانما يكون مستثنا ولو وجب عليه السجود لتحقيق وجوبه بتركه وعلى هذا تصير كناية ان من ترك واجبا سهوا أو أمكنه فعله بعد تذكركه فلم يفعل لا يسجد وعليه من تركه عمدا وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح واعترض عليه بالقعدة الاخيرة فانها فرض لا واجب فأجاب في المعراج بان المراد غيرها اذ التخصيص شائع بقراءة تذكركه لها سابقا فانها فرض وما أوجب به في غاية البيان من جعل الترك فيها على تأخيرها فاسد لانه أراد حقيقة الترك في غيرها فلما أراد التأخير فيها لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا لو أراد بالواجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك كذا في الغاية ورد في الكافي بان المنوع اجتماعهما مرادين بلفظ واحد وهو لم يتعرض للإرادة بل قال يحتمل هذا وذلك ولا فساد كاحتمال القراءة الحيز والظهور كما في المجتبى وغيره وما في النهاية من ان الاوجه فيه ان يحمل على رواية الحسن عن أبي حنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الاخيرة ليس باوجه لانها رواية ضعيفة جدا لانهم نقلوا الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو وقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يأت بمناف فانه يسلم وان أتى بمناف فلا يسجد ولهذا قال في التجنيس والسهو عن السلام بوجوب سجود السهو والسهو عنه ان يطيل القعدة ويقع عنده أنه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه آخر واجبا أو ركنا على اختلاف الاصليين اه وانما يتصور ايجابه بتأخيره كما قدمناه وذكرنا في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليمة الاولى وهي السلام دون علمكم وورجة الله وفي البدائع انه لو سلم عن يساره أولا لا سهو عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واذ اسلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليمة الاخرى فساد في المسجد يأتي بالاحرى وان استدير القبلة وعامة المشايخ على انه لا يأتي متى استدير القبلة اه التاسع قنوت الوتر وقدمنا انه لا يختص بدعاء وأنه لا يعود اليه لو ركع على الصحيح كما في المجتبى وغيره فينبغي تحقيق تركه بالركوع وانه سنة عندهما كالوتر فالوجوب بتركه انما هو قواه فقط وفي فتح القدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسى قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فتذكر بعد ما ركع قام وقرأ أو أعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد للسهو وبخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع أو السجود أو القعود فانه بخط لها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيد استحيابا اه ومما ألحق به تكبيره وجزم الشارح بوجوب السجود بتركها وذكر في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لهذا وقيل يجب سجود السهو واعتبار التكبيرات العمد وقيل لا يجب اه وينبغي ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العمد فان دليل الوجوب المواظبة مع قوله تعالى ويذكر والسم الله في أيام معلومات العاشر تكبيرات العمد قال في البدائع اذا تركها أو نقص منها أو زاد عليها أو أتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود وذكر في كشف الاسرار ان الامام اذا

أو يحصل لهم اشتباه فلاسهل الاخذ بقول أبي يوسف بخلاف ما اذا لم يكن اماما تأمل (قوله) وظاهره انه لو تذكركه (الح) قال في التهر فيه نظر وذلك ان تركه انما يتحقق اذا أتى بما يمنع البناء وفي هذه الحالة يتمنع السجود عن كل واجب ترك لا ان امتناعه لتركه اياه عمدا والكلية ممنوعة ألا ترى انه لو تذكركه في ركوعه انه ترك الفاتحة فلم يعد مع امكانه وجب عليه السجود اه أقول قد يجب المنع بان المراد امكانه على وجه لا يؤدي الى ترك واجب آخر وهنأوان أمكنه العود الى قراءة الفاتحة يلزمه تأخير الركوع تأمل

(قوله والخافقة مطلقا) أي على الامام والمنفرد وهذا بناء على ما يأتي عن البدائع والأفالذي في الهداية وغيرها تخصيصه بالامام وهو المفهوم مما يأتي عن قاضخان والولوالجى وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الكافي وهذا في الامام فان كان منفردا لا يجب سجود السهو اما في الجمهوريه فهو محذور فلا يتمكن النقصان جهرا أو خافتا واما في السرية فجمهور المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه وهو غير منهي عنه فلذا لا يلزمه سجود السهو او وفي شرح الزيبلى ومنع الغفار والشربلية والمنفرد لا يجب عليه السجود بالجمهور والاخفاء لانهما من خصائص الجماعة وسند كرمثله عن التتارخانية (قوله والاصح قد مر ما تجوز به الصلاة) صححه أيضا الزيبلى وابن الهمام (قوله وفي الظهيرية وروى أبو سليمان الخ) قلت وفي المعراج قال أبو اليسر المنفرد بخير بين الجمهور والخافقة قالوا هذا اذا كان يجهر قليلا اما اذا كان يسمع الناس يلزمه السهو لانه منهي عن ذلك اه وفي فصل القراءة من الهداية في المنفرد ان شاء جهرا وسمع نفسه اه ووافقه ما قدمناه عن الكافي من أن جهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه (قوله وفي العناية) أقول وكذا في النهاية والكفاية ومعراج الدراية وقال في الهداية بعدما تقدم وهذا في الامام دون المنفرد لان الجهر والخافقة من خصائص الجماعة قال الشراح ان ما ذكره جواب ظاهر ازواية وأما جواب رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو وفي التتارخانية عن المحيط وأما المنفرد فلا سهو عليه اذا خافت فيما يجهر لان الجهر غير واجب عليه وكذلك اذا جهر فيما يخافت لانه لم يترك واحبالان الخافقة انما وجبت لنفي المغالطة وانما يحتاج الى هذافي صلاة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدى على سبيل الخفية وفي الذخيرة المنفرد اذا جهر فيما يخافت ١٠٤ ان عليه السهو وفي ظاهر الرواية لا سهو عليه وقد مرشئ من ذلك في

سها عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه بخلاف المسبوق اذا أدرك الامام في الركوع فانه يأتي بالتكبيرات في الركوع لانه محذور عن حقيقة فعله بشبهه اه وما لم يأت بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العيد فانه يجب سجود السهو وتركها لانها واجبة بعد التكبيرات العيد بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقه بها ذكره الشارح وصاحب المجتبى وفي البدائع ولونسي التكبير في أيام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلاة المحادى عشر والثاني عشر الجهر على الامام فيما يجهر فيه والخافقة مطلقا فيما يخافت فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قد مر ما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير يمكن وما تصح به الصلاة كغيره ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والخافقة من خصائص الجماعة كذا في الهداية وذكر قاضخان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على الامام اذا جهر فيما يخافت أو خافت فيما يجهر قل ذلك أو أكثر وكذا في الظهيرية والذخيرة زاد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الأئمة المحلوا في لاعلى رواية النوادر وفي الظهيرية وروى أبو سليمان ان المنفرد اذا ظن انه امام فجمهور كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو اه وهو مبنى على وجوب الخافقة عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كافي البدائع وفي العناية ان ظاهر الرواية ان الاخفاء ليس بواجب عليه وذكر الولوالجى انه اذا جهر فيما يخافت فيه يجب سجدة السهو قل أو أكثر واذا خافت فيما يجهر به لا يجب مالم يكن قد مر ما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا اصح اه فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات

صفة الصلاة فراجعه وفي شرح المنية وميل الشيخ كمال الدين بن الهمام الى ان الخافقة واجبة على المنفرد في موضعها فيجب تركها السهو وهو الاحتياط اه واليه جنح المؤلف وأخوه (قوله وذكر الولوالجى الخ) عزاهنا التفصيل في المعراج الى النوادر وقال ووجه الفرق ان حكم الجهر فيما يخافت أعظم من الخافقة فيما يجهر لان الصلاة التي يجهر فيها لها حظ من الخافقة اه وفيه بحث للمحقق ابن الهمام

ذكره المؤلف في باب صفة الصلاة فراجعه (قوله فقد اختلف الترجيح) أي في مقدار ما يجب به السجود على ثلاثة من أقوال الاول ما في الهداية من تقديره بما تجوز به الصلاة في الفصلين الثاني ما في الخافقة وغيرها من عدم التقدير بشئ فهما الثالث ما في الولوالجى من عدم التقدير فيما اذا جهر فيما يخافت والتقدير في عكسه (قوله وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية) أي القول الثاني قال في النهروا قول بل الذي ينبغي أن يعول عليه ما في البدائع للمواظبة على ان ما في الاصل هو ظاهر الرواية اه قال الشيخ اسمعيل ويؤيده زيادة قواه وهو الصحيح لكن عبرني في زيادة قواه رواية الاصل فليستأمل اه وأنت خبير بان كلام المؤلف في بيان المقدار كما هو صريح قوله أولا واختلفت الرواية في المقدار وقوله ثانيا فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال فقوله وينبغي الخ ترجيح ما هو ظاهر الرواية في هذه المسئلة والذي في البدائع مسئلة أخرى وهي وجوب الخافقة على المنفرد والقول

خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدتان اه وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين سجدتان أيضا
 صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيت بحمد الله تعالى فى فتاوى قاضى خان على كل
 منهما سجدتين صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه وأطال الكلام فى بيانه فراجع
 (قوله وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلارفع يده وتشهد وتسليم) أى وكيفيته
 السجود وقد مناهه يستثنى من شرائط الصلاة التحريمية والمراد بالتكبيرتين تكبيرة الوضع
 وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صححه فى البدائع لمحدث أبى داود فى السنن من فعله عليه الصلاة
 والسلام كذلك وإنما لارفع يديه عند التكبير لأن هذا التكبير مفعول لاجل الانحطاط
 لا للتحريم كما فى سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما فى سجود الصلاة وهو المروى من فعله عليه
 السلام وابن مسعود من بعده وإنما لا يتشهد ولا يسلم لانه للتخيل وهو يستدعى سبق التحريمية وهى
 معدومة واختلافهما يقوله فى هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا كسجدة
 الصلاة ولا ينقص منها وينبغى أن لا يكون ما صحح على عمومه فان كانت السجدة فى الصلاة فان كانت
 فريضة قال سبحان ربى الاعلى أو نفل قال ماشاء ما ورد كسجد وجهى للذى خلقه الى آخره وقوله
 اللهم اكتب لى بها عندك اجر ووضع عنى بها وزرا واجعلها لى عندك ذخرا وتقبلها منى كما تقبلت من
 عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كلما أثر من ذلك كذا فى فتح القدير وما يستحب لادائها
 أن يقوم فيسجد لان الحرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وهو مروى عن عائشة رضى الله عنها
 وان لم يفعل لم يضره وما وقع فى السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها بخلاف المذهب
 وفى المضمرات يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اه والثانى
 غريب وأفاد فى القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة وأراد أن يسجدها مترادفة ومن المستحب
 أن يتقدم التالى ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب أن لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو
 اقتدله حقيقة لانه لو فسدت سجدة الامام بسبب لا يتعدى اليهم وفى المجتبى معزى الى شيخ الاسلام
 لا يؤمر التالى بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذ كرأبو
 بكران المرأة تصلح اماما للرجل فيها اه وفى السراج الوهاج ثم اذا أراد السجود بنويها بقلبه ويقول
 بلسانه أسجد لله سجدة التلاوة الله أكبر كما يقول أصلى الله تعالى صلاة كذا (قوله وكره أن يقرأ
 سورة ويديع آية السجدة لا عكسه) لانه يشبه الاستنكاف عنها عمدا فى الاول وفى الثانى مبادرا
 لها قال محمد وأحب الى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين وذ كر قاضى خان ان قرأ معها آية أو آيتين فهو
 أحب وهذا أعم من الاول لصدقه بما اذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الاول وعمله بقوله دفعنا
 لوهم التفضيل أى تفضيل أى السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى فى رتبته
 وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور
 لا باعتبار من حيث هو قرآن وفى الكفاي قبل من قرأ أى السجدة كلها فى مجلس واحد وسجد
 لكل منها كفاه الله ما أهمله وما ذكر فى البدائع فى كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لان
 فيه قطعاً للنظم القرآن وتغيير التاليفه واتباع النظم والتاليف مأمور به قال الله تعالى فاذا قرأناه
 فاتبع قرآنه أى تاليفه فكان التغيير مكرها يقتضى كراهة ذلك كذا فى فتح القدير وأقول وان
 كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده فى البدائع بخلافه فقال ولو قرأ آية السجدة من بين السور لم

لان السماع بناء على
 التلاوة اه وعبارة
 الظهيرية كالقنية (قوله
 وكل منهما سنة) قال
 فى التارخانية وفى الحجة
 وقال بعض المشايخ لو سجد
 ولم يكبر يخرج عن
 العهدة قال فى الحجة وهذا
 يعلم ولا يعمل به لما فيه
 من مخالفة السلف (قوله
 وفى المضمرات الخ) قال
 الرملى والذى فى المضمرات
 بعد ذكر المسئلة كذا
 فى الفتاوى الظهيرية
 ووجدت مكتوباً بخط

وكيفيته أن يسجد بشرائط
 الصلاة بين تكبيرتين
 بلارفع يده وتشهد وتسليم
 وكره أن يقرأ سورة ويديع
 آية السجدة لا عكسه

شيخ الاسلام المرحوم
 الشيخ محمد الغزى الذى
 بنسخته من الفتاوى
 الظهيرية واذا أراد أن
 يسجد يقوم ثم يرفع رأسه
 من السجود واذا رفع
 رأسه يقعد انتهى بلفظه
 اه قلت والظاهر ان فى
 نسخه سقط لان الذى
 رأيت فى الظهيرية وكذا
 فى التارخانية معزى اليها
 واذا رفع رأسه من السجود
 يقوم ثم يقعد وكذا
 قال فى شرح المنية وفى

١٨ - بجر ثانى الظهيرية انه يستحب القيام بعد الرفع منها أيضا (قوله يقتضى كراهة ذلك) خبر عن ما فى قوله وما ذكر
 فى البدائع أى يقتضى الكراهة فى قراءة أى السجدة كلها فى مجلس (قوله لكن صرح بعده فى البدائع بخلافه) ظاهره ان كلامه

متناقض لانه يفيد ان ما صرح به بعده فيه تغير لنا ليعلموا الاحسن ما في شرح المنية حيث قال وفيه نظرا لان تغير التأليف انما يحصل باسقاط بعض الكلمات أو الآيات من السورة لا بد ذكر كلة أو آية منها على ما مر من ان قراءة آية من بين الآيات كقراءة سورة من بين السور فكلا لا يكون قراءة سورة متفرقة من اثناء القرآن مغيرا للتأليف والنظم لا يكون قراءة آية من كل سورة مغيراله نعم يقتضى انه لو ترك آية السجدة من آخر السورة لا يكره وفيه ما فيه اه أى فالاولى ان يذ كر صاحب البدائع ولانه يشبه الاستدكاف حتى لا يرد هذا الاخير هذا وما نقله الرملى عن المقدسى من ان قراءة تلك الآيات متوالية في مجلس تغير للنظم واحداث تأليف جديد بخلاف ما صرح به في البدائع بعدلان تلك آية مفردة اه ظاهر فيما لو آخر السجدة لما بعد التلاوة أما لو سجد عقب كل آية فلا لان ذلك فاصل للتأليف كما قالوا فيما لو انتقل من آية الى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره اذا كان بينهما آيتان فأكثر ١٢٨ ولو في ركعة كره مطلقا كما به عليه في شرح المنية وكذا قراءة سورتين فصل بينهما بسورتين يكره في كل ركعة لا ركعتين كما به عليه في الفتح تأمل ولذا والله تعالى أعلم قال في النهران ما في الكافي وان كان ظاهرا في انه قرأ آية السجدة على الولاة ثم سجد لها الا انه يحتمل انه سجد لكل واحدة عقب قراءتها

بضره ذلك لانها من القرآن وقراءة ما هو من القرآن طاعة كقراءة سورة من بين السور وقبده قاضيان بان يكون في غير الصلاة فظاهر انه لو كان في الصلاة كره فهو مقيد لقوله لا عكسه ثم قال في البدائع ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فان كانوا متوضئين متأهبين للسجدة قرأها جهر او ان كانوا غير متأهبين ينبغي أن يخفض قراءته لانه لو جهر بها الصارم وجبا عليهم شيأ ربما يتكاسلون عن أدائه فيقعون في المعصية اه و ذكر الشارح ولو قرأ آية السجدة إلا الحرف الذى في آخرها لا يسجد ولو قرأ الحرف الذى يسجد فيه وحده لا يسجد إلا أن يقرأ أكثر آية السجدة بحرف السجدة وفي مختصر البحر لو قرأوا سجدوا سكنت ولم يقرأوا فاقرب تزمه السجدة اه وفي فتاوى قاضيان رجل سمع آية السجدة من قوم من كل واحد منهم حرفا ليس عليه أن يسجد لانه لم يسمعها من نال والله سبحانه أعلم وبعباده أرحم

بسورتين يكره في كل ركعة لا ركعتين كما به عليه في الفتح تأمل ولذا والله تعالى أعلم قال في النهران ما في الكافي وان كان ظاهرا في انه قرأ آية السجدة على الولاة ثم سجد لها الا انه يحتمل انه سجد لكل واحدة عقب قراءتها

باب المسافر

باب المسافر

أى باب صلاة المسافر لان الكلام في أبواب الصلاة ولا شك ان السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه الابعاض بخلاف السفر الابعاض فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا جمل أصحابنا رجهم الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على الفقير والمسافر اضحية على الخروج من بلد أو قرية حتى سقط الاضحية بذلك القدر كذا في المجتبى و ذكر في غايه البيان والسراج الوهاج ان من الاحكام التى تغيرت بالسفر الشرعى سقوط الاضحية وجعله كالقصر و ظاهره انها لا تسقط الا بالسفر الشرعى وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة الشئ الى شرطه والفعل الى فاعله (قوله من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الغرض الرباعى) بيان للموضع الذى يبدأ فيه القصر ولشروط القصر ومدته وحكمه أما الاول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صرح عنه عليه السلام انه قصر العصر بذي الحليفة وعن على انه خرج من البصرة

من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الغرض الرباعى وهذا ليس بمكروه وما في الكتاب من قوله لا عكسه شامل له اذ ليس فيه تغير نظم القرآن فحمل عليه تقديره اه ثم ان ما قاله المقدسى مبنى على ما به عليه في النهران ما في

البدائع انما هو من بين السورة بالافراد لا السور جمع سورة كما ذكره المؤلف فانه تحريف (قوله وقبده قاضيان) فصلى أى قيد عدم كراهته العكس بان يكون في غير الصلاة قال في الذخيرة قالوا ويجب أن يكره في حالة الصلاة لان الاقتصار على آية واحدة في الصلاة مكروه (باب صلاة المسافر) (قول المصنف سيرا وسطا) قال الشارح الزيلعي وسطا صفة لمصدر محذوف والعامل فيه السير المذكور لانه مقدر بان والفعل تقديره مريدا أن يسير سيرا وسطا في ثلاثة أيام ومراده التقدير لان يسير فيها سيرا وسطا وان يريد ذلك السير وانما يريد قدر تلك المسافة وكان ينبغي أن يقول مريدا سيرا وسطا في بر أو بحر أى مريدا مسيرة ثلاثة أيام يسير وسطا أو تقول في كلامه تقديم وتأخير وحذف تقديره مريدا ثلاثة أيام سيرا وسطا أى يسير وسطا اه قال في النهر ودعا الى ذلك انه ليس في الكلام ما يعمل في ثلاثة اذ لا يصح أن يكون العامل مريدا لانه حينئذ يكون مفعولا به والمعنى انما هو على الظرفية ولا سيرا لان المصدر اذا وصف لا يعمل فتعين ما قال لكن قال العيني ان هذا التكلف مستغنى عنه بان يكون

سيرا معقول مریدا ووسطا
 وثلاثة أيام صفتان له أي
 كائنا في ثلاثة أيام (قوله)
 لعدم صحة القصد والنية
 من الصبي) أقول ذكر
 في العراج وكذا في
 التارخانية عن الظهيرية
 الحائض اذا ظهرت من
 حضاها وبينها وبين المقصد
 أقل من مسيرة ثلاثة أيام
 تصلى أربعها هو الصحيح اه
 فليتأمل وفي الشرنبلالية
 بعد عزوه لمختصر الظهيرية
 ولا يخفى انها لا تنزل عن
 رتبة الذي أسلم فكان
 حقها القصر مثله اه
 والظاهر ان هذا مبنى على
 القول الثاني في الصبي
 والكافر انهما يتمان كما
 سيأتي (قوله وسيأتي)
 أي في آخر هذه السوادة
 (قوله عم الرخصة) أي
 مسح ثلاثة أيام الجنس أي
 جنس المسافرين لان اللام
 في المسافر للاستغراق
 لعدم المعهود المعين ومن
 ضرورة عموم الرخصة
 الجنس عموم التقدير
 بثلاثة أيام لكل مسافر
 (قوله وتقام تحقيقه الخ)
 حاصله ان كل مسافر
 مسح ثلاثة أيام فلو كان
 السفر الشرعي أقل من
 ذلك ثبت مسافر لا يمكنه
 مسح ثلاثة أيام وقد كان
 كل مسافر يمكنه ذلك ثم
 اعترض هذا الدليل بانه

فصلى الظهر أربعاً ثم قال انالوجا وزناه هذا الخصر لصليته اربعة ركعتين والخص بالحاء المحجمة والصاد
 المهملة بيت من قصب كذا ضبطه في السراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر روضه وهو ما حول
 المدينة من بيوت ومساكن ويقال لحرم المسجد روض أيضا وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط
 مجاوزة القرية المتصلة بروض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبي ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي
 يفيد كلام أصحاب المتون كالهداية أيضا وجرم في فتح القدير بالاشتراط واعتراض به على الهداية
 وصحح قاضيان في فتاواه انه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة بروض المصر بخلاف القرية المتصلة
 بفناء المصر فانه يعتبر مجاوزة الفناء للقرية ولم يذكر المصنف مجاوزة الفناء للاختلاف وفصل
 قاضيان في فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر
 مجاوزة الفناء أيضا وان كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة
 عمران المصر اه واطلق في المجاوزة فانصرفت من الجانب الذي خرج منه ولا يعتبر مجاوزة محلة
 بجذائه من الجانب الآخر فان كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم
 كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة وذكر في المجتبي ان قدر
 الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربع مائة وهو الاصح وفي المحط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى
 يدخل العمران وأما الثاني فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة
 ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أنه يخرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فأنهم
 يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان
 كانت مدة سفر قصر واولى اعتبار القصد تفرغ في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام
 ففي أثناءها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذي أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية
 من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام وسيأتي أيضا
 وانما كتفي بالنية في الإقامة واشترط العمل معها في السفر لما ان في السفر الحاجة الى الفعل وهو
 لا يكفيه مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب أو مشى كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطرا
 ما لم يفطر وفي الإقامة الحاجة الى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة
 وأشار المصنف الى ان النية لا بد ان تكون قبل الصلاة ولذا قال في التجنيس اذا افتتح الصلاة في
 السفينة حال إقامته في طرف البحر فنقلها الريح وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبي
 يوسف خلافا للحمد لانه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجنا ما يوجب الاربع احتياطا
 اه وفيه أيضا ومن حل غيره لينه معه والمحمول لا يدري أين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير
 ثلاثا لانه لم يظهر المغير واذا سار ثلاثا حينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين جملة ولو كان
 صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلاثة أيام فان صلواته تجزئه وان سار به أقل من مسيرة
 ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاها ركعتين لانه تبين أنه صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفي الوجه
 الاول تبين انه مسافر اه ففي هذه المسئلة يكون مسافر ابعير قصد وهو غير مشكل لما سيأتي
 ان الاعتبار بنية المتبوع لا التابع وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة
 قواه صلى الله عليه وسلم بسمح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام عم الرخصة الجنس ومن
 ضرورته عموم التقدير وتقام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل
 للاستراحة فلا يعتبر والمراد ثلاثة أيام من أقصر أيام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا

قد يقال المراد المسافر اذا كان سفره يستوعب ثلاثة أيام قال ولا يقال انه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار له ان تقول قد صاروا اليه فيما اذا بكر المسافر في اليوم الاول ومشي الى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد فانه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المشي تمام ثلاثة أيام لانه صار مقبلاً وان قالوا بقية كل يوم سلحقة بالمنقضي للعلم بانه لا بد من تحلل الاستراحت لا يخرج بذلك من ان مسافراً صحيح ١٤٠

فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشي الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافراً لان المسافر لا بد له من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من الفجر الى الفجر لان الآدمي لا يطيق ذلك وكذلك الدواب فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذلك في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان أقل اليوم اذا كان ملحقاً بكثرة للضرورة لم يكن فيه مخالفة للمحدث المفيد للثلاثة كما ان الليل للاستراحة وهو مذكور في الحديث وأشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعراً بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخاً قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخاً وفي المجتبى فتوى أكثر أئمة خوارجهم على خمسة عشر فرسخاً وأنا أنجب من فتواهم في هذا وأمثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصاً المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضيخان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقاً أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها والاخر دونها فسلك الطريق الا بعد كان مسافراً عندنا اه وان سلك الا قصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فان من الجرجانية الى مدائق اثني عشر فرسخاً في البر وفي جيحون أكثر من عشرين فرسخاً فجازلر كاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه صاعداً ومقدراً كذلك في المجتبى وذكر الاسيحي المقيم اذا قصد مصر من الامصار وهو ما دون مسيرة ثلاثة أيام لا يكون مسافراً ولو انه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر آخر وهو أيضاً أقل من ثلاثة أيام فانه لا يكون مسافراً وان طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافراً اه وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد قسار اليها على البريد سيراً مسرعاً أو على الفرس جرياً حينئذ فوصل في يومين قصر اه والمراد بسير البر والجبل ان يكون بالابل ومشي الاقدام والمراد بالابل ابل القافلة دون البريد وأما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة أيام فيه اذا كانت تلك الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كافي الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام وان كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة من أي طريق أخذ فيه ولهذا عمم المصنف رحمه الله وخرج سير البقر بجر الجملة ونحوه لانه أبطأ السير كما ان أسرع سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الأحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو أمم فانه أمم عاص لان الفرض عندنا من ذوات الاربع ركعتان في حقه لا غير ومن مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة قال في البدائع وهذا التلقيب على أصلنا خطأ لان الركعتين في حقه ليستا قصرًا

بأوله شرعاً لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يصح ثلاثة أيام اذا كان سفره ثلاثة أيام وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يمشيها وآل الى قول أبي يوسف أي من ان مدته يومان وأكثر الثالث اه ملخصاً وحاصله منع الكلية القائلة ان كل مسافر يصح ثلاثة أيام بانبات مسافر يصح أقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على ان أقل مدة السفر ثلاثة أيام (قوله وبه اندفع الخ) لا يخفى ما فيه على المتأمل النسيه (قوله وأنا أنجب الخ) قال الشيخ اسمعيل رحمه الله تعالى يؤخذ بجوابه من قول الفتح وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة ثلاثة أيام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعراً الخ مأمراً (قوله وفي السراج اذا كانت المسافة

الخ) قال في الفتح وهذا أيضاً مما يقوى الاشكال الذي قلناه ولا يخلص الا ان يمنع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة أيام والازم القصر لقطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كالوطن صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلاثة ايام بالسير الا ببل وهو بعيد لا تتفاه مظنة المشقة وهي العلة وتماه فيه (قوله وان كانت المسافة بحيث تقطع) ان هذه وصليته كالتى بعدها

حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والا كمال ليس رخصة في حقه بل اساءة ومخالفة للسنة ولان
الرخصة اسم للتغير عن الحكم الاصلى بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغير في حق
المسافر اذ الصلاة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين في حق
المقيم كارتوته عاشة رضى الله عنها فان عدم معنى التغير في حقه أصلا وفي حق المقيم وجد التغير لكن
الى الغلظ والسدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق
المقيم أيضا ولو سمي فانما هو مجاز لوجود بعض معاني الحقيقة وهو التغير اه فعلى هذا لو قال في
جواب الشرط صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان أولى وقيدا بالفرض لانه لا قصر في الوتر والسنن
واختلفوا في ترك السنن في السفر فقيل الافضل هو الترك ترخيصا وقيل الفعل تقريبا وقال
الهندواني الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلى سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب
أيضا وفي التحنيس والمختار انه ان كان حال أمن وقرار يأتي بها لانها شرعت مكهلات والمسافر
اليه محتاج وان كان حال خوف لا يأتي بها لانه ترك بعذر اه وقيدا الرباعي لانه لا قصر في الفرض
الثلاثي والثلاثي فالركعات المفروضة حال الاقامة تسعة عشر وحال السفر احدى عشر وفي عمدة
الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال لسنائه من لم يدرك من كان ركعة فرض يوم وليله فهي طالق فقالت
احداهن عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر ركعة والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق
واحدة منهن اما السبعة عشر لا بشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت
خمس عشر فيوم الجمعة ومن قالت احدى عشر فرض المسافر اه أطلق للارادة فشمات ارادة
الكافر قال في الخلاصة صبي ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فلما سارا يومين أسلم
النصراني وبلغ الصبي والنصراني يقصر الصلاة فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على ان نية
الكافر معتبرة وهو المختار والامام الجليل الفضلي سوي بينهما يعني كلاهما يتحتم الصلاة اه
(قوله فلواتم وقع في الثانية صح والالا) أي وان لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد
فقد تم فرضه وصارت الاخرى ان له نفلا كالفجر وصار آثما لتأخير السلام وان لم يقعد فقد خلط النفل
بالفرض قبل كماله وأشار الى انه لا بد ان يقرأ في الاولين فلوترك فيهما أو في احدهما وقرأ في
الاخرين لم يصح فرضه وهذا كله ان لم ينو الاقامة فان نواها قال الاستبجاني لو صلى المسافر ركعتين
وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم أو بعد ما قام الى الثالثة قبل أن يقمدها بسجدة فانه
يتحول فرضه الى الرابع الا انه بعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض
وهو مخير في القراءة فلو قدها بسجدة ثم نواها لم يتحول فرضه ويضيف اليها أخرى ولو أفسدها لاشئ
عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة تحول فرضه أربعا اتفاقا فان لم يقم صلبه عاد الى
التشهد وان أقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض
ويعيد القيام والركوع ولو قدها بسجدة فقد تآكد الفساد فيضيف أخرى فتكون الرابع تطوعا
على قولهما خلافا للمحمد فغضه لا تنقلب بعد الفساد تطوعا ولو ترك القراءة وأتى بالتشهد ثم نوى
الاقامة قبل أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل أن يقمدها بسجدة فانه يتحول الى الرابع
ويقرأ في الاخرين قضاء عن الاولين ولو قسد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا ويضيف رابعة
لتكون تطوعا عندهما اه (قوله حتى يدخل مصره أو ينوي الاقامة نصف شهر في بلد أو قرية)
متعلق بقوله قصر أي قصر الى غاية دخول المصر أو نية الاقامة في موضع صالح للمدة المذكورة فلا

(قوله وقال الهندواني
الح) قال الرملي قال في
شرح منية المصلي والاعدل
ما قاله الهندواني اه

فلواتم وقع في الثانية
صح والالا حتى يدخل
مصره أو ينوي اقامة
نصف شهر ببلد أو قرية

(قوله اذ هو يحتمل
النقض) أى لانه لم يتم
علة فكانت الإقامة نقضا
للعارض لا ابتداء علة
الانتماء ولو قيل العلة
مفارقة البيوت قاصدا
مسيرة ثلاثة أيام لاستكمال
سفر ثلاثة أيام بدليل
ثبوت حكم السفر بمجرد
ذلك فقدت العلة لحكم
السفر فيثبت حكمه مالم
يثبت علة حكم الإقامة
احتاج الى الجواب كذا في
الفتح وعن هذا الاشكال
نشأ قول المؤلف الآتى
والذى يظهر الخ قال فى
النهر مجيبا وأنت خير
بان ابطال الدليل لمعنى
لا يستلزم ابطال المدلول
(قوله وروى البخارى الخ)
قال الرملى قال المرحوم
شيخ شيخنا شيخ الاسلام
على المقدمى هذه حكاية
خال طرقها الاحتمال
وهو انه جاوز المدة على
الكمال اه أقول وقد
يجاب عن أصل الاشكال
بان العلة المذكورة انما
هى علة ابتداء أما العلة
بقائه فهى استكمال المدة
(قوله أما اذا لم يسر ثلاثة
أيام فلا يشترط الخ) أقول
الظاهر ان هذا فيما اذا
عزم على الرجوع ونقض
السفر كما مرأ ما ذابقى على
قصده الاول ولم ينقض

يقصر أطلق فى دخول مصره فشمّل ما ذانوى الإقامة به أولا وشمّل ما اذا كان فى الصلاة كما اذا سبقه
حدث وليس عنده ماء فدخله للماء الا لللاحق اذا أحدث ودخل مصره ليهتوضأ لا يلزمه الانتماء ولا
يصير مقيما بدخوله المصر كذا فى الفتاوى الظهيرية وشمّل ما اذا كان سار ثلاثة أيام أو أقل لكن
المسند كور فى الشرح انه يتم اذا سار أقل بمجرد العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه نقض
للسفر قبل الاستحكام اذ هو يحتمل النقض قال فى فتح القدير وقياسه أن لا يحل فطره فى رمضان
اذا كان بينه وبين بلده يومان وفى المجتبى لا يبطل السفر الابنية الإقامة أو دخول الوطن أو الرجوع
قبل الثلاثة اه والمد كور فى الحائنية والظهيرية وغيره ما انه اذا رجع لم حاجة نسيها ثم ذكرها
فان كان له وطن أصلى يصير مقيما بمجرد العزم على الرجوع وان لم يكن له وطن أصلى يقصر اه
والذى يظهر انه لا بد من دخول المصر مطلقا لان العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام
لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقدت العلة لحكم السفر فيثبت
حكمه مالم تثبت علة حكم الإقامة وروى البخارى تعليقا ان عليا خرج فقصر وهو يرى البيوت
فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقيل
له الى آخره وقيس ببنية الإقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو انه يقيم فيها خمسة عشر يوما وانما يقول غدا
أخرج أو بعد غد أخرج حتى بقى على ذلك سنين قصر وفى المجتبى والنيسة انما تؤثر بخمس شرائط
أحدها ترك السير حتى لوى الإقامة وهو يسير لم يصح وثانها صلاحية الموضع حتى لو أقام فى بحر أو
جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأى اه وأطلق النيسة فشمّل المحكمة كالمول
وصل الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم أن لا يخرج الامعهم
لا يقصر لانه كالأوى الإقامة كذا فى المحيط وشمّل ما اذا نواها فى خلال الصلاة فى الوقت فانه يتم سواء
كان فى أولها أو وسطها أو فى آخرها وسواء كان منفردا أو مقتديا أو مدركا أو مسبقا أما لللاحق
اذا أدرك أول الصلاة والامام مسافرا حدث أنام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الإقامة لم يتم لان
اللاحق فى الحكم كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير فى حق الامام
فكذا فى حق اللاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الرابع ولو
خرج الوقت وهو فى الصلاة فنوى الإقامة فانه لا يتحول فرضه الى الرابع فى حق تلك الصلاة كذا
فى الخلاصة وقيس بنصف شهر لان نية إقامة مادونها لا توجب الانتماء لما روى عن ابن عباس وابن
عمر انهما قدر اها بذلك والاثر فى المقدرات كالحجر وأقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع أصحابه سبعة
أيام وهو يقصر وقيس بالبلد والغربية لان نية الإقامة لا تصح فى غيرهما فلا تصح فى مفازة ولا جزيرة
ولا بحر ولا سفينة وفى الحائنية والظهيرية والخلاصة ثم نية الإقامة لا تصح الا فى موضع الإقامة ممن
يتمكن من الإقامة وموضع الإقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والندر والحشب لا الحيام
والاخبية والوبر اه وقيس الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سار ثلاثة أيام فصاعدا
أما اذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط أن تكون الإقامة فى بلد أو قرية بل تصح ولو فى المفازة وفيه من
البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره أولى من قول صاحب الجمع الى أن يدخل
وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحلّه كما فى المغرب وليس الانتماء متوقفا على دخوله بل على دخول
مصره وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصر الانسان بكونه ولد فيه واختلّفوا فيما اذا دخل المسافر
مصر أو تزوج بها والظاهر انه يصير مقيما الحديث عمر رضى الله عنه وقلوه عليه الصلاة والسلام

قبل ان يسير ثلاثة أيام تأمل نعم سيأتي اختلاف الرواية في ان وطن الإقامة هل يشترط فيه تقدم السفر أم لا فراجعه (قوله وقيل كان سبب تفرقه عيسى بن أبان الخ) نقل العلامة ملا على القاري هذه الحكاية في شرحه على لباب المناسك ثم قال في كلام صاحب الامام تعارض حيث حكم في الاول بأنه مسافر فلا يجوز له التمام وحكم في الثاني بأنه مقيم فلا يجوز له القصر مع ان المسئلة بحالها ولعل التقدير فلما رجعت الى منى ونويت الإقامة بمكة مع صاحبي بد الخ ومفهوم مسئلة المتون انه لو نوى في أحدهما خمسة عشر يوماً صار مقيماً فحينئذ المسافر اذا دخل مكة واستوطن بها أو اراد الإقامة فيها شهرامثلاً فلا شك أنه يصير مقيماً ولا يضر حينئذ نروجه الى منى وعرفات ولا تنقض إقامته اذ لا يشترط تحقق كونه خمسة عشر يوماً متوالية بها بحيث لا يخرج منها والله أعلم اه أقول وكذا استشكل العلامة ابن أمير حاج قوله انك مقيم ثم أجاب بأنه سماه مقيماً بناء على زعمه الاول وأقول وبالله التوفيق لا اشكال أصلاً فان المفهوم من هذه الحكاية أنه اذا نوى الإقامة بمكة شهر او من نيته أن يخرج الى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً لانه يكون نواياً بالإقامة مستقبلة فلا تعتبر فاذا رجع من منى ١٤٣ وعرفات الى مكة وهو على نيته

السابقة صار مقيماً لان الباقي من الشهر أكثر من خمسة عشر وهنا كذلك لان فرض المسئلة أنه دخل في أول العشر ومعلوم ان الحاج يخرج

لا بمكة ومنى وقصران نوى أقل منه أو لم ينو وبقي سنين أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مبصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره

في اليوم الثامن الى منى ويرجع الى مكة في اليوم الثاني عشر فلما دخل الى مكة أول العشر ونوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المسئلة لانه

من تزوج في بلدة فهو منها والمسافرة تصير مقيمة بنفس الزوج عندهم كذا في القنية (قوله لا بمكة ومنى) أي لو نوى الإقامة بمكة خمسة عشر يوماً فإنه لا يتم الصلاة لان الإقامة لا تكون في مكانين اذ لو جازت في مكانين لمجازت في أما كن فيؤدي الى ان السفر لا يتحقق لان إقامة المسافر في المراحل لو جمعت كانت خمسة عشر يوماً أو أكثر الا اذا نوى ان يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيماً بدخوله فيه لان إقامة المرأة تضاف الى ميته يقال فلان يسكن في حارة كذا وان كان بالنيهار في الاسواق ثم بالخروج الى الموضوع الآخر لا يصير مسافراً وذلك في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهراً لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفرقه عيسى بن أبان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولاً بطب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحبي وعزمت على الإقامة شهراً وجمعت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بد الصاحبى أن يخرج وعزمت على ان أصاحبه وجمعت أقصر الصلاة فقال لي صاحب أبي حنيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تصير مسافراً فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى محاسن محمد واشتغلت بالفقهاء قال في البدائع وإنما وردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثة لاطلبة على طلبه فيدب بالمصريين ومراده موضعان صالحان للإقامة لا فرق بين المصرين أو القرين أو المصر والقرية للاحتراز عن نية الإقامة في موضعين من مصر واحد أو قرية واحدة فانها صحيحة لانها متحدان حكماً ألا ترى انه لو خرج اليه مسافر لم يقصر (قوله وقصران نوى أقل منها أو لم ينو وبقي سنين) أي أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره (قوله أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مبصر أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) معطوف على قوله نوى أقل منه

لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوماً الا بغدر جوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المسئلة وبالإتمام بعد العود لانه لما عاد الى مكة وهو على نيته السابقة كان نواياً بأن يقيم فيها عشرين يوماً بقية الشهر هـ اذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فلما رجعت من منى) أي الى مكة وقوله بد الصاحبى أن يخرج أي عزم على أن يخرج من مكة مسافراً وقوله وجمعت أقصر الصلاة أي في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه (قول المصنف أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره) أي غير المصر ظاهره انه لو حاصروا وهم في مصر لا يقصر ون وقوع التقييده أيضاً في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن وعبارة الهداية وكذلك اذا حاصروا أهل البغي في دار الاسلام في غير مصر أو حاصروا وهم في البحر لان حالهم مبطل بعزيمتهم اه وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا المختصر بقوله وأما اذا حاصروا وهم في مصر من أمصار المسلمين تصح نيتهم للإقامة بلا خلاف اه وصرح في النهراً أيضاً بانهم يتقون ولم يتعرض له الزبلي والمقدسي كالمؤلف لكن قال في العناية بقوله لان حالهم مبطل بعزيمتهم بشير الى ان المحل وان كان صالحاً لكن ثمة ما نأخروا وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة وههنا

التعليل يدل على ان قوله في غير مصر وقوله في البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصر وهم في الحصن لم تصح نيتهم أيضا لان مدينتهم كالمغارة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها اه وفي معراج الدراية ثم التقييد بقوله في غير مصر وفي البحر يومهم أنهم لو نزلوا مدينة أهل البغي وحاصر وهم وهم في الحصن تصح نية الإقامة لكن اطلاق ما ذكر في المبسوط يدل على انه ليس كذلك فانه قال وكذا اذا حاربوا أهل البغي في دار الاسلام أما التعليل فيشمل المغارة والمدينة لأنه قيل في الجامع الصغير بغير مصر وبالبحر لانه في عدم ١٤٤ الجواز أبعد عن توهم الجواز في غير مصر أو البحر ثم بسط الكلام في التوجيه فراجعه وقد أطاقه

في السراج والذخيرة والحاصل أن المفهوم من عبارات المتن كالمهادية ان عسكرينا لو حاصر أهل البغي والعسكر داخل

بمخلاف أهل الاخبية

المصر من ديار الاسلام تصح نيتهم الإقامة والمفهوم من اطلاق المبسوط والسراج والذخيرة وهو مقتضى التعليل انها لا تصح وظاهر كلام العناية والمعراج اختياره وبه جزم الشرنبلالي في نور الايضاح والله أعلم (قوله لم يصبر مقيما) ظاهر ما في الفتح ان عدله ذلك عدم قطعه بالإقامة هذه المدة لانه اذا وجد فرصة قبل تمام المدة يخرج من دخل مصر لمحااجة معينة ونوى الإقامة مدتها (قوله لم تعتبر نيته) قال في شرح المنية هكذا وقع في

أى وقصر ان نوى عسكر نصف شهر يارض الحرب ولا فرق بين أن يكون العسكر مشغولين بالقتال أو المحاصرة ولا فرق في المحاصرة بين أن تكون للمدينة أو للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين أن يكون العسكر في أرض الحرب أو أرض الاسلام مع أهل البغي في غير مصر لان نية الإقامة في دار الحرب أو البغي لا تصح لان حالهم يخالف عزمهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال أصحابنا في تاجر دخل مدينة لمحااجة ونوى أن يقيم خمسة عشر يوما للقضاء تلك المحاجة لا يصبر مقيما لانه متردد بين أن يقضى حاجته فيرجع وبين أن لا يقضى فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار الحرب وهذا الفصل حجة على من يقول من أراد الخروج الى مكان ويريد ان يترخص ترخص السفر بنوى مكانا أبعد منه وهذا غلط كذا ذكر التمرناشي اه كذا في معراج الدراية وعلى هذا واقعة الفتوى وهي ان انسانا يخاف بالطلاق انه يسافر في هذا الشهر فينوى مسيرة ثلاثة أيام ويقصد مكانا قريبا فهذا لم يكن مخلصا له لتعارض نيته اذا لولى ليست نية أصلا وأطلق في العسكر فشمل ما اذا كانت الشوكة لهم وقيد به لان من دخل دار الحرب بامان فنوى إقامة نصف شهر فيها فانه يتم أربعا لان أهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا في النهاية وأشار الى ان الاسير لو انقلبت من أيدي الكفار وتوطن في غار ونوى الإقامة خمسة عشر يوما لم يصبر مقيما كما لو علم أهل الحرب باسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة أيام ولياليها لم تعتبر نيته كذا في الخلاصة وفي فتاوى قاضيجان وحكم الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذي يبعث اليه الوالى أو الخليفة ليوثق به اليه فهو بمنزلة الاسير وفي التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب وعلموا في مدينة ان اتخذوها دارا يتقون الصلاة وان لم يتخذوها دارا ولكن أرادوا الإقامة بها شهرا أو أكثر فانهم يقصرون لانها في الوجه الثاني بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الاول لا اه (قوله بمخلاف أهل الاخبية) حيث تصح منهم نية الإقامة في الاصح وان كانوا في المغارة لان الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى آخر الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف وقصدوا موضع اقامتهم في الشتاء بينهما مسيرة ثلاثة أيام فانهم يصيرون مسافرين في الطريق وظاهر كلام البسدي ان أهل الاخبية مقيمون لا يحتاجون الى نية الإقامة فانه جعل المغاور لهم كالامصار والقرى لاهلها ولان الإقامة للرجل أصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى آخر اه والاخبية جمع خباء البيت من صوف أو وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا في ضياء المحلوم وفي المغرب الخباء الخيمة من الصوف اه والمراد هنا الاعمال في البدائع من التسوية بين من يسكن في بيت صوف أو بيت شعر وقيد بأهل الاخبية لان غيرهم من المسافرين لو نوى الإقامة معهم فعن

الخلاصة وفتاوى قاضيجان ولعل المراد ولم تعتبر نيته الإقامة بعد ذلك والافقد ذكر السروجى

ان عن الذخيرة ان الاسير اذا انقلبت من العدو فوطن نفسه على إقامة نصف شهر في غار أو نحو قصر لانه محارب للعدو وكذا اذا سلم فهرب منهم فطلبوه ليقتلوه فخرج هاربا مسيرة السفر اه فهذا يدل على انه يقصر وكذا صرح بانه يقصر في التاتار خانية بعلامة المحيط فتعين جل تلك العبارة على ما قلنا ولا يصح غير ذلك اه أى ليس المراد من قوله لا تعتبر نيته ان نية السفر في هذه الحالة لا تصح بل المراد لا تعتبر نيته للإقامة وهو في هذه الحالة لان حاله تنافى عزمه

(قوله ويستثنى الخ) دفعه في النهريانه لاحاحه اليه لان ظاهر كلام المصنف ان معنى اقتدى نوى الاقتداء به (قوله ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة) فيه نظر لان كون القراءة معتاقلة في الشفع الثاني ١٤٥ اذا قرأ في الاول ايضا لا يقتضى ان

أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يصبرون مقيم وهو الصحيح كذا في البدائع وفي المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وسفيته ايضا ليست بوطن (قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم) لانه يتغير فرضه الى الرابع للتبعية كما تتغير نية الإقامة لا اتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الإقامة فيه واذا كان التغير لضرورة الاقتداء فلو أفسده صلى ركعتين زواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه بنوى النفل حيث يصلى أربعاً اذا أفسده لانه التزم أداء صلاة الامام وهنالك يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه تغير ضرورة متابعتة ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الامام واستحان المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الرابع مع انه صار مقتدياً بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كأنه الامام فيما أخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدر الشهد في الركعتين عامداً أو ساهياً وتابعه المسافر فقد قيل تفسد صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتوى على عدم الفساد لان صلاته صارت أربعاً بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في الغنية وأشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الإقامة لزم المأموم المسافر الا تمام وان لم ينو للتبعية فلو أم المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحده من المسافرين أوقام فذهب ثم نوى الامام الإقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الرابع وصلاة من تكلم ثامة فلون تكلم بعد نية الامام الإقامة فسدت صلاته وزومه صلاة المسافر ركعتين ذكره الاسدي (قوله وبعده لا) أى بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لا بقضاء السبب كما لا يتغير بنية الإقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة والقراءة والتحرمة كذا ذكر الشارح والمذاكر في الهداية وغيره في حق القعدة والقراءة ولم أر من ذكر التحريم غير الشارح والمذاكر وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم اول الصلاة وان القعدة تصير فرضاً في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قابل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فالقراءة في الشفع الثاني نافذة في حق الامام فرض في حق المأموم فان كان الامام صلى الشفع الاول بغير قراءة واقتهدى به في الشفع الثاني فغيره روايتان كما في البدائع ومقتضى المتون عدم الصحة مطلقاً ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لاني حق القعدة ولا القراءة وأما التحريم فانه لا تكون الا فرضاً ولم يظهر قول الحدادي لان تحريمه الامام اشتمت على الفرض لا غير وأجاب في المحيط عما اذا لم يقرأ في الاولين وقرأ في الاخيرين بان القراءة في الاخيرين قضاء عن الاولين والقضاء يلحق بحمله فلا يبقى للاخيرين قراءة اه يعني فلا يصح مطلقاً وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بقيدن الاول ان تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني ان تكون الصلاة رباعية اما اذا كانت ثنائية أو ثلاثية أو كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المسئين فانها صحيحة اه وهو تقييد حسن لكن الاولى ان يكون الشرط كونها فائتة

تكون فرضاً فيه اذا لم يقرأ في الاول لاحتمال التحاقها بالاول فيكون الثاني خالفاً عن القراءة أصلاً كما صرح به في الصحاح وسأني عن المحيط ولكن قدم الخلاف في باب السهوان القراءة في الاخيرين هل هي أداء أم قضاء وعلى الاول يظهر ما قاله تأمل (قوله ولم

ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم وبعده لا

يظهر قول الحدادي الخ) قال في النهي عزاه في السراج الى الحواشي وعلاه بان تحريمه الامام اشتمت على الفرض لا غير وانما زيد ليدخل فيه ما لو اقتدى به في القعدة الاخيرة فانه لا يصح اقتداءه لان تحريمه اشتمت على نية القعدة الاولى والقراءة بخلاف الماء وم وهذا معنى ما في السراج وقوله في البحر انه ليس بظاهر ليس بظاهريه يظهر عدم الصحة فيما اذا لم يقرأ في الاولين واقتدى به في الاخيرين ثم ذكر جواب المحيط الا في ثم قال وأقول

١٩٥ - بحر ثاني) هذا مبني على تعيين الاولين لها ثم ذكر ان ما في السراج يمكن ان يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الاولين للقراءة قال وهذا يترجم رواية الفساد وأما رواية الصحة فلا يخلو من احتياجه الى تأمل

(قوله وانما كان قول
الامام ذلك مستحبا) أى
لا واجبا (قوله لا يصير
مقيما ولا ينقلب فرضه
أربعا) قال فى الظهيرية
تلوه حتى لو أتم المقيمون
صلاتهم معه فسدت
صلاتهم لان هذا اقتداء
المفترض بالمتفعل ولا
يصح اه قال الرملى
يجب تقييده بما اذا لم
ينو وامفارقته أما اذا
نووامفارقته لا تفسد
صلاتهم وان وافقوه فى

وبعكسه صح فيهما

الاتمام صورة اذ لا مانع
من صحة مفارقتة بعد
اتمام فرضه واتصال
النفل منه بصلاته
لا يمنعها بلاشبهة وفى
قوله لو أتم المقيمون معه
اشارة الى ذلك وسكوت
قاضحان وصاحب
الخلاصة عن صلاة
المقيمين ربما يكون
لهذا التفصيل والله
تعالى أعلم (قوله ولا سهوا
عليهم اذا سهوا) هذا مبنى
على ما قاله الكرخى وهو
خلاف ما تقدم تصحيحه
عن البدائع

فى حق المأموم فقط سواء كانت فائتة فى حق الامام أو لابان صلى ركعة من الظهر مثلاً أو ركعتين
ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر لان الظهر فائتة فى حق المسافر لافى حق المقيم والقيد الاول مفهوم
من قوله صح وأتم فانه يفيدان الكلام فى الرباعية الذى يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه
أصلا لان السفر مؤثر فى الرباعى فقط وقيد بكون الاقتداء بعد خروج الوقت لانه لو اقتدى به فى
الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلاته ولا يبطل اقتداءؤه به لانه لما صح
اقتداءؤه به وصار تبعه لانه صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت
فى حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعاً ولو تكلم بعد خروج الوقت
أو قبل خروجه يصلى ركعتين عندنا كذا فى البدائع (قواه وبكسه صح فيهما) وهو اقتداء المقيم
بالمسافر فهو صحيح فى الوقت وبعده لان صلاة المسافر فى الحالى واحدة والقعدة فرض فى حقه غير
فرض فى حق المقتدى وبناء الضعيف على القوي جائز وقد أم النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر
أهل مكة وقال أتموا صلاتكم فانا قوم سفر وهو جمع سافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول
ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لاحتمال ان خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع
بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على
رأس الركعتين وهذا محل ما فى الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يدري أم مسافر هو أم مقيم لا يصح لان
العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة اه لانه شرط فى الابتداء لما فى المبسوط راجل صلى الظهر
بالقوم بقرية أو مصر ركعتين وهم لا يدرون أم مسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين
أم مسافرين لان الظاهر من حال من فى موضع الإقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين
خلافه فان سأله فأخبرهم انه مسافر حازت صلاتهم اه وفى القنية وان كان خارج المصر لا تفسد
ويجوز الاخذ بالظاهر فى مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفة سلامة لهم
فانه ينبغي ان يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة واختلافها هل يقوله بعد التسليمة الاولى أو بعد
التسليمتين الاصح الثانى كذا فى السراج الوهاج ولو قام المقتدى المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام
الإقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه ما لم يسجد لم يستحكم
خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغيير فوجب عليه
الاقتداء فيهما فاذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعدما سجد المقتدى فانه يتم منفردا فلورفض
وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا فى فتح القدير وفى الحانية والخلاصة مسافر أم
قوم مقيم فى ما صلى ركعتين نوى الإقامة لا لتحقيق الإقامة بل ليم صلوات المقيمين لا يصير مقيما
ولا ينقلب فرضه أربعاً اه وفى العمدة مسافر سبقه المحدث فقدم مقيما يتم صلاة الامام ويتأخر
ويقدم مسافرا يسلم ثم يتم المقيم صلاته وفى الخلاصة مسافر أم مسافرين فأحدث فقدم مسافرا
آخر فنوى الثانى الإقامة لا يحب على القوم ان يصلوا أربعاً اه وفى الهداية واذا صلى المسافر
بالمقيم ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقي
كالمسبوق لانه لا يقرأ فى الاصح لانه مقتد تجرمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتر كها احتياطا
بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان أولى اه وفى الحانية
لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهوا عليهم اذا سهوا ولا يقتدى أحدهم بالآخر اه فلواقتدى
أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدى لانه اقتدى فى موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الامام

تامة كذا في البدائع وفي التقيمية اقتدى بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت فالتعدتان فرض في حقه وقيل لا تقصد وهي نفل في حق المقتدى اه (قوله ويبطل الوطن الاصلى بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والاصلى) لان الشيء يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح بمبطلاله وروى ان عثمان رضى الله عنه كان حاجا يصلى بعرفات اربع عاقتا تعود فاعتذر وقال انى تأملت بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلى هو وطن الانسان في بلدته او ببلدة اخرى اتخذها دارا وتوطن بها مع اهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثله لا غير وهو ان يتوطن في بلدة اخرى وينقل الالهـل اليها فيخرج الاول من ان يكون وطننا اصليا حتى لو دخله مسافر الا يتم قسدا بنا يكونه انتقل عن الاول بأهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث اهلا في بلدة اخرى فان الاول لم يبطل ويتم فيهما وقيد بقوله بمثله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج بر يداً يتوطن ببلدة اخرى ثم بدله ان لا يتوطن ما قصده أولا ويتوطن ببلدة غيرهما فر ببلده الاول فانه يصلى اربع الالهـل لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له أهل بالسكوفة وأهل بالبصرة فبات أهله بالبصرة وبقى له دور وعقار بالبصرة قيسل بالبصرة لا تبقى وطننا لانه انما كانت وطننا بالاهل لا بالعقار ألا ترى انه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار وصارت وطننا له وقيل تبقى وطننا لانه كانت وطننا بالاهل والدار جميعا فبزوال أحدهما لا يرتفع الوطن كوطن الإقامة يبقى ببقاء الثقل وان أقام بموضع آخر اه وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل أهله ومتاعه وبقى له دور وعقار ثم قال وهـذا جواب واقعة ابتليانها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيغون بها باهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهم ما وطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر وقوله لا السفر أى لا يبطل الاصلى بالسفر حتى يصير مقيما بالعود اليه من غيرنية الإقامة وكذا لا يبطل بوطن الإقامة وأما وطن الإقامة فهو الوطن الذى يقصد المسافر الإقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلى لانه فوقه وبمثله وبالسفر لانه ضده أطلقه فاذا ان تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلى ووطن الإقامة فالاصلى بالاجماع ووطن الإقامة فيهر وابتان ظاهر الرواية انه ليس بشرط وفي اخرى عن محمد انما يصير الوطن وطن إقامة بشرط ان يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار اليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا يقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية وطن الإقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن الإقامة مثاله قاهرى خرج الى بلبليس فنوى الإقامة بها نصف شهر ثم خرج منها وان قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه بلبليس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصالحية فان نوى الإقامة بها نصف شهر أتم بها ووطنه بلبليس حتى لو عاد اليه مسافر الا يتم وان بنوا الإقامة بها لم يبطل وطنه بلبليس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل

(قوله وكذا لا يبطل بوطن الإقامة) قال في النهر ولو صرح المصنف به لعلم السفر بالاولى (قوله بشرط ان يتقدمه سفر) على تقدير مضاف أى نسبة سفر كما يدل علمه ما بعده وحاصله انه يشترط له شيان أحدهما تقدم نية السفر والثانى أن تكون مدة سفر بينه أى بين الموضع الذى أنشأ منه السفر وبين ما صار اليه منه أى وبين الموضع الذى صار ١٤٧ اليه من الموضع الاول ونوى فيه الإقامة فقوله حتى لو خرج تفريع على الشرط الاول وقواه وكذا اذا قصد الخ تفريع على الثانى (قوله لعدم تقدم السفر) وعليه فلو خرج من تلك القرية لم حاجة ثم قصد الرجوع الى مصره ومر بتلك القرية يقصر لانه قصد مسيرة السفر وليست القرية وطننا له (قوله مثاله

وببطل الوطن الاصلى بمثله لا السفر ووطن الإقامة بمثله والسفر والاصلى

قاهرى الخ) أى مثال بطلان وطن الإقامة بواحد من الثلاثة فقوله فان قصد الخ فيه بطلانه بالسفر وقوله وان لم يقصد ذلك الخ فيه بطلانه بمثله لان ما بين بلبليس والصالحية دون مسافة القصر كما بين بلبليس والقاهرة وقوله وان عاد الى مصر فيه بطلانه بالاهلى (قوله حتى يتم اذا دخله) يعنى اذا خرج من الصالحية وأراد الرجوع الى القاهرة ومر

بلبليس يتم لان وطنه بها لم يبطل بالخر ورجع الى الصالحية لانه ليس بوطن مثله ولا سفر معه فيبقى وطنه بلبليس وهذا التمثيل كله مبنى على ظاهر الرواية من عدم اشتراط تقديم السفر لثبوت وطن الإقامة وفي فتح القدير ورواية الحسن يعنى هذه الرواية تبين ان السفر ناقض لوطن الإقامة ما ليس فيه مرور على وطن الإقامة أو ما يكون المرور فيه بعد مسيرة مدة السفر اه ولهذا أتم

ببليص في مسألتنا مع ان ما بين الصالحية والقاهرة مدد سفر لان فيه مرورا على وطن الإقامة (قوله ممنوع) قال الرمي لقائل
 ان يمتعه لان السفر انما يبطل وطن الإقامة ان لو خرج منه مسافرا فكنا اوطن السكنى لان السفر لم يتصل به تأمل كذا رأيت به بخط
 بعضهم اه قلت وقد ذكر مثله الشيخ ابراهيم المدارى الحلبي في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد على الضرير ثم
 قال وهو وجه فان من نوى الإقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد يريد السفر او مر بذلك ثم مع انه أنشأ سفرا
 بعد اتخاذه في الموضع دار إقامة فثبت ان انشاء السفر لا يبطل وطن الإقامة الا اذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكنى كذلك في
 صورته الزبلي صحيح ومن تصويبه علمت انه لا بد ان يكون بين الوطن الاصلى وبين وطن السكنى أقل من مدة السفر وكذا بين
 وطن الإقامة ووطن السكنى اه قلت قد يقال ان قوله فليكن وطن السكنى كذلك قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن
 السكنى وانتهائه في وطن الإقامة فاذا دخل المسافر بلدة ونوى الإقامة فيها دون نصف شهر بقي مسافرا فيقصر فكذا اذا
 علمها بعد ان خرج منها بخلاف ما اذا نوى الإقامة فيها نصف شهر فانه خرج عن كونه مسافرا اولاً اتم مدة إقامته بها على ان يصح
 المحققين عدم اعتباره يقتضى تصحيح عدم الاتمام فيما صورته الزبلي ولذا عمل شراح الهداية وغيرهم عدم اعتباره بان لم يثبت
 فيه حكم الإقامة وما ذكره في الظهيرية ١٤٨ من ان الامام السرخسي ذكر مسألة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي الى

القادسية لم حاجة ثم منها
 الى الحيرة يريد الشام
 حتى اذا كان قريبا منها
 بدا له الرجوع الى
 القادسية ليحمل ثقله
 منها ويرتحل الى الشام
 ولا يمر بالكوفة اتم حتى

وفاتته السفر والحضر
 تقضى ركعتين وأربعاً

يرتحل من القادسية
 استخسانا لانها كانت له
 وطن السكنى ولم يظهر له
 بقصد الحيرة وطن
 سكنى آخر ما لم

الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفرة أخرى لا يتم اذ لم ينو الإقامة ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن
 السكنى وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوماً تبعاً للمحققين قالوا لانه لا فائدة
 فيه لانه يبقى فيه مسافراً على حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان عامتهم على انه يقيد
 في رجل خرج من مصر الى قرية لم حاجة ولم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوماً
 فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدله ان يسافر قبل ان يدخله مصره وقبل ان
 يقيم لبلدة في موضع آخر فسافر فانه يقصر ولو مرت تلك القرية ودخلها اتم لانه لم يوجد ما يبطله مما
 هو فوقه أو مثله اه وصحح في السراج الوهاج وشرح الجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها
 اتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكنى على تقدير اعتباره لان السفر
 يبطل وطن الإقامة فكيف لا يبطل وطن السكنى فقواه لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع (قوله وفاتته
 السفر والحضر تقضى ركعتين وأربعاً) لف وشر مرتب أي فائتة السفر تقضى ركعتين وفائتة
 الحضر تقضى أربعاً لان القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتته في المرض في حالة لا يقدر على الركوع
 والسجود حيث يقضيها في الصحة كما وساجداً وفاتته في الصحة حيث يقضيها في المرض بالاعياء
 لان الواجب هناك الركوع والسجود الا انها يسقطان عنه بالجزء فاذا قدر أن يهما بخلاف ما نحن
 فيه فان الواجب على المسافر ركعتان كماله الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار

يدخلها فيبقى وطنه بالقادسية ولا ينتقض كما لو خرج منها

(قوله)

لتشجيع جنازة ونحوه اه ملخصاً فقد قال في معراج الدراية فيه تأمل ولعل وجهه ان ابتداء سفره اعتر من القادسية حتى انه
 يشترط له مجاوزة عمرائها اذا اراد القصر فصارت بمنزلة وطنه الاصلى حكماً فاذا رجع اليها قبل استكمال السفر يتم الصلاة بمنزلة
 ما اذا خرج مسافراً من بلدة ثم تذكر حاجة فراجع فانه يتم كما يأتي فلم يدل على ان اتمامه لكونه وطن سكنى لكن قد يقال تسمية
 السرخسي له وطن سكنى دليل عليه وكذا قوله ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكنى آخر والذي يظهر لي في التوفيق انه اذا
 كان مسافراً أقام في بلد دون نصف شهر لم يعتبر هذا الوطن أصلاً لانه يقصر فيه فاذا خرج منه ثم رجع اليه يقصر أيضاً وعليه
 بحمل كلام المحققين الذين لم يعتبروا وطن السكنى كما يفيد ما نقله المؤلف عنهم أما اذا كان مقيماً ثم خرج من مصره الى قرية
 قريبة ونوى ان يقيم فيها دون نصف شهر كما تصويبه عن الشارح الزبلي فانه يعتبر وعليه بحمل كلام عامة المشايخ الذين اعتبروه
 وحاصله انه يعتبر قبل تحقق السفر لا بعده لان من قال باعتباره قبل تحقق السفر كما في صورة الزبلي لا يمكنه ان يقول باعتباره
 بعد تحقق السفر لانه لم يثبت فيه حكم الإقامة المبيحة للاتمام فان أقلها نصف شهر اذ لا يقول عاقل ان المسافر اذا دخل بلدة ونوى
 الإقامة فيها يوماً مثلاً ثم خرج منها ثم رجع في اليوم الثاني انه يتم ما لم ينو إقامة نصف شهر وبهذا التوفيق يرتفع الخلاف الا ان

(قوله والمعتبر فيه آخر الوقت) أي المعتبر في وجوب الاربع أو الر كعتين عند عدم الاداء في أول الوقت الجزء الأخير من الوقت وهو قدر ما يسع التحريمه فان كان فيه مقيما واجب عليه أربع وان كان مسافرا فر كعتان لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء في أول الوقت ان أدى آخره والا فكل الوقت هو السبب ليثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفائدة اضافته الى الجزء الأخير اعتبار حال المكلف فيه فلو بلغ صبي أو أسلم كافر أو أفاق مجنون أو طهرت الحائض أو النفاس في آخر الوقت بعد مضى الاكثر تجب عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد وصلها في أوله وبعبارة لوجن أو حاضت أو نفست فيه لم يجب له فقد الأهمية عند وجود السبب ووائدة اضافته الى الكل عند دخوله عن الاداء انه لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت التغيير في اليوم الآتي ولو كان السبب هو الجزء الأخير لمجاز وتتمام تحقيقه في كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر تحرير الاصول وسيأتي في الجمعة ان المعتبر أول الوقت في وجوبها واعتبر فرجه الله تعالى في السببية الجزء الذي يلزمه الشروع فيه واختاره القدوري كما في البدائع لان الوقت جعل سببا ليؤدي فيه فاذا تأخر عن أول الوقت وبقي مقدار ما يسع الر كعتين يجعل سببا لتغيير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب أول الوقت وهو كان مقيما حينئذ الا انه يشكل عليه ما اذا أقام المسافر في آخر جزء من الوقت فان عليه أربع ركعات اتقافا كذا في المصنف فيحتاج زفر الى الفرق قيدنا بعدم الاداء أول الوقت لانه لو صلى صلاة السفر أول الوقت ثم أقام في الوقت لا يتغير فرضه كذا في الحاشية وذكر في الخلاصة رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكرا نه ترك شيئا في منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكرا نه صلى الظهر والعصر بغير وضوء فالواجب عليه أن يصلي الظهر ركعتين والعصر أربعاً ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسئلة بحالها يصلي الظهر أربعاً والعصر ركعتين اه قيدنا بالصلاة لان المعتبر في الصوم أول جزء من اليوم حتى لو أسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه معيارا (قوله والعاصي كغيره) أي في النرخص برخص المسافر لا تطلق النصوص ولان السفر الموجب للرخص ليس بمعصية انما هو فيما جاوزه كحرق وجهه عاقا والديه أو عاصيا على الامام أو باقمان مولاة أو خرجت المرأة بلا محرم أو في العدة أو قاطعا للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للبعج أو للجهاد ثم قطع الطريق والقبح المجاور لا يعدم المشروعية أصلا كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فصلى السفر مناطا بالرخصة (قوله وتعتبر نية الاقامة والسفر من الاصل دون التبع أي المرأة والعبد والجندی) تفسير للتبع لان الاصل هو المتمكن من الاقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الا تمام الابداع بنية المتبوع كما في توجه الخطاب الشرعي وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل المحكمي وهو أحوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة والاول أصح لان في لزوم المحكم قبل العلم حرجا وضررا وهو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له أن لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر أمره ونحققه ضرر كان الضرر ناشئا من جهته من وجهه ومن جهة الموكل من وجهه فيصح العزل حكما لا قصدا وههنا التبع مأمور بقصر صلاته منهي عن اتمامها فكان مضطرا فلوصار فرضه اربعا باقامة الاصل وهو لا يشعر به لحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجهه وانه منفي كذا في المحيط وشرح الطحاوي وعلى هذا في الخلاصة من أن العبد اذا أم مولاة في السفر فنوى المولى الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على رأس الر كعتين

والمعتبر فيه آخر الوقت
والعاصي كغيره وتعتبر
نية الاقامة والسفر من
الاصل دون التبع أي
المرأة والعبد والجندی

بوجد نقل دال على وجود
الخلاف فيما صوره
الزيلي والله تعالى أعلم
(قوله قالوا يجب عليه
الحج) قال في النهر لانه كان
مسافرا في آخر وقت
الظهر ومقيما في العصر

كان علمها عادة تلك الصلاة اه وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلاة ينقلب فرضه اربعا حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه اعادة تلك الصلاة اه مبنى على غير الصحيح ان فرض عدم علم العبد او على الكل ان علم اطلق في تبعية المرأة والجندى وقيدوه بان تستوفي المرأة مهرها المجهل والا فلا تكون تبعها والعبرة بنيتها لان لها أن تجبس نفسها عن الزوج للمجهل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون الجندى يرزق من بيت المال وان كان رزقه في ماله والعبرة بنيتها لان له أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق وأطلق في العبد فعمل القن والمدبر وأم الولد وأما المكاتب فينبغي أن لا يكون تبع لان له السفر بغير إذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف قصر التبعية على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعاً لسان ويلزمه طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسرا مفسا فان كان مليفا فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين فيقيم في أى موضع شاء وأما الاعمى مع قائده فان كان القائد أجيرا فالعبرة لنية الاعمى وان كان متطوعا في قيادة تعتبر نيته والعبد بين شريكين اذا سافر معهما ثم نوى أحدهما الاقامة قيل لا يصير العبد مقيما لوقوع الشك في صيرورته مقيما فيبقى مسافرا وقيل يصير مقيما ترجيح النية الاقامة احتياطاً الامر بالعبادة كذا في المحيط ومحلها اذا لم يكن بينهما مماناة فان كان بينهما مماناة في الخدمة وان العبد يصلى صلاة الاقامة واذا خدم مولى الذي لم ينو الاقامة يصلى صلاة السفر وفي نسخة القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى فانه يسأله ان أخبره ان مسيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى صلاة الاقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيما قبل ذلك صلى صلاة الاقامة وان كان مسافرا قبل صلى صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم اشترى عبدا الاصح ان العبد يصلى صلاة المقيم ودخل تحت الجندى الامير مع الخليفة كما في الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا واصلوا بغداد شهر رمضان ولم ينووا الاقامة صلوا صلاة المقيمين اه وظاهره ان الحجاج تبع لامير القافلة وليس كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا البحث بل علمته انهم لم يعلموا ان القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر يوما نزل ذلك منزلة نيتهم الاقامة نصف شهر كما علم به في التجنيس وفي المحيط مسلم أسره العدو وان كان مسيرة العدو ثلاثة أيام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل مسافرا فاخذته غريمه فقبسه فان كان معسرا قصر لانه لم ينو الاقامة ولا يحل لاطالب حبه وان كان موسرا ان عزم أن يقضى دينه أو لم يعزم شيئا قصر وان عزم واعتقد أن لا يقضيه أتم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب صلاة الجمعة

مناسبتها مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظاهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولساننا نفي ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبتها النصف منها وهي فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدا وقد أطل المحقق في فتح القدير في بيان دلائلها ثم قال وانما أكثرنا فيه نوعان الاكثر لما سمع عن بعض الجهالة انهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشأ غلظهم ما سياتى من قول القدوري ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته وانما أراد حرم عليه

(قوله فيدخل الاجير مع مستأجره) أى مشاهرة أو مسانحة كما في التاتارخانية عن الغياثية وقوله والمحمول مع حامله قال في النهر ينبغى أن يفصل فيه كالتأنيذ
 ﴿باب صلاة الجمعة﴾
 (قوله ولساننا نفي الخ) جواب عما أورده في الحواشي السعدية بان هذا يجر الى قول من يقول صلاة الجمعة صلاة ظهر قصرت لا فرض مبتدأ ولا يخفى عليك ترخيجه اه
 ﴿باب صلاة الجمعة﴾

(قوله قبل خروج وقت الظهر) وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لمافي الظهرية ولكن الذي في الخلاصة خروج وسأني في كلام المؤلف التعرض للسئلة ثانيا (قوله واحترز ١٥١ المصنف بقوله ويقم الحدود الخ)

هذا على ما اختاره غير واحد من شراح الهداية من انه من عطف المغاير والافتد قيل انه من عطف الخاص على العام اهتماما بالزيادة خطرهما واعترض الاول في الحواشي السعدية بان الالف واللام في الاحكام اذا كانت للاستغراق وهو الظاهر اذ لا عهد يبطل ما ذكره وقال في النهرو وأقول لم لا يجوز ان تكون الجنس بل الحمل

شرط أدائها المصرو وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم الحدود

عليه هنا أولى اذا الاصل في العطف التعاير وكون الاصل في لام التعريف اذ لم يكن معهود الحمل على الاستغراق عند الجمهور وان كان العهد الذهني مقدا عند صدر الشريعة فهو معارض بالاصل المذكور (قوله والظاهر خلافه الخ) قال في النهرفيه نظر ولعل وجهه ان مافي البدائع يحتمل أن يكون فيما اذا

وجهت الظهر فالحرمة لترك الفرض ووجهة الظهر لما سئذ كره وقد صرح أصحابنا بانها فرض آكد من الظهر وبا كفار جاحدها اه أقول وقد كثر ذلك من جهلة زماننا أيضا ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمتخارة وليس هذا القول أعنى اختيار صلاة الاربع بعدها مروا عن أبي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي اني أفتيت مرارا بعدم صلاتها خوفا على اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوفه من بعد ان شاء الله تعالى وأما شرائطها فتوعان شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف انصر والسلطان والوقت والمخطة والجماعة والاذان العام والثاني ستة أيضا كما سأني وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدى من الاجتماع كالفرقة من الاقتراق أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقيل جمعات وجمع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالباء الموحدة وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤى ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بن الروادى وادى راوتونا فكانت أول جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام بالمدينة (قوله شرط أدائها المصرو) أى شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشرىق ولا صلاة فطر ولا أضحي الا في مصر جامع أوفى مدينة عظيمة رواه ابن أبي شبة وصححه ابن خزم وكفى بقوله قدوة وامام اذ لم تصح في غير مصر فلا تحب على غير أهله وفي الخلاصة القروى اذا دخل المصر يوم الجمعة ان نوى أن يمكث فيه يوم الجمعة لزمته الجمعة وان نوى الخروج من ذلك المصر من يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تلزمه وبعد دخول وقت الجمعة تلزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه المصرى اذا أراد ان يسافر يوم الجمعة لأبأس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما اه (قوله وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم الحدود) أى حد المصر المذكور وهو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسى زاد في الخلاصة ويشترط المفتى اذ لم يكن القاضى أو الوالى مفتيا وأسقط في الظهيرية الامر فقال المصرفي ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقم الحدود وينفذ الاحكام وبلغت أبنيتها أبنية منى اه واحترز المصنف بقوله ويقم الحدود عن المحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانهما لا يقيمان الحدود وان نفذ الاحكام واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان من ملك اقامتها لمسكه كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضيا وأميرها امرأة لا يكون مصر فلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع وأما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لانهم لا يصلحان للإمامة في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى لأن المرأة اذا كانت سلطانا فامر تر جلا

كان في بلدها أمير وقاض ينفذ الاحكام ويقم الحدود فليس ينص في المدعى فليتامل قاله الشيخ اسمعيل وقال في الشرنبلالية وفيما قاله صاحب البحر تأمل لان الكلام في نائب السلطان اذا كان امرأة لا في السلطان اذا كان امرأة اه قلت لا يخفى عليك أن قول البسداغ لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجملة فتصح انابتها ظاهره صحة الانابة اذا كانت قاضية فتكون ببلدتها

مهرا تدبر (قوله ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم) يعني من تجب عليهم الجمعة لساكنه مطلقا كذا في الدرر أرى لا كل من سكن ذلك الموضوع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية (قوله والفتنة في اللغة فتح) اعلم أن بعض المحققين أهل الترجيح أطلق الفناء عن تقديره بمسافة وكذا محرر المذهب الامام محمد وبعضهم قدره بها وجملة أقوالهم في تقديره ثمانية أو تسعة غلوثة ممل Milan ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة
 ١٥٢ سماع الصوت سماع الاذان والتعريف أحسن من التحديد لانه

لا يوجد ذلك في كل مصر وإنما هو بحسب كبر المصر وضعفه بيانه ان التقدير بغلوثة أو ميل لا يصح في مثل مصر لان القرافة والتراب التي تلي باب النصر يزيد كل منها على فراسخ من كل جانب نعم هو ممكن لمثل بولاق والقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف المتفق على ما صدق عليه بيانه المعدل لمصر فقد

أو مصلاه

نص الائمة على ان الفناء ما أعد لدفن الموتى وحوائح المعركة وكر كرض الحبل والدواب وجمع العساكر والخروج للرحى وغير ذلك وأي موضع يحد بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدانا للخيل والفرسان ورمي النبل والبندق والبارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراسخ بالضرورة وانظر الى سعة سفح الجبل المقطم

صالحا للامامة حتى يصلى بهم الجمعة جاز لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجمعة فتصح انابتها اه وفي حد المصر أقوال كثيرة اختاروا منها قولين أحدهما ما في المختصر ثانيهما ما عروه لابي حنيفة انه بلدة كبيرة فيها أسكك وأسواق ولها رساتيق وفيها وال يتصدر على انصاف المظالم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع وهو الاصح وتبعه الشارح وهو أخص مما في المختصر وفي المجتبى وعن أبي يوسف انه ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه فتوى أكثر الفقهاء وقال أبو شجاع هذا أحسن ما قيل فيه وفي اللؤلؤ الحبية وهو الصحيح وفي الخلاصة الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس ولو مر بمصر من أمصار ولا يتسه فجمع بها وهو مسافر جاز (قوله أو مصلاه) أي مصلى المصر لانه من توابعه فكان في حكمه والمحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع أقبية المصر لانها بمنزلة المصر في حوائج أهله والفتنة في اللغة سعة أمام البيوت وقيل ما امتد من جوانبه كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله فاختلفوا في الخلاصة والخاتبة انه الموضوع المعدل لمصر متصل به ومن كان مقبما في عمران المصر وأطرافه وليس بين ذلك الموضوع وبين عمران المصر فرجة من مزارع أو مراعي كالقلاع بخارج الجمعة على أهل ذلك الموضوع وان سمعوا النداء والغلوثة والميل والاميال ليس بشرط اه واختار في البدائع ما قاله بعضهم انه ان أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا قال وهذا أحسن اه واختار في المحيط اعتبار الميادين فقال وعن أبي يوسف في المنتقى لو خرج الامام عن المصر مع أهله لمحاكمة مدبر ميل أو ميلين فحضرت الجمعة جاز أن يصلى بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلة فناء هون من حوائج أهله وأداء الجمعة منها اه وذكر اللؤلؤ الجي في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه أسهل على العامة وهو ثلاثة أميال اه وذكر في المضمرات وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين يجب على أهل المواضع القريبة الى البلد التي هي توابع عمران الذين يسمعون الاذان على المنارة بأعلى الصوت وهو الصحيح لزوما وإيجابا اه فقد اختلف التصحيح والفتوى كآرايت ولعل الاحوط ما في البدائع فكان أولى وذكر في غاية البيان أن فناء المصر ملحق به في وجوب الجمعة لاني اتمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وإيابا وفي المضمرات معزي الى فتاوى الحجة وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض أما الفرض فعلى الامصار وأما الواجب فعلى نواحيها وأما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستعمرة للشرائط اه وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع الامصار لا يجوز التخلف عنها وأما القرى فان أراد الصلاة فيها فغير صحيحة على المذهب وان أراد تكليفهم وذهابهم الى المصر فممكن ولكنه بعيد

أيقدر فناء المصر منه بغلوثة أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر فظهر أن التحديد بحسب الامصار واعلم أنه اختلف التصحيح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقرية قريبة من المصر واختيار المحققين من أهل الترجيح عدمه لانهم ليسوا مخاطبين بأدائها فعذرهم أسقطت تكليفهم بالمجي من قرى تبتم ولا عبرة ببلوغ النداء ولا بالاميال ولا بما كان العود للاهل ولو صح لا يتبع لان نص الحديث والرواية الظاهرة عن أصحابنا ينفيه اه لمخضامن وأغرب

تخفة أعيان الناس بهجة الجمعة والعبد في الفناء للشر نبالاً (قوله واغرب من هذا ما في القيمة من أنه يلزم الخ) أقول الذي يظهر أنه ليس مراده بالزوم الافتراض وأن المراد أنه لو حضر رجل في قرية تقام بها الجمعة على مذهب الشافعي يحضر معهم لثلاثين به السوء لا اعتقادهم فرضيتها وحيث أنهم يحكم مذهبهم وينوي صلاة الامام ويصلي الظهر أيضاً قبلها أو بعدها كما سيأتي عن القيمة تأمل (قوله ووال كذلك) معطوف على قوله لها قاض (قوله والذي يظهر الخ) ١٥٣ قال في النهر مقتضى اشتراط ان تبلغ

ابنتها بنية منى وكذا ما مر عن الامام من اشتراط أن يكون لها سكك وأسواق عدم تمصرها ولو كانا مقيمين بها وبوافقها مر عن الخلاصة أي من قوله الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس وسياق ما يؤيده أيضاً اه قلت ينبغي حمل كلام هذا الامام المحقق على القرى المستوفية بنية الشروط لانه أجل من أن يخفى عليه مثل ذلك على ومضى مصر لا عرفات وتؤدى في مصر في مواضع

أنه ذكر في التاتارخانية اختلاف المشايخ في القرى الكبيرة اذ الم يعمل بالحكم والقضاء فيها قال بعضهم يصلى الفرض ويصلى الجمعة معها احتياطاً وقال بعضهم يصلى الاربع بنية الظهر في بيته أو في المسجد أولاً ثم يسعي ويشرع في الجمعة وقال

واغرب من هذا ما في القيمة من أنه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول على رضى الله عنه ايك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع تكرات تطيق ان تسمعه عذرا اه وان المذهب عدم صحته في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على أهل القرى وان كانوا قريبي من المصر لان الجمعة إنما تجب على أهل الامصار اه وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر ما ليس فيها والوقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاضي بولي الكورة بأسرها فيأتى القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظر الى ان لها والياً ولا نظر الى عدمها بها والذي يظهر اعتبار كونها مقيمين بها والام لا تمكن قرية أصلاً اذ كل قرية متشهوة بتجسسها وتدين فرق بين قرية لا يات بها كما يفصل بها الخصوصيات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثه فيفصلها وبين ما يات بها فيفصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك فينبغي أن يصلى أربعا بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤد بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا اه وفي القيمة مصلى الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الامام ويصلى الظهر وأيهما قدم جاز اه (قوله ومضى مصر لا عرفات) فتحوز الجمعة بمعنى ولا تجوز بعرفات أما الاول فهو قوله لهما وقال محمد لا تجوز بمى كعرفات واختلافه في بناء الخلاف فقبيل مبنى على انها من توابع مكة عندهما خلافاً له وهذا غير سديد لان بينهما أربع فراسخ وتقدير التوابع للمصرية غير صحيح والصحيح انه مبنى على انها تنصرف في أيام الموسم عندهما لان لها بناء وتنقل اليها الاسواق ويحضرها والوقاض بخلاف عرفات لانها مفازة فلا تنصرف باجتماع الناس وحضرة السلطان أطلق المصنف فشمع ما اذا كان المصلى بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقيماً كان أو مسافراً وقد أخرجوا منه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحجاج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سواء كان مقيماً أو مسافراً الا اذا كان مأدونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة وقبيل ان كان مقيماً يجوز وان كان مسافراً لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشمل التجميع بها في غير أيام الموسم وفي المحيط قبيل انما تجوز الجمعة عندهما بمعنى في أيام الموسم لا في غيرها وقبيل تجوز في جميع الايام لان منى من فناء مكة اه وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترجح تخصيص جوازها بايام الموسم وانها تصير مصرًا في تلك الايام وقرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفيد ان الاولى في قرى مصر ان لا تصح فيها الاحال حضور المتولى فاذا حضر صحت واذا طعن امتنع اه وفي التجنيس ولو نزل الخليفة أو الى العراق في المنازل التي في طريق مكة كالتعلبية ونحوها جاع لانها قرى تنصرف بمكان الحج فصار كنى وأطلق في عرفات فشمع ما اذا كان الخليفة حاضر بالاجماع كذا في البدائع وانما لا تقام صلاة العيد بمبنى اتفاقاً للتخفيف لالسكونها ليست مصرًا (قوله وتؤدى في مصر في مواضع) أى

بعضهم يصلى الجمعة أولاً وقال في الحجة هذا في القرى الكبيرة أما في البلاد فلا شك في الجواز ولا تعاد الفريضة والاحتياط في القرى أن يصلى السنة أربعاً الجمعة ثم ينوي أربعاً سنة الجمعة ثم يصلى الظهر ثم ركعتين سنة الوقت فهذا هو الصحيح المختار اه لمخصا ونقل العبارة بتسمائها في الفتاوى الخبرية فراجعها (قوله وهذا يفيد ان الاولى الخ) قال في النهر كيف هذا وقد جعل مصر منى في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ووجود الاسواق والسكك فيها

وهذا العري لا يوجد في كل الفري الله وقد علمت ما فيه (قوله مبني كله على القول الضعيف الخ) فيه نظر بل هو مبني على أن ذلك الاحتياط أي الخروج عن العهدة يقين لتصر بجه بان العلة اختلاف العلماء في جوازها إذا تعددت وفيه شبهة قوية لان عدم الجواز حينئذ مروى عن أبي حنيفة واختاره الطحاوي والقرناشي وصاحب المختار وجعله العتاني الاظهر وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك واحمدى الروايتين عن أحمد كما ذكره المقدسي في نور الشععة وقد علمت أن قول البدائع أن ظاهر الرواية عدم الجواز في أكثر من موضعين قال في النهرو في الحاوي القدسي وعليه الفتوى وفي التسكامة للرازي وبه نأخذ انتهى فقد حصل الشك إذا كثرت التعدد مع خلاف هؤلاء الأئمة وفي الحديث المتفق عليه من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ولذا قال بعضهم فيمن يقضى صلاة عمره مع أنه لم يفتته شيء منها لا يكرهه لأنه أخذ بالاحتياط وذكر في القنية أنه أحسن إذا كان فيه اختلاف المجتهدين ويكفينا خلاف من مروى نقل العلامة المقدسي عن المحيط كل موضع وقع الشك في كونه مصرا ينبغي لهم أن يصواب بعد الجمعة أربعين ليلة الظهر ١٥٤ احتياط حتى أنه لو لم تقع الجمعة وموقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت بإداء الظهر

ومثله في الكافي ثم ذكر كلام القنية وذكر أن كثيرا من شرح الهداية وغيرها نقلوه وتداولوه قال وفي الظهيرية وأكثرت مشايخ بخارى على أنه يصلي الظهر بعد ما صلى أربعين ليلة الجمعة لاحتمال أنه نفل يخرج عن العهدة يقين واستحسنوا ذلك ويقرؤون في جميع ركعاتها وذكر عن الفصح ينبغي أن يصلي أربعين ليلة بخارى ثم أدركت وقتها ولم أؤدها وتردد في كونه مصرا أو تعددت الجمعة وذكره عن المحقق ابن جرباش

يصح أداء الجمعة في مصر واحد بموضع كثيرة وهو قول أبي حنيفة ومحمد وهو الأصح لان في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة جرباينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الامام السرخسي أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز أقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر وبه نأخذ لاطلاق لاجتماعه في مصر شرط المصرف فقط وفي فتح القدير الأصح الجواز مطلقا خصوصا إذا كان مصرا كبيرا كالمصر فإن في التزام اتحاد الموضع جرباينا الاستدعاء تطويل المسافة على الأكثر وذكر في باب الأمانة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقا وبما ذكرناه اندفع ما في البدائع من أن ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اه فان المذهب الجواز مطلقا وإذا علمت ذلك فما في القنية وما سبقت له من أهل مروى بقائمة الجمعتين بهامع اختلاف العلماء في جوازهما ففي قول أبي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلتان ان وقتها معا والجمعة المسبوقين باطلة أمرأتهما بإدائه الأربع بعد الجمعة حتما احتياطاً ثم اختلفوا في نيتها والاحسن ان ينوي آخر ظهر عليه والاحوط ان يقول نوي آخر ظهر أدركت وقتها ولم يعد لان ظهر يومه لما يجب عليه بالآخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلفوا في القراءة فقيل بقراءة الفاتحة والسورة في الأربع وقيل في الأولين كالظهر وهو اختياري والمختار عندي ان يحكم فيها رأيه واختلفوا انه هل يجب مراعاة الترتيب في الأربع بعد الجمعة بمرور العصر حسب اختلاف فهم في نيتها واختلفوا سبق الجمعة بماذا يعتبر إذا اجتمع في مصر واحد فقيل بالشروع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول أصح اه مبني كله على القول الضعيف الخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لانه العمل بأقوى الدليلين وقد علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق واما ما استدلل به من يمنع التعدد من انها سميت جمعة

قال ثم قال وفائدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وان كان الصحيح صحة التعدد فهي لا استدعاؤها نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه باحسن وجه وذكر في النهرو أنه لا ينبغي التردد في نديها على القول بجواز التعدد نحو جاعن الخلاف اه وفي شرح الباقي هو الصحيح ونحوه في شرح النية وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الايمان بهذه الأربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب قال المقدسي ذكر ان الشحنة عن جسده التصريح بالندي والبحث فيه بانه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أما عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الأربع ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيد به وبه يعلم انها هل تجزى عن السنة أم لا فعند قيام الشك لا وعند عدمه نعم وبؤيد التفصيل تعبیر القرناشي بلا بد وكلام القنية المذكور اه وتسام تحقيق المقام في رسالة المقدسي رحمه الله تعالى وقد ذكر شذرة منها في امداد الفتاح وانما اطلقنا في ذلك لدفع ما يوهمهم كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم ان أدى الى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسي نحن لانأمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الحواص ولو بالنسبة اليهم

قال ثم قال وفائدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وان كان الصحيح صحة التعدد فهي لا استدعاؤها نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه باحسن وجه وذكر في النهرو أنه لا ينبغي التردد في نديها على القول بجواز التعدد نحو جاعن الخلاف اه وفي شرح الباقي هو الصحيح ونحوه في شرح النية وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الايمان بهذه الأربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب قال المقدسي ذكر ان الشحنة عن جسده التصريح بالندي والبحث فيه بانه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أما عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الأربع ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيد به وبه يعلم انها هل تجزى عن السنة أم لا فعند قيام الشك لا وعند عدمه نعم وبؤيد التفصيل تعبیر القرناشي بلا بد وكلام القنية المذكور اه وتسام تحقيق المقام في رسالة المقدسي رحمه الله تعالى وقد ذكر شذرة منها في امداد الفتاح وانما اطلقنا في ذلك لدفع ما يوهمهم كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم ان أدى الى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسي نحن لانأمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الحواص ولو بالنسبة اليهم

(قوله ولان الاحتياط هو العمل الخ) كذا في بعض النسخ وفي بعضها لان بدون واو العطف وهو الصواب لانه جواب لقوله لا يقال وقوله قبله لان الاجتماع الخ ليس جوابه بل هو تعليل لقوله ليخرج (قوله فصرح ١٥٥ من لا خسر والخ) وعبارته لا يختلف

الامام للخطبة أصلا
والصلاة بدأ بل يجوز
بعد ما أحدث الامام الا
اذا أذن أي لا يجوز
استخلافه له ما اذا
كان مأذونا من السلطان
للاستخلاف فينبذ
يجوز ذلك وهذا ما يجب
حفظه الخ وقد رد عليه
العلامة ابن كمال باشا في
رسالة خاصة لكن قيد
جواز الاستخلاف بما
اذا كان معذورا بعذر
والسلطان أو نائبه

يشغله عن اقامة الجمعة
في وقتها وأما اذا لم يكن
معذورا أو كان معذورا
لكن يمكنه ان لا يعذره
واقامة الجمعة قبل
خروج الوقت فلا يجوز
الاستخلاف ثم قال بقي
هنا دقيقة أخرى وهي أن
اقامة الجمعة عبارة عن
أمرين الخطبة والصلاة
والموقوف على الاذن هو
الاول دون الثاني اذا
حاجة فيه الى الاذن اه
وما ذكره من التقييد
بالعذر تبع فيه صاحب
الدرر حيث صرح في
اثناء كلامه بأنه لا يجوز
خطابة النائب بحضور

لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها فلا يفيدده لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن
جرباش في النجعة في تعداد الجمعية لا يقال ان القول بالاجتماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين
في مثله ليخرج به المكاف عن عهد ما كلف به يبين لان الاجتماع أخص من مطلق الاجتماع
ووجود الأخص يستلزم وجود الأعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين
ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اه بالغظه مع فالزم من فعلها في زماننا
من المفهمة العظيمة وهو اعتقاد الجهلة ان الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر
فظنون انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض فيتسكألون عن أداء الجمعة فكان الاحتياط في
تركها وعلى تقدير فعلها من لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان تكون في بيته خفية خوفا من
مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والسلطان أو نائبه) معطوف على المصر والسلطان
هو الوالي الذي لا والى فوقه وانما كان شرط للصحة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في
التقديم والتقدم وقد تقع في غيره فلا بد منه تقيما الامر ودخل تحت النائب العبد اذا قلد عمل ناحية
فصلى بهم الجمعة حاز ولا تجوز الانكحة بتزويجه ولا قضائه ودخل القاضي والشرطي لكن قال في
الخلاصة وليس للقاضي أن يصلى الجمعة بالناس اذا لم يؤمر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤمر به
وهذا في عرفهم اه وفيها والى مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فان صلى بهم
خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجرأهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يأمره
القاضي ولا خليفة الميت لم يجوز ولم تكن جمعة ولو لم يكن عمه قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على
تقديم رجل جاز للضرورة ولو مات الخليفة وله ولاية وأمر على أشياء من أمور المسلمين كأنواع على ولا يتم
بقيومون الجمع اه وأطلق في السلطان فشمع العادل والحائز والتغلب ولهذا قال في الخلاصة والتغلب
الذي لا عهد له أي لا منشور له ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الامراء ويحكم فيما بينهم بحكم الولاية
تجوز الجمعة بحضوره اه والعبارة لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستئابة حتى لو أمر الصبي أو
الذمي وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي وأسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيه ما
ذكره في الخلاصة قبله النصراني اذا أمر على مصر ثم أسلم ليس له ان يصلى الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد
الاسلام وكذا الصبي اذا أمر ثم أدرك وكذا الواسعة صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصراني
لم يجوز حكمهما اه لانه في الاول فوض اليه أمر الجمعة صريحا وفي الثاني لا وظاهر ما في الخاتمة ان الفرق
انما هو قول بعض المشايخ وان الراجح عدم الفرق لان التفويض وقع باطلا فعلى هذا الاعتبار اهلية وقت
الاستئابة ولا خفاء في أن من فوض اليه أمر العامة في مصر وان له أن يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه
السلطان صريحا كما في الخلاصة من أن من فرض اليه أمر العامة من أصحاب السلطان فان له اقامتها
ولا يخفى ان له الاستئابة كتولية خطيب في جامع كما هو الواقع في مصر وهذا ما تفق عليه وانما وقع
الاشتباه في ان الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له أن يستناب من غير ضرورة فصرح من لا خسر و
في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستئابة الا أن يفوض اليه ذلك وهذا ما يجب

لا يصل عند عدم الاذن وللشربل الى رسالة حافلة في الرد عليهم ما في جميع ما ذكره بالنصوص الصريحة قال ويلزمهم أن لا يصح
للسلطان ولا نوابه جمعة ولا عيد لان السلطان صلى خلف ما مورده مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة ونقل عن التاتارخانية
التصریح بالجواز ومنع ما ذكره من الدققة وأطال في المقام بما ينبغي مراجعته وللشيخ محمد الغزالي رسالة في هذه المسئلة أيضا

(قوله ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب) أي لا يشترط الاذن من السلطان أو نائبه للخطيب الاخر بعد موت
الاول أو غيبته مثلا بل يكفي ١٥٦
بأذن السلطان مرة واحدة ثم من أذن له السلطان يستتبع غيره وبأذن

حفظه والناس عنه غافلون اه وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى أخرج خطيبا من وظيفته
بسبب استنابته من غير اذن وفي الجمعة في تعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش أحد شيوخ مشايخي ان
اذن السلطان أو نائبه انما هو شرط لا قامتها عند بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل
خطيب فاذا قرر الناظر خطيبا في مسجد فله اقامتها بنفسه وبنائمه وان الاذن منسحب لكل من
خطب وعبارة والمحصل ان حق التقدم في امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامتها هذا
الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنيابته فالسابق في هذه النيابة في كل بلدة الامير الذي ولي
على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة وفي الفتاوية عن ابن المبارك
الشرطي أولى من القاضي وفي الخاتمة الامام اذا حدث بعد ما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من
القوم لا بتقديم أحدا لا تجوز صلواتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة السلطان ممن فوض اليه أمر
الجمعة يجوز واذا قدرت هذا فيتمشى عليه ما يقع في زماننا هذا من استئذان السلطان في اقامة
الجمعة فيما يستجد من الجوامع فان أذنه باقامتها في ذلك الموضوع ربه صحيح لاذن رب الجامع لمن يقيمها
خطيبا ولاذن ذلك الخطيب لمن عساه أن يستنبيه ولا يكون ذلك اذا انما الجهول لم يقع فاسد اعلى ما توهمه
البعض لانه لا بد أن يسأل السلطان في ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه أو لغيره فبروز الاذن يكون
على وجه التعمين لا محالة لان الاذن ان كان للسائل قطاها وان كان لغيره فكذلك لان اذنه يقع اذا
للسؤل له وهو معلوم عند السائل معين له بل للامام أيضا لان السائل يجري ذكره عنده بما يصح
السؤال له وهو كاف في صحة الاذن فان مثل ذلك كاف في تولية القضاة والولاية الأخرى ان شخصا
نائب عن الامام أو قريبا غائبا عن حضرته لو وصف له بأوصاف جيدة قولاه حال غيبته عنه صح ولا
يشترط معرفة شخصه في صحة توليته له فبالك بما نحن فيه واذا صح الاذن أعطى لمن أذن له حكم الوالي
والقاضي في صحة الاقامة منه ومن يأذن له لان الصحيح لصحتها من سوى الامام والشرطين
والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه المحصل لدفع الفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط الامام في
صحة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفات لتعننت والله سبحانه وتعالى اعلم اه كلامه وهو
كلام حسن لكنه لم يستند فيه الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجي في فتاواه
الامام اذا خطب فأمر من لم يشهد الخطبة ان يجمع بهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم جاز
لان الذي لم يشهد الخطبة من أهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو
سماع الخطبة فذاك التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يأمر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في
الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المقدم فاستقبل بهم جاز
لانه انما يؤدي الصلاة بالتحريم الاولى اه ووجه الدلالة ان الامام ان كان المراد به نائب الوالي
وهو الخطيب فقد جوز له الاستنابة في اقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر وجوز لناثبه ان
يستتبع مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحا وان كان المراد بالامام الوالي فقد جوز لناثبه ان يستتبع
وكل منهما يدل على جواز الاستنابة للخطيب من غير اذن وقال في الهداية من باب القضاء وليس
للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث له ان
يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذنا بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء

له فتصح استنابته واذنه
وان لم يأذن السلطان
لهذا الثاني وكذلك
الثاني بأذن الثالث وهلم
جوا وليس المراد أن
السلطان اذا أذن باقامة
الجمعة في مسجد صار اذنا
لكل من أراد الصلاة
في ذلك المسجد سواء أذن
له الخطيب المقرر فيه
أو لم يأذن كما قد يتوهم
من قول المؤلف وان
الاذن منسحب لكل من
خطب بل معناه أن كل
من خطب بالاذن فهذا
الاذن له باقامتها
بنفسه وبنائمه ولا يشترط
لجمعة اقامتها من نائبه
تحديد الاذن من
السلطان كما هو صريح
عبارة جرباش الآتية
(قوله فذاك التفويض الى
الغير) مقتضى تفرجه
على قوله لكنه عجز الخ
انه يملك التفويض بسبب
العجز وذلك لا يدل على
خلاف ما في الدرر فان
صاحب الدرر شرط
العجز لجواز الاستنابة في
الصلاة وأما الاستنابة
في الخطبة فانه منعها
مننا كما مر (قوله فقد
جوز لناثبه ان يستتبع)
لصاحب الدرر ان يقول نعم جوز له ذلك ولو كان عند العجز كما علمت

اه فقد جوز للمأمور باقامتها الاستنابة ولم يقيد بالعذر فدل على جوازها مطلقا وأما تقييد الشارح
 الزيلعي الاستخلاف بان يكون أحدث فلا دليل عليه والظاهر من عباراتهم الاطلاق وذكر في
 البدائع أن كل من ملك اقامة صلاة الجمعة فإنه ملك اقامته غيره مقامه اه وهو صريح في جواز
 الاستنابة للخطيب مطلقا أو كالصريح فيه وأيضا ليس الحديث قبل الصلاة من الضروريات لا مكان
 أن يذهب الخطيب للموضوع ثم يأتي فصلي وقد اتفقت كلتهم على أن له الاستخلاف بشرط أن يكون
 النائب شهدا الخطبة ليكون كائن النائب خطيب بنفسه ولم يقيدوا باذن الحاكم فدل على ما قلنا وفي
 فتاوى الوالوجي إذا أحدث الامام فقال لواحد فيهم اخطب ولا تصل بهم فذهب ولم يجبي أجره
 ان يخطب ويصلي بهم لأنه ناه عن الصلاة لكي يأتي فصلي بهم وإذا لم يأت كان هذا نقويض
 الصلاة اليه وقد وقع لبعض قضاة العساكر في زماننا بالقاهرة أنه كان يرى بأنه لا يصح تقريره
 في وظيفة الخطابة وإنما يقرر فيها الحاكم وهو المهني بالباشا ولعله استند في ذلك الى ما قدمناه
 عن الخلاصة من أن القاضي لا يقيمها الا باذن لكن قال في الظهيرية بعد نقل ما في الخلاصة
 وعن أبي يوسف انه قال أما اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة لان الخلفاء يأمرون القضاة أن يجمعوا
 بالناس لكن قيل أراد بهذا قاضي القضاة الذي يقال له قاضي قضاء الشرق والغرب كابي يوسف
 في وقته أما في زماننا فالقاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك اه والحاصل ان السلطان اذا ولى
 انسانا قاضي القضاة بمصر فإن له أن يولى الخطباء ولا يتوقف على اذن كما ان له أن يستخلف للقضاة
 وان لم يؤذن له مع ان القاضي ليس له الاستخلاف الا باذن السلطان لان توليته قاضي القضاة اذن
 بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب القضاء لكن ذكر في التجنيس ان في اقامة الجمعة
 للقاضي روايتين وبرواية المنع يفتي في ديارنا اذا لم يؤمر به ولم يكتب في منشوره وأشار المصنف
 رحمه الله تعالى الى ان الامام اذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما ان له ان يصر موصفا
 كان له ان ينهاهم قال الفقيه أبو جعفر هذا اذا نهاهم مجتهدا بسبب من الاسباب وأراد أن
 يخرج ذلك المصر من أن يكون مصر اما اذا نهاهم متعنتا أو اضرا بهم فلهم ان يجمعوا على
 رجل يصلي بهم الجمعة ولو ان اماما مصر مصر انهم نفر الناس عنه خوفا وعدوا وما أشبه ذلك ثم
 عادوا اليه فانهم لا يجمعوا الا باذن مستأنف من الامام كذا في الخلاصة ودل كلامهم ان
 النائب اذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له اقامتها لأنه لم يبق نائبا لكن شرطوا ان يأتيه
 الكتاب بعزله أو يقدم عليه الامير الثاني فان وجد أحدهما فصلاته باطلة فان صلى صاحب شرط
 جاز لان عملهم على حالهم حتى يعزلوا كذا في الخلاصة وبه علم ان الباشا بمصر اذا عزل والخطباء
 على حالهم ولا يحتاجون الى اذن جديد من الثاني الا اذا عزلهم وقيدنا بكونه علم العزل قبل الشروع
 لأنه لو شرع ثم حضر والآخر فانه يمضي في صلاته كرجل أمره الامام ان يصلي بالناس الجمعة ثم حصر
 عليه وهو في الصلاة لا يعمل بحجره لان شروعه صحيح وان حصر عليه قبل الشروع وعمل بحجره (قوله ووقت
 الظهر) أي شرط صحته ان تؤدي في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة مقام
 الظهر على خلاف القياس لأنه سقوط أربع ركعتين فتراعى الخصوصيات التي وردت في الشرع
 بها مما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون
 الخطبة فيه فيثبت اشتراطها وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه
 ككونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتي بيانه (قوله فتبطل

قوله فالقاضي (الخ) فيه
 نظر لان قاضي القضاة
 بمصر ليس بمعنى قاضي
 القضاة المذكور في
 الظهيرية لانه بالمعنى
 الاول من بولي القضاة
 في جميع بلاد السلطان
 الذي ولاه فولايته عامة
 وأما قاضي مصر فانه بولي
 نواب عنه في البلدة التي
 ولاه السلطان المحكم فيها
 وفي توابعها فلا يلزم من
 كونه الاول ما ذونا
 باقامة الجمعة أن يكون
 الثاني كذلك لان الثاني

ووقت الظهر فتبطل

مولى من قبله (قوله لان
 توليته قاضي القضاة اذن
 بذلك) أي بالاستخلاف
 للقضاة ووجه الدلالة
 ان لفظة قاضي القضاة
 معناها القاضي الذي
 يولى القضاة (قوله لكن
 ذكر في التجنيس الخ)
 قال في النهري يمكن حمل
 ما في التجنيس على ما ذالم
 بول قضاء القضاة أمان
 ولى أعني هذا اللفظ عن
 التنصيص عليه (قوله
 ولو أن اماما مصر مصر
 الخ) قلت فلوقر وخطب
 بجامع فهدم ثم أعيد هل
 يحتاج الى اذن جديد
 لهذا الاول أم لا وهل
 يصح تقرير غيره محل
 تأمل وله نظائر في كتاب

الوقف كذا في شرح المقدسي ولنظر ما علة التأمل فان المسجد بانهدامه لا تزول عنه المسجدية بخلاف المصرو وانظر فتاوى ابن السليبي (قوله وفيه نظر ظاهر الخ) ١٥٨ قال الرملي عن الشيخ المقدسي ليست هذه نص عبارة فتح القدير بل قلبتها

وقدمت وأخرت لتتمكن من ايراد ما اخترت وعبارة المحقق بعدان ذكر قول الامام في كفاية الحمد لله ونحوها في الخطبة وان ذلك يسمى خطبة لغة وان لم يسم به عرفا وان العرف انما يعتبر فيما بين الناس ومحاوراتهم للدلالة على غرضهم فاما في أمر بين العبد وربّه فتعتبر حقيقة اللفظ لغة ثم

بخروجه والخطبة قبلها

قال وهذا الكلام هو

المعتمد لابي حنيفة رحمه

الله فوجب اعتبار ما

يتفرع عنه يعني رواية

عدم اشتراط الحضور اه

وكذا اعتراضه أخوه في

النهر ولكن ناقش المحقق

فقال بعد نقل كلامه

وحاصله ان الدليل

انما يدل على ان الشرط

مطلق الذكر المسمى خطبة

لغة غير مقيد بحضرة

أحد فيعتبر فيه حقيقة

اللفظ وهذا ظاهر في

اقتضائه صحتها وحده لان

اشتراط قصد التعمدة

ونحوها يقتضي انه لو

خطب وحده جاز لكن

لقائل أن يقول ان الامر

بالسعي الى الذكركليس

بخروجه) أي صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد لدفوات شرطها فلا يبنى الظهر لاختلاف الصلاتين قدر احوالها واسما أطلقه فشم كل متصل لها ولهذا قال في المحيط لو نام خلف الامام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لانه لو أتم لصار قاضيا وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتمه في الوقت لم تفسد لانه صار مؤديا للجمعة في وقتها اه وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعا عند أبي حنيفة وعندهما يبطل أصلا اه ولا يخفى مخالفة أبي يوسف أصله هنا فانه موافق للامام في انه اذا بطل الوصف لا تبطل الاصل وفي السراج الوهاج معزيا الى النوادر امام صلى بالناس الجمعة فدخل معه رجل في الصلاة فرجه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فانه يتم الجمعة بغير قراهة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسئلة بحالها ثم طلعت الشمس حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي أن يكون ما في النوادر ضعيفا لان ما في المحيط يخالفه لانه لا فرق في اللاحق بين أن يكون عذره النوم أو الزجة (قوله والخطبة قبلها) أي وشرط صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون الخطبة ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس الخطبة ولا نها شرط وشرط الشيء سابق عليه ولو قال فيه أي في وقت الظهور لكان أولى لانه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح وشرط الشارح أن يكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما أو نياما وظاهرها انه لا ينافي لوقوعها الشرط حضور واحد وفي الخلاصة ما يخالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضره أحدا لا يجوز وفي الاصل قال فيه روايتان ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز ان كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد انه لو خطب وحده فانه يجوز أخذ من قولهم يشترط عنده في التسمية والتحميدة ان يقال على قصد الخطبة فلو جسد لعطاس لا يجزى عن الواجب انتهى وفيه نظر ظاهر لانه لا يدل على ما ذكره بشئ من أنواع الدلالات كما لا يخفى وصح في الظهيرية انه لو خطب وحده وانه لا يجوز وفي المصمحات معزيا الى الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلف المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا يشترط لها سائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدائع ثم هي وان كانت قائمة مقام الركعتين شرط وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها اه وفي فتح القدير واعلم ان الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لاني حق كل من صلاها واشترط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسبيات فعن هذا قالوا لو أحدث الامام فقدم من لم يشهدا جازان صلى بهم الجمعة لانه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشأة والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط الا ترى الى صحتها من المعتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو فسد الاول استقبل بهم فكذلك الثاني فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز اه ولم يشترط المصنف انه يصلى عقب الخطبة بل تراخ ففیه اشارة الى انه ليس بشرط فلذا

قالوا

الاستماع وانما مورجع واذا جازت وحده لم يجز الا مر فائده وكان هذا هو وجه ما رجه في الظهيرية وقبه يترج ما رجه به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما مر

قالوا ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية لتوذكرا الامام فأنه في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها وافتتح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة أجزاء وكذا اذا خطب جنبا كذا في فتح القدير ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهما في الخلاصة فقال ولو خطب محدثا أو جنبا ثم توضأ أو اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فتعدى أوجامع واغتسل ثم جاء استقبال الخطبة وكذا في المحيط مع لابان الاول من اعمال الصلاة بخلاف الثاني فان ظاهره ان الاستقبال في الثاني لازم والافلا فرق بين السكك وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستئناف وبطلان الخطبة وهذا هو الظاهر لانه اذا طال الفصل لم يبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل وقد علم من تفاريعهم انه لا يشترط في الامام أن يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة بانه لو خطب صبي باذن السلطان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز (قوله وسن خطبتان بجلسة بينهما وطهارة قائما) كما روى عن أبي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة يفتتح بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعظ في الثانية ولهذا قال في التخصيس ان الثانية كالاولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ وظاهره انه يسن قراءة آية في الثانية كالاولى والحاصل كما في المجتبى ان الكلام في الخطبة في أربعة مواضع في الخطبة والخطيب والمستمع وشهود الخطبة أما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة فأما الفرض فشيئا ن الوقت وذكر الله تعالى وأما سنها فخمسة عشر أحدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والجنب وقال أبو يوسف لا يجوز وثانها القيام وثالثها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال أبو يوسف في الجوامع التعوذ في نفسه قبل الخطبة وخامسها أن يسمع القوم الخطبة فان لم يسمع أجزاء وسادسها ما روى الحسن عن أبي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة وهي تشمل على عشرة أحدها البداءة بحمد الله وثانها الثناء عليه بما هو وأهله وثالثها الشهادتان ورابعها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها قراءة القرآن وتاركها مسمى وروى انه صلى الله عليه وسلم قرأ فيها سورة العصر ومرة أخرى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون وأخرى ونادوا يا مالك وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد لله والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تاسعها ان يزيد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التطويل وأما الخطيب فيشترط فيه ان يتأهل للامامة في الجمعة والسنة في حق الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه للقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلاة وترك الكلام وقال الشافعي اذا استوى على المنبر سلم على القوم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام يبطل ذلك وأما المستمع فيستقبل الامام اذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يبرد السلام ولا يثمت ولا يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وقال صلى السامع في نفسه وفي جواز قراءة القرآن وذكر الفقه والنظر فيه لمن يسمع الخطبة اختلاف المشايخ ويكره لمستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالاكل والشرب والعبث والالتفات وأما التخطي فمكروه عند أبي حنيفة وقال انما يكره بعد خروج الامام وقال الرزقي انما يجوز قبله اذ لم يؤذ احد افا ما تخطى السؤال فمكروه في جميع الاحوال بالاجماع وأما شهود

وسن خطبتان بجلسة

بينهما وطهارة قائما

(قوله وقد صرح في

الخلاصة بانه لو خطب

صبي الخ) قال في الظهيرية

لو خطب صبي اختلف

المشايع فيه والخلاف في

صبي يعقل اه فاهنا

على أحد القولين وما

سيأتي عن المجتبى مبني

على الآخر قال الشيخ

اسماعيل والا كثر على

الجواز

المخطبة فشرط في حق الامام دون المأموم اه ما في المجتبى وأطلق المصنف في الجلسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار ما عس موضع جلوسه من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر وأقبل على الناس أن يسلم عليهم لانه استدبرهم في صعوده اه ومن المستحب أن يرفع المخطيب صوته كما في السراج الوهاج ومنه أن يكون الجهر في الثانية دون الاولى كما في شرح الطحاوي وفي التجنيس وينبغي أن تكون المخطبة الثانية الحمد لله حمده ونسبته عمنه الى آخره لان هذا هو الثانية التي كان يخاطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث ويذكر العمين اه ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام مخالفا عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال في التجنيس والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لانهم لو استقبلوا الامام لجر جوار في تسوية الصفوف بعد فراغه لكثرة الزحام وخزم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام فان كان عن يمين الامام أو عن يساره قربا من الامام ينحرف الى الامام مستعدا للسمع ومن السنة أن يكون المخطيب على منبر اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المضممرات معزيا الى روضة العلماء الحكمة في أن المخطيب يتقلد سيفه ما قد سمعت الفقيه أبا الحسن الرستغفني يقول كل بلدة فتمت عنوة بالسيف يخطب المخطيب على منبرها متقلدا بالسيف يريدون ان يخطبوا بالسيف فاذا رجعت عن الاسلام فذلك السيف باق في أيدي المسلمين نقا تملكه حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة أسلم أهلها طوعا يخاطبون فيها بالسيف ومدينة النبي صلى الله عليه وسلم فتمت بالقرآن فيخطب المخطيب بالسيف وتكون تلك البلدة عشرة ومكة فتمت بالسيف فيخطب مع السيف اه وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يمسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر ما في الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره أن يخطب متكئا على قوس أو عصا لكن قال في الحاوي القدسي اذا فرغ المؤذنون قام الامام والسيف بيساره وهو متكئ عليه اه وهو صريح فيه الا أن يفرق بين السيف وغيره وفي المجتبى ويخطب بالسيف في البلدة التي فتمت بالسيف وفي السراج الوهاج وأما الدعاء للسلطان في المخطبة فلا يستحب لما روي ان عطاء سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما كانت المخطبة تذكيرا وفي الخلاصة وغيرها الدون من الامام أفضل من التباعد على الصحيح ومنهم من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الفلمة في المخطبة ولهذا اختار بعضهم ان المخطيب مادام في الحمد والمواظف فعلهم الاستماع واذا أخذ في مدح النظمة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكى في الظهيرية والحانية عن ابراهيم النخعي وابراهيم بن مهاجر انهما كانا يتكلمان وقت المخطبة فقيل لابراهيم النخعي في ذلك فقال اني صليت الظهر في داري ثم رحت الى الجمعة ثقبة ولذلك تأويلان أحدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلي الجمعة لانه كان لا يرى الجائرساطانا ولساطانهم يومئذ كان جائرا فانهم كانوا لا يصلون الجمعة من أجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر في دارهم ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة أي نافلة اه وقد سمعت في زماننا ان بعضهم يترك الجمعة متأولا بالتأويل الاول وهو فاسدان فاعله محتمل درأى ذلك وأما المقلد لابي حنيفة فإرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائرساطان كما قدمناه وفي أول التجنيس معزيا الى الفقيه أبي الليث ينبغي أن يكون في مجلس الواعظ الخوف والرجاء ولا يجعل كله خوفا ولا كله

(قوله وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يمسكه بيده كما هو المتعارف) أي كما يفيد كلام الحاوي الآتي لكون دفع المناواة في النهر بامكانه مع التقليد

(قوله ولم أر فيما عندي

الخ) سيد كرم المؤلف

تخريج المسئلة على

مذهبنا قبيل قول

المصنف ويجب السعي

وترك البيع (قوله هل

هو مسنون أم لا) قال

ابن حجر في شرحه على

المنهاج للنووي تنبيهه

كلامهم هذا صريح في ان

اتخاذ مرق للخطيب يقرأ

الآية والخبر المشهورين

بدعة وهو كذلك لانه

حدث بعد الصدر الاول

قبل لكتها حسنة لمحت

الآية على ما يندب لكل

أحد من اكثار الصلاة

وكفت تحميدة أو تهليلية

أو تسبيحة والجماعة

وهم ثلاثة

والسلام على رسول الله

صلى الله عليه وسلم لاسما

في هذا اليوم وكحت

المحبر على تأكد الانصات

المفوت تركه لفضل

الجمعة بل والموقع في

الاثم عند الاكثرين من

العلماء وأقول يستدل

لذلك أيضا بانه صلى الله

عليه وسلم أمر من

استنصت له الناس عند

ارادته خطبة مني في حجة

الوداع فقياسه انه يندب

للخطيب أمر غيره بان

استنصت له الناس وهذا

رجاه لانه ورد النهي عن ذلك ولان الاول يفضى الى القنوط والثاني الى الامن فيجمع بينهما وقال
الامام أبو بكر الرستغني يجب أن يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله عليه الصلاة والسلام بسروا ولا
تعسروا وبسروا ولا تنفروا ولان من رجع الى الباب بالكرامة يكون أثبت اه وفي القنية قال
أبو يوسف في الجامع ينبغي للخطيب اذا صعد المنبر أن يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة اه وفي ضياء
العلوم مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الحاء وخطب المرأة خطبة بكسر الحاء قال الله
تعالى من خطبة النساء وفي الحديث لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه اه وفي الحاوي القدسي
والسنة أن يكون جلوس الامام في مخدعه عن يمين المنبر فان لم يكن ففي جهته أو ناحيته وتكره
صلاته في المحراب قبل الخطبة وليلبس السواد اقتداء بالخلفاء وللتوارث في الاعصار والامصار اه
ولم أر فيما عندي من كتب أمتنا حكم المرق الذي يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الآية كما
هو المعهود هل هو مسنون أم لا وفي البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال خطبته الا اذا كان أمرا
معروف فلا يكره لكونه منها وفي خزنة الفقه لابي الليث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد
القطر وخطبة عيد الاضحى وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء في قول أبي يوسف ومحمد وثلاث خطب
في الحج واحدة منها بالاجلسة بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر والثاني بعرفات قبل الظهر يجلس فيها
جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر يوم في مني يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ في ثلاث خطب
منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة عيد
القطر والاضحى وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التي بمكة وعرفة يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم
بالخطبة اه (قوله وكفت تحميدة أو تهليلية أو تسبيحة) أي وكفي في الخطبة المفروضة مطلق ذكر الله
تعالى على وجه القصد عند أبي حنيفة لاطلاقه في الآية الشريفة وقالوا الشرط ان يأتي بكلام يسمى
خطبة في العرف وأقله قدر التشهد الى عبده ورسوله تقديدها بالمتعارف كما قاله في القراءة وأبو
حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال بافترض مطلق الذ كر الآية وباستئان الخطبة المتعارفة لفعله
عليه الصلاة والسلام تنزيلا للشروعات على حسب أدلتها ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب
الفقه وهي انه لما خطب في أول جمعة ولى الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان أبا بكر
وعمر كانا بعدان لهذا المقام مقالا وأنتم الى امام فعال أخرج منكم الى امام قوال وستأتمم الخطب بعد
وأستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجاعا وار تج بالتحفيف على
الاصح أي استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله انكم الى
امام الى آخره ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين تكون على كثرة المقال مع قبيل الففعال
فأنا وان لم أكن قوالا مثلهم فانا على المحير دون الشرفا ما ان يريد هذا القول تفضيل نفسه على الشيخين
فلا كذا في النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنونة لا يكفي فيها مطلقه بل لا بد ان يأتي بما
قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطف على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند أبي
حنيفة أيضا كما في التسمية على الذبيحة وعن أبي حنيفة في رواية أخرى انه يجزئه والفرق على هذه
الرواية وهو ان الأمر يربط في الخطبة الذ كر مطلقا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد وفي باب
الذبيحة المأمور الذ كر عليه وذلك بان يقصده والاول اصح كذا في التجنيس (تواد والجماعة وهم
ثلاثة) أي شرط صحته ان يصل مع الامام ثلاثة فأكثر لاجماع العلماء على أنه لا بد فيها من الجماعة
كما في البدائع وانما اختلفوا في مقدارها فاذا ذكره المصنف قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف

هو شأن المرقى فلم يدخل
 ذكره الخبر في خبر البدعة
 أصلا اه قلت لكن
 ينبغي تقييد جواز ذلك
 على مذهبا بما قبل
 خروج الخطيب من
 محده لا كما يفعل الآن
 وقد كنت ذكرت ذلك
 لخطيب السليمية في صالحية
 دمشق فامر المرقى بفعل
 ذلك قبل خروجه وهو
 مستمر الى الآن والحمد
 لله تعالى (قوله والافلو
 نفروا قبله الخ) قال في
 سوى الامام فان نفروا
 قبل سجوده بطلت والاذن
 العام

النهر هذا يفيد انهم لو
 عادوا اليه بعد ما رفع
 رأسه من الركوع انها
 تصح وليس هذا في
 الخلاصة بل المذكور
 فيها انهم لو جاؤا قبل أن
 يرفع رأسه من الركوع
 جار ولا بد منه لانهم لو لم
 يفتحوها معه وانما أدركوه
 في الركوع جاز والالا
 كافي الشرح وغيره
 فكذا هذا (قوله حتى
 ان أمير الوأغلق الخ) ينبغي
 حمله على ما ذم الناس
 من الصلاة والافلاذن
 العام يحصل بفتح أبواب
 الجامع للواردين كما عراه
 في الدر المختار الى الكافي
 وفيه عن مجمع الانهر

انسان سوى الامام لانهم مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه
 ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد
 منهم ينبغي ان يكون سواء فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى
 الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات
 لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع اطلق الثلاثة فشمع العبيد والمسافرين والمرضى
 والاميين والخزسي لصلاحياتهم للامامة في الجمعة اما الكل واحد اولن هو مثل حالهم في الامي
 والاخرس فصالحا ان يقتديا بمن فوقهما كذا في المحيط ولا يرد عليه النساء والصدان فان الجمعة لا
 تصح بهم وخدمهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء خرجن بالتأني في ثلاثة أي ثلاثة
 رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف الى الكامل وشمل ثلاثة غير الثلاثة
 الذين حضر والخطبة لما في التحنيس وغيره اذا خطب بمحضرة جماعة ثم نفروا وجاء آخرون لم
 يشهدوا الخطبة فصلي بهم الجمعة أجزاءهم (قوله فان نفروا قبل سجوده بطلت) بيان لكون الجماعة
 شرطا انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التجرمة عند أي حنيفة وعندهما شرط انعقاد التجرمة وفائدته انهم
 لو نفروا بعد التجرمة قبل تقيد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعندهما
 يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التجرمة في حق المقتدي فكذا في حق الامام والجامع ان تجرمة
 الجمعة اذا صحت صح بناء الجماعة عليها ولهذا اوردك انسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول
 أبي يوسف الا ان محمد اتركه هنا ماسميا أي ولا يحنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط
 انعقاد التجرمة لادى الى الخرج لان تجرمتها حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا
 لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم بمقارنة لتكبير الامام وانه مما يتبعه من مراعاته وبالاجماع ليس
 بشرط فانهم لو كانوا حضروا وكبير الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت
 مشاركتهم اياه فلم يجعل شرط انعقاد التجرمة لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقيد
 الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام
 والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حافظ لا يصلي في حال يقيد الركعة بسجدة لا يحنث فاذا لم يقيدها
 لم يوجد الاداء فلم ينعد فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء
 النسوان والصبيان ولا بجدون الثلاث من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفروا احد
 منهم لكان أولى قيد بقوله قبل سجوده أي الامام لانهم لو نفروا بعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا
 لفر بناء على انها عنده شرط بقائها منعقدة الى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست
 بشرط للبقاء لما عرف في البدائع ومن فروع المسئلة ما لو أحرم الامام ولم يحرموا حتى قرأ ركع
 فأحرموا بعد ما ركع فان أدركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والافلا
 لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبع للامام فيكتفي بالانعقاد في حق الاصل لكونه بائيا على صلته
 ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفروا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والافلو نفروا قبله وعادوا اليه
 قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها واذا كبر الامام ومعه قوم متوضئون فلم يكبروا معه حتى أحدوا ثم جاء
 آخرون وذهب الاولون جاز استحسننا ولو كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير اه
 (قوله والاذن العام) أي شرط صحتها الاداء على سبيل الاشتهار حتى لو أن أمير أغلق أبواب الحصن
 وصلى فيه باهله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره وأذن

معزى الى شرح عبود المذاهب لا يضر غلق باب القاعة لعدم او لعادة قديمة لان الاذن العام مقرر لاهله وعلقه لمنع العدو والمصلح
نعم لو لم يغلق لكان أحسن اه وبه اندفع قول الشيخ اسمعيل وعلى اعتباره أى الاذن ١٦٣ العام تحصل الشبهة في صحته في قاعة

دمشق واضربها حيث
يفاق بابها ويمنع الناس
من الدخول حال الصلاة
كما هو المعتاد فيها بل
الظاهر حينئذ عدم العفة
اذلاذن عام فيها الامن
في داخلها كمن في داخل
القصر (قوله فان قال
الاجير حط عنى الربع
بمقدار اشتغالى) لم أجد
لفظة الربع هنا في نسخة
الخلاصة وبدونها يظهر
وشرط وجوبها الاقامة
والذكورة والعفة
والحرية وسلامة العينين
والرجلين

المعنى وكانها زائدة
من النسخة في نسخة
المؤلف والمعنى ما قاله في
التتارخانية ليس للاجير
ان يطالبه من الربع
المحطوط بمقدار اشتغاله
بالصلاة (قوله ولا حاجة
الح) ذكر في النهران المراد
بالمريض الذى خرج بقيد
العفة من ساء مزاجه
وأمكن علاجه ولكل
جهة لما قاله بعضهم ان
عدم سلامة العينين
والرجلين من الامراض
عند الاطباء الانهما في
العرف لا يعدان مرضا
فهذا خصهما بالذكر

لناس بالدخول جاز ويكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعلوا الاول بانها من شعائر الاسلام
وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشتهار وفي المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة
في دينه ودينه احتياج العامة اليه فلوا انسانا يجمع بهم في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لاهل
الجامع دون أهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك اه ولم يذ كر صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير
مذكور في ظاهر الرواية وانما هو رواية النوادر كما في البدائع (قوله وشرط وجوبها الاقامة
والذكورة والعفة والحرية وسلامة العينين والرجلين) فلا تجب على مسافر ولا على امرأة ولا
مريض ولا عبدا ولا أعمى ولا متعدلان المسافر يخرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبدا
مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفع المخرج والضرر ولم أر حكم الاعمى اذا كان
مقربا للجامع الذى تصلى فيه الجمعة وأقيمت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم المخرج أولا وانما لم
يذكر العقل والتلوغ والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كما في الخلاصة
وأما الشيخ الكبير الذى ضعف فهو ملحق بالمريض فلا يجب عليه وفي فتح القدير والمطر الشديد
والاختفاء من السلطان الظالم مسقط فلوقال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والعفة
والحرية ووجود البصر والقدرة على المشى وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد لكان أشمل
وأشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبدا الذى حضر مع
مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبدا الذى يؤدي الضريبة لفقد الشرط لكن هل
له صلاتها بغير اذن المولى قال في التجنيس واذا أراد العبد أن يخرج الى الجمعة أو الى العدين بغير
اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والافلا يخل له الخروج بغير اذنه لان الحق له في
ذلك ولو رآه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة
مولاه الى الجامع فانه يشتمل بالحفظ ولا يصلى الجمعة لانه لم يوجد الرضا باداء الجمعة والاصح ان له
ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى في امساك دابته اه وفي السراج الوهاج وان اذن للعبدا مولاه وجب
عليه الحضور وقال بعضهم بتخير وصحح الوجوب على المكاتب ومعتق البعض ولا يخفى ما فيه وجرم
في الظهيرية في العبد الذى اذن له مولاه بالتخير وهو أليق بالقواعد فأشار باشتراط سلامة العينين
الى عدم وجوبها على الاعمى مطلقا ما اذالم يجد قائدا فجمع عليه وان وجدته اما بطريق التبرع أو
الاجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أى حنيفة وعندهما تجب عليه وأشار باقتضاره على
هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفي الخلاصة ولستأجر ممنع الاجير عن حضور الجمعة وهذا
قول الامام أبى حفص وقال الامام أبوعلى الدقاق ليس له أن يمنع من تسقط عنه الاجرة بقدر
اشتغاله بذلك ان كان عبدا وان كان قريبا لا يحيط عنه شيء وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع
النهار حط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير حط عنى الربع بمقدار اشتغالى بالصلاة لم يكن له ذلك
اه وظاهر المتون يشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العينين والرجلين لدخولهما تحت العفة
كما وقع في كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضى أن احدهما لو لم تسلم فانه
لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعمى ولا بمقعدا فلوقال ووجود البصر والقدرة
على المشى لكان أولى الآن يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثني أبطلت معنى التثنية كالجـ

ولان فهم اخلافا اه (قوله مع ان الامر بخلافه الخ) استدرك عليه في الدر المختار بما قاله الثمني وغيره لا تجب على مفلوج الرجل
ولا مقطوعها وأجاب بعضهم بحمل ما ذكره المؤلف على ما اذا أصاب الاخرى مجرد العرج الغير المانع من المشى بلا مشقة

فصار بمعنى المفرد وألحق بالمرض الممرض وفي السراج الوهاج الأصح أنه إن بقي المريض ضائعا
بخروجه لم يجب عليه وفي التجنيس الرجل إذا أراد السفر يوم الجمعة لا بأس به إذا خرج من العمران
قبل خروج وقت الظهر لأن الوجوب بالآخر الوقت وآخر الوقت هو مسافر فلم يجب عليه صلاة الجمعة
قال رضي الله عنه وحكى عن شمس الأئمة الحلواني أنه كان يقول لي في هذه المسئلة أشكال وهو
إن اعتبار آخر الوقت إنما يكون فيما ينقرد بإدائه وهو سائر الصلوات فأما الجمعة لا ينقرد هو بإدائها
وإنما يؤدبها الإمام والناس فينبغي أن يعتبر وقت أدائها حتى إذا كان لا يخرج من المصر قبل أداء
الناس فينبغي أن يلزمه شهود الجمعة اه (قوله ومن لا جمعة عليه إن أداها حاز عن فرض الوقت)
لأنهم يحملوه فصاروا كالمسافر إذا صام وأشار بقوله جاز عن الفرض إلى أنهم أهل للتكليف فلا
يرد عليه الصبي والمجنون وإن دخل تحت قوله ومن لا جمعة عليه ولهذا فصل في البدائع فيمن لا جمعة
عليه فقال إن كان صيبا وصلاها فهي تطوع له وإن كان مجنونا فلا صلاة له أصلا وأما من
كان أهلا للوجوب كالمرضى والمسافر والمرأة والعبد يجزئهم ويسقط عنهم الظهر قيدا بالجمعة لأن
من لا حج عليه إذا أدى الحج فإن كان لفقد المسال فإن الحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده فإنه لا حج عليه
لما ذكرنا وإن كان لعدم أهليته كالعبد إن أدى الحج مع مولاه فإنه لا يحكم بجوازه فرضا حتى يؤخذ
بجمعة الإسلام بعد حريته والفرق أن المنع من الجمعة كان نظرا للمولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز
لأنه لم يجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتعطل عليه منافعه ناسيا فنقلب
النظر ضرا وذا ليس بحكمة فتبين في الآخرة أن النظر في الحكم بالجواز فصار مأذونا دلالة كالعبد
المجور وعليه إذا أجر نفسه أنه لا يجوز ولو سلم من العمل بجوز ويجب عليه كمال الاجرة لما ذكرنا كذا
هذا بخلاف الحج فإن هناك لا يتبين أن النظر للمولى في الحكم بالجواز لأنه لا يؤخذ للمحال بشئ آخر
إذ لم يحكم بجوازه بل يخاطب بجمعة الإسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كدنى البدائع
ولم أرتقلاصر يحاهل الأفضل لمن لا جمعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر لئلا يظن ظاهرا الهداية
والعناية وغاية البيان أن الأفضل لهم صلاة الجمعة لأنهم ذكر وأن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة
فدل أن العزيمة صلاة الجمعة وينبغي أن يستثنى منه المرأة فإن صلاتها في بيتها أفضل والله سبحانه
وتعالى أعلم (قوله والمسافر والعبد والمريض أن يؤم فيها) أي في الجمعة وقال زفر لا يجزئه لأنه
لا فرض عليه وأشبهه الصبي والمرأة ولنا أن هذه رخصة فاذا حضر واتقع فرضا على ما بيننا أما أداء
الصبي فسلب الأهلية والمرأة لا تصلح لإمامة الرجال (قوله وتنعقد بهم) أي الجمعة بالمسافر والعبد
والمريض للإشارة إلى رد قول الشافعي إن هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم في العدد الذي تنعقد
بهم الجمعة وذلك لأنهم لم يصلحوا للإمامة فلان يصلح واللاقته بدءا أولى كذا في العناية (قوله ومن
لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره) أي حرم قطعها وإنما ذكر الكراهة تباعا للقصد ويرى مع أنه مما
لا ينبغي فإنه أوقع بعض الجهلة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا أن من أنكر فرضها
فهو كافر بالله تعالى قال في فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لأنه ترك
الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو كدمن الظهر فكيف لا يكون مرتكبيا محرما غير أن الظهر
تقع صححة اه والحاصل أن فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على أن بخروج الوقت
يصلى الظهر بنية القضاء فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ثم هو مأمور بإسقاطه
والإتيان بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة ووأئدة الاختلاف تظهر في ثلاثة أحدها في هذه

ومن لا جمعة عليه إن
أداها حاز عن فرض
الوقت والمسافر والعبد
والمريض أن يؤم فيها
وتنعقد بهم ومن لا عذر
له لو صلى الظهر قبلها كره

(قوله أحدها هذه
المسئلة) أعني مسئلة
المن أي صحة الظهر مع
الكراهة أو المحرمة فإنها
لا تصح عند زفر كما في
التبيين والفتح وكان ينبغي
للمؤلف أن ينص على
ذلك ليندفع الاشتباه

(قوله وروى عنه الغرض) ونقل عن محمد رحمه الله ان فرض الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهور وروى عنه انه قال لا أدري ما أصلي فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الغرض بآداء الظهر أو الجمعة يريد ١٦٥

لا يعينه ويتعين بفعله
ولكن ظاهرا زوايا عنه
العلماء الثلاثة ما ذكره في
الكتاب (قوله فالطلان
به مقدم بما اذا كان يرجو
ادراكها) الا صوب
اسقاطه لاقتضائه عدم

فان سعى اليها بطل

الطلان فيما اذا لم يدركها
لبعد المسافة مع انه
سينقل عن السراج تصحيح
الطلان وعبارة السراج
هكذا وهذا اذا سعى
اليها والامام في الصلاة
أو قبل أن يصلي وشرط
بعض أصحابنا كونه
يدركه والصحيح الاول
وفي النهاية اذا سعى الى
الجمعة قبل أن يصلها
الا امام الا انه لا يرجو
ادراكها بعد المسافة لم
يبطل ظهره في قول
العراقين و يبطل في
قول البلخين وهو الصحيح
اه وبها علم عدم صحة ما
في النهر من عزوه التمسيد
للطلان بوجاء ادراكها
وتصحج عدمه حين عدمه
الى السراج وقد تابعه
في الدر المختار (قوله حتى
لو كان يتسه قريبان
المسجد) أي وبعيدان

المسئلة ثانيا لو نوى فرض الوقت بصير شارعا في الظهر عندنا وعندنا في الجمعة ثالثا لو نوى كرواثة
عليه وكان لو اشتمغل بالقضاء تفوته الجمعة دون الظهر فانه يقضى ويصلى الظهر بعده عندنا وعندنا
يصلى الجمعة ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضى اتفاقا كذا في أكثر الكتب وفي المحيط
ذكر ثلاثة أقوال عندنا فرض الوقت الظهر لكن العبد ما مور باسقاطه عنه بآداء الجمعة وعند
محمد الغرض هو الجمعة وله أن يسقط بالظهر رخصة وروى عنه الغرض أحدهما لا يعينه ويتعين
ذلك بآدائه وعند زفر والشافعي الغرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور اه وقد ظهر
للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه في التعبير بالكراهة لان صلاة الظهر قبل آداء
الجمعة من الامام ليست مفقودة للجمعة حتى تكون حراما انما المفوت لها عدم سعيه فان سعيه بعد
صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها حرم عليه ذلك وأما الصلاة وانها مكروهة
فقط باعتبار أنها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتمادها عليها وهم انما حاكموا على صلاة الظهر
بالكراهة ولم يقل أحد ان ترك الجمعة بغير عذر مكروه حتى يلزم ما ذكر من الايقاع في جهالة فقوله
في فتح القدير لانه ترك الغرض القطعي ممنوع لما علمت أنه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الغرض
والله سبحانه الموفق للصواب قد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة
يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع أنه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير مكروهة
وتفويت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلنا وقيد بقوله لا عذر له لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام
فلا كراهة اتفاقا (قوله فان سعى اليها بطل) أي الظهر المؤدى عند أي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه
مأمور بعد صلاة الظهر ينقضها بالذهاب الى الجمعة فالذهاب اليها شروع في طريق نقضها المأمور
به فيجب كمن تنتهز به احتياط ترك العصية وقال لا تبطل حتى يدخل مع الامام واختلفوا في معنى السعي
اليها والاختار أنه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان السعي الرافض لها هو السعي
اليها على الخصوص ومثله ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد من السعي المشي
لا الاسراع فيه وانما عبروا به اتباعا للآية وقد بقوله سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى
الظهر فانه لا يبطل حتى يشروع مع الامام اتفاقا كذا في الحقائق وقد بقوله اليها لانه لو خرج لم حاجة
أخرج وقد فرغ الامام لم يبطل ظهره اجماعا فالطلان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان
خرج والا امام فيها أو لم يكن شرع وأطلق فشمس ما اذا لم يدركها بعد المسافة مع كون الامام فيها
وقت الخروج أو لم يكن شرع وهو قول البلخين قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجهه
اليها وهي لم تنف بعد حتى لو كان يتسه قريبان المسجد ومع الجماعة في الركعة الثانية وتوجهه
بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الاصح أيضا ما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل أن
يصل اليها الامام ثم ان الامام لم يصلها العذرا ولغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح أنها لا تبطل وكذا
لو توجه اليها والا امام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها الثانية فالصحيح أنه لا يبطل ظهره
ثم اعلم أن الضمير المستتر في قوله سعى يعود الى مصلى الظهر لا الى من لا عذر له ليكون أفود وأشمل
فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كافي غاية البيان والسراج الوهاج لكن
التعليل المذكور أولا لا يشمله لان المعذور ليس بمأمور بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به فينبغي

باب المسجد كما في السراج (قوله ثم اعلم ان الضمير المستتر الخ) قال في النهر ان الضمير في صلى واقع على من فسافر منه وقع فيه غاية الامر
انه سكت عن المعذور (قوله لكن التعليل أولا لا يشمله) اجاب الشارح وكذا في الفتح في معرض الجواب عن قول زفر بانه انما

أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لان الفرض قد سقط عنه ولم يكن مأمورا
بنقضه فتكون الجمعة نافلا منه كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط أن ظهره انما يبطل
بخصوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو أخف اشكالا وأسند المصنف البطلان الى
الظهر ليفيد أن أصل الصلاة يبطل فينقلب نفلا كما في السراج الوهاج وذكري في الظهيرة والمخالصة
الرساقي اذا سعى يوم الجمعة الى مصر يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائج نفسه في مصر ومعظم
مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده اقامة الحوائج لا غير أو كان معظم
مقصوده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة اه وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فان
العبرة للاغلب وقيده بسعي المصلي لان المأموم لو لم يسع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهره المأموم
وان بطل ظهره امامه لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط (قوله
وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة في مصر) لان المعذور قد يقتدى به غيره فيؤدي
الى تركها وما علم به في الهداية أو لا بقوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات
مبنى على عدم جواز تعددها في مصر واحده وهو خلاف المنصوص عليه رواية ودراية قيده بالمصر
لان الجماعة غير مكروهة في حق أهل السواد لانه لا جمعة عليهم وأقرب الكراهة ان الصلاة صحيحة
لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا يجب عليهم أن يحضروا الجمعة لبعدها الموضع صلوا
الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة في الجمعة اه فان كانوا في السواد فظاهر وان كانوا
في مصر فهي مستثناة من كلام المصنف ولو حذف المصنف المعذور والمسجون لكان أولى فان
أداء الظهر بجماعة مكروه يوم الجمعة مطلقا قال في الظهيرة جماعة فاتتهم الجمعة في مصر فانهم
يصلون الظهر بغير اذان وواقامة ولا جماعة اه وذكر الولوالجي ولا يصلى يوم الجمعة جماعة في
مصر ولا يؤذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة ولو زاد اذناه منفردا قبل صلاة الامام لكان
أولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض أن يؤخر الصلاة الى أن يفرغ الامام من صلاة الجمعة وان لم
يؤخره بكرهه والصحيح اه ولعله اما لاحتمال أن يقتدى به غيره فيؤدي الى تركها أو يعاقب
فحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف
في أهل السجن فان في السراج الوهاج ان المسجونين ان كانوا طلبة قد روعا على ارضاء المحصوم وان
كانوا مظلومين أمكنهم الاستغناء وكان عليهم حضور الجمعة وقيده بالجماعة لما في التفريق أن
المعذور يصلى الظهر باذان واقامة وان كان لا تستحب الجماعة وقيده بالظهر لان في غيرها لا بأس
أن يصلوا جماعة وأشار المصنف الى أن المساجد تغلق يوم الجمعة الا لجامع لثلاثي جمع فيها جماعة
كذافي السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسألة الكتاب تحريمية لان الجماعة مؤدية
الى المحرام وما أدى اليه فهو مكروه وتحريمها (قوله ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أو تم
جمعة) يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمدان أدرك معها أكثر الكعبة الثانية بنى عليها الجمعة
وان أدرك أقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لغوات بعض الشرائط في حقها
فوصل الى أربعا اعتبار للظهر وبعدها محالة على رأس الركعتين اعتبار بالجمعة وبقراءة الاخرين
لاحتتمال النفلية وإيهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه
لما ذكر لانها محتلفان لا يبنى أحدهما على تحريم الآخر ووجود الشرائط في حق الامام يجعل
موجودا في حق المسبوق وأشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد أن ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى

وكره للمعذور والمسجون
أداء الظهر بجماعة في
المصر ومن أدركها في
التشهد أو في سجود
السهو أو تم جمعة

رخص له تركها للعذر
وبالالتزام التحق بالصحيح
(قوله ولو حذف المصنف
وقوله الا في ولو زاد أو
أدائه الخ) قال في النهر أما
الحذف كما ذكره غير محتاج
إليه لانه معلوم بالأولى
وأما الزيادة فلانها توهم
ان الكراهة فيها كالتى
قبلها تحريمية وظاهر
الخلاصة يقتضى انها
تزيهية (قوله في سجن
وغيره لصلاة) عبارة
الولوالجية لصلاة الظهر

الظهر لم يصح اقتداؤه كذا في المبسوط وفي المصنرات انه مجمع عليه وأشار أيضا الى ان الامام يسجد
 للسهو في الجمعة والعيدين والختار عند التأخرين ان لا يسجد في الجمعة والعيدين لتوهم الزيادة
 من الجهال كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضائه كان مخيرا في القراءة ان
 شاهجروا ان شاء خافت كذا في السراج الوهاج أيضا وفي المجتبى ولو زجه الناس فلم يستطع السجود
 فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق بمعنى في صلاته بغير قراءة اه وقيد بالجمعة لان من أدرك الامام
 في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيدين اتفاقا كذا في فتح القدير من صلاة العيد وذكري السراج
 ان عند محمد لم يصرمدر كالعيد وفي الظهيرية معزيا الى المنتقى مسافر أدرك الامام يوم الجمعة في
 التشهد يصلي أربعين التكبير الذي دخل فيه اه وهو مخصص لما في المتون من متعاض لحملها على ما اذا
 كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا (قوله) واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام) لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا
 يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة ولان الكلام يتم متدبعا فيجوز
 بالاستماع والصلاة قد تستلزمه أيضا وبه اندفع قولهما انه لا بأس بالكلام اذا خرج قبل ان يخضب
 واذا نزل قبل ان يكبر وأجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفي العميون المراد اجابة المؤذن اما غيره من
 الكلام فيذكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وفسر الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في
 المصنرات وذكري السراج الوهاج يعني نخرج من المقصورة وظهر عليهم وقيل صعد المنبر فان لم يكن
 في المسجد مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذكر الا اذا قام الامام الى الخطبة اه وفي شرح
 المجمع عبارة الخروج واردة على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشأنه
 فيخرج منه حين أراد الصعود هكذا شاهدناه في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود
 اه فالجاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس والاقيامه للصعود
 وأطلق في الصلاة فشمل السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث اذا قلت لصاحبك والامام يخطب
 يوم الجمعة أنصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف
 وهو أعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء أحدكم والامام
 يخطب فليركع ركعتين وليتجويز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيهما دفعا للمعارضة وجوابهم
 بحمله على ما اذا أمسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلاته كما اجابوا به في واقعة سليك الغطفاني فغير
 مناسب لمذهب الامام لما علمت انه يمنع الصلاة بمجرد دخوله قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلاة
 وفي فتح القدير ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين اه وهو قول ضعيف وعزاه قاضيان الى
 النوادر قال فاذا قطع يلزمه أربع ركعات والصحيح خلافه كما في الخطبة قال الوالوي في فتاواه اذا شرع
 في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة أو الاربع قبل الظهر ثم أقيمت هل يقطع على رأس الركعتين
 تكلموا فيه والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة اه وكذا في المبتهني
 بالغين المحجمة ولا يرد عليه قضاء فائتة لم يسقط الترتيب بينها وبين الوتية فانها لا تتركه كما في السراج
 الوهاج لانه أطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط وأطلق في منع الكلام فشمل
 الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان أمرا معروفا فلا يكره
 لما روى ان عمر كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له أمة ساعة هذه فقال له ما زدت
 حين سمعت النداء يا أمير المؤمنين علي ان توصأت فقال والوضوء أيضا وقد علمت ان رسول الله أمر

واذا خرج الامام فلا
 صلاة ولا كلام

(قوله) وهو مخصص لما
 في المتون الخ) قال في النهر
 الظاهر ان هذا مخرج
 على قول محمد غاية الامر
 انه يزم به لا اختياره اياه
 والمسافر مثال لا قيد اه
 ويؤيده ما مر في الرد على
 محمد (قوله) وهو أعلى من
 السنة وتحية المسجد
 كان المناسب أسقاط
 قوله وهو وليكون قوله
 أعلى خبر الآن

(قوله كما صرح به في الخلاصة) قال في الزهر لم يذكر التسبيح في الخلاصة وإنما عاباره ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا ينبغي أن يأكل ويشرب والإمام في الخطبة ويحرم الكلام وسواء كان أمرا بالمعروف أو كلاما آخر نعم في البدائع يكره الكلام حال الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسبيح والتهليل والتكبير بل يجب عليه أن يسمع ويسكت ويصمت إذا قوب ١٦٨ الإمام وقال لا بأس به إذا خرج قبل أن يخطف وإذا نزل قبل أن يكبر وإذا جلس

عند الثاني قيل الخلاف في اجابة المؤذن أما غيره فيكره أجماعا وقيل في كلام يتعلق بالأخر أما المتعلق بالدنيا فيكره أجماعا (قوله انه يرد) الظاهر أن يقول يحمد (قوله في نفسه) قال القهستاني قبيل الإمامة

ويجب السعي اليها وترك البيع بالأذان الاول

بان يسمع نفسه أو يصح المحروف وانهم فيسروه به وعن أبي يوسف انه يصلي قبلها ثم أمارا لانصت والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كما في الكرماني اه وفي امسداد الفتاح عن الفتح بعد رواية أبي يوسف قال وهو الصواب (قوله ثم اعلم الخ) نقل الحسير الرملي عن الرملي الشافعي ان والده أفتى بانه ليس له أصل في السنة وانه لم يفعل بين يديه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان يهل حتى يخرج الناس فاذا اجتمعوا خرج

بالاعتسالة اه فاستقيم منه انه لا يسلم اذا صعد المنبر وروى انه يسلم كما في السراج الوهاج وشمل التسبيح والذكر والقراءة وفي النهاية اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة قال بعضهم انما كان يكره ما كان من كلام الناس أما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاوّل أصح اه وكذا في العناية وذكر الشارح ان الاحوط الانصات اه ويجب أن يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة ويدل عليه قواه على قول أبي حنيفة وأما وقت الخطبة والكلام مكروه تحريرا ولو كان أمرا بغيره أو تسبيحا أو غيره كما صرح به في الخلاصة وغيرها وزاد فيها ان ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من أكل وشرب وكلام وهذا ان كان قريبا وان كان بعيدا فقد تقدم من المصنف ان الثاني كالقريب وهو الاحوط في المحيط وهو الاصح وأما دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف وعن أبي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصحح وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن أشار بيده أو بعينه حين رأى منكرا الصحيح انه لا بأس به وشمل تسميت العاطس ورد السلام وعن أبي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلافوا في الحمد اذا عطس السامع وصححو انه يرد في نفسه لكن ذكر الوالوحي ان الاصول انه لا يجب فيهما لانه يختل الانصات وانه مأثور به وعليه الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف لو رأى رجلا عند بئر فخاف وقوعه فيها أو رأى عقربا تدب الى انسان فانه يجوز له ان يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المساحة كما في السراج الوهاج وفي المحتسب الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من أولها الى آخرها وان كان فيها ذكر الولاية اه ثم اعلم ان ما تعرف من ان المرقى الخطيب يقرأ الحديث النبوي وان المؤذنين يؤمنون عند الدعاء ويدعون للحجاة بالرضى والسلمان بالنصر الى غير ذلك فكله حرام على مقتضى مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأغرب منه ان المرقى ينهى عن الامر بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرأه ثم يقول أنصتوا رحمكم الله ولم أر تعلقا في وضع هذا المرقى في كتب أئمتنا (قوله ويجب السعي وترك البيع بالأذان الاول) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وإنما اعتبر بالأذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذا الأذان قبله ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة بالأذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما يخشى عليه فوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسندا الى السائب بن يزيد قال كان النداء ليوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلما كان عثمان وكثير الناس زاد النداء الثالث على الزوراء

المهم وحده من غير شائش يصبح بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال انه بدعة حسنة لان في قراءة الآية ترغيبا في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث تيسيرا للاجتناب الكلام وأقره رملينا وقال انه لا ينبغي القول بجمرة قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الامتة وتظاهرهم عليه اه ولا يخفى ما فيه فان العرف لا يصير الحرام مباحا تامل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية البخاري زاد النداء الثاني وتسميته ثالثا قال


لان الاقامة تسمى اذانا كما في الحديث بين كل اذنين صلاة (قوله وصرح في السراج بعدمها) قال في النهرو ينبغي التعديل على
الاول (قوله للاختلاف في وقته) قال في النهرو وقوع الخلاف في وقته لا يمنع القول بفرضيته وكفالك بوقت العصر شاهداه وفيه
نظر لان مراد المؤلف ان اصل السعي فرض واما كونه عند الاذان الاول فهو واجب ١٦٩ وليس بفرض للاختلاف فيه

فاورث شبهة وهذا بخلاف
وقت العصر على انه
لا يتأق القول بالوجوب
هناك ولا يوصف الوقت
بالواجب ولا بالفرض (قوله
وقيل ما يلي المقصورة)
نقل في التتارخانية ان في
زماننا لا يمنع الامراء ان
يدخل الفقراء المقصورة
الداخلة فالصف الاول

فان جلس على المنبر اذن
بين يديه واقم بعد تمام
الخطبة

ما كان في المقصورة
الداخلة وفيها عن
التهديب المقام في الصف
الاول ما هو اقرب الى
الامام خلفه ثم عن يمينه
ثم عن يساره وفيها عن
النصاب ان سبق احد
بالدخول في المسجد مكانه
في الصف الاول فدخل
رجلأ نبر منه سنا أو
أهل علم ينبغي له ان
يتأخر ويقدمه تعظيما
له اه هذا وظاهر
كلامهم هنا ان المقصورة
اذا كانت وسط المسجد
كمقصورة مسجد دمشق
ان ما كان خارج المقصورة
مما هو عن يمين الصف

قال البخاري الزوراه موضع بالسوق بالمدينة وفي فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان
الجمعة سنة فانه من المعلوم انه كان عليه السلام اذا رقى المنبر أخذ بلبال في الاذان فاذا اكمله أخذ
عنه السلام في الخطبة حتى كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا وفرعوا فهو
من أجهل الناس وهذا مدفوع بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد
ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا الجوز لما تقدمنا من عموم انه كان عليه السلام يصلي
اذا زالت الشمس اربعاً وكذا يجب في حقهم لانهم أيضا يعلمون الزوال كما يؤذن بل ربما يعلمونه
بدخول الوقت لبؤذن اه والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل آخر
سوى البيع فهو مكروه أيضا كسداد في السراج الوهاج وأشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه
لو باع واشترى حالة السعي فهو مكروه أيضا وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذ لم يشغله وصرح
بالوجوب ليفيد ان الاشتغال بعمل آخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم
الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظر لان البيع وقت الاذان
جائز لكنه مكروه فان المراد بالجواز الصحة لا المحل وبه اندفع أيضا ما ذكره القاضي الاستيعابي من
ان البيع وقت النداء مكروه للاية ولو فعل كان جائزا والامر بالسعي من الله تعالى على الندب
والاستحباب لاعلى الحتم والايجاب اه فانه يفيد ان الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تجرime
اتفاقا ولهذا وجب فسححه لوقوعه أيضا قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على
فرضية صلاة الجمعة فلم انه للوجوب وقول الاكل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود لما
علمت وانما يقل ويفترض السعي مع انه فرض للاختلاف في وقته هل هو الاذان الاول أو
الثاني أو العبرة لدخول الوقت وفي المضمرات والذي يبيع ويشترى في المسجد أو على باب المسجد
أعظم اثما وأثقل وزرا (قوله فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه واقم بعد تمام الخطبة) بذلك
جرى التوارث والضمير في قوله بين يديه عائدا الى الخطيب الجالس وفي القدوري بين يدي المنبر وهو
محاذ اطلاق الاسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج فاطلق اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من
الكتب لو سمع النداء وقت الاكل يتركه اذا خاف فوبت الجمعة كخروج وقت المكتوبات بخلاف
الجماعة في سائر الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويمس طيبا ان
وجده ويلبس أحسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان الصلاة فيه أفضل ثم تكلموا
في الصف الاول قبل هو خاف الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة وبه أخذ الفقيه أبو الليث
لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات
يوم الجمعة يرحى له فضل وفي البدائع وينبغي للامام ان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة
مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر ولو قرأ في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين أو في
الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بسورة هل أتاك حديث الغاشية فمن تبرك بفعله عليه
السلام ولكن لا يواطى على قراءتها بل يقرأ غيرها في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى هجر الباقي

٢٢ - بحر ثاني  الداخل وعن يساره لا يسمى صفا أول فليتأمل الآن يقال ان مرادهم بالمقصورة بيت داخل الجدار
القبلي كبيت الخطيب في مسجد دمشق الذي يخرج منه الخطيب فالظاهر ان ملوكهم كانوا يصلون فيه خوفا من الاعداء فلا
يمكنون الناس من الدخول فيه اما مثل مقصورة دمشق فالذي يظهر ان ما عن طرفها قرب الحائط القبلي صف اول

باب العيدين ﴿ قوله وهو كذلك لوجهين ﴾ قال في النهريه نظر اما اولافلان الجامع وان صنف بعد الا ان قوله ولا يترك واحدا منها ما يدل على الوجوب اذ مثل هذا الكلام في الرواية يذكّر في الواجب غالباً كما في المعراج واما نانا فلانه صرح في الاصل في موضع آخر بالوجوب ففي المجتبى ذكر محمد في الاصل آرايت العيدين هل يجب الحرج فيه ما على أهل القرى والجمال والسواد قال انما يجب على الامصار ١٧٠ والمدائن فنص على الوجوب اه وبهذا يستغنى عما مر من ان في الاصل ما يدل على

الوجوب وفي البسائر وتأويل ما في الجامع انها وجبت بالسنة اوهى سنة مؤكدة وانها في معنى الواجب على ان اطلاق اسم السنة لا ينفى الوجوب بعد قيام الدليل على

ولا يظنه العامة حتماً وفي الخلاصة ولا يحل للرجل ان يعنى سؤال المساجد هكذا ذكر في الفتاوى قال الصدر الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يمر بين يدي المصلي ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسأل المحافا ويسأل لا امر لا بد له منه لا بأس بالسؤال والاعطاء واذا حضر الرجل الجامع وهو ملائ ان يتخطى يؤذى الناس لم يتخط وان كان لا يؤذى أحد بان كان لا يطأ ثوبا ولا جسداً فلا بأس بان يتخطى ويدن من الامام وعن أصحابنا بان لا بأس بالتخطى ما لم يأخذ الامام في الخطبة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه الرجوع والمسائب

باب العيدين ﴿

باب صلاة العيدين ﴿ تحب صلاة العيدين على من تحب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة

أى صلاة العيدين ولا خفاء في وجه المناسبة وسمى به لما ان الله سبحانه وتعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده اولانه يعود ويتكرر اولانه يعود بالفرح والسرور أو تفتأ ولا يعود على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تفتأ ولا يتغولها أى يرجوعها وجمعه أعياد وكان حقه أعياداً له من العود ولكن جمع بالياء للزومها في الواحد وللفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود الله وفانه يجمع على أعياد كما في العيني وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الأولى من الهجرة كما رواه أبو داود مسنداً الى أنس رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا لعب فيهما في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الاضحى ويوم الفطر ﴿ قوله تحب صلاة العيد على من تحب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة ﴾ تصریح بوجودها وهو واحد في الروايتين عن أبي حنيفة وهو الاصح كما في الهداية واختار كما في الخلاصة وهو قول الاكثرين كما في المجتبى ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الاصل ولا يصل في نافذة في جماعة الاقيام رمضان وصلاة الكسوف فانه لم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليهما من غير ترك وفي رواية أخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العيدين يجتمعان في يوم واحد قال يشهدهما جميعاً ولا يترك واحداً منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال في غاية البيان وهذا أظهر ولم يعلله وهو كذلك لوجهين أحدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فافيه هو المعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر أنه لا خلاف في الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحداً منهما وما وكما صرح به في المبسوط وقد ذكرنا مراراً انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح أنه يأتى بترك المؤكدة كالواجب وفي المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وأفاد ان جميع شرائط الجمعة وجوباً وحجة شرائط العيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلاً وأساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صححت وأساء ولا تعاد الصلاة

وجوبها وذكر أبو موسى الضرب في مختصره انها فرض كفاية والصحيح انها واجبة اه وقيل في المسئلة روايتان كذا في الظهيرية (قوله أحدهما ان الجامع الصغير الخ) قال في النهري فائدة سعى الاصل أصلاً لانه صنف اولاً ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات كذا في غاية البيان وذكر الحلبي في بحث التسميع ان محمداً قرأ على أبي يوسف الا ما كان فيه اسم الكبير كما مضى الكبير

والمزارعة الكبير والمآذون الكبير والسير الكبير وفي عقد الغرائد ان السير الكبير هو آخر تأليف محمد رحمه الله تعالى (قوله فانها ليست بشرط) أى بل سنة لانها تؤدي بعد الصلاة بشرط الشيء يسبقه أو يقارنه كذا في النهري قال وتأخيرها الى ما بعد صلاة العيد سنة كذا في الظهيرية وهذا يقتضى انه لو خطب قبلها كان آتياً بأصلها وفيه توقف اذ لم ينقل قال الشيخ اسمعيل وليس يصح لجواز المتقدمة وعدم اعادتها كما وقع بهما التصريح

وبه اندفع مافي السراج الوهاج من ان الملوكة تحب عليه العياد اذ اذن له مولاه ولا تحب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظاهر وليس كذلك العياد فانه لا يدل له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن فله بعد الاذن كما حاله قبله وفي القنية صلاة العياد في الرساتيق تكروه كراهة تحريم اه لانه اشتغال بما لا يصح لان المصير شرط الجمعة (قوله ونذبت يوم الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس أحسن ثيابه) اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا ما روى البخاري كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا وأما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له أصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيدين وان لم يكن أبيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي انه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العياد برة جراه وفي فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط جرد وخضر لانها أجرححت فليكن محمل البردة أحدهما اه بدليل نهيته عليه السلام عن لبس الاجر كما رواه أبو داود والقول مقدم على الفعل والمحاضر مقدم على المبعج لو تعارضتا فكيف اذا لم يتعارضتا بالحمل المذكور وزاد في الحاوي القدسي ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التخم والتبكر وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلي وصلاة الغداة في مسجده والخروج الى المصلي ماشيا والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تتكرر وفي الجتبي فان قات عد الغسل ههنا مستحبا وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعدسات المستحبات المذكورة هنا في بعض الكتب سنة اه (قوله ويؤدى صدقة الفطر) معطوف على يطعم فيقتضى أن يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلي فالصدقة الفطر أحوال أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانيا يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثها يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعا بعد يوم الفطر وهو صحيح وأتم بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كن أحوال الج بعد القدرة فانه يأثم ثم يزول بالاداء كما سيأتي وإنما استحباب الاداء قبله للحديث من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب أن يأكل قبل الخروج الى المصلي فيقدم للفقير لياكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة (قوله ثم يتوجه الى المصلي) ضابطه في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا أتى بأسلوب آخر وهو العطف بتم وفي السراج الوهاج المستحب أن يتوجه ماشيا ولا يركب في الرجوع لان النبي صلى الله عليه وسلم ماركب في عياد ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قرية وفي التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العياد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند جماعة المشايخ والصحيح اه وفي المغرب الجبانة المصلي العام في الصحراء وعلى هذا فيجوز أن يكون منصوبا عطفيا على يطعم لان التوجه الى المصلي مندوب كما أوداه في التجنيس وان كانت صلاة العياد واجبة حتى لو صلى العياد في الجامع ولم يتوجه الى المصلي فقد ترك السنة وإنما أتى بتم لافادة ان التوجه مترسخ عن جميع الأفعال السابقة وفي الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العياد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في زماننا وعن أبي حنيفة

ونذبت في الفطر أن يطعم
ويغتسل ويستاك
ويتطيب ويلبس أحسن
ثيابه ويؤدى صدقة
الفطر ثم يتوجه الى المصلي

(قوله وبه اندفع مافي
السراج) أى بما أفاده
المصنف ان جميع شرائط
الجمعة وجوبا وصحة شرائط
العياد ومن جعلتها الحربية
فلا تجب العياد أيضا
وان أذن له كما لجمعة
لكن قد نقل في الجمعة
عن السراج ان الجمعة
تجب عليه وقال بعضهم
يتخير

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

انه لا بأس به اه (قوله غير مكبر ومتنفل قبلها) أى قبل صلاة العيد أما الاول فظاهر كلامه انه
 لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لاجهرا ولا سرا وان لا فرق بين التكبير في البيت أو في الطريق
 أو في المصلى قبل الصلاة لكن أضاف بعد ذلك ان أحكام الاضحية كالفطر الا انه يكبر في الطريق جهرا
 فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق جهرا وفي غاية البيان المراد من نفي التكبير بصفة
 الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الاخفاء اه وفي الخلاصة ما يخالفه
 قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخافت وهو احدى الروايتين عن أبي حنيفة والاصح
 ما ذكرنا انه لا يكبر في عيد الفطر اه فأفاد ان الخلاف في أصله لا في صفة وان الاتفاق على عدم
 الجهرية وردة في فتح القدير بانه ليس بشئ اذ لا يمنع من ذكر الله سبحانه والفاظ في شئ من الاوقات
 بل من ابقائه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالذكربدعة ويخالف الامر من قوله
 تعالى واذا كررتك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد
 ورد به في الاضحية وهو قوله تعالى واذا كروا لله في أيام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في
 هذه الايام اه وهو مردود لان صاحب الخلاصة أعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصد به
 التخصيص بوقت دون وقت أو بشئ دون شئ لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف
 المشروع وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير وله ذلك في غاية البيان من باب
 المهر عند ذكر المتعة وقوله ولا يكبر في طريق المصلى عند أبي حنيفة أي حكما للعيد ولكن لو كبر لانه
 ذكر الله تعالى يجوز ويستحب اه فالخاص ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع
 المستثناة وصرح قاضيان في فتاواه بكرامة الذكركهرا وتبعه على ذلك صاحب المستصفي وفي
 الفتاوى العلامة وتمتع الصوفية من رفع الصوت والصفق وصرح بحرمة العيني في شرح التحفة
 وشنع على من يفعله مدعيا انه من الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الأئمة في زماننا فقال
 امام يعتاد في كل غداة مع جماعة قراء آية الكرسي وآخر البقرة وشهد الله ونحوه جهرا لا بأس به
 والافضل الاخفاء ثم قال التكبير جهرا في غير أيام التشريق لا يسن الا بازاء العدو والاصوص وقاس
 عليه بعضهم الحريق والخواف كلها ثم رقم برقم آخر قاس وعنده جمع كثير برفعون أصواتهم بالتليل
 والتسبيح جلة لا بأس به والاخفاء أفضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتليل يخفون والاخفاء
 أفضل عند الفرع في السفينة أو ملاحبتهم بالسيف وكذا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه
 وأما التكبير خفية فان قصد ان يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه أيضا والا فهو مستحب ولو كان يوم
 الفطر وأما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه وأطلقه فشمس ما اذا كان في المصلى أو في البيت
 ولا خلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعامةهم على الكراهة
 وهو الاصح كما في غاية البيان وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل فان كان في المصلى
 فكروه وعند العامة وان كان في البيت فلا ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس
 رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي
 بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لم حديث ابن ماجه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا
 يصل قبل العيد شيئا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين اه قال في فتاوى قاضيان والخلاصة
 والافضل أن يصل أربع ركعات بعدها وأطلقه فشمس الصلاة الضحية وشمل من يصل صلاة العيد
 اماما كان أو غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة النساء اذا أردن أن يصلين

الضحى يوم العيد صلين بعد ما يصلي الامام في الجبابة اه وهذا كله انما هو بحسب حال الانسان
 واما العوام فلا يمنعون من تكبير قبلها قال ابو جعفر لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك لقله رغبتهم
 في الحيرات اه وكذا في التنفل قبلها قال في التجنيس سئل شمس الأئمة المحلواني ان كسالى العوام
 يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفزجرهم عن ذلك قال لا لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها أصلا
 وأدأوها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلا اه (قوله ووقتها من ارتفاع الشمس
 الى زوالها) أما الابتداء فلانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح أو رمحين
 وهو بكسر القاف بمعنى قدر وأما الانتهاء فلما في السنن ان ركبا جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم
 يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فأمرهم ان يفطروا واذا أصبحوا يغدون الى مصلاهم ولو جاز
 فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير الى الغد معنى واستفيد منه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى
 لا تكون صلاة عيد بل نفل محرم ولو زالت الشمس وهو في اثنا عشر ساعة فسدت كفى الجمعة صرح به في
 السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية لما انها كالجمعة وقد أذعنوا
 عن ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الاضحى لتعجيل الاضاحى وفي المجتبى ويستحب أن يكون خروجه
 بعد ارتفاع قدر رمح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر المحرور قليلا كتب
 النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم عجل الاضحى وأخر الفطر قيل ليؤدى الفطرة ويجعل الاضحية
 (قوله ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوائد) أما كونها ركعتين فتفق عليه وأما كون الشاء قبل
 التكبيرات فلانه شرع أول الصلاة فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الافعال والاذكار
 (قوله وهي ثلاث في كل ركعة) أى الزوائد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود
 رضى الله عنه وبه أخذنا ثمنا أبو حنيفة وصاحبا وأما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن
 عباس رضى الله عنهما خمس في الاولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف الروايات والأئمة
 في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلفاء شرطوا عليهم ذلك اه فليس من مذهب الابي
 يوسف وانما فعله امثالا لمرهرون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية الى بنى العباس
 أمر والناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وهذا تأويل ما روى
 عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلقهم رهرون الرشيد فكبر تكبير ابن
 عباس فيحتمل أن هرون أمره ان يكبر تكبير جده ففعله امثالا لامره وأما مذهبه فهو على تكبير
 ابن مسعود رضى الله عنه لان التكبير ورفع الايدي خلاف اليهود فكان الاخذ فيه بالاقل
 أولى اه وكذا هو مروى عن محمد قال في الظهيرية انهم ما فعلوا ذلك امثالا لامر الخليفة لا مذهبها
 ولا اعتقاد او ذكر في المجتبى ثم يأخذ بأى هذه التكبيرات شاء وفي رواية عن أبي يوسف ومحمد قال
 في الموطن بعدد كرار وايات فما أخذت به فحسن ولو كان فيها ناسخ ومنسوخ لكان محمد بن الحسن
 أولى بمعرفة تقدمه في علم الحديث والفقه وقيل الاخر ناسخ الاول والصحيح ما قلناه والاخذ
 بتكبيرات ابن مسعود أولى اه وبهذا ظهر ان الخلاف في الاولوية وفي المحيط ولو كبر الامام أكثر
 من تكبير ابن مسعود اتبعه ما يكبر أكثر مما جاء به الاثار لانه مولى عليه فيلزمه العمل برأى
 الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعتة لانه محطى بيقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين
 يأتي بالكل احتياطا وان كثيرا لاحتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوى بكل تكبيرة الافتتاح

(قوله ففعله امثالا لامره)

لان طاعة الامام فيما ليس
 بمعصية واجبة وهذا ليس
 بمعصية لانه قول بعض
 الصحابة كذا في المعراج
 وقال في شرح المنية
 والذي ذكره وان عمل
 العامة بقول ابن عباس
 لامر يبينه الخلفاء بذلك
 كان في زمنهم أما في زماننا
 فقد زال اذا خليفة الآن
 والذي يكون بمصر فهو
 خليفة اسم الامام معنى لانتفاء
 بعض شروط الخليفة فيه
 ووقتها من ارتفاع الشمس
 الى زوالها ويصلى ركعتين
 مثنيا قبل الزوائد وهي
 ثلاث في كل ركعة

على ما لا يخفى على من له
 أدنى علم بشروطها فالعمل
 الآن بمذهب المذهب
 عندنا لکن حيث لا يقع
 الالتباس على الناس اه
 أقول يؤخذ من هذا ان
 امر الخليفة بشئ لا يبق
 حكمه بعدموته أو عزله
 ادلوى بقى العمل بامر واجب
 لوجب علينا الى اليوم
 العمل بما أمر به هرون
 أبابوسف وبه يعلم حكم
 أو امر سلاطين بنى عثمان
 فتدبر (قوله ولهذا
 قيل ينوى بكل تكبيرة
 الافتتاح الخ) أقول
 ظاهره انه ينوى بما زاد

على الستة عشر لانه الذى ظهر به احتمال الغلط ولعل وجهه انه لما زاد على المأثور احتمال خطأ المكبرين بانهم زادوا تكبيرة مثالا واحتمل أن تكون هذه الزائدة هي تكبيرة الافتتاح تقدموا بها على الامام فلم يصح الشرع فلذا ينوى بما زادوه الافتتاح

(قوله كما لو ركع الامام الخ) هذا مخالف لما ذكره في باب الترتيب والوقوف من انه يكبر في الركوع وذكركمناك الفرق بينه وبين القنوت اذا تذكره في الركوع ١٧٤ حيث لا يعود اليه لان القنوت لم يشرع الا في محض القيام ومخالف لما في شرح المنية

من انه يعود الى القيام ويكبر وتكاف للفرق بينه وبين القنوت فانه على هذا القول يشكل أكثر منه على الاول وأما على ما هنا فلا فرق بينهما فلا اشكال أصلا وما هنا صرح بمثله ابن أمير حاج في شرح المنية ويوالي بين القراءتين ويرفع يديه في الزوائد ويخطب بعدها خطبتين

حيث قال وان تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلته وعلى ما ذكره الكرخي ومشي عليه صاحب البدائع وهو رواية النوادر يعود الى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة اه (قوله فان تكبيري في الركوع الخ) ظاهره ان تكبير الركوع في الركعتين واجب يجب بتركه سجود السهو وهكذا فهمه في الشرح بلالية من عبارة المؤلف فاعترضه بان السكال صرح في باب سجود السهو بانه لا يجب بترك تكبيرات الانتقال

لا احتمال التقديم على الامام في كل تكبيرة اه ثم قال الاصل ان المنفرد يتبع رأى نفسه في التكبيرات ولا يقتدى بغير رأى امامه ومن أدرك الامام راكعا في صلاة العيد فحسب أن يرفع رأسه بركوع ويكبر في ركوعه عندهما خلافا لابي يوسف ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الامام قبل أن يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاتته أول الصلاة مع الامام يكبر في المحال ويكبر برأى نفسه (قوله ويوالي بين القراءتين) اقتداء بابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجتمعة لانها من أعلام الشريعة ولذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعائر والاعلام هذا الا أن في الركعة الاولى تخللت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم الى احدهما والضم الى تكبيرة الافتتاح أولى لانها سابقة وفي الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم اليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر أن المراد بالوجوب في عبارتهم ما الثبوت لا المصطلح عليه لان الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الاولوية ثم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير مواليا بين التكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقا للقول على ذلك كان أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقوله من ان المسبوق يقضى أول صلته في حق الاذكار ويكبر المسبوق على رأى نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على رأى امامه لانه خلف الامام حكما كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى الاصل ان من قدم المؤخر أو آخر المقدم ساهيا أو اجتهادا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود اه وفي المحيط ان بدأ الامام بالقراءة سمعوا ثم تذكر فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلته وان لم يقرأ الا الفاتحة كبر وأعاد القراءة لزواله لان القراءة اذا لم تتم كان امتناعا عن الاتمام لا رفضا للفرض ولو تحول رأيه بعدما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني فان تحول الى قول ابن عباس بعدما كبر بقول ابن مسعود وقرأ ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة (قوله ويرفع يديه في الزوائد) توضيح لما أبهمه سابقا بقوله ولا يرفع الايدي الا في فقعس صمغ فان العين الاولى للاشارة الى العبدن فيبين هنا أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فان تكبيري الركوع لما لحقت بالزوائد في كونها واجبتين حتى يجب السهو وتركها ساهيا كما صرح به في السراج الوهاج ربما توهم انه مما التحقنا به مما في الرفع أيضا فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما اذا كبر راكعا لكونه مسبوقا كما قدمناه فانه لا يرفع يديه كما ذكره الاستيعابي وقيل يرفع يديه وأشار المصنف الى أنه يسكت بين كل تكبيرة تين لانه ليس بينهما ذكر مسنون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقدره مقدار ثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه وذكركمناك الفرق بينه وبين القنوت بل يختلف بكثرة الزحام وقتلته لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكركمناك الجهر بالقراءة لانه علم سابقا في فضل القراءة ويقرأ فيهما كما يقرأ في الجمعة وفي الظهير يتوصل الى خلف امام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد ويرفع يديه ولا يوافق الامام في الترك اه (قوله ويخطب بعدها خطبتين)

الا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العيد اه قلت والمؤلف أيضا صرح بذلك هناك فيتمتعين جل اقتداء كلامه هنا على ان المراد بتكبير في الركوع التكبيرتان في ركوعي الركعة الثانية من صلتي العبدن وهذا وان كان فيه نوع بعد لكنه يرتكب توفيقا بين كلاميه

اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام بخلاف الجمعة فإنه يحط قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط
 متقدم أو مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما
 لو تركها أصلا وفي المجتبى ويبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح
 ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب أن يستفتح الأولى بتسعة تكبيرات تترى والثانية
 بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود وهو من السنة ويكره قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة أه
 ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطبة الموسم كذلك في المجتبى (قوله ويعلم الناس
 فيها أحكام صدقة الفطر) لانها شرعت لاجله قال في السراج الوهاج وأحكامها خمسة على من تحب
 ولن تحب ومتى تحب ومك تحب ومم تحب أما على من تحب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما لمن
 تحب فللفقراء والمساكين وأما متى تحب فبطلوع الفجر وأما كم تحب فنصف صاع من بر أو صاع من
 تمر أو شعير أو زبيب وأما مم تحب فن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فبالقيمة (قوله ولم تقض
 ان فاتت مع الامام) لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قرينة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد فمراده نفي
 صلاتها وحده والا فاذ فاتت مع امام أو مكنته أن يذهب الى امام آخر فإنه يذهب اليه لانه يجوز
 تعداده في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقا نعم الخلاف في الجمعة وأطلقه فشمئ ما اذا كان
 في الوقت أو خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الامام أصلا أو دخل معه وأفسدها فلا قضاء عليه أصلا
 وقال أبو يوسف اذا أفسدها بعد الشروع يقضى لان الشروع في الايجاب كالنذر كذلك في المحط
 ولا يخفى أنه اذا لم يلزمه القضاء فالاثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلواتية اذا لم
 يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدائع وأما حكمها اذا فسدت أوفاتت فكل ما يفسد سائر
 الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل
 والاختلاف المذكور في الجمعة غير انها ان فسدت بنحو حدث عمد يستقبلها وان فسدت بخروج
 الوقت سقطت ولا يقضها عندنا كالجمعة ولكنه يصلى أربعاً مثل صلاة الأضحية ان شاء لانها اذا فاتته
 لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل الضحية لنيل الثواب كان حسنا وهو مروى عن
 ابن مسعود (قوله وتؤخر بعد الرالى الغد فقط) لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث
 بتأخيرها الى الغد للعذر ففي ما عداه على الاصل فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما بعده بعذر
 ولما قدم ان انتهاء وقته زوال الشمس من اليوم الاول لم يحتج الى التقييد هنا فالعبارة الجيدة وتؤخر
 بعذر الى الزوال من الغد فقط ولم يذكر في الكتب المعتمدة اختلاف في هذا وذكر في المجتبى عن
 الطحاوي في شرح الآثار أن هذا قول أبي يوسف وقال أبو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض
 لابي يوسف حديث أنس قال أخبرني عمومي من الانصار ان الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من
 شهر رمضان فاصبحوا صيما فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انهم مروا الهلال
 في الليلة الماضية فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر فافطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم
 صلاة العيد ولا يخفى ان الاصل ان لا تقضى لكن تركاه في الأضحية لمخصائص العيدمة وهو
 جواز النحر ورحمة الصوم وفيما عداه جرينا على الاصل قال الطحاوي في حديث أنس وليخرجوا
 لعيدهم من الغد وليس فيه أنه صلى صلاة العيدين فمحتمل أن يكون خروجهم لظهار سواد المسلمين
 وارهبا بالعدوهم أه (قوله وهي أحكام الأضحية) أي الأحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد
 الأضحية صفة وشرطا ووقتا ومن دبو بالاستواء وانها دليل لا واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال

يعلم فيهما أحكام صدقة
 الفطر ولم تقض ان فاتت مع
 الامام وتؤخر بعذر الى
 الغد فقط وهي أحكام
 الأضحية

(قوله فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل) قال في النهراى تحريما اه والظاهر انه غير صحيح لقول التبيين بعد ولكن يستحب أن يأكل وهو يعطى نفى التزبه كالايجفى قاله الشيخ اسمعيل فليستأمل والاحسن الاستدلال بما قاله فى البدائع وأما فى عمد الاضحى فان شاء ذاق وان شاء لم يذق والآدب أن لا يذوق شيئا الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناواه من القرابين اه فان هذا التعبير يفيد نفى الكراهة ١٧٦ أصلا وانظر ما قدمناه فى مكروهات الصلاة قبيل الفصل (قوله فى نبغى للخطيب

أن يعلمهم الخ) قال فى النهر قدمنا ما يستغنى به عن ذلك وأرجع اليه وما قدمه هو وقوله فى خطبة صلاة الفطر يمكن أن تظهر فى حق من أتى بها فى العام القابل أو فى حق من لم يؤدها قبل الصلاة اه ولا يجزى ما فيه وان من العام الى العام ينسى

لكن هنا يؤخر الاكل عنها ويكبر فى الطريق جهرا ويعلم الاضحية وتكبير التشرىق وتؤخر بغير الى ثلاثة أيام والتعريف ليس بشئ

العالم فضلا عن العرام وظهور التسمية فى حق من لم يؤدها فقط بعبادة المقصود تذكرا لا يحكم للمام على انه لا يظهر فى حق تكبير التشرىق خصوصا مع ما ذكره المؤلف من الذى يستفاد من كلامه فانه يؤيد ما قاله وقد ذكر فى الدر

(لكن هنا يؤخر الاكل) للاتباع فهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذلا بدلها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة وأطالقه فشمس من لا يضحي وقيل انه لا يستحب التأخير فى حقه وشمل من كان فى المصر ومن كان فى السواد وقده فى غاية البيان بان هدا فى حق المصرى أما القروى فانه يذوق من حين أصبح ولا يمكك كما فى عيد الفطر لان الاضاحى تذبح فى القرى من الصباح (قوله ويكبر فى الطريق جهرا) للاتباع أيضا وظاهره انه ليس بمستحب فى البيت وفى المصلى وفى المحيط ويكبر فى حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهت الى المصلى يترك وفى رواية لا يطعمها لم يفتتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهار للشعائر اه وجزم فى البدائع بالاولى وعمل الناس فى المساجد على اربعة الثانية (قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشرىق فى الخطبة) لانها شرعت لتعليم أحكام الوقت هكذا ذكر واما عن تكبير التشرىق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفه ليعلموه يوم عرفه فانه ابتدأه فىنبغى للخطيب أن يعلمهم أحكامه فى الجمعة التى قبل عيد الاضحي كما أنه ينبغى له أن يعلمهم أحكام صدقة الفطر فى الجمعة التى قبل عيد الفطر ليعلموها ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم أره منقولا والعلم امانة فى عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب اذا رأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام وأنه يعلمهم اياها فى خطبة الجمعة خصوصا فى زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فىنبغى أن يعلمهم أحكام الصلاة كما لا يجزى (قوله وتؤخر بغير الى ثلاثة أيام) لانها موقفة بوقت الاضحية فتجوز مادام وقتها باقيا ولا تجوز بعد خروجه لانه لا تقضى قيدا بالعدولان تأخيرها لغير عذر عن اليوم الاول مكره بخلاف تأخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا يصلى بعده والتقسيد بالعدولان نفى الكراهة وفى عيد الفطر للصححة كذا فى أكثر الكتب المعتمدة وفى المجتبى وانما قبله بالعدولان لانه توتر كهما فى اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا فى صلاة الجلابى وهو من جملة غرائب رجاء الله (قوله والتعريف ليس بشئ) وهو فى اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفه فى غير عرفات تشبها بالواقفين بها واحتلف فى معنى هذا اللفظ فى فتح القدير أن ظاهره أنه مطلوب الاحتجاب فيكون مكرهها وفى النهاية ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة وفى غاية البيان أى ليس بشئ فى حكم الوقوف لقول محمد بن ااصم فى دم السمك ليس بشئ فى حكم الدماء وهذا لانه شئ حقيقة لكونه موجودا الا انه لم يكن معتمرا نفى عنه اسم الشئ وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا فى ذلك المكان كالطواف وغيره ألا ترى أنه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة اه

وظاهره

المختار فى أول باب صدقة الفطر عن الشمنى انه كان عليه الصلاة والسلام يحطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها (قوله وفى المجتبى وانما قبله بالعدولان) قال فى النهراى فى المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعنى من قوله فى صلاة الفطر لو أخرها بالعدولان يصلها بخلاف عيد الاضحي قال وهو الموافق لكلامهم والظاهر ان ما فى البحر فهو اه قلت الذى رأيت فى المجتبى عين ما ذكره المؤلف فلا ينبغى الحكم عليه بالسهو بدون مراجعة له كما هو مقتضى نقله عن المعراج وأغرب منه ما فعله الرملى حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالسهو مع ان قول المجتبى وانما قبله الخ مذكور عقيب ما نقله الرملى بلاواصل ولعله ساقط من نسخته والله تعالى أعلم

(قوله وفي الذخيرة من كتاب المحظر والاباحة الخ) فيه انه لا شاهد فيه لما نحن فيه لما ان العلة في كراهة التضحية كونها من رسوم الجوس وهي منتقبة هنا الا ان يقال ان الجامع التشبه في كل من المسئلتين فان التشبه هنا وان كان بالمسلمين فهو مكر وه كما يفيد كلام المحقق في الفتح وغيره وفي النهر والمحصل ان عباراتهم ناطقة بترجيح الكراهة وشذوذ غيره (قوله

وقد يقال الخ) يؤخذ جوابه مما قاله في الفتح اختلف في ان تكبيرات التشريق واجبة في المذهب اوسنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة أنهض وهو مواظبته صلى الله تعالى عليه وسلم وأما الاستدلال

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

بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فالظاهر منها ذكر اسمه على الذبحة نسخا لذكورهم عليها غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبيح اه الا ان يقال مراده ان من استدلال بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل (قوله والمحق كما قدمناه مرارا الخ) أي المحق في الجواب عن المصنف حيث سماه سنة لافي

وظاهره ان الكراهة تحريمية وفي الذخيرة من كتاب المحظر والاباحة التضحية بالديك اوبالذجاج في أيام الاضحية ممن لا أضحية عليه لعسرتة بطريق التشابه بالمضحين مكر وه لان هذا من رسوم الجوس اه (قوله وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الى آخره بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجاعة مستحبة) بيان لتكبير التشريق والاضافة فيه بيانية أي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمي تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ في شيء من الأيام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وبهذا اندفع ما في غاية البيان من أن هذه الاضافة وقعت على قولها لانه لا تكبير في أيام التشريق عند أبي حنيفة اه فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقا فاذا صار علماء عليه خرج من افادته معناه الاصل من تشريق اللحم مع أنه ان روعي هذا المعنى لم يكن متفرعا على قول أحد لانهم اتفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس المعنى موجودا فيه وما في الحقائق من أنه انما أضيف الى التشريق مع أنه يؤتى به في غيرها لما ان أكثره في أيام التشريق ولا أكثر حكم الكل يؤل الى أنه على قولها كما لا يخفى وعلى هذا في الخلاصة والبدائع من أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في أربعة أيام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعا اه فبيان للواقع من أفعال الناس من انهم يشرقون اللحم في أيام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق لا تغاقرهم على أن اليوم الاول من أيام النحر يكرفيه ثم صرح في البدائع بان التشريق في اللغة كما يطابق على القاء لحوم الاضاحي بالشرقة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر بن شميل ولذا استدل أبو حنيفة على اشتراط المصير لوجوب التكبير بقوله على لا جعة ولا تشريق ولا نظرو ولا أضحية الا في مصر جامع حينئذ يظهر ان الاضافة فيه على قول الكل ثم سماه في الكتاب سنة تبعا للكرخي مع انه واجب على الاصح كما في غاية البيان للامر في قوله تعالى واذكروا الله في أيام معدودات وقوله تعالى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على القول بان كلا منهما أيام التشريق وقيل المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لانه امر في المعدودات بالذكور مطلقا وفي المعلومات الذكور على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفة كذا في البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفا فيحتاج الى قرينة والا انصرف الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده وبالاعتداء يجب على المرأة والمسافر فصرح بالوجوب بالاعتداء ولولاه واجب لما وجب بالاعتداء وقد يقال ان الامر في الآية يفيد الاقتراض لانه قطعي فلا بد له من صارف منه الى الوجوب والمحق كما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا نارة يصرحون في الشيء بأنه سنة ويصرحون فيه بعينه بأنه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الاثم بتركه وبين وقتها فافاد ان اوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد بعقب في عبارته ولا

﴿ ٢٣ - بحر ثاني ﴾ الجواب عن قوله فقد يقال فكان ينبغي تأخير القيل الى ما بعد الجواب هذا وفيما قاله نظر لان الذي قدمه مرارا انها متساويان في أصل الاثم بتركها الا انها في رتبة واحدة بل الاثم فيهما متفاوت وظاهر كلاهما انها متحدان فيما صدق عليه كالانسان والبشر وليس كذلك يدل عليه ما شاع بينهم وحرروه في كتبهم من ذكر الخلاف في الوتر هل هو سنة أو واجب وترجيحهم قول الامام بوجوبه فلو كانا متساويين لمساغ ذلك

خلاف فيه وأفاد آخره بقوله الى ثمان أي مع ثمان صلوات فإذ لم يقل ثمانية وهي من الغايات التي تدخل في الغيا كذلك في المصنف وهذا عند أبي حنيفة والتكبير عنده عقب ثمان صلوات فينتهي بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما ينتهي بالتكبير عقب العصر من آخر أيام التشريق وهي ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمرو على ور سحاه لانه الاكثر وهو الاحوط في العبادات ورجح أبو حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاخذ بما لقل أولى احتياطاً وقد ذكرنا في مسائل السجدة ان ما تردد بين بدعة وواجب فانه يؤتى به احتياطاً وما تردد بين بدعة وسنة يترك احتياطاً كما في المحيط وغيره وهو يقتضي ترجيح قولهما ولهذا ذكر الاستحباب وغيره ان الفتوى على قولهما وفي الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفي المجتبى والعمل والفتوى في عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحباها فالاصح ان العبرة بقوة الدليل كما في آخر الحاوي القدسي وهو مني على ان قولهما في كل مسألة مروى عنه أيضاً كما ذكره في الحاوي أيضاً والاف كيف بقي بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقولهما الا ان يريدوا بالواجب المذکور في باب السجدة الفرض ويلتزم ان ما تردد بين بدعة وواجب اصطلاحاً فانه يترك كالسنة فيترجح قوله وفي قوله مرة اشارة الى رد ما نقل عن الشافعي انه يكرر التكبير ثلاثاً وقول الله أكبر الى آخره بيان لالفاظه وهو الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر وقد ذكر الفقهاء انه مأثور عن الحليل عليه السلام وأصله ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف الجحمة على ابراهيم فقال الله أكبر الله أكبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله أكبر فلما علم اسمعيل الفداء قال اسمعيل الله أكبر والله الحمد كذا في غايه البيان وكثير من الكتب ولم يثبت عند المحدثين كما في فتح القدير وقد صرحوا بان الذبيح اسمعيل وفيه اختلاف بين السلف والخلف فطائفة قالوا به وطائفة قالوا بانه اسحق والخنفية ما تلون الى الاول ورجحه الامام أبو الليث السمرقندي في البستان بانه أشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبح وبشرناه باسحق الآية وأما الخبر فاروى عنه عليه السلام أنا ابن الذبيحين يعني أباه عبد الله واسمعيل وانفقت الامة انه كان من ولد اسمعيل وقال أهل التوراة مكتوب في التوراة انه كان اسحق فان صح ذلك فما آمنابه اه وأما محل أدائه فدير الصلاة وفورها من غير ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو ضحك قهقهة أو أحدث متعمداً أو تسكلم عامداً أو ساهماً أو خرج من المسجد أو جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقب الصلاة فبراعى لا يماند حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع البناء يقطع التكبير وما لا فلا وإذا سبقه الحدث وان شاء ذهب وتوضأ ورجع فكبر وان شاء كبر من غير تطهير لانه لا يؤدي في تحريم الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح عندى انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعاً للقول الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فكبر للحال جماً كذا في البدائع وشرط الإقامة احترازاً عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافر في المصر جماعة على الاصح كما في البدائع وقيد بالمصر احترازاً عن أهل القرى وقيد بالمكتوبة احترازاً عن الواجب كصلاة

(قوله ولا خلاف فيه)
كذا نقله في النهر عن
السراج قال وفيه نظر
(قوله الا ان يريدوا بالواجب
المذکور الخ) يبعده انهم
ذكروا في شك في الوتر
انها الثانية أو الثالثة انه
يقنت فيهما وعلوه بذلك
كما مر في بابيه مع ان الفتوى
غير فرض (قوله والاصح
عندى انه يكبر) وكذا
ذكر في الفتح انه الاصح
قال في الشرنبلالية
ويخالفه ما قاله الزبلي
وان سبقه الحدث قبل أن
يكبر توضأ وكبر على الصحيح

الوتر والعيدين وعن النافله فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبلخيون يكبرون عقب صلاة العبد
لأنها تؤدى بجماعة وأشباه الجمعة اه وفي مسبوط أبي الليث ولو كبر على اثر صلاة العبد لأبأس
به لان المسلمين توارثوا هكذا فوجب ان يتبع توارث المسلمين اه وفي الظهيرية عن الفقيه أبي جعفر
قال سمعت ان مشايخنا كانوا يرون التكبير في الاسواق في الايام العشر اه وفي المجتبى لا تمنع
العامه عنه وبه نأخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كافي المحيط وأراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة
من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنازة وان كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير
على المنفرد وقيد بكونها مستحبة احترازا عن جماعة النساء والعراة ولم يشترط المحرمة لانها ليست
بشرط على الاصح حتى لو أم العبد فوجوب عليه وعليهم التكبير وذكر الشارح ان المحاصل ان
شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسultan والمحرمة في رواية وهو الاصح اه وليس يصح اذ
ليس الوقت والاذن العام من شروطه وهذا كله عند أبي حنيفة أخذ من قول على لاجمة ولا
يبيح ولا فطر ولا أضحي الا في مصر جامع فان المراد بالتشريع التكبير كما قدمناه لان تشريع
الحم لا يختص بمكان دون مكان وأما عندهما فهو واجب على كل من يصلي المكتوبة لانه تسبى لها
فحب على المسافر والمرأة والقروى قال في السراج الوهاج والجوهرة والفتوى على قولهما في
هذا أيضا فالمحصل ان الفتوى على قولهما في آخر وقتها وفيمن يجب عليه وأطلق المصنف في
التكبير عقب هذه الصلوات فشمع الاداء والقضاء وهي رباعية لا تكبير في ثلاثة منها الاولى
فاتته في غير أيام التشريق فقضاها فيها ثانيا فاتته في هذه الايام فقضاها في غير هذه الايام
ثالثا فاتته في هذه الايام فقضاها فيها من السنة القابلة ولا تكبير في الاولين اتفاقا وفي الثالثة
خلاف أبي يوسف والصحیح ظاهر الرواية والتكبير انما هو في الرابعة وهي ما اذا فاتته في هذه
الايام فقضاها فيها من هذه السنة فانه يكبر لقيام وقته كالأضحية ثم الذي يؤدي عقب الصلاة ثلاثة
أشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية الا ان السهو يؤدي في تحريم الصلاة حتى صح
الاقتداء بالساهي بعد سلامة والتكبير يؤدي في حرمتها لا في تحريمها حتى لم يصح الاقتداء بالامام
بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدي في شيء منها ولذا قال في الخلاصة ويبدأ الامام بسجود
السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية ان كان محرما وفي فتاوى الوالوجي لو بدأ بالتلبية سقط السجود
والتكبير ولم يتم يكن مؤدى في تحريمها لتركه الامام فعلى القوم ان يأتوا به كما مع السجدة مع نالها
بخلاف ما اذا لم يسجد الامام للسهو فانهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة
فسهوت ان أكبرهم فكبر بهم أبو حنيفة رحمه الله وقد استنبط من هذه الواقعة أشياء منها هذه
المسئلة ومنها ان تعظيم الاستاذ في اطاعته لا فيما يظنه طاعة لان أبا يوسف تقدم بأبي حنيفة ومنها
انه ينبغي للاستاذ ان تفرس في بعض أصحابه المخبر ان يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه
ومنها ان التلمذ لا ينبغي ان ينسى حرمة أستاذه وان قدمه أستاذه وعظمه الا ترى ان أبا يوسف شغله
ذلك عن التكبير حتى سها (قوله وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر) أي باقتدائهما بمن يجب
عليه يجب عليهما طريق التبعية والمرأة تخافت بالتكبير لان صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق
لانه مقتدر بغيره لكن لا يكبر مع الامام ويكبر بعد ما قضى ما فاتته وفي الاصل ولو تابعه لا تقصد اتته
وفي التلبية نفس كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

بصحیح الخ) قال في النهربل
هو صحیح اذ من شرائطه
الوقت أعنى أيام التشريق
حتى لو فاتته صلاة في
أيامه فقضاها في غير
أيامه من القابل لا يكبر
واذا لم يشترط السultan
أو نائبه فلا معنى لاشتراط
الاذن العام وكانهم
استغنوا بذكر السultan
عنه على ان اقدمنا ان
الاذن العام لم يذكر في
الظاهر نعم بقي أن يقال
من شرائطها الجماعة
التي هي جمع والواحد
هنا مع الامام جماعة

وبالاقتداء يجب على
المرأة والمسافر

فكيف يصح أن يقال
ان شروطه شروط الجمعة
اه والجواب أن المراد
الاشتراك في اشتراط
الجماعة فهم ما لمن
كل وجه والا انتقض ما
أحابه أولا فان الشرط
في الجمعة وقت الظهر
فلا اشتراك في اشتراط
الوقت فهما مطلقا
فكذا الجماعة تدبر
(توله فقضاها فيها) أي
في العام القابل في هذه
الايام (قوله حتى لو معها)
أي حيث نسي ما لا ينسى
عادة حين علمه خلفه وذلك

ان العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الكاش عن عيب فجر عرفة فاما بعد توالي ثلاثة اوقات فلم تجر العادة بنسيانه لعدم
بعد العهد به كذا في الفتح

باب صلاة الكسوف

مناسبتة لا يعيدهون كلاما منسما يؤدي بالجماعة منها رغبة في الأذان ولا إقامة وأخرها عن العبدان صلاة العيد واجبة على الأصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفها وكسفتها الله كسفاً يتعدى ولا يتعدى قال جرير بن عثمان بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكسفة * تبيكي عليك نجوم الليل والقمر

أي ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها القلة ضوءها وبكائها عليك ولا أجل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتماه في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والكسوف للقمر والأصل في صلاة الكسوف حديث البخاري أن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتوهما فصلوا وفي رواية فادعوا (تؤله يصلي ركعتين كالنفل

إمام الجمعة) بيان لمقدارها ولصفة أداؤها امام قدرها فذكر أنها ركعتان وهو بيان لاقلمها ولذا قال في المجتبى إن شأوا صلوا ركعتين أو أربعاً أو أكثر كل ركعتين بتسليم أو كل أربع وأما صفة أداؤها فهي صفة أداء النفل من أن كل ركعة ركوع واحد وسجدة واحدة ومن أنه لا أذان له ولا إقامة ولا خطبة وينادي بالصلاة جامعة للجمعة وأن لم يكونوا اجتمعوا ومن أنها لا تصل في الاوقات المكروهة ومن أنه لا يكره تطويل القيام والر كوع والسجود والادعية والاذكار الذي هو من خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول أبي يوسف فإنه قال كهيئة صلاة العيد وتقيدته بامام الجمعة بيان للمستحب قال القاضي الاسيحي ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة أشياء الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان أو القاضي ومن له ولاية إقامة الجمعة والعبدان وأما الوقت فهو الذي يباح فيه التطوع والموضع الذي يصلي فيه صلاة العيد أو المسجد الجامع ولو صلوا في موضع آخر أجزأهم ولكن الأول أفضل ولو صلوا وحداناً في منازلهم جاز ويكره أن يجمع في كل ناحية اه وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لا بد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة اه لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف رجه الله صفتها من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدائع قولين وذ كر محمد في الأصل ما يدل على عدم الوجوب فإنه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثناهما من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الامر في قواه عليه الصلاة والسلام فصلوا يدل على الوجوب الا لصارف وما قد يتوهم من انه ذكره مع قوله وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعاً فكذلك الصلاة غير صحيح لان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم (قوله بالأجر) نصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهاري لا يكون جهراً لدفع قولهما من المجر محمد بن عبد الله بن عباس صلى بنارسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام بناقياً ما طويلاً نحو من سورة البقرة ولو جهراً لما احتج الى الحزر وقد ترك الدلائل الكثيرة في هذا الباب والكلام مع الشافعي والصاحبين رومالا للاختصار قال في المجتبى وأما قدر القراءة فيها فروى انه عليه السلام قام في الركعة الأولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران فان طول القراءة خفف الدعاء أو على العكس اه (قوله وخطبة) أي بلا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام أمرها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان للرد

باب صلاة الكسوف

(قوله وبه اندفع ما في السراج الخ) قال في النهر معنى قوله لا بد من شرائط الجمعة أي في تحصيل كمال السنة نعم ظاهر ما قاله الاسيحي يفيد أنه لو تلاها عند الاستواء صححت قدره (قوله فدل على كونها نافلة) ذكر

باب صلاة الكسوف

يصلي ركعتين كالنفل امام الجمعة بالأجر وخطبة

في البدائع الجواب عنه وهو أن تسمية محمد اياها نافلة لا ينفي الوجوب لان النافلة عبارة عن الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض الموظفة اه قلت لي فيه نظر وانه اذا كان المراد من النافلة الزائد على الفرائض يلزم عليه خروج العيد مع انها لا تصلى بدون جماعة وفي العناية ذهب الى وجوبها بعض أصحابنا واختاره صاحب الاسرار والعامية ذهب الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها توجد بعرض لكن صلاحها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فكانت سنة والأمر للندب

(قول المصنف كالحسوف الخ) قال العيني أمان الشيخ المحكم فيهما والتفصيل فيه ان صلاة الكسوف سنة أو واجب وصلاة الحسوف حسنة وكذا البقية (قوله وعموم الامراض) قال في النهر اعم ان كلمتهم متفقة على انهم يصلون فرادى ويدعون في عموم الامراض وهو شامل للطاعون لان الوباء اسم لكل مرض عام فكل طاعون في ذلك وباء ولا يتعكس وان الداء برفعه كما يقوله الناس في الجبل مشروع وليس دعاء برفع الشهادة لانه اثره لاعينه وعلى هذا ما قاله ١٨١ ابن حجر من ان الاجتماع

للدعاء برفعه بدعة يعني حسنة فاذا اجتمعوا صلى كل واحد ركعتين ينوي بهما رفعه وهذه المسئلة من حوادث الفتوى اه والكلام في هذه المسئلة

ثم يدعو حتى تجلي الشمس والاصلوا فرادى كالحسوف والظلمة والريح والفرع باب الاستسقاء له صلاة لا بجماعة ودعاء واستغفار لا قلب رداه

بسطة المؤلف في الاشياء والنظائر باب الاستسقاء قوله وان الجماعة ليست بمشروعة) قال في النهر

واما عدم مشروعية الجماعة فيها فلقول محمد كافي الكافي لاصلاة في الاستسقاء وانما فيها دعاء بلغنا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه خرج ودعا وبلغنا عن عمر انه صعد على المنبر ودعا واستسقى ولم يبلغنا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك صلاة

على من قال انها كسفت لونه لالانها مشروعة ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له لخطب قبله كالصلاة والدعاء (قوله ثم يدعو حتى تجلي الشمس) أي يدعو والامام والناس معه حتى تجلي الشمس للحديث المتقدم أطلقه فاذا ان الداعي مخبر ان شاء دعا كما استقبل القبلة وان شاء دعا قائما يستقبل الناس بوجهه قال الحلواني وهذا احسن ولو قام ودعا عمدا على عصا أو قوس كان أيضا حسنا وأما بكلمة ثم ان السنة تأخير الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة في الادعية وفي المحيط ولا يصعد الامام على المنبر للدعاء ولا يخرج (قوله والاصلها فرادى) أي ان لم يحضر امام الجمعة صلى الناس فرادى تمرزا عن الفتنة اذ هي تقام بجمع عظيم وروى عن أبي حنيفة ان لكل امام مسجد أن يصلي بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان أداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يقبها الا من هو قائم مقامه فان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شاءوا ركعتين وان شاءوا أربعاً وأربعاً أفضل ثم ان شاءوا طولوا القراءة وان شاءوا قصر واواشغلوا بالدعاء حتى تجلي الشمس كذافي البدائع (قوله كالحسوف والظلمة والريح والفرع) أي حيث يصلي الناس فرادى لانه قد خفف القمر في عهده عليه السلام مراراً ولم ينقل انه جمع الناس له ولان الجمع فيه متغير كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والفضء الهائل بالليل والثلج والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الافزاع والاهوال لان ذلك كله من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليركعوا للمعاصي ويرجعوا الى الطاعة التي فيها فوزهم وخلاصهم وأقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة وذكر في البدائع انهم يصلون في منازلهم وفي المجتبى وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة والله اعلم

باب الاستسقاء

هو طلب السقيان من الله تعالى بالثناء عليه والفرع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين أجهد قومه القحط والجذب فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وأما السنة فصح في الآثار الكثيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مراراً وكذا الخلفاء بعده والامة أجمعت عليه خلفاء من سلف من غير تكبير (قوله له صلاة لا بجماعة) عند أبي حنيفة بان لكونها مشروعة في حق المنفرد وان الجماعة ليست بمشروعة لها ولم يبين صفتها وقد اختلف فيها والظاهر ما في الكتاب من انها جائزة وليست بسنة وقال صلى الامام ركعتين لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ركعتين كصلاة العبد قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة كذافي الهداية (قوله ودعاء واستغفار) أي للاستسقاء دعاء واستغفار لما تلونا (قوله لا قلب رداه) أي ليس فيه قلب رداه لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا فرق بين الامام والقوم وقال يقبل الامام رداه واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر

الاحديث واحد شاذ اه وهذا يفيد ان الجماعة فيها مكروهة ويدل على ذلك ما مر عن الاصل (قوله وقال يقبل الامام رداه) قال في النهر لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولا في حنيفة انه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما روى من فعله كان تهاؤلاً واعتراض بانه لم لا يتفاهل من ابتلي به تأسابه عليه الصلاة والسلام وأجيب بانه علم بالوحي أن الحال يتقلب متى قلب الرداه وهذا مما لا يتأني في غيره فلا فائدة بالتأسي ظاهراً كذافي العناية وغيرها وفيه بحث اذا صل في أفعاله عليه الصلاة والسلام كونها مشروعة كما حتى

ثبت دليل مخصوص وقوله في البداع يحتمل أنه تغير عليه فأصلحه فظن الراوي أنه قلته أبعدهم البعيدون هنا خرم القدوري
يقبلون أرويتهم بالتشديد أي في يقبلون كما في السراج عند كافة العلماء خلافا لما لاك ١٨٢

والايسر على الايمن ليقاب الله تعالى الحال من الجذب الى الخصب ومن العسر الى اليسر وقيل ان
يجعل أعلاه أسفل وفي المدور يعتبر اليمين واليسار (قوله وانما يخرجون ثلاثة أيام) يعني
متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة أو مرقعة متدلين متواضعين خاشعين لله تعالى
ناكسي رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين
ويتواضعون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي الحديث والاولى أن يخرج الامام بالناس
وان امتنع وقال اخرجوا وارجوا غير اذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء من قبل يقوم الامام
والقوم قعود فان اخرجوا المنبر حاز الحديث عائشة رضی الله عنها انه اخرج المنبر لاستسقاءه صلى الله
عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة أيام لانه لم ينقل أكثر منها (قوله ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) انتهى
عمر رضی الله عنه ولان المقصود هو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وفي فتاوى
فاضحان اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافرين ولم يرج وذکر الولا في ان
الفتوى على انه يجوز أن يقال يستجاب دعائه اه وأطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى
في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيحتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والا
فهو أفضل من بيت المقدس والله تعالى أعلم

باب الخوف

أى صلواته ووجه المناسبة أن شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض هناك
انقطاع المطر وهو سمارى وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر (قوله ان اشتد من
عدو أو سبغ وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة ركعة وركعتين لو تممها ومضت هذه الى
العدو وجاءت تلك فصلى بهم مابقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بقراءة وسلموا ثم الاخرى
وأتموا بقراءة) هكذا اصلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كيفيات أخرى
معلومة في الخلافات وذكر في المجتبى ان الكل جائز وانما الخلاف في الاولى وفي العناية ليس
الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا قال في العنفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير
ذكر الخوف والاشتداد وقال نحر الاسلام في مبدوطة المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو
لا حقيقة الخوف لان حضرة العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس
السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقم مقامها فكذلك حضرة العدو وهناسب الخوف
فاقيم مقامه حقيقة الخوف اه وفي فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة وانما
تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة اما اذا لم يتنازعوها فالأفضل أن يصلي باحدى الطائفتين تمام الصلاة
ويصلي بالطائفة الاخرى امام آخر تمامها اه وذكر الاستيعابي ان من انصرف منهم الى وجه
العدو راكبا فإنه لا يجوز سواء كان انصرفه من القبلة الى العدو وعكسه وانما تتم الطائفة الاولى
بلا قراءة لانهم لا يحقون ولذا حذرتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لانهم مسبقون ولذا
لو حذرتهم امرأة لا تفسد صلاتهم ويدخل تحته المقيم خلف المسافر حتى يقضى ثلاث ركعات بلا قراءة
ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية والمسبوق ان أدرك ركعة من الشفع الاول
فهو من الطائفة الاولى والا فهو من الثانية وأطلق في الصلاة فشمس كل صلاة تؤدي بجماعة

يقول محمد وأما القوم فلا
(قول المصنف ولا يحضر
أهل الذمة) كان بتسخة
المتن التي وقعت للمؤلف
هكذا وتابع الزبيدي
والا فالذي في المتن مجردا
وعليه شرح في النهر
وحضور ذي وانما
يخرجون ثلاثة أيام
باب الخوف
ادا اشتد الخوف من عدو
أو سبغ وقف الامام
طائفة بازاء العدو وصلى
ركعة وركعتين
لو تممها ومضت هذه الى
العدو وجاءت تلك فصلى
بهم مابقي وسلم وذهبوا
اليهم وجاءت الاولى وأتموا
بلا قراءة وسلموا ثم
الاخرى وأتموا بقراءة
لا قلب رداء وحضور ذي
وانما يخرجون ثلاثة
أيام (قوله اختلفوا في أنه
هل يجوز) قال في النهر
أى يجوز عقلا ولم يقع
اه وهو بعيد جدا وما
يبعد نسبة الجواز الى
القول لالى الاستحباب
ولامعنى للاختلاف في
جواز القول بها عقلا
فالظاهر أن المراد الجواز
شرعا يدل عليه قوله في
غرر الاذكار ورأى مالك
حضوره لان دعاءه قد

يستجاب في الشدة لقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الاية اه قلت ولقوله
تعالى قال رب انظر في اليوم يبعثون قال انك من المنظرين ولعل هذا وجه ما عليه الفتوى (باب الخوف)

كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيدين في المجتبي ويسجد للسهو في صلاة الخوف لعدم
الحديث ويتابعه من خلفه ويسجد الأخر في آخر صلاته (قوله وصلى في المغرب بالاولى ركعتين
وبالثانية ركعة) لان الركعتين شطري المغرب ولهذا شرع القعود عقبيهما ولان الواحد لا يتجزى
فكانت الطائفة الاولى اولى بها للسبق فاذا ترجحت عند التعارض لزم اعتباره ومسائل خطأ الامام
وتفاريحهم تركها عمدا للاستغناء عنها (قوله ومن قاتل بطلت صلاته) لانه عمل كثير مفسد
للصلاة وهو مراده بالمقاتلة والافلوقاتل بعمل قليل كالرمية لا تفسد كما علم في مفسدات الصلاة
واستدل في المجتبي بحديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق
فصلاهن من بعد ما مضى من الليل ولو جازع القتال لما أخرهن عن وقتن اه وأشار المصنف
الى ان السامح في البحر اذا لم يمكنه أن يرسل أعضائه ساعة فانه لا يصلي فان صلى لا يسمع وان أمكنه
ذلك فانه يصلي بالايامه كذافي المجتبي (قوله فاذا اشتد الخوف صلوا ركنا فرادى بالايامه الى أى
جهة قدر وا) لقوله تعالى فان خفتم فرجالا أو ركبانا والتوجه الى القبلة يسقط للضرورة أو اذا اشتداد
ان لا يتبأ لهم النزول عن الدابة كما في غاية البيان قيد بقوله فرادى لانه لا يجوز بجماعة لعدم
الاتحاد في المكان الا اذا كان راكبا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقتداء المتأخر منهم بما المتقدم
اتفاقا ويرد على المصنف ما اذا صلى راكبا في المصرفانه لا يجوز الا أن يقال انه معلوم مما قدمه من
ان التطوع لا يجوز في المصرا كما فكذا الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه لا يجوز ماشيا في غير
المصر لان المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالغريق السامح كما قدمناه وفي المحيط والراكب ان كان
طالبا لا يجوز صلاته على الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وان كان مطلوبا فلا بأس ان يصلي وهو
سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما أضيفت اليه معنى بتسييره واذا جاء العذر انقطعت الاضافة
اليه بخلاف ما وصل على وهو عيشي حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة وهو مناف للصلاة اه (قوله
وتم تجز بلا حضور عدو) لعدم الضرورة حتى لو رأوا أسودا فظنوا انه عدو فصلوا صلاة الخوف ثم
بان انه ليس بعدوا عادوها لما قلنا الا اذا بان لهم قبل أن يتجاوزوا الصفوف فان لهم ان يبنوا
استحسانا وهذا كله في حق التوم وأما الامام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم

﴿ كتاب الجنائز ﴾

جمع جنازة وهي بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما الغتان كذا في المغرب ومناسيته لما قبله
ان الخوف والقتال يفضي الى الموت أو لما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال
الموت وأخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالا ومكانا ووصفتها
انها فرض كفاية بالاجماع حتى لا يسع لكل تركها كالجهاد وسبب وجوبها الميت المسلم لانها
شرعت قضاء محققه ولهذا تضاف اليه فيقال صلاة الجنائز بالفتح بمعنى الميت وركنتها التكبيرات
والقيام لان كل تكبيرة متها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مسلما وكونه
مفسولا كذا في المحيط ويزاد على الشرطين كونه أمام المصلي كما صرحوا به وسننها التمجيد والثناء
والدعاء وما ذكره منها من كونه مكفنا بثلاثة أثواب أو ثيابا في النهيد فهو تساهل كما في فتح
القدير اذ ليس الكفن من سنن الصلاة (قوله ولي المحتضر القبلة على يمينه) أى وجهه من
حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته أن يستر حتى قدماه فلا ينتصبان وينعوج أنفه

(قوله الا ان يقال انه
معلوم مما تقدمه الخ)
هذا بعد جدا
﴿ كتاب الجنائز ﴾

وصلى في المغرب بالاولى
ركعتين وبالثانية ركعة
ومن قاتل بطلت صلاته
وان اشتد الخوف صلوا
ركنا فرادى بالايامه الى
أى جهة قدر وأولم تجز
بلا حضور عدو

﴿ كتاب الجنائز ﴾
ولى المحتضر القبلة على
يمينه

(قوله لان الحصىة تتعلق بالموت) الباهسيبية أى بسبب الموت (قوله ولا يمتنع) أى لزوماً ماسياًنى (قوله ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر) قال السيوطى ١٨٤ فى حاشيته على صحيح مسلم قال النووى معناه اذا خرج الروح من الجسد تبعه البصر

و ينخسف صدغاه وتمتد جلدة الحصىة لان الحصىة تتعلق بالموت وتتسدى جلدها ولا يمتنع حضور الجنب والمخاض وقت الاحتضار وانما يوجه الى القبلة على عيونه لانه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماه الى القبلة لانه لا يسر لخر وج الروح وتعبه فى فتح القدير وغيره بانه لم يذ كرفيه وجهه ولم يعرف الانتقال والله أعلم باليسر منها وما ولكنه أسير لتغميضه وشده لحمته وأمنع من تقوس أعضائه ثم اذا التقي على القفايرفع رأسه قليلاً ليصير وجهه الى القبلة دون السماء اه وفى المبتنى بالمجسمة والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والا ما كان اه وهذا كله اذا لم يشق عليه فاذا شق عليه ترك على حاله كذا فى المجتبى وذ كرفى المحيط الاضطجاع للمريض أنواع أحدها فى حالة الصلاة وهو أن يستلقى على قفاه والثانى اذا قرب من الموت ينحجج على الايمن واختير الاستلقاء والثالث فى حالة الصلاة على الميت ينحجج على قفاه معترضاً للقبلة والرابع فى الجسد ينحجج على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارثت السنة اه وفى معراج الدراية والمرجوم لا يوجه اه (قوله ولقن الشهادة) بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها للحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحرير على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب وحيثما فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقنوا وما ناكم قول لا اله الا الله فان حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقولهم انه مجاز تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه قول لا دليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد اطال المحقق فى فتح القدير فى رده وفى المجتبى واذا قالها مرة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولما أكثر على ابن المبارك عند الوفاة قال اذا قلت ذلك مرة وأنا على ذلك ما لم أتكلم لان الغرض من التلقين أن يكون لا اله الا الله آخر قوله اه وفى القنية اشتد مرضه ودنا موته فلما وجب على اخوانه وأصدقائه أن يلقنوه الشهادة اه وينبغى أن يكون مستجيباً كما قدمناه لان الامر فى الحديث لم يكن على حقيقته بل استعمل فى مجازه فلم يكن قطعى الدلالة فلم يفد الجواب قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موثق المسلمين جملة على انه فى حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختار اقيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وسيأنى (قوله فان مات شدحمياه وغمض عيناه) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن وتقدم فى الوضوء ان اللحي يفتح اللام منبت اللحمية من الانسان أو العظم الذى عليه الاسنان وعن أم سلمة ان النبى صلى الله عليه وسلم دخل على أبى سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لآبى سلمة وارفع درجته فى المهديين واخلفه فى عقبه فى الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له فى قبره ونوراه فيه قال فى المجتبى وينبغى أن يحفظه كل مسلم فيدعوه عند الحاجة وفى التنف يصنع باختمضه عشرة أشياء يوجهه الى القبلة على قفاه أو عيونه ويمد أعضاؤه ويغمض عيناه ويقرأ عنده سورة يس ويحضر عنده من الطب ويلقن لا اله الا الله ويخرج من عنده المخاض والنفساء والجنب ويوضع على بطنه سيف لثلاثين فتح ويقرأ عنده القرآن الى أن يرفع اه أى الى أن يرفع روحه وفى التبيين يقول مغمضه بسم الله وعلى ما رواه رسول الله صلى

ناظراً أين تذهب قلت وفى فهم هذا دقة فانه قد يقال ان البصر انما يبصر مادام الروح فى البدن فاذا فارقه تعطل الابصار كما يتعطل الاحساس والذى ظهر لى فيه بعد النظر ثلاثين سنة أن يجاب باحد أمرين ولقن الشهادة فان مات شدحمياه وغمض عيناه

أحدهما أن ذلك بعد خروج الروح من أكثر البدن وهى بعد باقية فى الرأس والعينين فاذا خرج من الفم أكثرها ولم تنته كلها نظر البصر الى القدر الذى خرج وقد ورد أن الروح على قدر أعضائه فاذا خرج بقيتها من الرأس والعين سكن النظر فيكون قوله اذا قبض الروح معناه اذا شرع فى قبضه ولم ينته قبضه الثانى أن يحمل على ما ذكره كثير من العلماء أن الروح لها اتصال بالبدن وان كانت خارجة فترى وتسمع وترد السلام ويكون هذا الحديث من أقوى الأدلة

على ذلك والله تعالى أعلم بما راد منه صلى الله تعالى عليه وسلم وفى الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا فى شرح الله الباقياتى قلت والجواب الثانى يرجع الى ما ذكره النووى تدبر (قوله الى أن يرفع) أقول الذى رأيت فى التنف الى أن يرفع الى الغسل وهكذا نقله عنها القهسبى لىكن عبارة الزيلعى تذكره القراءة عنده حتى يغسل اه وكذا قال فى شرح المنية لابن

أمير حاج قالوا وتكره القراءة عليه بعدموته حتى يغسل اه (قول المصنف بلا مضمضة واستنشاق) هذا لو كان طاهراً أما لو كان جنباً أو حائضاً أو نفساء فعلاً تهما للطاهرة كفى الامداد عن شرح المقدسي وفي حاشية الرمي اطلاق المتون والشروح يشمل من مات جنباً وكذلك اطلاق الفتاوى والعادة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن الاطلاق يدخله اه وفي حاشية مسكين أنهما لا يفعلان وعزاه الى الزيلعي قلت ولم أجد ذلك فيه ونقل بعده عن الشلبي قال فما ذكره الخنطالي أي في شرح القدروري من أن الجنب بمضمض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب ثم قال في الحاشية ما ذكره ١٨٥ الخنطالي يتجه على مذهب

الامام في غسل الشهيد الجنب وما ذكره غيره يتجه على قولهما بعدم غسله اه وفيه أن التعليل بالمرح يقتضي عدمه عندهم تأمل (قوله غير ووضع على سرير حجر وتراوستر عورته ووجد ووضي بلا مضمضة واستنشاق وصب عليه ماء على بسدر أو حوض

ان اخراج الماء متعذر) قال في البدائع الا ان الميت لا مضمض ولا يستنشق لان ادارة الماء في فم الميت غير ممكن ثم يتعذر اخراجه من الفم الا بالكب وانه مثله مع أنه لا يؤمن أن يسيل منه شيء لو فعل ذلك به وكذا الماء لا يدخل الخياشيم الا بالجذب بالنفس وذا غير متصور من الميت ولو كلف الغاسل بذلك لوقع في المخرج اه (قوله لانه لم يكن بحيث يصلى)

الله عليه وسلم انهم يسرعون عليه امره وسهل عليه ما بعده وأسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه خيراً مما خرج عنه وفي المحيط وليسرع في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام بخلوا بجمونا كم فان يك خيراً فقدمتوه اليه وان يك شراً فبعد الالهل النار (قواد ووضع على سرير حجر وترا) لئلا يعثر به نداوة الارض ولينصب عنه الماء عند غسله وفي التجمير تعظيمه وازالة الرائحة الكريهة والوتر أحب الى الله من غيره وكيفية أن يدار بالمجمرة حول السرير مرة أو ثلاثاً أو خمساً ولا يزداد عليها كذا في التبيين وفي النهاية والكافي وفتح القدير أو سبعا ولا يزداد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طويلاً كافي حالة المرض اذا أراد الصلاة بامساء ومنهم من اختار الوضع عرضاً كما يوضع في القبر والاصح انه يوضع كما تيسر اه وظاهر كلامه ان السرير يحجر قبل وضعه عليه وانه يوضع عليه كمات ولا يؤخر الى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند اعادة غسله اخفاء للرائحة الكريهة وقال القدروري اذا أرادوا غسله وضوعه على سريره والاول أشبه لما ذكرنا وفي التبيين وتكره قراءة القرآن عنده الى أن يغسل وفي المغرب جرثوبه وأجره بجزه (قوله وستر عورته) اقامة لواجب الستر ولان النظر اليها حرام كافي عورة المحي وأطلق العورة فشملت الخفيفة والغليظة وصححه في التبيين وغاية البيان وصحح في الهداية والجنبي انها العورة الغليظة تيسر او لبطان الشهوة وجعله في الكافي والظهيرية ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الحرقة بعد أن ياف على يده حرقة لتصير الحرقة حائثة بين يديه وبين العورة لان اللبس حرام كالنظر (قوله ووجد) أي من ثيابه ليحكهم للتنظيف وتعجيله عليه الصلاة والسلام في قبصه خصوصية له قالوا بمجرد كمات لان الثياب تحمي فيسرع اليه التغيير (قوله ووضي بلا مضمضة ولا استنشاق) لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء متعذر فستر كان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقة في أصبعه يمسح بها أسنانه ولهاثة ولثته ويدخل في مخبريه أيضاً اه وفي الجنبي وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح برأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجذب وفي رواية لا فيهما لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه فخالف الجنب فيهما كذا في المحيط ولم يذكر الاستنجاء للاختلاف فيه فعندهما يستحب وعند أبي يوسف لا وأطلقه فتعمل البالغ والصبي الا ان الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلى (قوله وصب عليه ماء على بسدر أو حوض) مبالغة في التنظيف لان تسخين الماء كذلك مما يزيد في تنقيح المطالب فكان مطلوباً بشرعاً وما يظن مانعاً وهو كون سخونته توجب انحلال ما في الباطن فيكثر

٢٤ - بجر ثاني قال الخلواني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلى فتح قال في النهر وهذا يقتضي أن من بلغ مجنوناً يوضأ أيضاً ولم أره لهم وانه لا يوضي الا من بلغ سبعاً لانه الذي يؤمر بالصلاة حينئذ اه قال الشيخ اسمعيل وفي كل منهما بحث أما الاول فالفرق ظاهر لانه اجتمع فيه المقتضى والمانع بخلاف الصبي وأما الثاني فالتعليق على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يقتضي خلافه فليتأمل اه وفي شرح المنية بعد سقوه كلام الخلواني وهذا التوجيه ليس بقوى اذ يقال ان هذا الوضوء سنة الغسل المقروض للميت لاتفاق لكون الميت بحيث يصلى أولاً كافي المجنون اه وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ

(قوله هذا اذا كان في رأسه شعر) ١٨٦ قال في النهر ولم يقل ولمحيمته لان الغالب وجود شعر فيها حتى لو كان أمرداً وأجود لا يفعل

(قوله تنظيفه) قال الرملي أي لا شرط حتى لو صلى عليه من غير غسله جاز لما يأتي ولما تقدم أن شرط الصلاة عليه كونه مسلماً وكونه

والا فالقراخ وغسل رأسه ومحيمته بالخطمي وأجمع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله ونشف في ثوب وجعل المحنوط على رأسه ومحيمته والكافور على مساجده

وغسولاً وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل اه أقول بل فيه توقف لانهم علاوا شرطية غسله بكونه اماماً من وجه وهذا يقتضي اشتراط طهارته ولانه صرح في النهر بانها لا تصح على من لم يغسل ولا على من عليه نجاسة وسأقي عن القننة في شرح قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته أن طهارة الثوب والمكان والبدن شرط في حق الامام والميت جميعاً (قوله فغير صحيح) عبر في المعراج

الخارج هو عند ناداع لا مانع لان المقصود يتم اذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحاملين له فعندنا الماء الحار افضل على كل حال والمحرض اشنان غير مطحون والمغلي من الاغلاء لامن الغلي والغلطان لانه لازم كذا في المعراج (قوله والا فالقراخ) أي ان لم يتيسر ما ذكر فيصعب عليه الماء الخالص لان المقصود هو الطهارة ويحصل به (قوله وغسل رأسه ومحيمته بالخطمي) لانه أبلغ في استخلاص الوسخ وان لم يكن فبالصابون ونحوه لانه يعمل ٤-٤ له هذا اذا كان في رأسه شعراً اعتباراً بحالة الحياة والخطمي بكسر الخاء نبت يغسل به الرأس كما في الصحاح ونقل القاضي عياض في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمي العراق (قوله واجمع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك) لان السنة هي البداءة من الميمن والمرايد بما يلي التخت منه المتصل بالتخت والتخت بالحاء المحجمة لا بالحاء المهملة لان بالحاء المهملة توهم ان غسل ما يلي التخت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالحاء المحجمة يفهم الجنب المتصل كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين (قوله ثم اجلس مسنداً اليه ومسح بطنه رقيقاً وما خرج منه غسله) تنظيفه ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله وأجمع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد اقامته ثم يجعه على شقه الايسر ويغسله لان التثليث مسنون في غسل المحي فكذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء مغلي فغير صحيح لانها ليست غسله من الثلاث بدليل قوله بعد غسل رأسه ومحيمته بالخطمي فان السنة أن يبدأ بغسله ما قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجالي لبيان كيفية الماء والحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ومحيمته بالخطمي من غير تسريح ثم يجعه على شقه الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه نابعة ثم يعده ويمسح بطنه كما ذكر ثم يجعه على الايسر فيصوب الماء عليه وهذه نابعة لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء القراخ والثانية بالماء المغلي فيه سدر أو حرض والثالثة بالماء الذي فيه الكافور ولم يفصل صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراخ وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم وفي فتح القدير والاولى أن يغسل الاوليان بالصدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفي المجتبى يصب الماء عليه عند كل اجتماع ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز (قوله ولم يعد غسله) لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا الاتحباب اعادته وضوئه لان الخارج منه من قبل اودبر أو غيرهما ليس يحدث لان الموت حدثت كالحارج فلما لم يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج وضبط في معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفي العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر في السراج الوهاج من بحث الطهارة انه بفتح الغين كغسل الثوب قال والضابط انك اذا أضفت الى المغسول فمحت واذا أضفت الى غدر المغسول ضمنت (قوله ونشف في ثوب) كيلا يبتل أكفانه وفي اللؤلؤ الحية المنديل الذي يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به المحي اه يعني انه طاهر (توله وجعل المحنوط على رأسه ومحيمته) لان التطيب سنة وذكر الرازي ان هذا الجعل مستحب والمحنوط عطر مركب من اشياء طيبة ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران والورس اعتباراً بالحياة وقد ورد النهي عن الزعفران للرجال وبهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران في الكفن عند رأس الميت في زماننا (قوله والكافور على مساجده) زيادة في تكرمها

(قوله وفي رواية يغسل مرة واحدة) قال الرمي قال في الفتح كان هذه الرواية ذكر فيها القدر الواجب (قوله وفي فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله الخ) كان نكتة ذكره ذلك بعد كلام الفتح الإشارة إلى أن قول قاضيخان أجزاءهم واطلاق عدم الاشتراط المنقول عن الغاية والاستيعاب بما يخالف ما ذكره تأمل ثم رأيت المحلبي في شرح المنية بحث مع الفتح بما خاصه ان ما مر عن محمد وعن أبي يوسف يفيدان الفرض فعل الغسل له من احتي لو غسله لتعليم الغير كفي وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لاسقاط الوجوب بحيث يستحق العقاب بتركها وقد تقرر في الاصول ما وجب لغيره من الافعال الحسية ١٨٧ يشترط وجوده لايجادها

كالسبي والطهارة نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها ونقل كلامه الباقي وأقره عليه وأيده بما في المحيط ولو وجد الميت في الماء

ولا يشرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعر

لا يدمن غسله لان الخطاب يتوجه الى بني آدم ولم يوجد منهم فعل اه فالحاصل انه لا بد في اسقاط الواجب من الفعل واما النية فشرط التحصيل الثواب ولذا صح تغسيل الذمية زوجها كما سألني مع ان النية من شروطها الاسلام فظهر ان ما استظهره في الفتح غير ظاهر بل الظاهر ما جزم به في الحاشية واختاره في الغاية والاستيعاب ثم الظاهر أيضا ان الشرط حصول الفعل سواء كان من المكاف أو لا بدليل قصة حنظلة غسيل

وصيانة للميت عن سرعة الفساد وهي موضع مجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب واختلف فيها فذكر السرخسي انها الوجهة والانف واليدان والر كبتان والقدمان وذكر القندوري في شرح السكرنجي انها الوجهة واليدان والر كبتان ولم يذكر الانف والقدمين كذا في غايه البيان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لانه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن أبي حنيفة انه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفيه وقال بعضهم في سماخيه وقال بعضهم في دبره أيضا قال في الظهيرية واستقبحه عامة المشايخ (قوله ولا يشرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره) لانها للزينة وقد استغنى عنها والظاهر ان هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية ما التزى من بعد موتها والامشاط وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والاصح انه يجوز للزوج أن يراها وفي المجتبى ولا بأس بتقبيل الميت وذكر اللحية مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اهتماما بمنع تسريحها وليس هو من قبيل التكرار كما توهمه الشارح وفي الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا بأس بان يؤخذ روى ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف اه ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده أما الاول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع أهل بلدة على تركها قوتوا ولو صلوا عليه قبل الغسل أعادوا الصلاة وكذا اذا ذكره واقبل أن يهال عليه التراب يزرع اللبن ويخرج ويغسل ويصلى عليه وان أهالوه لم ينش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي منه عضو فذكره بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو ويعاد فان بقي أصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد يغسل على كل حال كذا في المجتبى وفي القنية وجد رأس آدمي لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملا ولو مات في بيته فقالت الورثة لا ترضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لان غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة اه وفي الظهيرية والافضل أن يغسل الميت مجانا فان ابنتي الغاسل اجر فهو على وجهين ان كان هناك غيره يجوز أخذ الاجر والاقلا واختلفوا في استحباب الحياطة الحياطة الكفن وأجرة الحاملين والمخفر والدنان من رأس المال اه وفي الحاشية اذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف أنه لا ينوب عن الغسل لانا أمرنا بالغسل وجريان الماء واصابة المطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند أبي يوسف وعن محمد اذا نوى الغسل عند الاخراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة اه وفي فتح القدير الظاهر اشتراط النية في لاسقاط وجوبه عن المكلف لا التحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه اه وفي فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله بغير نية أجزاءهم ذلك اه واختاره في الغاية والاستيعاب لان غسل المحي لا يشترط له النية

الملائكة رضى الله تعالى عنه وعلى هذا فالظاهر سقوط الواجب بفعل صبي يعقل أيضا كما يسقط عن المكلفين رد السلام بفعله اذا سلم عليهم رجل وفيهم صبي فرد السلام وكما تصح ذبيحته مع ان شرط حلها التسمية فهو أهمل لفعل الواجب في الجملة وكذا ينبغي أن يسقط الوجوب بحمله الميت ودفنه وقال في الاشباه والنظائر في أحكام الصبيان وأما فرض الكفاية فهو هل يسقط بفعله فقالوا يستقط كذا في بعض نسخ الاشباه وفي بعضها فقالوا لا ويؤيد النسخة الاولى ما قدمناه

(قوله والصبي الذي لا يشتمى والصبيّة كذلك) قال في الفتح قد روي في الاصل بان يكون قبل أن يتكلم (قوله ولومات عن امرأته وهي مجوسية الخ) أي لومات من مجوسية فاسلم لم تغسله الا اذا أسلمت بعد موته قبل أن يغسل (قوله وكذا لومات عن امرأته الخ) صورتها ١٨٨ وطى أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى أن تنقض عدة الموطوءة

فكذلك غسل الميت وأما الثاني فالمتوفى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والأول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل للصلاة فالأول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثاني الجنين الميت على ماسياتي وكذا الكافر غير المحرمي اذا مات وله ولي مسلم كما سياتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتلى أهل البغي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهداء ولو اختلط موتي المسلمين بموت الكفار يغسلون ان كان المسلمون أكثر والا فلا ومن لا يدري أم مسلم أم كافر ان كان عليه سيمما المسلمين أو في بقاع ديار الاسلام يغسل الا فلا ولو وجد الاكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلى عليه والا فلا وأما الغاسل فمن شرطه أن يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة الرجل والمحبوب والمحصى وأما الخنثى المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه يمّم اذا ماتت المرأة في السفر بين الرجال يمّمها ذورح محرم منها وان لم يكن لف الا جنسي على يديه نرقه ثم يمّمها وان كانت أمة يمّمها الا جنسي بغير ثوب وكذا اذا مات رجل بين النساء تمّمه ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أمته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي الذي لا يشتمى والصبيّة كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها داخل بها ولا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة بردة أو رضاع أو وصاهرة لم تغسله ولم يغسل المولى أم ولده وكذا من برته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور عن أبي حنيفة الكل في المجتبى وفي الواقعة رجل له امرأتان قال احدا كما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز أن كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولومات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي ظاهرها ان المحل قائم فان أسلمت قبل أن يغسل غسلته باعتبار احواله الحية وكذا لومات عن امرأته واختها منه في عدته لم تغسله فان انقضت عدتها قبل أن يغسل غسلته لما قلنا اه وفي الولو الجيسة اذا ارتدت المنكوحه بعد موته أوقبت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من أهل الذمة أو مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يهتمدى الى السنة فيعلم وفي المحيط لومات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لان قضاء عدتها وفي المجتبى وأما ما يستحب للغاسل فلا ولي أن يكون أقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فأهل الامانة والورع للحديث وان كان الغاسل جنيا أو حائضا أو كافرا جازا واليهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها لكنه أقبح وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء اه وأما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه النجاسة حلت به وانما واجب غسل جميع الجسد لعدم المخرج وقيل بنجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة وشرفا اه وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روي في حديث أبي

فات فانتقضت قبل أن يغسل غسلته وفي هذه المسئلة والتي قبلها خلاف زفر قال في الفتح والمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت (قوله وصححه في الكافي الخ) أقول تقدم في بحث الماء المستعمل وفي تطهير النجاسات ان محمدا رحمه الله ذكر في الاصل ان غسالة الميت نجسة وأطلق والأصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة فالسقاء مستعمل لا نجس وان محمدا انما أطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا اه فهذا يقتضى تصحيح ان نجاسة الميت للحديث وما ذكره هنا من الفرعين يخالفه والظاهر انه لا خلاف فيهما لان صاحب المحيط جعلهما دليلا والدليل لا بد من كونه مستلما عند الخصم ففاده تصحيح اطلاق كلام محمد ويؤيده أيضا قول المؤلف الآتي واتفقوا على ان الكافر لا يطهر بالغسل فالجواب ان في المسئلة اختلاف

التصحيح وقد يقال ما استشهد به في المحيط من المستثنين ليس على اطلاقه بل يخصص بما خصص به كلام هريرة للاصل أي بنجس الماء ولا تجوز صلاة حامله لانه لا يخلو عن النجاسة غالبا فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء وتجوز صلاة حامله وبه يترج القول بانه حدث

(قوله فان صحت وجب ترجيحها للحديث) فيه بحث لان مقتضى ما مر من الفرع ينحالفه فان صحته اولى ووجب تأويلها وهو كما في شرح المنية انه لا ينحس أى بالحديث الذي دل عليه سياق الحديث وهو ١٨٩

حجابه أى هريرة أى لا يصبر
نحسا بالجناية كالنجاسات
الحقيقية التي ينبغي
ابعادها عن المحترم كالنبي
صلى الله تعالى عليه
وسلم والاول والاجماع بانه
ينحس بالنجاسة الحقيقية
اذا أصابته اه لكن
قال المحقق ابن أمير حاج

وكفته سنة ازار وقيص
ولفافة وكفاية ازار
ولفافة

قلت وقد أخرج الحاكم
عن ابن عباس رضي الله
عنه ما قال قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم
لا تنجسوا موتاكم فان
المسلم لا ينحس حيا ولا
ميتا وقال صحيح على شرط
البخارى ومسلم في ترجيح
القول بانه حدث اه
(قوله وصرح في المجتبى
بكرهاتها) قال في النهر
والمذكور في غاية
البيان انه لا بأس بالزيادة
على الثلاثة في كفن
الرجل ذكره في كتاب
الحنثي فالأقتصار على
الثلاث لتفي كونه الاقل
مسنونا (قوله كما عمل به
في البدائع) قال في النهر
المراد بالتوبين في كلام

هريرة سبحان الله ان الميت لا ينحس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيحها للحديث اه واتفقوا
ان حكمه بعده ان كان مسلما الطهارة ولذا يصلى عليه فسايتوهم من أن الحنثية انما منعوا من
الصلاة عليه في المجدل اجل نجاسته خطأ واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا تصح صلاة
حامله بعده (قوله وكفته سنة ازار وقيص ولفافة) حديث البخارى كفن رسول الله صلى الله
عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن والازار واللفافة من القرن
الى القدم والقرن هنا معنى الشعر واللفافة هي الرداء طولها وفي بعض نسخ المختار أن الازار من
المنكب الى القدم هدا ما ذكره وبحث فيه في فتح القدير بانه ينبغي أن يكون ازار الميت كازار الحي
من السرة الى الركبة لانه عليه السلام اعطى اللاتي غسلن ابنته حقوة وهي في الاصل معقد الازار
ثم سمي به الازار للجواردة والقميص من المنكب الى القدم بلا دخار يص لانها تفعل في قميص الحي
ليذبح أسفله لاشئ وبلا جيب ولا كمين ولا يكف أطرافه ولو كفن في قميص قطع جيبه ولبنته
كذا في التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر وفي العناية التمكنين في ثلاثة أثواب هي
السنة وذلك لا ينافي أن يكون أصل التكفين واجبا ولم يذكر المصنف العمامة لما في المجتبى
وتكره العمامة في الاصح وفي فتح القدير واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر انه كان يعممه
ويجعل العذبة على وجهه اه وفي الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط وأشار المصنف
الى انه لا يزداد للرجل على ثلاثة وصرح في المجتبى بكرهاتها واستثنى في روضة الزندوستي ما اذا أوصى
بان يكفن في أربعة أو خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا أوصى أن يكفن في ثوبين فانه يكفن في ثلاثة
ولو أوصى بان يكفن بالف درهم كفن كفننا وسطا اه ولم يبين لون الا كفاية لجواز كل لون لكن
أحبا للبيض ولم يبين جنسها لجواز الكل لا ما يجوز لبسه حال الحياة كالحجر بالرجال وقد قالوا
في باب التمهيد أنه يترع عنه الفرو والمحشومغللين بانه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز
التكفين به الا أن يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو
جاصل بهما وفي المجتبى والمجديد والخلق فيه سواء بعد أن يكون نظيفا من الوسخ والحديث قال ابن
المبارك أحب الى أن يكفن في ثيابه التي كان يصلى فيها اه وفي الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله
وتفسيره أن ينظر الى ثيابه في حال حياته ثم يخرج الجمعة والعبيدين فذلك كفن مثله وتحسن
الا كفن للحديث حسنوا كفن الموتى لانهم يترارون فيما بينهم ويتفاحرون بحسن أكتفانهم
اه (قوله وكفاية ازار ولفافة) لقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم الذي وقصته ناقته كفنوه في
ثوبين واختلف فيهما فقبيل قميص ولفافة وصحح الشارح ما في الكتاب ولم يبين وجهه وبيّن في عدم
التخصيص بالازار واللفافة لان كفن الكفاية معتبر بادي ما يلبسه الرجل في حياته من غير كراهة وهو
ثوبان كما عمل به في البدائع قالوا ويكره أن يكفن في ثوب واحد حالة الاختيار لان في حال حياته
يجوز صلته في ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية
أولى وعلى القاب كفن السنة أولى ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس له غيرها وعليه دين
أن يباع واحد منها ما للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين أولى

البدائع الازار والرداء لانه قال أدنى ما يكفن فيه ازار ورداء لقول الصديق رضي الله تعالى عنه كفنوني في ثوبي هذين ولان أدنى
ما يلبسه الانسان في حال حياته ثوبان اه نعم مقتضاه ان القميص مع الازار كفاية اه قال الشيخ اسمعيل أقول وهو المطلوب
لاشعاره بعدم التخصيص ولو كان المراد بهما في كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر الى التعال لا المعلىل

(قوله مع انهم صرحوا الخ) قال في الفتح ولا يبعد الجواب قال الشيخ اسمعيل وله كونه التعبير بالاولى لا يقتضي الوجوب اه
 وقال بعضهم بان يفرق بين الميت والمحي بان عدم الاخذ من الحي لا احتياجه ولا كذلك الميت اه لكن لا يخفى ان الاشكال
 انما جاء من تصریحهم بعدم الفرق بين الميت والمحي واني بصح هذا الجواب وكتب الرمي هنا أقول قال في ضوء السراج شرح
 السراجية قال الفقيه أبو جعفر ليس لهم ذلك بل يمكن بكفن الكفافية ويقضى بالباقي الدين بناء على مسألة ذكرها الحصاف
 في أدب القاضي اذا كان للميتون ثياب حسنة يمكنه الا كنفها بما دونها يبيع القاضي ويقضى الدين ويشترى بالباقي ثوبا يكفيه
 فكذلك في الميت المديون اعتبار ارجالة الحياة وهو الصحيح وفي النخ ليس للغرماء ان يمنعوها عن كفن المثل اه قلت وقد صرح بمثل
 ذلك في سبك الانهر شرح فرائض ملتقى الابحر وكذلك في غيره مع التصريح بالتصحيح وبه علم ان ما مر عن الخلاصة خلاف الصحيح
 أو مجموع على ما اذا كان الحي ١٩٠ لا يمكنه الا كنفها بما دونها وعلى كل فلا اشكال (قوله ولم يثبت في نسخة الزبلي

فانكرها) الذي رأيت في
 نسختي وجودها ولم أحد
 انكارها ولعل ذلك
 في بعض النسخ منه
 فليراجع (قوله ولم يذكر
 الدرع وهو الاولي الخ)
 أي لانه يقال على قيص
 وضرورة ما يوجد ولف
 من يساره ثم يمينه وعقد
 ان خيف انتشاره وكفنها
 سنن درع وازار وخار
 ولفافة وخرقة تربطها
 ثديها وكفاية ازار
 ولفافة وخار

مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كما في حالة الحياة اذ افسس ولد ثلاثة اوثاب
 وهو لا يساه ولا ينزع عنه شيء لبيع (قوله وضرورة ما يوجد) ثابت في أكثر النسخ وقد شرح
 عليه مسكين وبأكبر وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزبلي فانكرها واستدل له بحديث مصعب بن
 عمير لم يوجد له شيء يكفن فيه الا غمرة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على
 رجله خرج رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان تغطي رأسه ويجعل على رجله شيء من الاذخر
 وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذلك التبيين (قوله ولف من يساره ثم يمينه) أي
 لف الكفن من يسار الميت ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللقافة أولا ثم الازار فوقها وبوضع الميت عليهما
 مقمصا ثم يعطف عليه الازار وحده من قبيل اليسار ثم من قبيل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر
 ثم اللقافة كذلك وفي البدائع فان كان الازار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو اولى
 (قوله وعقدان خيف انتشاره) صانعة عن الكشف (قوله وكفها سنة درع وازار ولفافة وخار
 وخرقة تربط بها ثديها) لحديث أم عطية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي غسان ابنته خمسة
 اوثاب واختلف في اسمها في مسلم انها زينب وفي أبي داود انها أم كلثوم وذكر بعضهم القميص لها
 ولم يذكر الدرع وهو الاولي للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما تلبسه فوق القميص
 وهو مذكر وعن الحلواني ما جيبه الى الصدر والقميص ماشقه الى المنكب ولم أجده أنا في كتب
 اللغة اه واختلف في عرض الخرقة فقيل ما بين الثدي الى السرة وقيل ما بين الثدي الى الركبة
 كيلا ينتشر الكفن بالفخذين وقت المشي (قوله وكفاية ازار ولفافة وخار) اعتبارا بلبسها حال
 حياتها من غير كراهة ويكرهه اقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة اوثاب قيص وازار
 ولفافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عدم الخمار اولى لكن لم يعين في الهداية
 ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللفافة فهو مخالف لما في
 المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قيص وازار وازاران لان المقصود ستر جميع البدن

المراة كما فسره في
 القاموس وعلى ما تلبسه
 فوق القميص كما ذكره
 عن المغرب فكان ذكره
 القميص اولى لانه هو
 المراد من الدرع وفي ذكر
 الدرع ايها المعنى الثاني

لكن قال في النهر ان يتوهم هذا مع قوله بعد وتلبس الدرع أولا اه وفيه ان الكلام في الاولوية ولا يخفى وهو
 ان الايهام يحصل أولا ثم يرتفع بعد فالايهام فيه أصلا اولى (قوله وهو مذكر) أي بخلاف الدرع الحديد فانه مؤنث قال
 تعالى ان عمل سابعات قال في القاموس وقديذ كره (قوله من عدم الخمار اولى) قال فان يهذي يكون جميع عورتها مستورة بخلاف
 ترك الخمار (قوله والظاهر كما قدمناه الخ) قال الشيخ اسمعيل بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمنبع والتنوير
 ومثل ما في المتن عن العيون والنقاية وصدر الشريعة والمشكلات والمفتاح والملتقى والحواوي والايضاح ومثل ما في الفتح عن
 الكافي والتاجية والنهاية والعناية ومثل ما في الخلاصة عن الحائنية والمبتغى والفيض وعن خزنة الفتاوى درع وخار ولفافة
 ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال يؤيد ما استظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لانه الكفن لم يجز ذكر الازار
 في شيء من العبارات وله لم يسم لاحظوا في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الجملة وان جاز ذلك أيضا اه وقد يقال هو داخل

في اطلاق كلام الهداية وغيرها وما ذكره في الفتح من وجه اوله بما في الهداية مما في الخلاصة يرجح ان الاولى ما ذكره المؤلف تدبر (قوله وفي المجتبى يحتمل ان يريد الخ) قال في النهرو بعدد لا يخفى على ان ظاهره انه لا يجمعها قبل الغسل الا في حال كونه وترافخ من كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج الى الفرق (قوله فظاهره انه اذا كان لها مال الخ) كان

١٩١

حق التعبير ان يقال فظاهره انه اذا لم يمكن له مال لا يلزمه كفتها اتفاقا وعبارة شرح المجمع لمصنفه قال أبو يوسف اذا ماتت الزوجة ولا مال لها فتجهيزها وتكفينها على الزوج الموسر الخ (قوله لانه ككسوتها الخ) مقتضاه انها لو كانت

وتلبس الدرع اولاً ثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوقه تحت اللقافة وتجهزها الا كفان أو لا وترا

ناشرة قبل الموت لم يجب عليه كفتها لان كسوتها في حياتها لا تجب عليه فكذا بعدموته كما يجتبه المحقق ابن أمير حاج في شرح النسبة حيث قال ينبغي ان يكون محمل الخلاف ما اذا لم يقم بها مانع يمنع الوجوب عليه حالة الموت من نشوز أو صغر مع كبره ونحو ذلك اه (قوله وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات) أقول الذي رأيت في نفقات الولوالجي هكذا اذا ماتت المرأة ولا مال

وهو حاصل بالكل لكن جعله ما ازارين زيادة في ستر الرأس والعنق كما لا يخفى قال في التبيين ومادون الثلاثة كفن الضرورة في حقها (قوله وتلبس الدرع اولاً ثم يجعل شعرها صغيرتين على صدرها ثم الخمار فوقه تحت اللقافة ثم يعطف الازار ثم اللقافة) كما ذكرنا ثم الخمرقة فوق الا كفان وفي الجوهرة توضع الخمرقة تحت اللقافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر (قوله وتجهزها الا كفان أو لا وترا) لانه عليه السلام أمر باجسار الكفان امرأته والمراد به التطيب قبل ان يدرج فيها الميت وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاثاً وواضع عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه ولا في القبر وفي المجتبى يحتمل ان يريد بالتجهيز جمعها وتراقيل الغسل يقال أجز كذا اذا جمعه ويحتمل ان يريد التطيب بعود يحرق في حجره وصرح في البدائع بانه لا يزيد في تجهيزها على خمس وفي المجتبى المكفنون اثنا عشر الرجل والمرأة وقد تقدمما والثالث المراهق المشتهى وهو كالبالغ والرابع المراهقة التي تستهي وهي كالمرأة والخامس الصبي الذي لم يراهق فيدفن في خرقتين ازار ورداء وان كفن في واحد أجزاً والسادس الصبية التي لم تراهق فعن محمد كفتها ثلاثاً وهذا أكثر والسابع السقط فيلف ولا يدفن كالعضو من الميت والثامن الخنثى المشكل فيكفن كتكفين الجارية وينعش ويسجى قبره والتاسع الشهيد وسأني والعاشر المحرم وهو كالحلال عندنا والحادي عشر المنبوش الطرى فيكفن كالذي لم يدفن والثاني عشر المنبوش المتسخ فيكفن في ثوب واحد اه ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة ما لم يتعاق بعين ماله حق الغير كالرهن والمبيع قبل القبض والعبد الجاني فلونبش عليه وسرق كفته وقد قسم الميراث أحبر القاضى الورثة على ان يكفوه من الميراث وان كان عليه دين فان لم يكن قبض الغرماء بدأ بالكفن لانه بقي على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا لا يسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الوارث عين ملك المورث حكماً ولهذا يرد عليه بالعيب فصار ملك المورث قائماً ببقاء خلفه واستثنى أبو يوسف الزوجة فان كفتها على زوجها لكن اختلفت العبارات في تحرير مذهب أبي يوسف في فتاوى قاضيان والخلاصة والظهيرية وعلى قول أبي يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت الا وعليه الفتوى اه وكذا في المجتبى وزاد ولا رواية فيها عن أبي حنيفة وفي المحيط والتجنيس والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذا لم يكن لها مال فكفتها على الزوج عند أبي يوسف وعليه الفتوى لانه لو لم يجب عليه لوجب على الجانب وهو بيت المال وهو قد كان أولى بايجاب الكسوة عليه حال حياتها فرج على سائر الجانب وقال محمد يجب تجهيزها في بيت المال وقيد شارح المجمع بيسار الزوج عند أبي يوسف فظاهره انه اذا كان لها مال فكفتها في ماله اتفاقاً والظاهر ترجيح ما في الفتاوى الحامية لانه ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنمة كانت أو فقيرة غنياً كان أو فقيراً وصححه الولوالجي في فتاواه من النفقات فان لم يكن للميت مال فكفته على من تجب عليه نفقته وكسوته في حياته وكفن العبد

لها قال أبو يوسف يجبر الزوج على كفتها والاصل فيه ان من يجبر على نفقته في حال حياته يجبر على نفقته بعدموته كدوى الارحام والعبد مع المولى والزوجة مع الزوج وقال محمد لا يجبر الزوج على كفتها والصحيح قول أبي يوسف لان المولى انما يجبر على تكفين العبد لانه كان أولى به في حال حياته فيكون أولى بايجاب الكفن عليه من بين سائر الناس وهذا المعنى موجود هنا اه

ولما كان الزوج يجبر على نفقة زوجته في حياتها وان كان هو فقير اجبر على كفها ايضا (قوله وجب كفته الخ) الذي في القنية
 ووجوب باووين واولهما للعطف (فصل السلطان احق بصلاته) (قوله سعيد بن العاص) لانه كان واليا على المدينة
 كافي الفتح (قوله فعلى هذا المراد من السلطان الخ) حاصله ان كلام المصنف يحتمل اجراءه على كل من القولين ورد في النهر
 بانه غير صحيح لقوله بعد ١٩٢ ثم القاضي وعطف الخاص على العام شرطه الواو اه وحاصله انه على كلامه

لا يحتمل أن يكون على
 القول الثاني لانه ذكر
 القاضي بعده ولا على
 الاول لعطفه اياه ثم ولا
 يكون ذلك في عطف
 الخاص على العام ثم قال
 والتحقيق ان المراد به
 امام مصر ومنه يعلم
 فصل في السلطان
 احق بصلاته وهي فرض
 كفاية

على سيده والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه وان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفته
 في بيت المال وان لم يكن فعلى المسلمين تكفينه وان لم يقدر واسألوا الناس ليعكفوه بخلاف الحى اذا
 لم يجد ثوبا يصلى فيه ليس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الحى يتصدق على السؤال بنفسه
 والميت عاجز وان سألوا له وفضل من الكفن شئ يرد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء
 اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من أهل
 الحاجة وان لم يتيسر يصر ف الى الفقراء وفيهم مالو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه
 وهو احق به لان الميت لم يملكه وفيه ما حى عريان وميت ومعهما ثوب واحد فان كان للحى فله لبسه
 ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان ملك الميت والحى وارثه يكفن به الميت ولا يلبسه لان
 الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن
 عليهم على قدره يرانهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معق شخص ولم يترك شيئا وله خالة
 موسرة يؤمره معقته بتكفينه وقال محمد على خالته وفي الخانية من لا يجبر على النفقة في حياته كاولاد
 الاعمام والعمات والاخوال والحالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كان وارثا وفي
 البدائع ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة وفي القنية
 ولومات ولا شئ له ووجوب كفته على ورثته فكفته الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم
 حصصهم ليس له الرجوع اذا أنفق عليه بغير اذن القاضي قال محمد رحمه الله كالعبد أو الزرع أو النخل
 بين شريكين أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع اذا فعله بغير اذن القاضي اه
 فصل السلطان احق بصلاته (يعنى اذا حضر لان في التقدم عليه استخفافه ولما مات الحسن
 قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدم مثل اطلق في السلطان وأراد به من له سلطنة أى
 حكم وولاية على العامة سواء كان الخليفة أو غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصر ثم القاضي ثم
 صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر والامام الفضلى انما نقل
 تقديم السلطان وهو الخليفة فقط وامان عداه فليس له التقدم على الاولياء الا برضاهم قال في
 الظهيرية والخانية انه قياس قول أبى حنيفة وأبى يوسف وزفر اه فعلى هذا والمراد من السلطان في
 المختصر هو الوالى الذى لا والى فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين وانجم وشرحه
 التفصيل المتقدم عن أبى جعفر واقصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو
 المذهب وقدم أبو يوسف الولى مطلقا وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة وما فى الاصل من أن امام
 الحى أولى بها فحمل على ما اذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قل
 ما يحضر الجنائز كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه (قوله وهي فرض كفاية)
 أى الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض العبارات من انها

تقديم الامام الاعظم
 بالاولى اه وفي تخصصه
 عطف الخاص على العام
 بالو او نظير فانه يكون
 بحق نحو مات الناس حتى
 الانبياء نص عليه في معنى
 اللبيب بل قد جوز بعض
 المحققين ثم أيضا استدلل
 اه بحديث ان الله كتب
 الاحسان على كل شئ
 فاذا قتلت فاحسنوا القتلة
 واذا ذبحتم فاحسنوا
 الذبحة ثم ليرح ذبيحته
 وليجد أحسنكم شفرتة
 وقد وقع باو ايضا كافي
 الحديث ومن كانت
 هجرته الى دنيا يصيبها أو
 امرأة يتزوجها (قول

المصنف وهي فرض كفاية) اعلم انه اذا قيل صلاة الجنائز واجبة على الكفاية كما صرح به غير واحد من
 الحنفية والشافعية وحكموا الاجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح عند الشافعية والجواب عن
 هذا بان المقصد الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضر في هذا منقولا فيما عرفت
 عليه من كتب المذهب وانما ظاهر اصول عدم السقوط كما هو غير خاف اه كذا في التحرير وشرحه لابن أمير حاج أقول

وظاهر كلام التحرير

السقوط حيث ذكر الحكم
ولم يعزه للشافعية تأمل
(قوله فلودفن بلا غسل
ولم يمكن اخراجه الخ) قال
الرملي سيبأني في شرح
قوله فان دفن بلا صلاة
الخ ان الصلاة على قبره لو
دفن بلا غسل رواية ابن
سماعة عن محمد لكن
صحح في غاية البيان معزيا

وشرطها اسلام الميت
وطهارته

الى القدوري وصاحب
التحفة أنه لا يصلى على قبره
لان الصلاة بدون الغسل
ليست بمشروعة ولا يؤمر
بالغسل لتضمنه أمرا حراما
وهو نبش القبر فسقطت
الصلاة اه (قوله وأما
سنها في التعميد والثناء الخ)
أقول مقتضاه أنه يجمع
بينهما مع ان المذكور في
عدة كتب أنهما
روايتان ففي شرح
الباقاني عند قوله ويكبر
تكبيرة ثم يثنى عقبيها
قال بان يحمد الله تعالى
وهو ظاهر الرواية وقيل
يقول سبحانك اللهم
وبحسبك الخ ولا يقرأ
الفاحة الابنية الثناء
كذافي الشئني اه وفي
النهر قال في المسبوط
اختلاف المشايخ في الثناء

واجبة فالمراد الافتراض وقد صرح في القنية والفوائد التاجية بكفر من أنكر فرضيتها لانه أنكر
الاجماع اه وهل يصح النذر بها صرحوا بانها لا يصح النذر بالتكفين ولا بتشجيع المجنزة لعدم
القربة المقصودة ولا شك ان صلاة المجنزة قربة مقصودة (قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته)
فلا تصح على الكافر الآية ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تصح على من لم يغسل لانه له حكم
الامام من وجه لا من كل وجه وهذا الشرط عند الامكان فلودفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنش
صلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فانه يخرج ويغسل ولو صلى
عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنش تعادلفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند
تحقق العجز فلا تعاد في المحيط ولولف في كفته وقد بقي عضو منه لم يصبه الماء ينقض الكفن
ويغسل ثم يصلى عليه ولو بقي أصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند محمد ويغسل وعندهما
لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فاعله أسرع اليه الجفاف لقلته فلا يحل نقض
الكفن بالشك لانه لا يحل نقضه الا بعد نكح العضو لانه لا يسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام
بلا طهارة أعاد ولا نه لا صحة لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان
الامام على طهارة والقوم على غيرها لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلوا عاودا تتكرر الصلاة وانه
لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها اه وزاد في فتح القدير وغيره شرطا ثالثا للميت
وهو وضعه امام المصلى فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة أو غيرها ولا موضوع متقدم
عليه المصلى لانه كالامام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبي وأما صلواته على النجاشي فاما
لانه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى رآه بحضرتة فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه
الامام وبحضرتة دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء واما أن يكون مخصوصا بالنجاشي وقد
أثبت كلا منهما بالدليل في فتح القدير وأجاب في البدائع بنال وهو انها الدعاء للصلاة المخصوصة
وهذه الشرائط في الميت وأما شرائطها بالنظر الى المصلى فشرائط الصلاة الكاملة من الطهارة
الحقيقية والمحكمة واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقدمنا حكم ما لو ظهر المصلى محدثا وقيد
المصنف بطهارة الميت احتراز عن طهارة مكانه قال في الفوائد التاجية ان كان على جنازة لا شك
انه يجوز وان كان بغير جنازة لارواية لهذا وينبغي أن يجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط لانه
ليس بمؤد ومنهم من علق بان كفته يصير حائلا بينه وبين الارض لانه ليس بلبس بل هو لبوس
فيكون حائلا اه وفي القنية الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط
في حق الامام والميت جميعا وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان
لم يجوز ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعلين في صلاة
المجنزة لكن لا بد من طهارة النعلين كما لا يخفى وأما أركانها ففي فتح القدير ان الذي يفهم من
كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها
قاعد من غير عذر لا يجوز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا بتقديم الثناء والصلاة على رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام اه
وفيه نظر لان المصريح به بخلافه قال في المحيط وأما ركنها فالتكبيرات والقيام وأما سننها فالتمجيد
والثناء والدعاء فيها اه فقد صرح بان الدعاء سنة وقولهم في المسبوق يقضى التكبير نسقا بغير
دعاء يدل عليه ولا نسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الرابع اركان قال في المحيط كبر على جنازة ففيه

قال بعضهم محمد الله كافي ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول سبحانك اللهم وبحمدك كافي سائر الصلوات وهو رواية المحسن
عن الامام كذا في الدراية ولا يقرأ الفاتحة الاعلى وجه الثناء اه ومثله في العناية (قوله والذي ظهر لي الخ) قال في النهر مقتضى
ما سبق في الامامة تقدمه حتى ١٩٤ على امام المحي وذلك أن تقديم امام المحي كالا علم منسوب فقط وقد مر أن الراتب

مقدم عليه هناك فكذا
هناذلا فرق يظهر وتعبه
الشيخ اسمعيل بان الفرق
ظاهر وهو ان هنا ولاية
تقديم خاصة ولذا تعاد
الصلوة اذا صلى غير
الاولى وليس ثم كذلك
فاذا كان مقررا من
القاضي كان كتابه وهو

ثم امام المحي ثم الولي

مقدم على من دونه اه
وأجاب العلامة المقدسي
بان الظاهر أنهم انما
يجعلون الامام في مثل
هذا المقام للغير باه والذين
لا ولي لهم فهو كاجنبي
مطلقا اه أقول وهذا
أولى لان تقرير القاضي
له لتعين من يباشر هذه
الوظيفة لا ليكون نائبا
عن القاضي والالزم أن
كل من قرره القاضي في
وظيفة امامة أن يكون
نائبا عنه مقبلا على امام
المحي والولي (قوله الا أن
يقال ان صفة العلم الخ)
قال في النهر أقول بل صفة
العلم توحيب التقديم فيها
أيضا لا ترى الى ما مر من
أن امام المحي انما يقدم

باخرى أتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو نواها للآخرى أيضا يصير مكبرا ثلاثا وانما وانه لا يجوز
وان زاد على الاربع لا يجوز لان الزيادة على الاربع لا تتأدى بتحرمة واحدة وفي الغاية للسروحي
فان قلت التكبير الاول للاربع هو شرط وقد تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريم الاولى
لكونها غير ركن قيل له التكبيرات الاربع في صلاة الجنائز قائمة مقام الاربع ركعات بخلاف
المكتوبة و صلاة النافلة اه وأما ما يفسدها فافسد الصلاة أفسدها الالمحاذاة كذا في البدائع
وتكره في الاوقات المنكره وقد تقدم ولو مات امرأة فيما تأدت الصلاة ولو أحدث الامام فاستخلف
غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية (قوله ثم امام المحي) أي الجماعة لانه رضيه في حال
حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقدمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم بان
تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا بتقديمه مستحب لان في التقدم عليه
لا يلزم افساد أمر العامة بخلاف التقدم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا واجب تقديمه اه وفي شرح
المجمع للمصنف انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولي اذا كان أفضل من الولي ذكره في
الفتاوى اه وهو قيد حسن وكذا في المجتبى وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع أولى من امام
المحي اه وهذا يدل على ان المراد بامام المحي امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاشتباه في امام
المصلي المبنية لصلوة الاموات في الامصار فان الباني بشرط لها اماما خاصا ويجعل له معلوما من وقفه
فهو هو مقدم على الولي المحاقاله بامام المحي أولا مع القطع بانه ليس بامام المحي لتعليقهم اياه بان الميت
رضى بالصلوة خلفه حال حياته وهذا خاص بامام مسجد محله والذي ظهر لي انه ان كان مقررا من
جهة القاضي فهو كتابه وان كان المقرر له الناظر فهو كاجنبي (قوله ثم الولي) لانه أقرب الناس
اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه وانما يقدم السلطان عليه اذا حضر كي لا يكون
ازدرا به ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصبات في الانكاح لكن اذا اجتمع ابوالميت وابنه كان
الاب أولى بالاتفاق على الاصح لان الاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة والزيادة تعتبر ترجحا
في استحقاق الامامة كافي سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الاب جاهلا والابن عالما ينبغي
تقديم الابن كافي سائر الصلوات الا أن يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنائز لعدم
احتياجها للعلم ويعتبر الاسن فيها فالاخوان لاب وأم أسنهما أولى فان أراد الاسن أن يقدم أحدا كان
للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا آخر فالذي قدمه الاسن أولى وكذلك الابن ان على
هذا وكذلك أبناء العلم فان كان الاخ الاصغر لاب وأم والا كبر لاب فالاصغر أولى كافي الميراث فان
قدم الاصغر جدا فليس للاكبر ان يمنعه فان كان الاخ لاب وأم غائبا وكتب لانس ان يتقدم فلا يخ
لاب أن يمنعه وحده الغيبة أن لا يقدر على أن يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه والمريض
في المصر بمنزلة الحجج يقدم من شاء وليس للابعد منه ولو ماتت امرأة لها اب وابن بالغ عاقل
وزوج فالاب أحق بها ثم الابن ان كان من غير الزوج فان كان منسفا فالزوج أحق من الولد ولو مات
ابن وله اب وأبواب فالولاية لابيه ولكنه يقدم أباه جسد الميت تعظيمه له وكذا المكاتب اذا مات

على الولي اذا كان أفضل منه نعم علل القدوري كراهة تقديم الابن على ابيه بان فيه استحفا فاه وهذا يقتضى
وجوب تقديمه مطلقا قال في الفتح لا يبعد أن يقال ان تقديمه واجب بالسنه وفي البدائع قال أبو يوسف وله بحكم الولاية أن يقدم
غيره لان الولاية له وانما منع عن التقدم حتى لا يستخف بابيه فلم تسقط ولايته في التقديم
عده

عبدته ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراماً ومولى العبد أحق بالصلاة عليه من ابنه المحر على المفتي به لبقاء ملكه حكماً وكذا المكاتب إذا مات عن غير وفاء فإن ترك وفاءه فإن أديت كتابته أو كان المال حاضر لا يخاف عليه التوى والتلف فالابن أحق والافادولى وسائر القربان أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لان الزوجة انتطعت بينهما بالموت وفي المجتبى والبخاري أحق من غيره (قوله وله ان يأذن لغيره) أى للمولى الأذن في صلاة الجنائز وهو يحتل شيئاً أحدهما الأذن في التقدم لانه حقه فيملاك ابطله وقد منان محله ما اذا لم يكن هناك ولى غيره أو كان وهو بعيداً ما اذا كانا ولىين مستويين فأذن أحدهما أجنبياً فلا يختر ان يمنعه ثانيهما أن يأذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه لا ينبغي لهم ان ينصرفوا إلا بأذنه وذكر الشارح معنى آخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لاسيما اذا كان الميت يتبرك به وذكره بعضهم أن ينادى عليه في الازقة والاسواق لانه نعى أهل الجاهلية وهو مكروه والاصح انه لا يكره لانه فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس على الطهارة والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعى أهل الجاهلية وانما كانوا يبعثون الى القبائل ينعون مع ضجيج وبكاء وعويل وتعديد وهو مكروه بالاجماع اهـ وهى كراهة تحريم الحديث المتفق عليه ليس من ان ضرب الحرد وسق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال عليه السلام لعن الله الحاقلة والمصالقة والشاقة والمصالقة التي ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس برسالة الجمع والبكاء من غير نياحة (قوله ان صلى عليه غير الولى والسلطان أعاد الولى) لان الحق له والمراد من السلطان من له حق التقدم على الولى فان الكلام فيما اذا تقدم على الولى من ليس له حق التقدم فليس للولى الاعادة اذا صلى القاضى أو نائبه أو امام الحى لما فى الخلاصة والولو الحية والظهيرية والتجنيس والواقعات ولو صلى رجل والولى خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه وان كان المصلى السلطان أو الامام الاعظم فى البلدة والقاضى أو الوالى على البلدة أو امام حى ليس له أن يعيد لانهم أولى بالصلاة منه وان كان غيرهم فله الاعادة اهـ وأشار المصنف الى ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على الولى لان الوصية باطلة على المفتي به صرح بذلك أصحاب الفتاوى قالوا لو أعادها الولى ليس لمن صلى عليها أن يصلى مع الولى مرة أخرى وظاهر كلامهم ان الولى اذا لم يعد فلا ثم على أحدنا أن الغرض وهو قضاء حق الميت قد تأدى بصلاة الاجنبى والاعادة انما هى لاجل حقه لا لسقوط الغرض وهذا أولى مما فى غاية البيان من أن حكم الصلاة التى صليت بلاذن الولى موقوف ان أعاد الولى تبين ان الغرض ما صلى الولى وان لم يعد سقط الغرض بلاولى اهـ فانه يقتضى ان لمن صلى أولاً ان يصلى مع الولى وليس كذلك وبما ذكرناه عن الفتاوى المذكورة ظهر ضعف ما فى غاية البيان من أن امام الحى اذا صلى بلاذن الولى فان للولى الاعادة وانما لم يعد اذا صلى السلطان خوفاً لآزدرابه وقد صرح فى الجمع وشرحه بان امام الحى كالسلطان فى عدم اعادة الولى (قوله ولم يصل غيره بعده) أى بعد ما صلى الولى لان الغرض قد تأدى بالاولى والتنفى بها غير مشروع لان الحق وهو الولى عند تقدم الاجنبى ان قلنا ان اعادة الولى تغفل والافلاستثناء وقد اختلف المشايخ فى اعادة من هو مقدم على الولى اذا صلى الولى كالسلطان والقاضى فذهب صاحب النهاية والعناية الى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على الولى أمان كان مقدماً على الولى فله الاعادة بعد صلاة الولى لان الولى اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه أدنى فالسلطان

وله أن يأذن لغيره فان صلى
عليه غير الولى والسلطان
أعاد الولى ولم يصل غيره
بعده

(قوله وبشهادته فإني الفتاوى) أي ما مر في القولة السابقة وفي هذه الشهادة نظر لان ما مر عن الفتاوى هو أنه لو صلى السلطان ونحوه ليس للولي حق الاعادة لانهم أولى منه ولا دلالة في ذلك على أن لهم الاعادة اذا صلى الولي لان أولوية السلطان ونحوه لوجوب تعظيمه ولان في التقدم عليه ازدرائه لا يكون الحق لهم بل الحق انما هو للولي وتقدمهم عليه لعارض فاذا صلى صاحب الحق ولم يراع حرمتهم لا يلزم منه أن يكون لهم حق الاعادة ومثل ذلك الابن مع الاب فان الحق للابن ولكنه يقدم أباه احتراماً ولا يرد امام المحي لان تقدمه على الولي مندوب لا واجب كتقديم السلطان (قوله وقد ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في التهر فيه نظر لان كلمتهم متفقة على أنه لا حق للسلطان عند عدم حضوره وقد علمت ثبوت الخلاف مع حضوره اه وحاصله أنه جل الخلاف بين كلامي النهاية والسراج على حالة حضوره أما عند عدمه فليس مما الخلاف فيه لسأمر أن أولوية السلطان ان حضر وعليه فإني المحتبي ١٩٦ مثل ما في النهاية والذي يظهر لي أن كلام النهاية ليس خاصاً بحالة حضوره يدل عليه

ما ذكره بعده عن الميسوط في الجواب عن دليل الشافعي على جواز الاعادة حيث قال لا تعاد الصلاة على الميت الآن يكون الولي هو الذي حضر فان وان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ

الحق له وليس لغيره ولاية اسقاط حقه وهو تاويل فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فان الحق كان له قال الله تعالى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهكذا تأويل فعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم وان أبابكر رضي الله تعالى عنه كان مشغولاً بتسوية الامور وتسكين الفتنة

والقاضي لهم الاعادة بالطريق الاولى وهو صرح به في رواية النوادر وبشهادته ما في الفتاوى وفي السراج الوهاج قوله فان صلى الولي عليه لم يجز أن يصلي أحد بعده يعني سلطاناً كان أو غيره ففيه دلالة على تقدم حق الولي من حيث انه جوز له الاعادة ولم يجوز للسلطان اذا صلى الولي فافهم ذلك اه وكذا ذكر المصنف في المستصفي وقد ظهر للعبد الضعيف ان الاول محمول على ما اذا تقدم الولي مع وجود من هو مقدم عليه لانه حيث حضر فالحق له فكانت صلاة الولي تعدياً والثاني محمول على ما اذا لم يحضر غير الولي فصلى الولي ثم جاء المقدم عليه فليس له الاعادة لان الفرض قد سقط بصلاة من اه ولا يتها والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت بعد ذلك في المحتبي ما يفيدته قال فان صلى عليه الولي لم يجز أن يصلي عليه أحد بعده وهذا اذا كان حق الصلاة له بان لم يحضر السلطان وأما اذا حضر وصلى عليه الولي يعيد السلطان اه (قوله وان دفن بلا صلاة صلى على قبره ما لم يتفسخ) لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار اطلقه فشميل ما اذا كان مدفوناً بعد الغسل أو قبله كما قدمناه وهو رواية ابن سماعة عن محمد بن سعد بن كعب بن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يصلي على قبره لان الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه أمر احراماً وهو نبش القبر فسقطت الصلاة اه وقيد بالدفن لانه لو وضع في قبره ولم يهل عليه التراب فانه يخرج ويصلى عليه كما قدمناه وقيد بعدم التفسخ لانه لا يصلي عليه بعد التفسخ لان الصلاة شرعت على بدن الميت واذا تفسخ لم يبق بدنه قائماً ولم يقيد المصنف بمدة لان الصحيح ان ذلك جائز الى أن يغلب على الظن تفسخه والمعتبر فيه أكبر الراي على الصحيح من غير تقدير بمدة كذا في شرح الجمع وغيره وظاهره انه لو شك في تفسخه يصلى عليه والمذكور في غاية البيان انه لو شك لا يصلى عليه رواه ابن رستم عن محمد اه وانما كان هذا هو الاصح لانه يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف الامكنة فيحتمل فيه غالب الراي فان قيل روى عنه عليه السلام انه صلى على شهداء أحد بعد ثمانين سنة فالجواب ان معناه والله أعلم انه دعاهم قال

فكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق له لانه هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل أحد بعده عليه اه وهذا بشكل أيضاً على توفيق المؤلف كما نبه عليه الشيخ اسمعيل الأن يقال انه لم يصل أحد قبل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا قبل أبي بكر رضي الله تعالى عنه ممن له ولاية الصلاة بل جميع من صلى كان اجنبياً وبه يندفع ما مر لكنه يتوقف على اثبات ذلك وأنه لم يصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أحد من أقاربه قبل الصديق وهو بعد تأمل ثم ظاهر الجواب المذكور عن الميسوط يؤذن أن من لم يصل عليها الصلاة قبل الولي وليس جبراً ما في الفتح وما في الصحيحين أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أتى على قبر منبوذ فصفه فكبر أرباعاً دليل على أن من لم يصل أن يصلي على القبر وان لم يكن الولي وهو خلاف مذهبنا فلا يخلص الادعاء أنه لم يكن صلى عليها أصلاً وهو في غاية البعد من الصحابة اه قلت بل لا يصح هذا الادعاء أصلاً في صلاتهم عليه صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله بعد ثمانين سنة) لعله بعد ثمانين سنة ثم رجعت البدائع فرأيتته كذلك فها هنا تحريف

(قوله وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً) قبل هذا مخالف لما قدمه من أن الغرض قد تادي بصلاة الاجنبي قلت لم أجده هذه العبارة في المجتبى وإنما الذي فيه اذا دفن قبل الصلاة أو صلى عليه من لا ولاية له يصلى عليه ما لم يتفرق اه وهذا لا يخالفه لانه يقال المراد يصلى عليه الولي قضاء لحقه ويمكن تأويل ما ذكره المؤلف أيضاً بان يقال معنى قوله كعدم الصلاة أى في حق الولى يعنى انها معتد بها لكن لا ولى أن يصلها كما لو لم يصل عليه أحد (قوله وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح) قدمنا قبيل قوله ثم امام الحنفى أن ظاهر الرواية أنه محمد (قوله وفي المحيط والتجنيس الخ) قلت ومثله ١٩٧ في الولوية والالتزامية عن فتاوى

سمرقند فما ذكره الشرنبلالى في بعض رسائله وكذا من لا على القارى من انها مستحبة نشوت قراءتها عن ابن عباس كما في صحيح البخارى وانه قال عمداً فعلت ليعلم

وهى أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسلميتين بعد الرابعة

انها سنة ولم اعادة الخلاف فان الشافعى يقول بفرضيتها مخالف للقول في كتب المذهب فلا يقول عليه وما استدل به الشرنبلالى من قول القسنة ولو قرأها الحمد لله الى آخر السورة جاز ولو كان ساكناً تجوز صلاته لادليل له فيه لاحتمال أن المراد قراءتها على قصد الثناء والمراد من الجواز الصحة بدليل

الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والصلاة في الآخرة بمنزلة الدعاء وقيل انهم لم تتفرق أعضاؤهم فان معاوية لما أراد أن يحولهم وجددهم كما دفنوا فتركهم كذا في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلاً فيه صلى على قبره ما لم يتفرق كذا في المجتبى (قوله وهى أربع تكبيرات بثناء بعد الأولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسلميتين بعد الرابعة) لما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشى فكبر أربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفى فنسخ ما قبلها والبداءة بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لانه أرجى للقبول ولم يعين المصنف الثناء وروى الحسن انه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الأولى كما في فتح القدير ولم يذكر القراءة لانها لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والتجنيس ولو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لانها محل الدعاء دون القراءة اه ولم يعين المصنف الدعاء لانه لا توقيت فيه سوى انه بأمور الآخرة وان دعا بالمأثور فاحسنه وأبلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظت من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس وأبدله داراً خيراً من داره وأهلاً خيراً من أهله وزوجاً خيراً من زوجته وأدخله الجنة وأعد من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تخدبت ان أكون أنا ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لانه لا يدعو بعد التسليم كما في الخلاصة وعن الفضلى لا بأس به ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين المدعول لانه يدعو لنفسه أولاً لان دعاء المغفور له أقرب الى الإجابة ثم يدعو للمؤمنين والمؤمنات لانه المقصدمنها وهو لا يقتضى ركنية الدعاء كما توهمه في فتح القدير لان نفس التكبيرات رجة للميت وان لم يدع له وأشار بقوله وتسلميتين بعد الرابعة الى انه لا شئ بعدهما غيرهما وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم آتني في الدنيا حسنة الى آخره وقيل ربنا لا تزغ قلوبنا الى آخره وقيل يخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المنوى بالتسلميتين للاختلاف في التبيين وفتح القدير ينوى بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا ينوى الامام الميت في تسليمي المجازة بل ينوى من عن يمينه في التسليمية الأولى ومن عن يساره في التسليمية الثانية اه وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوى به اذ ليس أهله وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا ترفع الايدي في صلاة المجازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من أئمة بلخ

مقاله فتنبه (قوله ولم يبين المنوى الخ) قال الرملى وفي اكمال الدراية شرح مختصر الوقاية للشعنى ينوى فيها ما ينوى في تسليمي صلاته وينوى الميت بدل الامام اه وفي التبيين وينوى بالتسلميتين كما وصفناه في صفة الصلاة وينوى الميت كما ينوى الامام اه فظاهر كلام الشعنى عدم نية الامام وهو مخالف لما في التبيين والذي ينبغي الاعتماد عليه ما في التبيين اذ لا وجه لاجراج الامام من ذلك وقوله هنا اذا الميت ليس أهلاً غير مسلم وسأنى ما ورد في أهل المقبرة السلام عليكم دار قوم مؤمنين وتعالى الله تعالى عليه وسلم السلام على الموفى (قوله وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليد الخ) قال الرملى أقول ربما يستفاد من هذا أن الحنفى اذا اقتدى بالشافعى فالأولى متابعتة في الرفع ولم أره تأمل اه أقول وجه الاستفادة أن اختيار أئمة بلخ الرفع دليل على أنه ليس منسوخا

ولا مقطوعا به عدم سنته بل هو مجتهد فيه وقد نص علما ونا الحنفية على أن المقتدى في صلاة العبد يتبع الامام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد ما لم يجاوز المأثور كما مرأى لانه مجتهد فيه وكذا يتبع الشافعي اذا قنت للوتر بعد اذ ركوع وعلاؤه ايضا مانه مجتهد فيه ولا يتابعه في قنوت الفجر خلافا لابي يوسف لانه امام منسوخ على تقدير أنه كان سنة ثم ترك أو مقطوع بعدم سنته بناء على أنه كان دعاء على قوم شهر او عدني الدر المختار من واجبات الصلاة متبعة الامام في المجتهد فيه لا في المقطوع بنسخه أو بعدم سنته كقنوت فجر اه وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لانه مجتهد فيه ليس مقطوعا بنسخه ولا بعدم سنته بدليل اختلاف علمائنا فيه وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الامام في تكبيرات الزوائد في العدم ما لم يكبر تكبيرا لم يقل به أحد من الصحابة قال لانه تتبع لامامه فيجب عليه متابعتة وترك رأيه برأى الامام لقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وقوله عليه السلام تابع امامك على أي حال وحدثه فإلم يظهر خطؤه بيقين كان اتباعه واجبا الخ لكن رأيت بعد ذلك في شرح المقدمة الكيدانية للقهستاني ١٩٨ نقل عن الجلابي أنه لا يتابع امامه في رفع اليدين في الجنازة فتأمل (قوله قالوا

وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة الخ) ان كان المراد بقوله عند كل تكبيرة ما زاد على الرابعة فهل يكبر بعد سكوت المنادى شيئا أم لا ومقتضى كونه

فلو كبر الا امام خصال يتبع ولا يستغفر لصي ولا يجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا

ينوي بذلك الافتتاح أن يأتي بعده بثلاث لتم صلاته الا أن يقال ان نية الافتتاح للاحتياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن لو كبر المنادى خمسنا وقلنا

اخترنا ورفع اليدين في كل تكبيرة فيها وكان نصير بن يحيى يرفع تارة ولا يرفع أخرى ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة فيه المخالفة كذا في البدائع وفيه وهـ ل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهرا رواية وذكر الحسن بن زياد انه لا يرفع لانه للاعلام ولا حاجة له لان التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه اه وفي القوائد التاجية اذا سلم على ظن انه أتم التكبير ثم علم انه لم يتم فانه يني لان سلم في محله وهو القيام فيكون معذورا وفي الظهيرية وغيرها رجل كبر على جنازة فخي بجنازة أخرى فكبر ينويه ونوى أن لا يكبر على الاولى فقد خرج من الاولى الى الصلاة الثانية وان كبر الثانية ينويه بها عليهم ما لم يكن خارجا وعن أبي يوسف اذا كبر ينوي به التطوع وصلاة الجنازة جاز عن التطوع اه (قوله فلو كبر الامام خصال يتبع) لانه منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ماذا يصنع وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يسلم للمحال ولا ينتظر تحقيقا للمخالفة وفي رواية يمكن حتى يسلم معه اذا سلم ليكون متابعا فيما يجب فيه المتابعة وبه يفتي كذا في الوقعات ورجحه في فتح القدير بان البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقا إنما الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزوائد على الاربعه اذا سمع من الامام اما اذا لم يسمع الامن المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس ما ذكره في تكبيرات العبدين اه وذكر ابن الملك في شرح المجمع قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز أن تكبيرة الامام للافتتاح الا أن واخطأ المنادى وقيد بتكبيرات الجنازة لان الامام في العبد لو زاد على ثلاث فانه يتبع لانه مجتهد فيها حتى لو تجاوز الامام في التكبير حمد الاجتهاد لا يتابع أيضا كذا في شرح المجمع (قوله ولا يستغفر لصي ولا يجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا) كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه لا ذنب له

والفرط

انه ينوي بالخاصة الافتتاح يكون لافائدة فيه لان نيته للافتتاح في الخامسة لا تقيد به مالم

يأت بعدها بثلاث أخر وان كان المراد انه ينوي الافتتاح بجميع التكبيرات التي أتى بها ففيه ان النية لا تكون بعد المنوي بل معه ومن أين يعلم المقتدى ان المنادى يزيد على الاربعه حتى ينوي الافتتاح عند كل تكبيرة كبرها الا أن يحمل على انه متى كان بعيدا عن الامام ويعلم أنه لا يسمع تكبيره بل يأخذ من المنادى يلزمه أن ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال خطائه في الاولى وان الثانية هي الصواب أو انه أخطأ في الثانية أيضا وان الثالثة هي الصواب وهكذا فينوي بالكل الافتتاح لكن هذا مع عدم لا يتقيد بحال الزيادة على الاربع لوجود العلة وحينئذ فافائدة هذه النية لانه لو كانت الاولى أو الثانية خطأ من المنادى سبق بها الامام كانت الثالثة هي الصواب وكذا الرابعة فيلزم صلاة الجنازة بتكبيرتين ولا تصح بدون الاربع والحاصل انه لم يظهر لنا وجه هذا القول فلي تأمل وليراجع (قوله ويقول اللهم اجعله لنا فرطا الخ) أي بعد قوله ومن توفيتهمنا فتوفه على الاعيان كما في شرح المنية لابراهيم الحلي وظاهر كلام غيره الاقتصار على قوله اللهم اجعله لنا فرطا ثم اعلم ان قول المصنف

ولا يستغفر لضي بر عليه ما في الحديث اللهم اغفر لحيينا وميتنا وشاهديننا وصغيرنا وكبيرنا وذكرينا وانثانا رواه الترمذي
 والنسائي كما في الفتح فقيه الاستغفار للصغير اللهم الا ان يحاب بانه لا يستغفر للصبي على سبيل التخصيص لانه لا ذنب له كما عللوا
 به قوله ولا يستغفر لصغير واما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير بل المراد طلب المغفرة لعموم الداعين والمراد
 تأكيد التعميم تأمل ثم رأيت القهستاني اجاب بذلك والله الحمد (قوله وينبغي ان يدعوه فيها الخ) قال الرملي قال في شرح
 المنية وفي المقيد ويدعوا لذي الطفل وقيل يقول اللهم تشمل به موازينهما واعظامهما اجرهما ولا تقتم ما بعده اللهم اجعله في
 كفة آله ابراهيم والحق بصالحى المؤمنين اه ثم قال الرملي والمراد بالعبد في كلامه هنا الصبي وقوله وينبغي ان يدعوه فيها كما يدعو
 لميت له كما يدعو لابي الميت يعنى الصغير ووجه كلامه ان السيد احق به من ابيه فاذا دعا لابي به المسلمين قبل اولي الدعاء لسيد
 المسلم واما الكبير مطلقا لم يصرح احد بالدعاء له والديه فكذلك لسيد بل يدعوه ١٩٩ كما يدعو للحجر الكبير فتم اهل

وحاصله ان المراد بالعبد
 في كلام المؤلف العبد
 الصغير لان الحجر الصغير
 يدعو لابي به واما العبد
 الصغير فالغالب كون
 ابيه كافر فينبغي ان
 يدعو لسيد بدل ابيه

وينتظر المسبوق ليكبر
 معه لامن كان حاضرا
 في حالة التجرمة

ولا يخفى ان جعل كلام
 المؤلف على هذا بعيد
 لانه لم يذكر الدعاء لابي
 الحجر الصغير حتى يقبس
 عليه العبد الصغير ويجعل
 سيده بمنزلة الابوين
 بل المتبادر من كلامه
 العبد الكبير لكن
 الداعي للشيخ خير الدين

والفرط بمحتسب الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا أى اجرامتقـ دما والفرط
 الفارط وهو الذي يسبق الورد الى الماء وفي الحديث أنا فرطكم على الحوض أى أتقدمكم اليه
 كذا في ضياء المحلوم والانصب هو المعنى الثاني هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لثلا يلزم التكرار
 في قوله واجعله لنا اجر او الذخيرة والذال وسكون الحاء الذخيرة والمشفع بفتح الفاء مقبول الشفاعة
 وذكر اليميني في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل باصول الشرع
 والحاصل بالمكملات يسمى اجر الان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين
 وقد يطاق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس اه ولم أر من صرح بانه يدعو لسيد العبد الميت وينبغي
 ان يدعوه فيها كما يدعو لميت (قوله وينتظر المسبوق ليكبر معه لامن كان حاضرا في حالة التجرمة)
 أى وينتظر المسبوق في صلاة المجازة تكبير الامام ليكبر مع الامام للافتتاح فلو كبر الامام تكبيرة
 او تكبيرتين لا يكبر الا حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند أى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يكبر
 حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق
 لا يتبدى بمافاته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان
 وليست الاولى شرطا كما توهمه في فتح القدير الا ان يكون على قول ابي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما
 حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما اذاه غير معتبر كذا في الخلاصة وأشار المصنف الى انه لو أدرك
 الامام بعدما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قولهما خلافا لابي يوسف واذا انه لوجاه بعد التكبيرة
 الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا لابي يوسف ثم عندهما يقضى مافاته بغير دعاء لانه لو
 قضى الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير واذا رفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت
 يتصور وفي الظهيرية ولورفعت بالايدي ولم توضع على الاكف كذا في ظاهر الرواية انه لا يأتي
 وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التجرمة اتفاقا لانه بمنزلة المدرك ألا ترى انه لو كبر تكبيرة

جمله على ذلك ما ذكره بقوله واما الكبير مطلقا الخ (قوله كذا في الخلاصة) قال في النهرو تبعه في فتح القدير وقضية عدم اعتبار
 ما اذاه انه لا يكون شارعا في تلك الصلاة وحينئذ تفسد التكبيرة مع ان المسطور في القنية انه يكون شارعا وعليه فيعتبر ما اذاه
 وهذا لم أر من أفصح عنه فتدبره اه واجيب بانه لا يلزم من عدم اعتباره عدم شروعه ولا من اعتبار شروعه اعتبار ما اذاه الا
 ترى ان من أدرك الامام في السجود صح شروعه مع انه لا يعتبر ما اذاه من السجود مع الامام بل عليه اعادته اذا قام الى قضاء ما سبق
 به فلا مخالفة بين ما في الخلاصة والقنية اه وهو حسن (قوله من كان حاضرا حالة التجرمة) قيد المحضور في الدرر بكونه
 خلف الامام والظاهر انه اتفاق لان صدر عبارة المجتبي الا تية رجل واقف حيث يجزئه الدخول في صلاة الامام (قوله كذا في
 ظاهر الرواية انه لا يأتي) أى بالتكبير وبخالفه ما قاله في البرازية فان رفعت على الايدي ولم توضع على الاكف كذا في الظاهر
 وعن محمد اذا كان اقرب الى الاكف وان اقرب الى الارض كبر اه وينبغي ان يعول على ما في السبازية لانه كما قال في الفتح
 لورفعت قطع التكبير اذا رفعت على الاكف وعن محمد ان كان الى الارض اقرب يأتي بالتكبير لا اذا كان الى الاكف اقرب

وقيل لا يقطع حتى تباعد اه ولا يخالفه ما سئذ كرم منها لا تصح اذا كان الميت على أيدي الناس لانه يعتفر في البقاء مالا يعتفر في الابتداء كسدا في الشرب لالبالية (قوله كبر المحاضر للاولى للمحال وكذا قوله وقضى الاولى للمحال) أي قبل سلام الامام وسينبه المؤلف على خلافه عن الواقعات وفي شرح الشيخ اسمعيل عن المنتقى بالقاف ثم يكبر ثلاثا قبل أن ترفع الجنازة وفي الولوالجية وعليه الفتوى وفي النهري يكبر ما زاد على التحريم بعد الفراغ نسقا ان خشى رفع الميت على الأعناق حتى لو رفع على الايدي كبر في ظاهر الرواية لا فرق في ذلك بين المدرك واللاحق نص على ذلك غير واحد في المحتجب من انه يكبر الكل للمحال شاذ (قوله ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر) أي حاضر من أول التكبيرات كما هو المتبادر بقي ما لو حضر بعد التحريم وكبر الامام الثانية بعد حضوره هل ينتظر أو لا يظهر تقييداً من بقوله لا من كان حاضر في حالة التحريم انه ينتظر لانه ليس حاضر وقتها فهو مسبوق تأمل (قوله انما هو في مسألة المحاضر) قال في النهري أنت خير بان مسألة المحاضر لا خلاف فيها فاني ينسب الى أبي يوسف وحده ولذا ذكر المسئلة في غاية ٢٠٠ البيان غير معزوة اليه ثم قال وعن الحسن لا يدخل معه وعن أبي يوسف انه يدخل اه

وحاصله ان ما مر محمل وفاق لا على قول الثاني فقط كما توهمه عبارة المحيط ومحمل الابهام فيما لو حضر بعد الرابعة ويقوم للرجل والمرأة بجذاه الصدر

وحيث ذكنا في الحقائق في مسألة المسبوق لا المحاضر وقد نقل في الشرب لالبالية عن التحنيس والولوالجية ان الفتوى في هذه المسئلة على قول أبي يوسف اه وفي البدائع والدرر وشرح المقدسي ان الصحيح قولهما فقد اختلف

الافتتاح بعد الامام يقع أداءه لا قضاء أطلقه فشمع ما اذا كبر الامام الثانية أو لم يكبر فان لم يكبر الامام الثانية كبر المحاضر للاولى للمحال وان لم يكبر المحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاولى للمحال كذا في المحتجب وكذا ان لم يكبر في الثانية والثالثة والرابعة يكبره بقضى ما فات للمحال قال في المحيط ولو كبر الامام أربعاً والرجل حاضر فانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضى الثلاث وهذا قول أبي يوسف وعليه الفتوى وقد روى الحسن انه لا يكبر وقد فاتته اه فإني الحقائق من ان الفتوى على قول أبي يوسف انما هو في مسألة المحاضر لا في مسألة المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضر ولم يكبر حتى كبر الامام اثنين أو ثلاثا فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضر او قد صلى الامام ركعة أو ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركا فينبغي أن يكون كالمسئلة الاولى وان يكون الفرق بين المحاضر وغيره انما هو في التكبير الاولى فقط كما لا يخفى وفي الواقعات وان لم يكبر المحاضر حتى كبر الامام اثنين كبر الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل فراغ الامام اه وهو مخالف لما ذكرناه عن المحتجب من انه يكبر الاولى للمحال قضاء وما في الواقعات أولى قيداً بالمسبوق لان اللاحق فيها كاللاحق في سائر الصلوات كذا في المحتجب وذكر في الواقعات لو كبر مع الامام التكبير الاولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما أولاً ثم يكبر مع الامام ما بقي اه وهو معنى ما في المحتجب في اللاحق (قوله ويقوم من الرجل والمرأة بجذاه الصدر) لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمان به وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره اجزاه كذا في كافي الحاكم وما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت في نفاستها

التصحيح وظاهر ان ما ذكره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغي أن يكون كالمسئلة الاولى) أي انه تفوته الصلاة اذا كبر الامام الرابعة وهو حاضر كما اذا حضر بعدما كبرها الامام فانها تفوته عندهما خلافاً لابي يوسف كما مر وحيث ذكنا لافرق بين المحاضر وبين الغائب الذي حضر بعد الرابعة وعليه فقول المحيط والرجل حاضر ليس احترازاً عن الغائب اذا لفرق بينهما الا في التكبير الاولى فان من كان حاضر وقتها لا يكون مسبوqa اذا كبر الثانية مع الامام أما اذا لم يكبرها معه فانه يكون مسبوqa بالاولى وحاضر في الثانية فيتابعه فيها ويقضى الاولى كما دل عليه كلام الواقعات هذا حاصل كلامه وفيه نظر لان انظاره ان من حضر تكبير الامام له أن يكبر بلا انتظار الى تكبير الامام بعده سواء كان ذلك في التكبير الاولى أو غيرها فلو كبر الامام الاولى ثم حضر رجل وكبر الامام الثانية والرجل حاضر كان مدركاً لهذه التكبير الثانية فله أن يكبرها قبل أن يكبر الامام الثالثة ويكون مسبوqa باحدة ويقضيها بعد سلام الامام فكذا اذا كبر الامام اثنين أو ثلاثا وهو حاضر يكون مدركاً لآخرها فيكبرها ومسبوqa بما قبلها فيقضيها وكذا اذا كبر الامام الاربع وهو حاضر يكون مدركاً للاربعه فيكبرها ويقضى الثلاث لانه فات محلها فيكون مسبوqa بها ولا يلزم من ذلك كونه مسبوqa بالاربعه أيضاً لان محلها باق ما لم يسلم

فقام

(قوله أودفن مع - مال الخ) قال الرملي استفيد منه جواب حادثة الفتوى امرأة دفنت مع بنتها من المصاغ والأسباب والامتعة المشتركة أرتاعها بغيمة الزوج انه ٢١٠ ينشئ لمحقة وإذا تلفت به تضمن حصته (قوله لانه روى ان يعقوب صلوات الله

تعالى عليه الخ) لا يخفى ان هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعاً لنا كذا في شرح العلامة المقدسي ومثله في شرح الشيخ اسمعيل عن الفتح وأوضحه بان من شرط كونه شريعة لنا أن يقصه الله تعالى أو رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يوجد ذلك مع ان ما نقل من نقل سعد رضي الله تعالى عنه وان لم يرد من أنكره لكن ورد ما عن عائشة

ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الارض مغصوبة رضي الله تعالى عنها حين نقل أخوها إلا أن يقال ذلك من بلد إلى بلد ونقل سعدونه لكن ما استدلل له به هو من بلد إلى بلد فليتأمل قال وقد جزم في التاجية بالكراهة وفي التجنيس وذكرانه إذا مات في بلدة يكره نقله إلى أخرى لانه اشتغال بما لا يفسد وفيه تأخير دفنه وكفي بذلك كراهة (قوله وقيل تحرم على النساء الخ) قال الرملي

(قوله ولا يخرج من القبر إلا أن تكون الارض مغصوبة) أي بعدما أهيل التراب عليه لا يجوز أخراجه لغير ضرورة للتمسك الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمة وأشار يكون الارض مغصوبة إلى انه يجوز نبشه لحق الأدمي كما إذا سقط فيها متاعه أو كفن بثوب مغصوب أو دفن في ملك الغير أو دفن معه مال احياء لحق المحتاج قد أباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر أبي رعال لعصام بن زهير معه كذا في المحتبي قالوا ولو كان المال درهما ودخل فيه ما إذا أخذها الشفيع فانه ينشئ أيضاً لمحقة كما في فتح القدير وذكر في التبيين ان صاحب الارض مخير ان شاء أخرجه منها وان شاء ساواه مع الارض وانتفع بها زراعة أو غيرها وأفاد كلام المصنف انه لو وضع لغير القبلة أو على شقه الايسر أو جعل رأسه في موضع رجليه أو دفن بلا غسل وأهمل عليه التراب فانه لا ينشئ قال في البدائع لان النبش حرام حقا لله تعالى وفي فتح القدير وانفقت كلمة المشايخ في امرأة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلد فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجوز بشواذ بعض المتأخرين لا يلتفت اليه اه وأطلق المصنف فشمع ما اذا بعدت المدة أو قصرت كما في الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان إلى آخر قبل دفنه قال في الوقعات والتجنيس القتل أو الميت يستحب له ما أن يدفن في المكان الذي قتل أو مات فيه في مقابر أولئك القوم لما روى عن عائشة رضي الله عنها انها زارت قبر أخها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما وكان مات بالشام وحمل من هناك فقالت لو كان الامريك بيدي ما نقلت ولدفتك حيث مت لكن مع هذا اذا نقل ميلاً أو ميلين أو نحو ذلك فلا بأس وان نقل من بلد إلى بلد فلا اثم فيه لانه روى ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل إلى أرض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان إلى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام آباؤه وسعد بن أبي وقاص مات في ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال إلى المدينة اه وفي التبيين ولو بلى الميت وصارت ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه اه وفي الوقعات عظام اليهود لها حرمة اذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تكسر لان الذي لم يحرم ابدانهم في حياته لدمته فتمت صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اه ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا بأس بيبانه تكميباً للفائدة قال في البدائع ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروا ولعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروا ولعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموفى السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين وانما ان شاء الله بكم لا حقون انتم لنا فرط ونحن لكم تبع فمسأل الله العافية ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وربما تكون أفضل من غيره ويجوز ان يخفف الله عن أهل القبور شيئاً من عذاب القبور أو يقطع عنه عند دعاء القارئ وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات اه وفي فتح القدير ويكره عند القبر كالم يهد من السنة والمعهد ومنها ليس الازيارها والدعاء عندها قاءاً كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج إلى البقيع اه وفي الخلاصة

أما النساء اذا أردن زيارة القبور ان كان ذلك لتجدد الحزن والبكاء والنسب على ما جرت به عادتهن فلا تجوز لهن الزيارة وعليه حمل الحديث لعن الله زائرات القبور وان كان للاعتبار والترحم والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس اذا كن محائرات ويكره اذا كن شواب كحضور الجماعة في المساجد ويكره

ويكره قطع الحطب والحديد من المقبرة الا اذا كان باسوا ولا يستحب قطع الحديد الرطب اه
 وذكر في الظهيرية مسألة السؤال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلذا تر كاهها والله سبحانه
 وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الشهيد

انما يوجب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لا اختصاصه بالفضيلة فـ كان افراده كافر
 حبر بل مع الملائكة وهو فعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكراماله فكان مشهودا
 اولانه مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو من قتله اهل الحرب او
 البني او قطاع الطريق او وجد في المعركة وبه اثر او قتله مسلم ظلما ولم يجب بقتله دية) بيان لشرايطه
 قيد بكونه مقتولا لانه لو مات حتف أنفه او تردى من موضع او احترق بالنار او مات تحت هدم او
 غرق لا يكون شهيدا اى في حكم الدنيا والاف قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق وللحريق
 والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في البدائع وفي التيجين رجل قصد
 العدو ليضربه فاخطأ فاصاب نفسه فمات يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه
 شهيد فحما ينال من الثواب في الآخرة لانه قصد العدو ولا نفسه اه وأطلق في قتله فشمّل القتل
 مباشرة أو تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو أوطأ دابة منهم مسلما ونفروا دابة مسلم فرمته أو رموه
 من السور أو القوا عليه حائطا أو رموا بنا را حرقوا ساقهم أو ما أشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو
 انفلتت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مسلما أو رمى مسلما الى الكفار فاصاب مسلما أو نفرت
 دابة مسلم من سواد الكفار ونفروا المسلمون منهم فاجتؤهم الى خندق أو ناراً ونحوه أو جعلوا حولهم
 الشوك فمضى عليها مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم
 وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسببا لان ما قصد به القتل فهو
 تسبب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل وأراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد وأراد
 بالآثر هنا ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه أو أذنه لا ماء يسيل من أنفه أو
 ذكره أو دبره فان كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان
 نزل من الرأس أو كان جامدا فلا وفي البدائع ان أثر الضرب والخنق كآثر الجرح وقيدنا بكونه في
 المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتيلا قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه
 ليس قتيلا العدو ولهذا يجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقاءهم فانه قتيلا لهم ظاهرا
 كذا في البدائع وانما لم يكتب بقوله أو قتله مسلم ظلما عن ذكر اهل البني وقطاع الطريق مع
 كونهم مسلمين قتلوا ظلما لان قتل اهل البني وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة
 بل بكل آلة سلاحا كان أو غيره مباشرة أو تسببا كقتل اهل الحرب قال في معراج الدراية لانه
 لما كان القتال مع اهل البني وقطاع الطريق ما موراه الحق بقتل اهل الحرب فعمت الآلة كما
 عمّت هناك اه بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط أن يكون بحديدة كما سنده كره وقد بقوله ظلما لان
 من قتله مسلم حقا كالمقتول بحدا وقصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات في حد
 أو تجزير أو غيره وقد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطأ أو عمدا بالمشقة أو غيره
 فليس بشهيد لو جوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كما سيأتي وكذا لو وجد في محلة

باب صلاة الشهيد
 هو من قتله اهل الحرب
 والبني أو قطاع الطريق
 أو وجد في معركة وبه
 اثر أو قتله مسلم ظلما ولم
 يجب به دية

باب الشهيد

(قوله فان كان يسيل
 من فيه الخ) قال في فتح
 القدير وأمان ظهر من
 القم فقالوا ان عرف انه
 من الرأس بان يكون
 صافيا يغسل وان كان
 خالفا عرف انه من
 الجوف فيكون من جراحة
 فيه فلا يغسل وأنت علمت
 ان المرتقى من الجوف قد
 يكون علقا فهو سوداء
 بصورة الدم وقد يكون
 رقيقا من قرحة في الجوف
 على ما تقدم في الطهارة
 فلم يلزم كونه من جراحة
 حادثة بل هو أحد
 المحتملات اه (قوله وانما
 لم يكتب بقوله أو قتله
 مسلم ظلما الخ) قال في
 النهر فيه نظرا لانه لو قال
 من قتل ظلما لم يجب
 بقتله دية لاستفيد ما ذكره
 مع كمال الاختصار اه
 ولا يخفى ما فيه

(قوله لان المدافع
المدكور شهيد الخ) قال
في النهر من قتل مدافعا
عن نفسه فكونه شهيدا
مع قتله بغير المدد مشكل
جدل وجوب الدية بقتله
قتله بغيره معنا النظر فيه اه
ومثل المدافع عن نفسه
المدافع عن غيره اذلا
فرق يظهر والجواب عن
فيكفن ويصلى عليه بلا
غسل ويدفن بدمه وثيابه
الا ما ليس من الكفن
ويراد وينقص

اشكاه ان هذا القاتل
ان كان مكابرا في المصر
ليلا فسيأتي انه بمنزلة
قاطع الطريق وان كان
لصانزل عليه ليل ليلته
أوبأخذماله فهو بمنزلة
أيضا كما في النهر وعلى كل
فلا دية كما لاديه في قاطع
الطريق فقوله لوجوب
الدية ممنوع وعلى كل فهو
شهيد ولا اشكال تدبر
(قوله فمدفوع من ان
كلامه في نفس الصلاة لا
في المدعوله) ذكر في النهر
ان هذا الجواب ممنوع
واقصر على الثاني (قوله
وفي معراج الدراية وبه
استدل المشايخ الخ) قال
في النهر هذا يفيد ان
المراد بزيادة على الثلاث
وقدم عن الغاية

مقتول ولم يعلم قاتله فانه لا يدري أقتل ظلما أو مظلوما عمدا أو خطأ وفي المجتبى وإذا التقت سريتان
من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلي من الفريقين قال محمد لاديه على أحد
ولا كفارة لانهم مدافعون عن أنفسهم ولم يذكروا حكم الغسل ويجب أن يغسلوا لان قاتلهم لم يظلمهم
اه واحترز بقوله بقتله أي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصلح أو بقتل الاب ابنه أو شخصا آخر
ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط للصلح
أول الشبهة وانما كان المال عوضا ما نعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا ما نعالا لان القصاص للدم
من وجهه وللوارث من وجه آخر وهي تشفي الصدور وللمصلحة العامة وهو ما في شريعتنا من حياة
الانفس فلم يكن عوضا مطلقا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح الجمع للمصنف وذكروا في المجتبى
والمبدائع ان الشرائط ست العقل والبلوغ والقتل ظلما وانه لا يجب به عوض مالي والطهارة عن
الجنابة وعدم الارتثاء اه وانما لم يذكروا المصنف بقتلها ما سيبصر به من مفهوماتها لكن بقي
من قتل مدافعا عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الذمة من غير أن يكون القاتل واحدا من الثلاثة
في الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سببا رابعا ولا يمكن
دخوله تحت قوله أو قتله مسلم ظلما لان المدافع المذكور شهيد بأي آلة قتل بمحديدة أو حجر أو خشب
كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا قتل بمحديدة كما قدمناه ومن هنا
يظهر ان عبارة الجمع هنا لم تكن محررة فانه لم يفصل في مقتول المسلم ظلما بل أدخل الباغي وقاطع
الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بصحيح وان أراد بالمسلم ما عداهما فليس في
عبارته استيفاء للشهيد ويرد على الكل ما قتله ذمى ظلما فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن الملك
في شرح الجمع قال والمكابرون في المصر ليل بمنزلة قاطع الطريق اه والباغي في عبارة المختصر
محروور وقاطع الطريق مرفوع (قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل) بيان لحكمه اما عدم
الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلي أحد أن ينزع عنهم الحديد والجمود وان
يدفنوا وابدما نهم وثيابهم وما علل به الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي
انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان التيمم مشروعا وأما الصلاة فليصلاته
عليه السلام على حزة وغيره يوم أحد وحديث البخاري انه صلى على قتلي أحد بعد ثمان سنين وما
قيل من انهم أحياء والحى لا يصلى عليه فمدفوع بانه حكم آخر وى لادنيوى بدليل ثبوت أحكام الموتى
لهم من قسمة تركاتهم وبينونة نساءهم الى غير ذلك وما قيل من انها الاستغفار وهم مغفور لهم
فمنتهى بالنبي والصبي كافي الهداية وما في فتح القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان أولى فان
الدعاء في الصلاة على الصبي لا يوجب مدفوع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعوله ولان الصبي
ليس يستغن عن الرجعة فنفس الصلاة عليه رجعة له ونفس الدعاء الوارد لا يوجب دعاه له لانه اذا كان
فرط الابو يه فقد تقدمهما في الخبر لا سيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لا لابويه ولهما ثواب التعليم
(قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويراد وينقص) بيان لحكم آخر له وأشار الى انه
يكراه ان ينزع عنه جميع ثيابه ويحسد الكفن ذكره الاستيعاب وقالوا ما ليس من جنس الكفن
الفرو والحشوو الفلنسوة والسلاح والحف وقد منافاه كلاما واختلفوا في معنى قولهم يراد وينقص
ففي غاية البيان وغيرها يراد ان كان ما عليه ناقصا عن كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زائدا على
كفن السنة وفي معراج الدراية وبه استدل المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه

(قوله وفيه ان هذا الغسل الخ) تنظر فيه ما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لان هذا الغسل عند أبي حنيفة للجنابة لا للموت وما في القصة غيره واعلم ان هذا الغسل لا يخلو اما ان يكون للجنابة ٢١٣ أو للموت فان كان للجنابة فهو

يتأدى من أى غاسل كان والجواب عن قولهما حينئذ ظاهر وان كان للموت وهو ظاهر كلام المعراج كما هو قضية تنظره بقصة آدم عليه السلام فالجواب مشكل لما مر من انه لا بد في اسقاط الفرض من فعل المكلفين

ويغسل ان قتل جنبا أو صبيا أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت صلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة حيا أو أوصى

حتى لو وجد في البحر لا بد من تغسله فقوله اذا لوجب نفس الغسل الخ غير ظاهر ويحجب عن قصة آدم بان ذلك أول تعليمه للجواب فجاز ان يسقط بفعل الملائكة بخلاف ما بعد الاول فلا يسقط الا بفعل المكلفين والذي يشعر به قول البدائع ان الجنابة علة الغسل وقوله كالفتح أيضا ان الشهادة عرفت مانعة من حلول نجاسة الموت لارافعة لنجاسة كانت قبلها اه

ويجعل الخنوط للشهيد كالميت (قوله ويغسل ان قتل جنبا أو صبيا) بيان لشروطين آخرين للشهادة الاول الطهارة من الجنابة الثاني التكليف أما الاول فهو قوله وقال الجناب شهيد لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صرح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي معراج الدراية وانما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل حنظلة لان الواجب تأدى بدليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد أولاده غسله وهو الجواب عن قولهما لو كان واجبا لوجب على بني آدم ولما اكتفى به اذ الواجب نفس الغسل فاما الغاسل يجوز من كان كافي قصة آدم اه وفيه ان هذا الغسل عنده للجنابة لا للموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محمدا حدثا أصغر فإنه لا يغسل والفرق بين المحدثين عنده هو ان سقوط غسل أعضاء الوضوء لعني ضروري لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لان الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها وفي الجواز به هذا الجواب في النفساء مجرى على اطلاقه لان أقل النفاس لاحد له ما في الحائض فصوره فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة أيام ثم قتلت قبل الانقطاع أو بعده أما لو رأت يوما أو يومين دما وقتلت لا تغسل بالاجماع ذكره التمرثاشي لعدم كونها حائضا اه وأما الثاني فعلى الخلاف أيضا لهما ان الصبي أحق بهذه الكرامات وله ان السيف كفي عن الغسل في حق شهدها أحد بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم فعلى هذا الخلاف الجنون وقد يقال ينبغي تخصيصه بجنون بلغ مجنوننا ما من بلغ عا قلا ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه بجنونه الا أن يقال ان الجنون اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤاخذ بما مضى لانه لا قدرته على التوبة ولم يرتقلا في هذا الحكم (قوله أو ارتب بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت الصلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة أو أوصى) بيان للشرط السادس وهو عدم الارتثاق وهو في اللغة من الرث وهو الشيء البالي وسمى به مرتثا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل مأخوذ من الترتيث وهو الجرح وفي مجمل اللغة رث فلان أي حمل من المعركة زئيئا أي جريحا واصله في الشرع أن ينال بعد مرافق الحياة فبطلت شهادته في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء وذكر في البدائع ان المرتث في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شيء من أحكامها أو وصل اليه شيء من منافعها اه وهو أضبط مما تقدم أطلق في الاكل والشرب والنوم والتداوى فشمل القليل والكثير وأطلق في مضي الوقت فشمل ما اذا كان قادرا على الاداء أولا لضعف بدنه لازوال عقله وقيده في التبيين بان يقدر على أدائها حتى يجب القضاء بتركها وورده في فتح القدير بقوله الله أعلم بحجته وفيه افادة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد ان يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والمختار هو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد لغيبه العقل فالمغنى عليه يقضى ما لم يزد على صلاة يوم و ليلة حتى يسقط

ان الغسل للجنابة كما قاله المؤلف للموت وقضيته انه لو وجد في بحر لم يجب اعادته غسله وهما الحكم كذلك لم أره فليراجع (قوله وأما الثاني) أي التكليف (قوله الا أن يقال ان الجنون اذا استمر الخ) فان في النهر ولا يخفى ان هذا مسلم فيما اذا جن عقب المعصية أما لو مضى بعدها زمن يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة اه وهذا نظير ما قالوا فيمن أظفر بعذرو مات ولم يدرك عدة من أيام أخر يقضى فيها الا يلزمه الوصية بخلاف ما لو أدركها تامل (قوله وفيه افادة) أي في كلام التبيين

القضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء من الجريح اه وقد يقال ان مراده الاول وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضاء على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده اما اذا مات على حاله فلا يتم لعدم القدرة عليهم بالايماء وقد بقوله وهو يعقل لانه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد على يوم ولسلة أو نقل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته فلما أخر وهو يعقل وجعله قيذا في الكل لكان أولى كما انه لا بد من استثناء من نقل من المعركة خوفا من ان تطأه الخيل فانه لا يغسل لانه ما نال شيئا من الراحة كما في الهداية وتعقبه في غاية البيان باننا لا نسلم ان الحمل من المصروع ليس بنيل راحة اه وصرح في البدائع بان النقل من المعركة يزيد ضعفا ويوجب حدوث الآلام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركا للجراحة في اثاره الموت فلم يمت بسبب الجراحة بقينا فلذا يسقط الغسل بالشك اه فالارتثاق فيه ليس للراحة بل لما ذكره وأطلق في النقل فشمس ما اذا وصل الى بيته حيا أو مات على الايدي كما في البدائع وأشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان آخر فانه يكون مرتثا بل أولى كما في البدائع والى انه لو باع أو ابتاع فهو مرتث وأطلق في الوصية فشمس ما كان بامور الدنيا و بامور الآخرة وفيه اختلاف معروف والاظهر انه لا خلاف في جواب أبي يوسف بانه يكون مرتثا فيما اذا كان بامور الدنيا وجواب محمد بعده فيما اذا كان بامور الآخرة لان الوصية بامور الدنيا من أمرا الحياء فقد أصابه مرافق الحياة فنقص معنى الشهادة فاما الوصية بامور الآخرة من أمور الموتى وصنيع من أيس من نفسه فيوصى بما يكف به ويخلص رقبته ويبرد جلده من النار ويدخر لنفسه ذخيرة الآخرة كما في وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الا أن طابت نفسي للموت اقر رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام واقر الانصار مني السلام وقل لهم لا عذر لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين نظرف كذافي المحبط وشمس الوصية بكلام قليل أو كثير كما في غاية البيان واستثنى في الحانية الوصية بكلماتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلا كان مرتثا والافلا ويمكن جملة على كلام ليس بوصية توفيقا بينهما لكن ذكر أبو بكر الرازي انه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لان الوصية بشئ من أمر الميت فاذا طالت أشبهت بامور الدنيا كذافي غاية البيان ومن الارتثاق ما اذا أواه فسطاط أو حجة كذافي الهداية يعني وهو في مكانه ولا فهمي مسألة النقل من المعركة وفي التبيين وهذا كله اذا وجد بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضاءها فلا يكون مرتثا بشئ مما ذكرنا اه (قوله أوقل في المصروع لم يعلم انه قتل بحديدة ظلما) أي مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية فخفف أثر الظلم قيد بالمصروع لانه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا تجب فيه قسامة ولادة فلا يغسل لو وجد به أثر القتل كذافي معراج الدراية فالمراد بالمصراع عمران وما يقرب به مصر كان أوقرية وقيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم ذلك بان وجد من ذبحوا فان علم قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص وان لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه فقوله ظلما داخل تحت النفي يعني لم يعلم انه قتل مظلوما بحديدة فكان فيه شيئا أن أحدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة ثانيهما عدم العلم بكونه مظلوما بان لم يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوما وأما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما فلا يكون كلام المصنف مخالفا بشئ كما قد يتوهم وحاصل المسئلة ان من قتل بغير الهدد وعلم قاتله أولا فانه ليس بشهيد عند أبي حنيفة أصلا سواء كان بالمشقة أو بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالهدد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لوجوب الدية والاقتصار على وجوب الدية في التمهيل أولى مما قدمناه

أوقل في المصروع لم يعلم انه قتل بحديدة ظلما

(قوله وصرح في البدائع بان النقل الخ) أجاب عنه العلامة المقدسي في شرحه بان لقائل أن يقول ترادف الآلام وان حدث فهو ناشئ من الجراحة فلا تنقص الشهادة انما تنقص بمصروف الرفق والراحة

من ضم القسامة كفاي الهداية لانه برد عليه المقتول في الجامع أو الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد
 حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وإنما تحب الدية في بيت المال فقط فلو قتل أو قتل في العمران بغير
 المحدد مطلقاً أو بالحدد ولم يعلم قاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل بغير المحدد مطلقاً من أول
 الباب وفي البدائع لو قتل في المصر بغير المحدد لا يكون شهيداً وان كان في المغازة كان شهيداً لانه
 يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه اللصوص ليلا في المصر فقتل بسلاح أو غيره أو
 قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لان القتل لم يخاف في هذه المواضع بدلا
 هو مال اه و بهذا يعلم ان من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه
 لا قسامة ولا دية على أحد لانهما لا يجبان الا اذا لم يعلم الثقات وهنا قد علم ان قاتله اللصوص وان لم
 يثبت عليهم لغرارهم فليحفظ هذا فان الناس عنه فافلون (قوله أو قتل بحد أو قود) أي يغسل لانه
 صح انه عليه الصلاة والسلام غسل ما عزاولانه بذل نفسه بحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهيداً
 أحد (قوله لا لبغي وقطع طريق) أي لا يغسل من قتل لبغي أو قطع الطريق واذا لم يغسل لم يصل
 عليهم لان علياً رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان اجماعاً وقطاع الطريق بمنزلة
 أطلقه فشمع ما اذا قتلوا في حال الحرب أو أخذوا وقتاً أو بعده كذا روى عن محمد بن عمرو في الصدور
 الشهيدينها فوافق في الاول وقال بالصلاة في الثاني قال في التبيين وهذا تفصيل حسن أخذه
 الكبار من المشايخ والمعنى فيه ان القتل في الثاني حد او قصاص في قاطع الطريق وفي البغاة لكسر
 شوكتهم فنزل منزلته لعود منفعتهم الى العامة وهذا التفصيل ربما يشير اليه قوله لبغي فان من قتل
 بعد الحرب لم يقتل لبغي وإنما قتل قصاصاً أو الحق بقاطع الطريق المكابرون في المصر بالسلاح ليلا
 كذا في غاية البيان والحناق الذي خنق غير مرة كذا في الاستيعابي وحكم أهل العصية كحكم
 البغاة ومن قتل أحد أبويه لا يصل عليه اهانة له كذا في التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه
 عمدا للاختلاف فعندهما يصل عليه وهو الاصح لانه فاسق غير ساع في الارض بالفساد كذا في
 النهاية وقال أبو يوسف لا يصل عليه وهو الاصح لانه باع على نفسه كذا في غاية البيان معزي الى
 القاضي على السعدي فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد قول أبي يوسف بما في صحيح مسلم عن
 جابر بن سمرة قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمساقض فلم يصل عليه اه وفي فتاوى
 قاضيخان قريبا من كتاب الوقف رجلان أحدهما قتل نفسه والاخر قتل غيره كان قاتل نفسه أعظم
 وزراؤما اه قيدنا بكونه قتل نفسه عمدا لانه لو قتلها خطأ فانه يغسل ويصل عليه اتفاقاً

أو قتل بحد أو قصاص
 لا لبغي وقطع طريق
 (باب الصلاة في الكعبة)
 صح فرض ونفل فيها
 وفوقها

(قوله فوافق في الاول)
 وهو ما اذا قتلوا في حال
 الحرب والمراد بالثاني
 ما اذا قتلوا بعدها
 (باب الصلاة في الكعبة)

(باب الصلاة في الكعبة)

ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكاناً وأولاه للشهيد لانه معدول به عن سائر الصلوات لجواز
 جعل الظهر فيها الى ظهر الامام (قوله صح فرض ونفل فيها وفوقها) لانه صلى الله عليه وسلم صلى
 في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها
 ليس بشرط وإنما جازت فوقها لان الكعبة هي العرصة والهوا الى عنان السماء عند نادون البناء
 لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على أي قديس جاز ولا بناء بين يديه الا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم
 وقد ورد النهي عنه وفي الغاية الكعبة هي البناء المرتفع مأخوذ من الارتفاع والنتوء ومنه الكعاب
 فكيف يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبري

(قوله لانه متوجه الى القبلة) زاد في النهر غير متقدم على امامه قال وحذفه في البحر ولا بد منه لقوله والى وجهه لا أى لا يصح مع انه متوجه الى القبلة غير انه تقدم عليه فالمتوثر انما هو التقدم وعدمه (قول المصنف ان لم يكن في جانبه) قال از مى رأيت في كتب الشافعية لو توجه الامام أو المأموم الى الركن فكل من جانبه جهته وأقول ولا شيء من قواعدها بأية فلو صلى الامام الى الركن فكل من جانبه جانبه فينظر الى ٢١٦ من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الامام أقرب منه الى الحائط أو عساواته

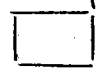
له فيحكم بجهة صلواته وأما الذي هو أقرب منه الى الحائط فصلاته فاسدة وبه يتضح الحال في التحاق حول الكعبة المشرفة مع

ومن جعل ظهره الى ظهر امامه فيها صح والى وجهه لا يصح وان تحاوتوا حولها صح لمن هو أقرب اليها من امامه ان لم يكن في جانبه

كتاب الزكاة

هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى

الامام في سائر الاحوال اه ونحوه في الدر المختار حيث قال ولو وقف مسامتا لركن في جانب الامام وكان أقرب لم أره وينبغي الفساد احتياط الترجيح جهة الامام وهذه صورته



مؤتم امام

كتاب الزكاة

(قوله في اثنين وثمانين

وفي المجتبى وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير ليبنى على قواعد الخليل وفي عهد الحجاج كذلك ليعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون والاحرار والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء (قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيها صح) لانه متوجه الى القبلة ولا يعتد امامه على الخط بخلاف مسألة التحري (قوله والى وجهه لا) أى لو جعل ظهره الى وجه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عما اذا جعل وجهه الى وجه الامام لانه صحح لما قدمناه لانه مكره وبلا حائل لانه يشبه عبادة الصورة وعما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهي أربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا تصح في أخرى (قوله وان حلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها ان لم يكن في جانبه) لانه متأخر حكلاان التقدم والتأخر لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه أو يساره وتقدم عليه بان كان أقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام الامام في الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقيامه في المحراب في غيرها من المساجد والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

كتاب الزكاة

ذكر ان زكاة بعد الصلاة لانها مقترنان في كتاب الله تعالى في اثنين وثمانين آية وهذا يدل على ان التعاقب بينهما في غاية الوكادوة والنهاية كما في المناقب البرزانية وهي لغة الطهارة قال في ضياء الملوم سميت زكاة المال زكاة لانها تزكى المال أى تطهره قال تعالى خير امنه زكاة وقيل سميت زكاة لان المال يزكو بها أى ينمو ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكا المال زيادته ونماؤه وزكا أيضا اذا طهر ثم ذكر في باب التفعيل زكى المال أدى زكاته وزكاه أخذ زكاته اه وفي الغاية انها في اللغة بمعنى النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكت البقعة أى بورك فيها وبمعنى المدح يقال زكى نفسه وبمعنى الثناء الجميل يقال زكى الشاهد وفي اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف (قوله) هي تملك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى لقوله تعالى وآتوا الزكاة والابتاء هو التملك ومراده تملك خزمن ماله وهو ربع العشر أو ما يقوم مقامه وانما كانت اسما للفعل عند المحققين وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان والمراد من ابتاء الزكاة اخراجها من العدم الى الوجود كما في قوله أقموا الصلاة كذا في المعراج ويؤيده ان موضوع الفقه كما قدمناه فعمل المكاف وفي الشرع هي المال المؤدى لانه تعالى قال وآتوا الزكاة ولا يصح الا ابتاء الالعين كذا في العناية وأورد الشارح على هذا الحد الكفارة اذا ملكت لان التملك بالوصف المذكور موجود فيها ولو قال تملك المال على وجه لا بداه منه لا يفصل عنها لان الزكاة يجب فيها تملك المال اه وجوابه ان قوله من فقير مسلم خرج

آية) صوابه في اثنين وثمانين كما عده بعض الفضلاء (قوله وجوابه ان قوله الخ) اعترضه المقدسى وأقره في مخرج الشربلية بانه لا يفهم من التعريف شيء مما ذكر من كون الاسلام شرطاً في الزكاة وليس بشرط في الكفارة حتى يخرج هذا اه واعترضه في النهر أيضاً بان شأن الشروط أن تكون خارجة عن المساهية لانها جزء منها فالاولى أن يقال أل في المال للعهد أى المعهود اخراجه شرعاً ولم يعهد فيها الا التملك وكون المخرج ربع العشر وبه عرف ان حقيقة تملك ربع العشر لا غير اه ولا يخفى

مخرج الشروط والاسلام ليس بشرط في أخذ الكفارة كما سيأتي وأيضا ليس الجواز في الكفارة باعتبار التملك بل باعتبار ان الشرط فيها التمكن الشامل للتملك والاباحة والمال كما صرح به أهل الاصول ما يتناول ويدخر للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج تملك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة الميسرة الزكاة لا تتأدى بالتملك عين متقومة حتى لو أسكن الفقير داره سنة بنه الزكاة لا يجزئه لان المنفعة ليست بعين متقومة اه وهذا على احدى الطريقتين وأما على الأخرى من أن المنفعة مال فهو عند الاطلاق منصرف الى العين وقيد بالتملك احتراز عن الاباحة ولهذا ذكر الوالوجي وغيره انه لو مال يتيم فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله فالكسوة تجوز لوجود ركنه وهو التملك وأما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز أيضا لهذه العلة وان كان لم يدفع اليه وبأكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التملك ولم يشترط قبض الفقير لان التملك في التبرعات لا يحصل الا به واحتراز الفقير الموصوف بما ذكر عن الغني والكافر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سيأتي في المصنف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهم ليس بشرط لان تملك الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلا فانه يقبض عند وصيه أو أبوه أو من يعوله قريبا أو أجنبيا أو الملتقط كما في الوالوجية وان كان عاقلا فقبض من ذكر وكذا قبضه بنفسه والمراد ان يعقل القبض بان لا يرمى به ولا يندفع عنه والدفع الى المعتوه يجزئ كذا في فتح القدير وحكم الجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط المحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سيأتي في بيان المصنف وأفاد بقوله بشرط ان الدفع الى أصوله وأن علوا الى فروعه وان سفلا الى زوجته وزوجها والى مكاتبه ليس بزكاة كما سيأتي مبينا وأشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع حائز وهو مقيد بما في الوالوجية من رجل يعول أخته أو أخاه أو عمه فاراد أن يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التملك بصفة القرية يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة زمانته ان لم يحتسب من نفقته م جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا اداء الواجب عن واجب آخر اه وقوله لله تعالى بيان لشرط آخر وهو النسبة وهي شرط بالاجماع في العبادات كلها المقاصد (قوله شرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والمحرية) أي شرط افتراضها لانها فريضة محكمة تطعية أجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما في البدائع من انه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول رده في الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا أن تكون متواترة ومشهورة والسنة الواردة أخبارا حاصحة وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الاحكام الشرعية وان أراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية اه وجوابه انهم في مثله يجعلونه مؤكدا للقرآن القطعي لا مثبتا وهو كثير في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت باخبار الآحاد أو حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما اعم وهو حقيقة في كل نوع وقد أسلفنا شيئا منه في أول الطهارة وخرج الجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لصلاة عليهما بالحديث المعروف رفع القلم عن ثلاث وأما الواجب النفقات والغرامات في مالهما فلا زكاة في حقهما من حقوق العباد لعدم التوقف على النية وأما الواجب العشر والخراج وصدقة الفطر فلانها ليست عبادة محضة لما عرف في الاصول وقد قدمنا في نقض الوضوء

وشرط وجوبها العقل
والبلوغ والاسلام
والحرية

عليك ما في كل من
الاعتراضين نعم يرد على
المؤلف ان جعل بعض
القيود شروطا في الحدود
غير معهود فالاولى
الاقتصار على الجواب
الثاني لكن يرد عليه
أيضا انه اذا ملك الكفارة
صدق عليها تعريف
المصنف للزكاة فيكون
غير مانع فلا يندفع الا
بجعل ال في المال للعهد
تأمل

(قوله فان ملك بعد قضاء سعائته) الاظهر عبارة البدائع حيث قال ان فضل عن سعائته الخ (قوله فعن محمد وجوبها الخ) الذي في البدائع هكذا وان كان ساعة من المحول من اوله او وسطه أو آخره يجب زكاة ذلك المحول وهو قول محمد ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف وفي رواية هشام عنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وفي الهداية ولو أفاق في بعض السنة فهي بمنزلة أفاقته في بعض الشهر في الصوم وعن أبي يوسف انه يعتبر أكثر المحول اه وبه يظهر ما في كلام المؤلف من الاجازة الخ

حيث أرجع ضمير وعنه الى محمد انه راجع الى أبي يوسف (قوله وقد جعله المصنف شرطا للوجوب الخ) أقول حاصل جوابه عن المصنف انه أطلق الشرط على السبب لا اشتراكهما في اضافة ومالك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية تام ولو تقديرا

الوجود اليمها وقد يقال ان كلام المصنف على حقيقة وقوله ملك نصاب من اضافة المصدر الى مفعوله فالشرط كونه مالكا للنصاب المحولي وأما النصاب نفسه فهو السبب وقول المحيط ان سبها ملك مال من اضافة الصفة الى الموصوف أي مال مملوك يدل عليه قول البدائع وأما سبب فرضيتها فهو المال لانها وجبت شكر النعمة المال ولذا تضاف اليه يقال زكاة المال والاضافة في مثله للسببية كصلاة

حكم المعتوه في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان أصليا أو مرتدا فلما سلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات أيام رده ثم كما هو شرط للوجوب شرط لبقائه الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احتراز عن العبد والمدير وأم الولد والمكاتب والمستسهي عند أبي حنيفة لعدم الملك أصلا فيما عدا المكاتب والمستسهي ولعدم تمامه فيهما ولو حذفت الحرية واستغنى عنها بالملك اذا العبد لملك اه وزاد في الملك قيدا التمام وهو المملوك رقبة ويد يخرج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سيأتي لكان أو جزواتم وعندهما المستسهي حرمديون فان ملك بعد قضاء سعائته ما يبلغ نصابا كما لا تجب الزكاة والا فلا وفي البدائع والمحنون نوعان أصلي وعارض أما الأصلي وهو أن يبلغ محنونا فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد المحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ماضية من الاحوال بعد الافاقة وإنما يعتبر ابتداء المحول من وقت الافاقة كالصبي اذا بلغ يعتبر ابتداء المحول من وقت البلوغ وأما الطارئ فان دام سنة كاملة فهو في حكم الأصلي وان كان في بعض السنة ثم أفاق فعن محمد وجوبها وان أفاق ساعة وعنه ان أفاق أكثر السنة وجبت والا فلا اه وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها والمعنى عليه كالتصحيح كما في المجتبى (قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحواله الاصلية تام ولو تقديرا) لانه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به وقد جعله المصنف شرطا للوجوب مع قولهم ان سبها ملك مال معد مرصدا للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا منهما يضاف اليه الوجود لا على وجه التأثير فخرج العلة ويميز السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه أيضا دون الشرط كما عرف في الاصول وأطلق الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رقبة ويد فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعد للتجارة اذا أبق لعدم اليد ولا المغنوب ولا المحجود اذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يدنا ثبته كنده كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في العناية وأما كسب العبد المأذون فان كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على أحد بلا اتفاق والا فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته اذا تم المحول نص عليه في المسوط والبدائع والمعراج وهو باطلاقه يتناول ما اذا تم المحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين فقيه الزكاة ويركي المولى متى أخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي أن يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال مملوك للمولى كالوديعة والاصح أنه لا يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال مجرد عن يد المولى لان يد العبد يدصاله عن نفسه لا يدنا ثبته عن المولى بدليل أنه ملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكما فلا يلزمه الاداء ما لم يصل اليه كالديون ولا كذلك الوديعة اه وفي المحيط

الظهور وصوم الشهر ورج البيت اه فعلم ان المال الذي هو النصاب المحولي سبب وملكه شرط ولذا عد في البدائع من الشروط الملك المطلق وهو المملوك رقبة ويداه بما قررناه ظهر ان قول النهر في قول المصنف انه من اضافة الصفة الى الموصوف غير صحيح فتدبر (قوله فانصرف الى الكامل) قال في النهر أنت خير بان هذا معناه لما مر قريبا من احتياجه الى قيد التمام (قوله فلا يجب على المشتري الخ) أي قبل قبضه أما بعده فيجب له ما مضى كما سينبئ عليه

مهر يالى الجامع رجل له ألف درهم لامل له غيرها استأجر بهادار عشر سنين لكل سنة مائة فدفع
 الالف ولم يسكنها حتى مضت السنون والدار في يد الأجرى في السنة الاولى عن تسعمائة وفي
 الثانية عن ثمان مائة الا زكاة السنة الاولى ثم يسقط لكل سنة زكاة مائة أخرى وما وجب عليه
 بالسنين الماضية لانه ملك الالف بالتجهيل كلها فاذا لم يسلم الدار اليه سنة انقضت الاجارة في العشر
 لانه استهلك المعقود وعليه قبل التسليم فزال عن ملكه مائة وصار مصر وفا الى الدين وكذلك في كل
 حول انتقض مائة ويصير مائة دين عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند أبي حنيفة بركى للسنة
 الثانية سبع مائة وستين وعندهما سبع مائة وسبعة وسبعون ونصف لانه لاز زكاة في الكسور
 عنده وعندهما مائة زكاة ولا زكاة على المستأجر في السنة الاولى والثانية لتقصان نصابه في الاولى
 ولعدم تمام الحول في الثانية ويزكى في الثالثة ثلث مائة لانه استفاد مائة أخرى ثم يزكى لكل سنة
 مائة أخرى وما استفاد قبلها الا أنه يرفع عنه زكاة السنين الماضية اه والمراد بكونه حوليا ان يتم
 الحول عليه وهو في ملكه لقوله عليه الصلاة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول قال
 في الغاية سمي حوليا لان الاحوال تحول فيه وفي القنية العبرة في الزكاة للحول القمري وفي الخانية
 رجل تزوج امرأة على ألف ودفع اليها ولم يعلم انها أمة فقال الحول عندها ثم علم انها كانت أمة تزوجت
 نفسها بغير اذن المولى وورد الالف على الزوج روى عن أبي يوسف أنه لاز زكاة على واحد منهما وكذلك
 الرجل اذا حلق محبة انسان ففضى عليه بالدية ودفع الدية اليه وحال الحول ثم بنتت محبته ووردت الدية
 لاز زكاة على واحد منهما وكذلك رجل أقر لرجل بدين ألف درهم ودفع الالف اليه ثم تصادقا بعد
 الحول أنه لم يكن عليه دين لاز زكاة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل ألفا ودفع الالف اليه
 ثم رجع في الهبة بعد الحول بقضاء أو بغير قضاء واسترد الالف لاز زكاة على واحد منهما اه وظاهره
 عدم وجوب الزكاة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال الحول عليه فالظاهر
 ان هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في الوالوجية والافتحاج المتون الى اصلاح
 كما لا يخفى وفي الخانية أيضا رجل اشترى عبدا للتجارة يساوي مائتي درهم ونقص الثمن ولم يقبض
 العبد حتى حال الحول فبات العبد عند البائع كان على بائع العبد زكاة المائتين وكذلك على
 المشتري أما على البائع فلانه ملك الثمن وحال الحول عليه عنده وأما على المشتري فلان العبد كان
 للتجارة وبموته عند البائع انفسخ البيع والمشتري أخذ عوض العبد مائتي درهم فان كانت قيمة
 العبد مائة كان على البائع زكاة المائتين لانه ملك الثمن ومضى عليه الحول عنده وبانفساخ البيع
 لمحقه دين بعد الحول فلا تسقط عنه زكاة المائتين ولا زكاة على المشتري لان الثمن زال عن ملكه
 الى البائع فلم يملك المائتين حولا كاملا وبانفساخ البيع استفاد المائتين بعد الحول فلا تجب عليه
 الزكاة اه وشرط فراغه عن الدين لانه معه مشغول بمحااجة الاصلية فاعتبر معدوما كالما المستحق
 بالعطش ولان الزكاة تتحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة كالمكاتب ولان الدين يوجب
 نقصان الملك ولذا يأخذ الغريم اذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضا أطلقه فشمّل الحال
 والمؤجل ولو صدق زوجته المؤجل الى الطلاق أو الموت وقيل المهر المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب
 به عادة بخلاف المجهل وقيل ان كان الزوج على عزم الاداء منع والا فلا لانه لا يعد ديناً كذا في
 غاية البيان ونفقة المرأة اذا صارت ديناً على الزوج اما بالصلح أو بالقضاء ونفقة الاقارب اذا صارت
 ديناً عليه اما بالصلح أو بالقضاء عليه يمنع كذا في معراج الدراية وقيل نفقة الاقارب في البدائع

(قوله الاز زكاة السنة
 الاولى) وهي اثنان
 وعشرون درهما ونصف
 فتح وهذا بناء على قولهما
 والاف على قوله بركى في
 الاولى عن ثمان مائة وثمانين
 ولا زكاة في العشرين
 لانه دون الخمس فيكون
 الجواب عليه في الاولى
 اثنان وعشرون درهما
 ويكون الباقي معه في
 الثانية سبع مائة وثمانية
 وسبعين فيركى عن
 سبع مائة وستين عنده
 كما سيأتي

بقيد آخر وهو قليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصير ديننا وشمل كلامه كل
 دين وفي الهداية والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكاة
 مانع حال بقاء النصاب لانه ينقص به النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافا لفرزهم ما ولا يي يوسف
 في الثاني لان له مطالبها وهو الامام في السواثم وتوابه في أموال التجارة كان الملاك توابه اه وكذا
 لا يمنع دين صدقة الفطر وجوب الحج وهدي المتعة والاضحية وفي معراج الدراية ودين النذر لا يمنع
 ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذر فيه بيبانه له ما تادهم نذر بان يتصدق بمائة منها وحال المحول
 سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة منها
 للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر
 بمائة مطلقا لم تمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف
 للزكاة ويتصدق بمثلها عن النذر اه فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يتركه فيه مالا زكاة
 عليه في المحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يتركها حولين كان عليه في المحول الاول
 بنت مخاض والمحول الثاني أربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه المحول فلم يتركه ثم استهلكه ثم
 استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد المحول لازكاه فيه لاستعمال خمسة منه بدين المستهلك بخلاف
 ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو
 استهلك قبل المحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه ما اذا باع نصاب السائمة قبل المحول بيوم سائمة
 مثلها أو من جنس آخر أو بدرهم يريد به الفرار من الصدقة أو لا يريد لا يجب عليه الزكاة في البدل
 الا بحول جديد او يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبداله السائمة
 بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف غير السائمة كذا في فتح القدير وفي البسائع وقالوا دين الخراج يمنع
 وجوب الزكاة لانه يطالب به وكذا اذا صار العشر ديننا في الذمة بأن تلف الطعام العشري صاحبه
 فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وذكر الشارح وغيره ان كان
 للمدين نصاب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم والدنانير ثم الى عروض التجارة ثم
 الى السواثم فان كانت اجناسا صرف الى اقلها حتى لو كان له أربعون من الغنم وثلاثون من البقر
 وخمس من الابل صرف الى الذم أو الى الابل دون البقر لان التبيع فوق الشاة وان استويا خير
 كاربعين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتحبب الزكاة في الابل في العام القابل
 هكذا أطلقوا وقيدته في المسوط بان يحضر المصدق أي الساعي وان لم يحضره فالحيار الى صاحب المال
 ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى
 الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال هما سواء اه وفي المحيط وأما الدين المعترض في خلال
 المحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند أبي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه اه
 وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا أبرأه عند
 محمد يستأنف حولا جديدا عند أبي يوسف كما في المحيط أيضا وأما الحادث بعد المحول فلا يسقط
 الزكاة اتفاقا كذا في الحامية وغيرها وعلى هذا من ضمن دركافي بيع فاستحق المبيع بعد المحول
 لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين
 بطريق الاصل وبطريق الكفالة ولذا قال في المحيط لو استقرض ألفا فكفل عنه عشرة ولو لكل

قوله وتقديمهم قول محمد
 يشعر بترجيحه سيد كر
 المؤلف آخر باب زكاة
 المال ما يدل على ان هذا
 قول زفر حيث قال وذكر
 في المجتبي الدين في خلال
 المحول لا يقطع حكم المحول
 وان كان مستغرقا وقال
 زفر يقطع اه وظاهره
 ان عدم القطع أي عدم
 منعه وجوب الزكاة قول
 علمائنا الثلاثة خلاف
 ما هنا فتأمل وانظر ما في
 الجوهرة فله ان يفيد
 التوفيق

(قوله لشغله بدين الكفالة) أقول انما يتحقق الشغل في مال من يأخذ منه صاحب الدين فينبغي أن يكون المراد انه لا تتعين الزكاة في مال واحد منهم لان صاحب الدين له الخيار في الاخذ من شاء منهم فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولا لكن بعد تعيين صاحب الدين واحدا منهم للاخذ يظهر شغل مال ذلك الواحد وظهور عدم وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فانه قد ظهر عدم ذلك فينبغي لزوم الزكاة في مالهم حينئذ لتحقق عدم الشغل تامل لكن قد يقال انه قبل الاخذ من أحدهم كان مال كل واحد باقرا فانه مستحقا للقضاء بالدين فاذا مضى المحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على واحد منهم (قوله والغاصب الثاني لا) أي لا يركب الفقه لما يذكروه من ان اقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما اذا استهلك الغاصب الثاني الالف اذ لو بقيت معه يركب الفقه لانها سالمة من الضمان لانه يلزمه رد ما غصبه (قوله ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه بالحق) أي خلطه بماله أما اذا لم يكن له مال وغصب أموال الناس وخلطها ببعضها فلازكاة عليه لما في القنية لو كان الخبيث نصابا لا يلزمه الزكاة لان الكل واجب التصديق عليه فلا يفيد ايجاب التصديق ببعضه ومثله في البرازية قال في الشربلية وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تغريب ذمته برده الى أربابه ان علموا والى الفقهاء (قوله وهو قديد حسن الخ) قال في النهر وينبغي أن يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفى منه الكل أو البعض فان كان زكاة ما قديد على وفائه ثم رأيت في الحواشي السعدية قال محمل ما ذكره ما اذا كان له مال غير ما استهلكه ٢٢١ بالخلط يفضل عنه فلا يحيط الدين

بماله وهذا طبق ما فهمته والله تعالى المنتهاه قلت وقد رأيت ما يفيد في الفصل العاشر من التتارخانة حيث قال عن فتاوى الحجة ومن ملك أموالا غير طيبة أو غصب أموالا وخلطها ملكها بالخلط ويصير ضامنا وان لم يكن له سواها نصاب فلازكاة عليه في تلك الاموال وان بلغت نصابا لانه مديون ومال المديون

ألف في دينه وحال المحول فلازكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما اذا كان له ألف وغصب ألفا وغصبهما من آخره ألف وحال المحول على مال الغاصبين ثم أبرأه ما فانه يركب الغاصب الأول الفقه والغاصب الثاني لان الغاصب الأول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الأول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا اه وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون الحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أبي حنيفة لان خلط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك أما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك فالتماورث حصه الميت منه وفي الوولو الجنية وقوله أرفق بالناس اذ قل ما يخلو مال عن غصب اه هكذا ذكرنا وهو مشكل لانه وان كان له عند أبي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله أيضا ولذا شرط في البتني بالمجتمعة أن يبرئه أصحاب الاموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو قديد حسن يجب حذظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع

لا ينبغي قد سببا لوجوب الزكاة عندنا اه وذكر في الشربلية مثل ما في السعدية وبالجمله فوجوب الزكاة عليه مقيد بما اذا أبرأه الغرماء أو بما اذا كان له مال يوفى دينه والا فلا يوجب دفع الاشكال لكن لا بد أن يكون معه نصاب زائد على ما يوفى دينه لان ما كان مشغولا بالدين لازكاة فيه وانما يركب ما زاد عليه اذا بلغ نصابا كما تفيد عبارة السعدية خلافا لما يوهمه كلام النهر وعلى هذا فلم تجب عليه زكاة ما غصبه بل زكاة ماله الزائد عليه ففي هذا الجواب نظر قديد لا يقال قديد محمل على ما اذا كان له مال آخر من غير جنس مال الزكاة كدور السكنى وثياب البدن ونحوها فاذا كان له من ذلك ما يساوي ما عليه تلزمه الزكاة لان ما عليه مما غصبه وخلطه صار ملكه وله جهة وفاء مما ذكرنا نقول ما كان من الحوائج الاصلية لا يصير به غنيا فلو كان مديونا بما يساوي حوائج الاصلية وقتنا بوجوب الزكاة في ذلك الدين لزم ايجاب الزكاة على الفقير الذي يحل له أخذ الزكاة ولان المصرح به ان الدين يصرف الى مال الزكاة حتى لو كان عليه دين وله مال الزكاة وغيره يصرف الدين الى مال الزكاة ولو من غير جنسه خلافا لفر حتى لو تزوج امرأة على خادم بغير عينه وله ما تاددهم وخادم يصرف الدين الى المائتين دون الخادم خلافا لفر صرح بذلك في البدائع فلا يمكن الحمل المذكور تامل وقديد يجب عن أصل الاشكال كما أفاده شيخنا حفظه الله تعالى بان ما غصبه السلطان وخلطه بماله ان كان أصحابه معلومين فلا كلام في وجوب ضمانه لهم وعدم وجوب الزكاة عليه بقدره قبل أداء ضمانه وان كانوا غير معلومين أي لا هم ولا ورثتهم فعليه زكاة لانه صار ملكه بالخلط وهو وان كانت ذمته مشغولة بقدره

لكن هنادين ليس له مطالب من جهة العماد في الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة قلت لكن سيد المؤلف في أوامر فصل زكاة
 الغنم عن المبسوط أن الظلمة بمنزلة الغار من والفقر حتى قال محمد بن سلة يجوز دفع الصدقة لوالي خراسان وذكر فاضل في الجامع
 العبر لو أوصى بثلث ماله للفقر فدفع إلى السلطان الخائض سقط اه فكونه فقيرا يجوز دفع الصدقة اليه بنافي وجوب الزكاة
 عليه ثم سألني في باب المصرف ٢٢٢ تحقيق مسألة من له نصاب سائمة لا تساوي مائتي درهم أنه يحل له أخذ الزكاة مع

وجوب العشر والمخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الحاشية وأما التكفير بالمال فلا يمنع الدين
 وجوبه على الأصح كذا في الكشاف الكبير من بحث القدرة المبسرة وفي الولو الحجة رجل التقط
 ألف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم الحول على ألفه زكاهما استحصانا لان
 الألف المتصدق بها لم تصرد بنا عليه في الحال لجواز أن يجيز صاحبها التصديق اه وشرط فراغه
 عن الحاجة الأصلية لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح الجمع لان الملك بما يدفع
 الهلاك عن الانسان تحقيقا أو تقديرا فالثاني كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب
 والشباب المحتاج اليها الدفع المحرر والبردوكالات الحرفسة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب
 العلم لاهلها فاذا كان له دراهم مستحقة ليصرفها إلى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما ان الماء
 المستحق لصفه إلى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم اه فقد صرح بان من معه دراهم
 وأمسكها بنية صرفها إلى حاجته الأصلية لا تجب الزكاة إذا حال الحول وهي عنده ويخالفه ما في
 معراج الدراية في فصل زكاة العروض ان الزكاة تجب في النقد كفيما أمسكه للنماء أو للنفقة
 اه وكذا في البدائع في بحث النماء التقديري ومن آلات الحرفة الصابون والمحرض للغسال للبقال
 بخلاف العصفور والزعفران للصباغ والدهن والفض للديباغ فانها واجبة فيه لان المأخوذ فيه بمقابلة
 العين وقوارير العطارين ولحم الخيل والحجر المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض
 المشتري بيعها بما فيها الزكاة والأفلاك كذا في فتح القدير وما في النهاية من أن التقيد بالاهل في
 الكتب ليس بمفيد لما أنه ان لم يكن من أهلها وليست هي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وان كثرت
 لعدم النماء وإنما يفيد كراهل في حق مصرف الزكاة فاذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم
 وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكاة اليه وأما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي
 مائتي درهم لا يجوز صرف الزكاة اليه اه غير مفيد لان كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الأصلية
 ولا شك ان الكتب لغير الاهل ليست منها وهو تقييد مفيد كما لا يخفى وشرط أن يكون النصاب
 ناميا والنماء في اللغة بالزيادة والقصر بالهـ مزخا يقال نمى المال ينمي نماء وينمو ونموها
 وأتماء الله كذا في المغرب وفي الشرح هو نوعان حقيقي وتقديري فالحقيقي الزيادة بالتوالد والتناسل
 والتجارات والتقديري تمكنه من ازيادة كون المال في يده أو يدناؤه فلازكاة على من لم يتمكن
 منها في ماله كمال الضمير وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجح فاذا ربح فليس بضمير وأصله
 الاضمار وهو التقييد والاختفاء ومنه أضمرفي قلبه شيئا وفي الشرح كل مال غير مقدور الانتفاع به
 مع قيام أصل الملك كذا في البدائع فمافي فتح القدير من أن مهر المرأة التي تبين انها أمة ودية
 الحيسة التي تنبت بعد حقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي رجع فيها بعد الحول

وجوب الزكاة عليه وكذلك
 ابن السبيل له أخذ الزكاة
 مع وجوبها عليه في ماله
 الذي يبلده (قوله وهو
 تقييد مفيد كما لا يخفى)
 قال في النهر هذا غير سديد
 اذا نكح كلام في شرائط
 وجوب الزكاة التي منها
 الفراغ عن الحوائج
 الأصلية ومقتضى التقيد
 وجوبها على غير الاهل
 لما انها ليست من الحوائج
 الأصلية في حقهم وليس
 بالواقع لفقد شرط آخر
 وهو نية التجارة قالاهل
 وغير الاهل في نفي الوجوب
 سواء اه قان لا يخفى عليك
 ان قول المؤلف انه تقييد
 مفيد بناء على انها لغير
 الاهل ليست من الحوائج
 الأصلية لانه تجب الزكاة
 فيها عليه فقوله وحوالجه
 الأصلية لا يشمل الكتب
 الا لمن هو أهلها فيفقد
 انه لازكاة فيها وأما لمن
 هو غير أهلها فسكوت
 عنه ههنا ثم يستفاد
 حكمه من قوله نام ولو

تقديرا فيعلم انه اذا لم يقصد بها التجارة لا تجب فيها الزكاة عليه أيضا ثم ان عبارة الهداية هكذا وعلى هذا كتب
 من العلم لاهلها وآلات المحترفين لما قلنا قال في العناية يعني انها ليست بنامية وأورد عليه الاعتراض المار وأنت خير بانه على تفسير
 قوله لما قلنا بما ذكره الاعتراض وارد لكن رده في الحواشي السعدية بان الظاهر انه اشارة الى قوله لانها مشغولة الخ فلا يرد قوله
 ان قوله لاهلها غير مفيد ههنا لان الكلام اذا كان في الحوائج الأصلية لا يدمن التقييد فلا وجه لتقصير الاشارة الى التعليل الثاني
 مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل اه وهذا ما أجاب به المؤلف ومشعر بما قلنا

(قوله فغير صحيح مطلقا) قال في النهريه بحث فان تعليل الفتح بقوله لانه كان غائبا غير مرجوح القدرة على الانتفاع به ظاهر في ان كونه ضمارا يعنى بالنسبة الى المالك الاصلى نعم هو بالنسبة الى من كان في يده كالهالك بعد الوجوب فتدبره اه وانت خير بان ما ذكره المؤلف مبنى على انه لا ملك فيه للمالك الاصلى والمأخوذ في مفهوم الضمارة عينته مع قيام الملك لا مطلق الغيبة فاني يكون ضمارا بدون الملك الا ان يدعى ذلك ثم رأيت الشيخ اسمعيل اعترض على النهري فقال فيه ان تعليل الفتح ظاهر في كونه ضمارا لو كان ملكا غاب عنه اذذاك والظاهر خلافه اذ لا ملك له ظاهر في الحول كما مر اه ٢٢٣ وهو موافق لما قلنا (قوله الى

ان يقبض أربعين درهما) أي الاداء بالترخي الى قبض النصاب (قوله ففيها درهم) لان مادون الخمس من النصاب عفو ولا زكاة فيه شربلالي (قوله وكذا فيم زاد بحسابه) أي وكلما قبض أربعين درهما يلزمه درهم لان الكسور التي دون الخمس لا تجب فيها الزكاة عند أبي حنيفة (قوله ويعتبر لما مضى الخ) أي ولا يعتبر الحول بعد القبض بل عند ما مضى من الحول قبل القبض وهذه احدي الروايتين عن الامام وهي خلاف الاصح قال في البدائع ذكر في الاصل انه تجب الزكاة فيه قبل القبض لكن لا يخاطب بالاداء ما لم يقبض ما تاتي درهم فاذا قبضها زكي لما مضى وروى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض

من جملة مال الضمارة فغير صحيح مطلقا لان الذي كان في يده المال في الحول كان ممتلكا من الانتفاع به فلم يكن ضمارة في حقه وكذا من لم يكن في يده اذ لا ملك له ظاهر في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه عن الوالوجي من انه بمنزلة الهالك بعد الوجوب ومال الضمارة هو الدين المحجود والمغضوب اذ لم يكن عليه ما بينة فان كان عليه ما بينة وجبت الزكاة الا في غصب السائمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الخاتمة وفيها ايضا من باب المصرف الدين المحجود انما لا يكون نصابا اذا حلقه القاضى وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه أربعين درهما يلزمه اداء الزكاة اه وعن محمد لا تجب الزكاة وان كان له بينة لان البينة قد لا تقبل والقاضى قد لا يعدل وقد لا يظهر بالخصوصية بين يديه لما منع فيكون في حكم الهالك وصححه في التحفة كذا في غاية البيان وصححه في الخاتمة أيضا وعزاه الى السرخسي ومنه المفقود والاتب والمأخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحراء المنسي مكانه فلو صار في يده بعد ذلك فلا بد له من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو وأما المدفون في حرز ولو دار غيره اذا نسيه فليس منه فيكون نصابا واختلاف المشايخ في المدفون في أرض مملوكة أو كرم فقيل بالوجوب لا مكان الوصول وقيل لا لانها غير حرز وأما اذا أودع ونسي المودع قالوا ان كان المودع من الجانب فهو ضمارة وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتفريطه بالنسيان في غير محله وقيدنا الدين بالمحجود لانه لو كان على مقرملى أو معسر تجب الزكاة لا مكان الوصول اليه ابتداء أو بواسطة التحصيل ولو كان على مقرم فليس فهو نصاب عند أبي حنيفة لان تغليس القاضى لا يصح عنده وعند محمد لا يجب لتحقق الافلاس عنده بالتغليس وأبو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة رعاية لمجانب الفقراء كذا في الهداية فأفاد انه اذا قبض الدين زكاة لما مضى قال في فتح القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك في بعض أنواع الدين ولو وضع ذلك فنقول قسم أبو حنيفة الدين على ثلاثة أقسام قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ما ليس للتجارة كثمان ثياب البدلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوى تجب الزكاة اذا حال الحول وبتراخي القضاء الى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم وكذا فيم زاد بحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمان السائمة كثمان عبد الخدمة ولو ورث دينار على رجل فهو كالدين

المائتين ويحول الحول من وقت القبض وهو الاصح من الروايتين عنه اه وكذا صرح بانه الاصح في غاية البيان (قوله وثمان السائمة كثمان عبد الخدمة) أي هو من الدين المتوسط لانه يصدق عليه انه بدل ما ليس للتجارة وحمله ابن ملك في شرح المجمع من القوى وهو موافق لما في غاية البيان لانه بدل عن مال لو بقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه فانه جعل الدين الذي هو بدل عن مال على قسمين أحدهما هذا وهو الدين القوى والاخر ما يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده لا تجب فيه الزكاة وهذا هو الدين المتوسط ولكن ما ذكره المؤلف من تعريف الديون المذكورة هو الموافق لما في البدائع نامل بقول الفقير محمد وأجد بن عبد الغنى مجرد هذه الحواشي ورأيت هنا على هامش البحر بخط بعض الفضلاء ما صورته وفي غاية البيان ثم الدين اذا كان بدلا عن مال

(قوله وهو تقييد حسن الخ) قال في النهر هذا ظاهر في انه تقييد للاطلاق وهو غير صحيح في الضعيف كما لا يخفى اه أي لان الضعيف لا يجب فيه الزكاة قبل القبض ما لم يمض حول فيكون ابراء الموسر استهلاكاً ٢٢٥ قبل الوجوب (قوله واليه أشار

في الجامع كما في البدائع) نص عبارة البدائع ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم نصير للتجارة لان القرض ينقلب معاوضة المال بالمال في العاقبة واليه أشار في الجامع ان من كان له مائتا درهم لا مال له غيرها فاستقرض من رجل قبل حلول المحول خمسة أفقره لغير التجارة ولم يستهلك الأفقره حتى حال المحول لازكاة عليه ويصرف الدين الى مال الزكاة دون الجنس الذي ليس بمال الزكاة فقوله استقرض لغير التجارة دليل انه لو استقرض للتجارة بصير للتجارة وقال بعضهم لا يصير للتجارة وان نوى لان القرض اعارة وهو تبرع لا تجارة فلم توجد نية التجارة مقارنة للتجارة فلا تعتبره كلام الدائع فعلى ما أشار اليه في الجامع اذا نوى التجارة يجب الزكاة فيما استقرضه ولا يقال انه مشغول بالدين لان الدين ينصرف الى الدراهم التي في يده كما

يسقوطه وعندهما يجب لانه بالضم صار كما لو وجد في ابتداء المحول فعليه زكاة العين دون الدين اه وقد مرنا ان المبيع قبل القبض لا يجب زكاته على المشتري وذكر في المحيط في بيان أقسام الدين ان المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصا بل ان الملك فيه ناقص بافتقار اليد والصحيح انه يكون نصا بالانه عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد أمكنه احتواء اليد على العوض فتعتبر يده باقية على النصاب باعتبار التمكن شرعا اه فعلى هذا قولهم لا يجب الزكاة معناه قبل قبضه وأما بعد قبضه فوجب زكاته فيما مضى كالدين القوي وفي المحيط رجل وهب ديناله على رجل وكل يقبضه فلم يقبضه حتى وجبت فيه الزكاة فالزكاة على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اه ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يبرئ صاحب الدين منه اما اذا أبرأ المدينون منه بعد المحول فانه لازكاة عليه فيه سواء كان ثمن مبيع أو قرضا أو غير ذلك صرح به قاضيان في فتاواه لکن قد سده في المحيط بكون المدينون معسرا أمالو كان موسرا فهو استهلاك وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر في القنية ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محل للنماء التقديري من الاموال وحاصله انها قسمان خلقي وفعلي فالخلق الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع باعيانها في دفع الحوائج الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذا النية للتعين وهي متعينة للتجارة باصل الخلقة فوجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلا أو نوى النفقة والفعل ما سواه ما فاما ما يكون الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للدر والنسل تصلح للحمل وللركوب ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة فالصريح أن ينوى عند عقد التجارة أن يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء أو اجارة وسواء كان ذلك الثمن من النقود أو من العروض فلو نوى أن يكون للبدلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج ما ملكه بغير عقد الميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النية والا اذا تصرف فيه فيئذ يجب الزكاة كذا في شرح المجمع للمصنف وفي الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال المحول نوى أو لم ينو وخرج أيضا ما اذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب ونوى أن يمسكها ويبيعها فاه مسكها حولا لا يجب فيها الزكاة كما في الميراث وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها في أرض عشر استأجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما عليه حق الارض من العشر أو الخراج وخرج ما ملكه بعقد ليس فيه مبادلة أصلا كالهبه والوصية والصدقة أو ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبذل الخلع والصلح عن دم العمد وبذل العتق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببذل هو مال والقبول هنا اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا صححه في البدائع وقيدنا ببدل الصلح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبدا خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف المشايخ والظاهر انها تكون للتجارة واليه أشار في الجامع كما في البدائع ولو اشترى عروضا للبدلة

٢٩٩ - بحر ثاني تقدم نقله عن الشارح الزيلعي حتى لو زادت قيمة الأفقره التي استقرضها يضم ما زاد في قيمتها الى المائتي درهم التي في يده فوجب الزكاة فيها أيضا وكذلك لو لم ترد صرف القرض اليها وان لم تقصها عن النصاب لانها تضم الى مال التجارة فيزكى عنهما جميعا اذا حال عليها المحول نامل ثم ان ما استظهره المؤلف هنا من أحد القولين خلاف الاصح لمسا في الذخيرة بعد ذكره

وشرط أدائها بمقارنة
للاداء أول عزل ماوجب
أو تصدق بلكه
نحو عبارة البدائع المسارة
قال شيخ الاسلام في شرح
الجامع والاصح انها أي
نية التجارة في القرض
لا تعمل لأن القرض بمعنى
العارية ونية العواري
ليست بصححة ومعنى قول
محمد استقرض حنطة
لغير التجارة استقرض
حنطة كانت عند المقرض
لغير التجارة وفائدة ذلك
انها اذا ردت عليه عادت
لغير التجارة واذا كانت
عند المقرض للتجارة فاذا
ردت عليه عادت للتجارة
(قواه والمنقول في النهاية
وفتح القدير الخ) قال في
النهر أقول في الدراية لو
أراد أن يبيع السائمة أو
يستعملها أو يعلفها فلم
يفعل حتى حال المحول
فعل به زكاة السائمة لانه
نوى العمل ولم يعمل فلم
ينعدم به وصف الاسامة
ولو نوى في العلوقة صارت
سائمة لان معنى الاسامة
يثبت بترك العمل وقد
ترك العمل حقيقة كذا
في المسوط والخالصة
وهذا يخالف النقلين
فتدبره

والمهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة ما لم يبيعها فيكون بدلها للتجارة لأن التجارة
عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا كان للتجارة فتدوى أن تكون للبدنة خرج عن التجارة بالنية
وان لم يستعمله لانها تترك العمل فتستعملها قال الشارح الزيلعي ونظيره المقيم والصائم والكافر
والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مغفرا ولا مسالما ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون
متصفا وصائما وكافرا بالنية اه فقد سوى بين العلوقة والسائمة والمنقول في النهاية وفتح القدير ان
العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجرد ما وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام
الشارح محمول على ما اذا نوى أن تكون السائمة علوفة وهي في المرعى ولم يخرجها بعد فانها بهذه
النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخرجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام
غيره محمول على ما اذا نوى أن تكون علوفة بعد اخرجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في
النهاية في تعريف السائمة فليراجع وأما الدلالة فهي ان يشتري عينان من الايمان بعرض التجارة
أو يواجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر
في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الاصل انه للتجارة بلانية
وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يهجون
رواية الجامع لان العين وان كانت للتجارة لكن قديقه يبدل منافعها المنفعة فيواجر الدابة لينفق
عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد بالنية اه ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة
للوجوب ما يشتر به المضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها أو نوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبيدا
بمال المضاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة في الكل لانه
لا يملك الا الشراء للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبيدا للتجارة ثم اشترى
لهم طعاما وثيابا للنفقة فانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في
نية التجارة ما يشتر به الصباغ بنية أن يصبغ به للناس بالاجرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه
ان ما يبقى أثره في العين فهو مال التجارة وما لا يبقى أثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه
ولم يذكر المصنف من شرائط الوجوب العلم به حقيقة أو حكما بالكون في دار الاسلام كما في البدائع لانه
شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشرط العامة هنا كالاسلام والتكليف فينبغي ذكره أيضا
اه (قوله وشرط أدائها بمقارنة للاداء أول عزل ماوجب أو تصدق بلكه) بيان لشرط الهبة فان
شرائطها ثلاثة أنواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الا المحول فانه من شرائط وجوب الاداء بدليل
جواز التججيل قبله بعد وجود السبب وأما النية فهي شرط الهبة لكل عبادة كما قدمناه وقد
علمت من قوله أول الله تعالى لكن المراد هنا بيان تفاصيلها والاصل اقتراها بالاداء كسائر العبادات
الا أن الدفع يتفرق فيخرج باستحضار النية عند كل دفع فاكنت في وجودها حالة العزل دفعا للمخرج
وانما سقطت عنه بلانية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزء منه وقد وصل الى
مستحقه وانما تشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى الكل زالت المزاحمة أطلق المقارنة فشمع
المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والحكمة كما اذا دفع بلانية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير
فانه يجزئه وهو بخلاف ما اذا نوى بعد هلاكه وكما اذا واكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند
الدفع الى الوكيل فدفع الوكيل بلانية فانه يجزئه لان الاعتبارية لا تمر لانه المؤدى حقيقة ولو دفعها
الى ذي ليدفعها الى الفقراء جاز لوجود النية من الامر ولو أدى زكاة غيره بغير أمره فبلغه فأجاز لم

يجزئها وحدث نفاذا على المتصدق لانها ملكه ولم يصرنا ثباعتن غيره فنفتت عليه ولو تصدق عنه
بامر جازو يرجع بما دفع عند أبي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالامر بقضاء الدين وعند محمد
لا رجوع له الا بالشرط وتماه في الخائفة ولو اعطاه دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى
نوى الا امران تكون زكاته ثم تصدق بها اجزاء وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة عيني ثم نوى عن
زكاة ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما زكاة ماله الى رجل ليؤدي عنه فخط مالهما ثم
تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان في يد رجل اوقاف مختلفة فخط انزال الاوقاف وكذلك البياع
والسمسار والطحمان الا في موضع يكون الطحمان مأذونا بالخط عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع
للفقراء ومجمله ما اذا لم يوكوله فان كان وكيل من جانب الفقراء ايضا فلا ضمان عليه فاذا ضمن في
صورة الخط لا تسقط الزكاة عن اربابها فاذا ادى صار مؤديا مال نفسه كذافي التجنيس ولو لم يخطط
الجاني فانه يجوز دفع من اعطى قبل ان تبلغ الدراهم ما تبين ولا يجوز لمن اعطى بعدما بلغت نصابا ان
كان الفقير وكل الجاني وعلم المعطي ببلوغه نصابا فان لم يكن الجاني وكيل الفقير جازم مطلقا وان لم يعلم
المعطي ببلوغه نصابا جاز في قول أبي حنيفة ومحمد كذافي الظهيرية ولو وكيل بدفع الزكاة ان يدفعها
الى ولد نفسه كبيرا كان او صغيرا او الى امراته اذا كانوا محاييج ولا يجوز ان يمك لنفسه شيئا اه الا
اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يمكها لنفسه كذافي الوالوية وأشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل
ما وجب عن العهدة بل لا بد من الاداء الى الفقير في الخائفة لو افرز من النصاب خمسة ثم ضاعت
لا تسقط عنه الزكاة ولو مات بعد افرزها كانت الخمسة ميراثا عنه اه بخلاف ما اذا ضاعت في يد
الساعي لان يده كيد الفقراء كذافي المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعه في ناحية
من بيته فسرقتها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب انه يقطع
السارق غنيا كان او فقيرا اه بلفظه والى انه لو اخرج زكاة ليس للفقير ان يطالبه ولا ان يأخذ ماله
بغير علمه وان أخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما ويضمنه ان كان هالكا فان لم يكن
في قرابة من عليه الزكاة اوفى قبيلته اوحوج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذ ماله وان
أخذ كان ضلما في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجى ان يحصل له الاخذ كذا في الخائفة
ايضا والى انه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية الا اذا وصى
بها فتعتبر من الثلث كسائر التبرعات والى انه لو امتنع من اداها فالساعي لا يأخذ منه كرها ولو
أخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالمجس ليؤدي بنفسه لان الاكراه
لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيحقق الاداء عن اختيار كذافي المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن
امتنع عن اداء زكاة ماله وأخذها الامام كرها منه فوضعها في أهلها اجزاء لان للامام ولاية أخذ
الصدقات فقام أخذها مقام دفع المالك اه وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد
منه اه وفي المجمع ولا تأخذها من سائمة امتنع ربهان اداها بغير رضاه بل تأمره ليؤديها اختيارا
اه والمفتي به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الفرض عن اربابها يأخذها السلطان
اوناثه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذها عنه وان كان في
الاموال الباطنة فانه لا يسقط الفرض لانه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح
أخذها كذافي التجنيس والواقعات والولوية وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب
بلاية تفقوا انه لا يسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال

(قوله واختلفوا في سقوط
زكاة ما تصدق به الخ)
آخر في الهداية قول أبي
يوسف ودليله وعادته
تأخير ما هو المختار عنده
ولذا قال في مستن الماتني
لا تسقط حصته عند أبي
يوسف خلافا لمحمد

(قوله وهو صحيح فيما اذا نوى التطوع الخ) قال في النهر في التعبير بالتصدق ايماء الى اخراج النذر والواجب الاخر (قوله والقواعد تشهد للاول الخ) اقول فيه نظر فان ما ذكره قياس مع الفارق لانهم صرحوا بان تعيين الزمان والمكان والدرهم والفقر غير معتبر في النذر لان الداخل تحت النذر ما هو قرينة وهو اصل التصديق دون التعيين فيمثل التعمين وتلزم القرينة وهنا التوكيد انما يملك التصرف من الموكل وقد امره بالدفع الى فلان فليس له مخالفة كما في سائر انواع الوكالة ونظيره لو اوصى بدرهم لفلان وأمر الوصي بان يدفعها اليه بعد موته ليس له ان يدفعها الى آخر (قوله ومقتضى ما ذكر لزوم الاعادة) قال الرمي فرق بين هذا وبين ما تقدم فا تقدم شك في الاداء وعدمه وههنا في مقدار المؤدى فينبغي التحري كما هو الاصل في مثله اه أي حيث غلب على ظنه قدر معين أما اذا لم يغلب كما هو فرض كلام المؤلف فما معنى التحري تأمل

أبو يوسف عليه زكاة كله الا اذا كان الموهوب مائة وستة وتسعين فينثنت تسقط كذا في المبني بالعين المحجمة وأطلق في التصديق بالكل فشمّل العين والدين فلو كان له على فقير دين فابراه عنه سقط زكاته عنه نوى الزكاة أولم ينو لها قدمناه ولو أبراه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض ولا تسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الباقي يصير عينا بالتعبض فيصير مؤديا للدين عن العين والاصل فيه ان أداء العين عن العين وعن الدين يجوز وأداء الدين عن العين وعن دين سيقبض لا يجوز وأداء الدين عن دين لا يقبض يجوز كذا في شرح الطحاوي وحيلة الجواز ان يعطى المديون الفقير خمسة زكاة ثم يأخذها منه قضاء عن دينه كذا في المحيط ولو أمر فقير بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير يقبض عينا فكان عيناً عن عين كذا في الوالوجية وقد بناه كون من عليه الدين فقيراً لانه لو كان غنياً فهو به بعد المحول فقيراً وابتان أحدهما الضمان كما في المحيط وقد قدمناه وشمّل أيضاً ما اذا لم ينو شيئاً أصلاً ونوى غير الزكاة وهو الصحيح فيما اذا نوى التطوع أما اذا تصدق بكذا بالناذر أو واجباً آخر فانه يقع عملاً ونوى ويضمن قدر الواجب كذا في التبيين وفي شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة في مائتي درهم فأدى خمسة ونوى ذلك تطوعاً سقطت عنه زكاة الخمسة وهي عن درهم ولا تسقط عنه زكاة الباقي اه وينبغي أن يكون مفرعاً على قول محمد كما لا يخفى ولم يشترط المصنف رحمه الله علم الاخذ بما يأخذه أنه زكاة للاشارة الى أنه ليس بشرط وفيه اختلاف والاصح كما في المبني والقنية ان من أعطى مسكيناً دراهم وسمها هبة أو قرصاً ونوى الزكاة فانها تجزئه ولم يشترط أيضاً الدفع من عين مال الزكاة لما قدمناه من أنه لو أمر انساناً بالدفع عنه أجزاءه لكن اختلف فيما اذا دفع من مال آخر حديث وظاهر القنية ترجيح الاجزاء استدلالاً بقولهم مسلم له خرفوكل ذمياً فباعها من ذمى فللمسلم ان يصرف هذا الثمن الى الفقراء من زكاة ماله اه وفي الخانية اذا هلك الوديعة عند المودع فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع الخصومة يريد به الزكاة لا تجزئه اه وفي القنية عليه زكاة ودين أيضاً والمسال يفي باحدهما يقضى دين الغريم ثم يؤدي حق الكريم اه وفي الظهيرية له خمس من الابل وأربعون شاة فأدى شاة لا ينوى عن أحدهما صرفها الى أيهما شاء كما لو كفر عن ظهار امرأتين تخبر برقبة كان له ان يجعل عن أيتهما شاء اه وفي فتح القدير والافضل في الزكاة الاعلان بخلاف صدقة التطوع وفي الوالوجية اذا أدى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعاً يقع عن الزكاة عند أبي يوسف وعند محمد عن النفل لان نية النفل عارض نية الفرض فمبق مطلق النية لا ييوسف ان نية الفرض أقوى فلا يعارضها نية النفل اه وأطلق في عزل ماوجب فشمّل ما اذا عزل كل ماوجب أو بعضه وفي الخانية من باب الاضحية للوكيل بدفع الزكاة ان يوكل بلاذن ولا يتوقف وفي القنية من باب الوكالة باداء الزكاة لو أمره ان يتصدق بدينار على فقير معين فدفعها الى فقير آخر لا يضمن ثم رقم برقم آخره في الزكاة يضمن وله التعيين اه والقواعد تشهد للاول لانهم قالوا لو قال الله على أن أتصدق بهذا الدينار على فلان فله ان يتصدق على غيره وفي الواقعات ولو شك رجل في الزكاة فلم يدر اذكي أم لا فانه يعيد فرق بين هذا وبين ما اذا شك في الصلاة بعد ذهاب الوقت أصلاً أم لا والفرق ان العمر كله وقت لاداء الزكاة فصار هذا بمنزلة شك وقع في أداء الصلاة انه أدى أم لا وهو في وقتها ولو كان كذلك يعيد اه ووقعت حادثة هي ان من شك هل أدى جميع ما عليه من الزكاة أم لا بان كان يؤدي متفرقاً ولا يضبطه هل يلزمه اعادتها ومقتضى ما ذكرنا لزوم الاعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر معين لانه

باب صدقة السوائم ﴿ قوله وقد يجاب بانهم الخ ﴾ قال في النهر هذا غير دافع اذ التعريف بالاعم لا يصح ولا ينفع فيه ذكر الحكمين بعده اه ويمكن أن يقال المراد ان القيد المذكور ملاحظ في التعريف واكتفوا عن التصريح به هذا العلم مما يأتي فلا يكون تعريف بالاعم تأمل على ان عدم التعريف بالاعم اصطلاح للتأخرين والا فالتقدمون وأهل اللغة على جوازه ﴿ قوله قلت المقصود من هذا الشرط الخ ﴾ يدل على هذا القصدنا في تحفة الملوك من أن السائمة ٢٢٩

لا الركوب والعمل اه
 لكن نظري في هذا الجواب
 في النهر بان نفي الاسامة
 للحمول والركوب قد

يحصل بدون قصد الدر
 والنسل بان لا يقصد شيئا
 أصلا ولا شك ان في هذه
 الحالة لازكاة عليه أيضا
 اه قلت لا يخفى عليك ان
 محصل جواب المؤلف

باب صدقة السوائم ﴿
 هي التي تكفي بالرعي
 في أكثر السنة

انه مجاز من قبيل اطلاق
 الملزوم واردة اللازم كما
 في قولك نطقت الحال
 فليس المراد خصوص
 المذكور بل ما أطلق هو
 عليه فالمراد اللازم أعني
 نفي كونها للحمل أو للتجارة
 كما ان المراد من النطق
 الدلالة فقد آل كلام
 المؤلف الى ما قدمناه عن
 التحفة ولا يخفى عدم توجه
 النظر عليه فكندما آل
 اليه فتدبر نعم بردها
 ما مر عن الحامية لو ورث
 سائمة كان عليه الزكاة

لانه ثابت في ذمته يمين فلا يخرج عن العهدة بالشك والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه
 المرجع والمآب

باب صدقة السوائم ﴿

أي زكاتها قالوا حيث أطلقت الصدقة في الكتاب العزيز فالمراد بها الزكاة وبدأ أكثرهم ببيان
 السوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم فإنها كانت مفتحة بها ولكونها أعز أموال
 العرب والسوائم جمع سائمة ولها معنيان لغوي وفقهي قال في المغرب سامت الماشية زعت سوما
 وأسماها صاحبها اسامة والسائمة عن الأصمعي كل ابل ترسل لرعي ولا تغلف في الاهل اه وفي ضياء
 المحلوم السائمة المال الراعي ﴿ قوله هي التي تكفي بالرعي في أكثر السنة ﴾ بيان للسائمة بالرعي
 الفقهي لان اسم السائمة لا يزول بالغلف اليسير ولانه لا يمكن الاحتراز عنه قيد بالاكثر لافادته
 لو غلفها نصف المحول فإنها لا تكون سائمة فلا زكاة فيها لوقوع الشك في السبب لان المال انما
 صار سائما بوصف الاسامة فلا يجب المحكم مع الشك اعترض في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي
 فيها المحكم المذكور فقهي تعريف بالاعم اذ بقيد كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين والا
 فيشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة وأقره عليه في فتح القدير وقد يجاب بانهم
 انما تركوا هذا القيد لتصریحهم به بذلك بان ما كان للحمل والركوب فإنه لا شيء فيه وصرحوا
 أيضا بان العروض اذا كانت للتجارة يجب فيها زكاة التجارة وقالوا ان العرض خلاف التقدم فيدخل
 فيه الحموانات وحاصله انه ان أسماها للحمل أو للركوب فلا زكاة أصلا أو للتجارة ففيها زكاة
 التجارة أو للدر والنسل ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب وفي المحيط ولو اشترها للتجارة ثم جعلها
 سائمة يعتبر المحول من وقت العمل لان حول زكاة التجارة يبطل بجعلها للسوم لان زكاة السوائم
 وزكاة التجارة مختلفان قدرا وسببا فلا يبنى حول أحدهما على الآخر اه فان قلت قد اقتصر الرعي
 وغيره على ان المراد بها التي تسام للدر والنسل فيفيد انها لو كانت كلها ذكورا لا تجب الزكاة فيها
 والمصرح به في البدائع والمحيط انه لا فرق بين كونها كلها ناثا أو كونها كلها ذكورا أو بعضها ذكورا
 وبعضها ناثا قلت المقصود من هذا الشرط نفي كون الاسامة للحمل والركوب أو للتجارة لا اشتراط
 أن تكون للدر والنسل ولذا زاد في المحيط ان تسام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن فالذكور فقط
 تسام للزيادة والسمن لكن في البدائع لو أسماها اللحم لازكاة فيها كالحمل والركوب وفي القنية له
 ابل عوامل يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمونها في الباقي ينبغي أن لا يجب فيها الزكاة اه
 والرعي مصدر رعت الماشية الكلاء والرعي بالكسر الكلاء نفسه كذا في المغرب والمناسب هنا
 ضبطه بالفتح لان السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تغلف في الاهل لقصد الدر والنسل كما في فتح
 القدير ولو جعل الكلاء في البيت لا تكون سائمة فلوضبط الرعي في كلامهم هنا بالكسر

اذا حال المحول نوى أولم ينو تأمل ﴿ قوله ويسمونها في الباقي ﴾ الذي رأيت في القنية ويسمونها من الاسامة لان التسمين ﴿ قوله فلوضبط
 الرعي الخ ﴾ قال في النهر الكسر هو المتداول على السنة ولا يلزم عليه أن تكون سائمة الا لو أطلق الكلاء على المنفصل ولقائل منعه
 بل ظاهر ما مر عن المغرب أي من قوله هو كل مارسته الدواب من الرطب واليابس يفيد اختصاصه بالناقم في معدنه ولم تكن منه
 سائمة لانه ملك بالحوز فتدبره

لكانت سائمة ولا بد أن يكون الكلال الذي ترعاه مباحا كما قيده الشئني به لان الكلال في اللغة كل ما
 رعت الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح (قوله ويجب في خمس وعشرين ابلا
 بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي
 إحدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي إحدى وتسعين حقتان إلى مائة وعشرين)
 بهذا اشترت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم والابل ليس لها واحد من بظها
 والنسبة إليها ابلي بفتح الباء كقولهم في النسبة إلى سلمة سلمى بالفتح لتوالي الكسرات مع المياه والمخاض
 النوق الحوامل وابن المخاض هو الفصيل الذي جات أمه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت المخاض
 والمخاض أيضا وجع الولادة قال تعالى فأحأها المخاض إلى جذع النخلة وشاة لبون ذات لبن وابن
 اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في
 الرابعة والحقة الانثى والجمع حقاق والمجذع من البهائم قيل الثني الا انه من الابل في السنة الخامسة
 والانثى جذعة هذا في اللغة وفي الشريعة والمراد ببنت المخاض ما تم لها سنة وبنت اللبون ما تم لها
 سنتان وبالحقة ما تم لها ثلاث وبالجدعة ما تم لها أربع ذكر الزبلي في فصل المهرمات من النكاح
 ان قيد كونهما بنت مخاض أو بنت لبون نخرج مخرج العادة لا يخرج الشرط فالمراد السن لأن تكون
 أمها مخاضا أو لبونا اه واقصر الفقهاء على هذه الاسنان الاربعة لان ما عداها لا يدخل لها في
 الزكاة كالانثى والسديس والباذل تدسيرا على أرباب الاموال بخلاف الاضحية فانها لا تجوز
 بهذه الاسنان لانه لا يجوز فيها الا الانثى ولا يجوز للمجذع الا من الضأن وقالوا هذه الاسنان الاربعة
 نهاية الابل في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهزم والاصل في
 هذا الباب انه توقيفي وما في المسوط مما يئيد انه معقول المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من
 الابل لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع عشر أموالكم والشاة
 تقرب من ربع عشر فان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض باربعين درهما
 وايجاب الشاة في الخمس كما يجابها في المائتين من الدراهم ففيه نظرا لانه قد ورد في الحديث ان من
 وجب عليه سن فلم يوجد عنده فانه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلافه وقيد
 المصنف السن الواجب في الابل بالاناث لانه لا يجوز فيها دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة
 للاناث الا فيما دون خمس وعشرين من الابل وانه يجوز الذكور والانثى لان النص ورد باسم الشاة
 فانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيهما الذكور والاناث كما
 سيصرح به من التبيح والسنن وفي البدائع ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاضحية وأطلق في
 الابل فشم الذكور والاناث كما قدمناه لان الشرع ورد بنصها باسم الابل والبقر والغنم واسم
 الجنس يتناول جميع انواعها بصفة كانت كاسم الحيوان وسواء كان متولدا من الاهليين أو من
 اهلي ووحشي بعد ان كان الام أهلية كالمولود من الشاة والظبي اذا كان أمه شاة والمولود من
 البقر الاهلي والوحشي اذا كان أمه أهلية فتجب الزكاة فيه كذا في البدائع وشم الذكور والصغار والبيكار
 لكن بشرط أن لا يكون الكلال صغارا الماسيصرح به بعد ذلك فالصغار تسع للبيكار عند الاختلاط
 وشم الاعمي والمريض والاعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كما في الولوالجية وشم السمان
 والجحاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابل مهازيل ووجب فيها شاة بقدره ومعرفة ذلك أن ينظر
 إلى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط فان كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة

ويجب في خمس وعشرين
 ابلا بنت مخاض وفيما
 دونه في كل خمس شاة وفي
 ست وثلاثين بنت لبون
 وفي ست وأربعين حقة
 وفي إحدى وستين جذعة
 وفي ست وسبعين بنتا
 لبون وفي إحدى وتسعين
 حقتان إلى مائة وعشرين

(قوله الا فيما دون خمس
 وعشرين من الابل الخ)
 قال الراسي لوقال الا في
 الشاة الواجبة فيها لكان
 أخصر وأصوب الماسيأقي
 من قوله ثم في كل خمس
 شاة وعمي أهم من الذكر
 والانثى وقد وجبت فيما
 زاد على العدد المذكور
 الذي هو دون الخمسة
 وعشرين من الابل تأمل

ثم في كل خمس شاة الى
مائة وخمس وأربعين ففيها
حققان وبنات مخاض وفي
مائة وخمسين ثلاث حقاك
ثم في كل خمس شاة وفي
مائة وخمس وسبعين ثلاث
حقاق وبنات مخاض وفي
مائة وست وثمانين ثلاث
حقاق وبنات لبون وفي
مائة وست وتسعين أربع
حقاق الى مائتين ثم
تستأنف أبدا كما بعد المائة
وخمسين والبخت كالعرب
﴿باب صدقة البقر﴾
وفي ثلاثين بقرا تباع ذو
سنة أو تباعة وفي أربعين
مسن ذو سنتين أو مسنة
وفيما زاد بحسابه الى ستين
ففيها تبيعان وفي سبعين
مسن وتبوع وفي ثمانين
مستقان

(قوله ثم في كل خمس شاة)
ذكر الرمي انه ورد سؤال
لبعض الفضلاء انه هل
تشرط حياة الشاة أم لا
وذكر الجواب عن بعضهم
بالتوقف وانه لم يرفعه
نصا وعن بعضهم الجزم
بالاشتراط وان الذبوحه
لا تجزئ الاعلى سبيل
التقوم وأطال فيه
فراجعه

﴿باب صدقة البقر﴾

الوسط عشرة تميز ان الشاة الوسط خمس بنت مخاض فوجب في المهازيل شاة قيمتها قيمة خمس واحدة
منها وان كان سدسها فسدس وعلى هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر
الى قيمة أعلاهن فيجب فيها من الزكاة قدر خمس أعلاهن فان كانت قيمة أعلاهن عشرين فخمسه
أربعة فيجب فيها شاة تساوي أربعة دراهم وان كانت قيمة أعلاهن ثلاثين فخمسه ستة دراهم لانه
لا وجه لا يجاب الشاة الوسط لانه لعسل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من الجحاف أو تربو عليها فيؤدى الى
الاجحاف بأرباب الاموال فأوجبنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين وكذا في العشرة منها يجب
شأتان بقدرهن الى خمس وعشرين فيجب واحدة من أفضلهن وتعام تفريعات زكاة الجحاف في
الزيادات والمحيط وغيرها (قوله ثم في كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حققان وبنات
مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاك ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاك وبنات
مخاض وفي مائة وست وثمانين ثلاث حقاك وبنات لبون وفي مائة وست وتسعين أربع حقاك الى
مائتين ثم تستأنف أبدا كما بعد المائة وخمسين) كما ورد ذلك في كتاب عمرو بن خزم وفي المبسوط
وقتاوى قاضخان اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء أدى فيها أربع حقاك في كل خمسين حقة وان
شاء أدى خمس بنات لبون في كل أربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت
مائة وستا وتسعين ان شاء أدى أربع حقاك وان شاء صبر لتكمل مائتين فخير بينهما وبين خمس بنات
لبون وانما قدي في الاستئناف بقوله كما بعد المائة وخمسين ليعقد انه ليس كالا استئناف الذي بعد المائة
والعشرين والفرق بينهما ان في الاستئناف الثاني ايجاب بنت لبون وفي الاستئناف الاول لم يكن
لانعدام نصابه وان الواجب في الاستئناف الاول تغير من الخمس الى الخمس الى ان تستأنف الفريضة
وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك فاذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الاربع حقاك أو الخمس
بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمسة عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين أربع معها فاذا بلغت
مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين بنت لبون معها الى ست وأربعين
ومائتين ففيها خمس حقاك الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك في مائتين وست وتسعين ست
حقاق الى ثلثمائة وهكذا (قوله والبخت كالعرب) لان اسم الابل يتناولها واختلفا فهما
في النوع لا يخرجهما من الجنس والبخت جمع بخت وهو الذي تولد من العربي والجمعي منسوب
الى بخت نصر والعرب جمع عربي للبهائم وللاناسي عرب ففرقوا بينهم في الجمع والعرب هم
الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب أهل البدو واختلف في نسبتهم فلا صح انهم
نسبوا الى عربية بفتحين وهي من تمامة لان أباهم اسمعيل عليه السلام نشأ بها كذا في المغرب
والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿باب صدقة البقر﴾

قدمت على الغنم لقر بهامن الابل في الغنامة حتى شملها اسم البدنة وفي المغرب بقر بطنه شقه من
باب طاب والباقور والبقور والبقور والبقور وفي التكملة عن قطرب الباقورة البقر اه
والبقر خمس واحدة بقرة ذكرا كان أو أنثى كالتمر والتمره فالتاء للوحدة لا للتأنيث وفي ضياء المحلوم
الباقر جماعة البقر مع رعائها (قوله في ثلاثين بقرا تباع ذو سنة أو تباعة وفي أربعين مسن ذو
سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبيعان وفي سبعين مسنة وتبوع وفي ثمانين مستقان

فالفرض يتغير في كل عشر من تباع الى مسنة) بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ حين بعته الى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر الا في قوله وفيما زاد على الاربعين فبحسابه ففيه روايات عن الامام في المختصر رواية عن أبي يوسف عنه فيجب في الزائد اذا كان واحداً جزء من أربعين جزءاً من مسنة وروى الحسن عنه انه لا شيء فيما زاد الى خمسين ففي الخمسين مسنة وربع مسنة أو ثلث تباع وروى أسد بن عمرو عنه انه لا شيء في الزيادة الى ستين وهو وقوله ما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن في المحيط رواية أسد أعدل الاقوال وفي جامع الفقه قوله ما هو المختار وذكر الاسيحي ان الفتوى على قوله كما ذكره العلامة قاسم في تحجيجه على التمدوري وسمى الحولى من أولاد البقر بالتبوع لانه يتبع أمه بعد المسن من البقر والشاة ما تم له سنتان ومن الأبل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا يتبعين الا نوثه في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الأبل لانه لا تعد فضلاً فيهما بخلاف الأبل وفي المحيط معزيا الى الزيادات له أربعون من البقر بخلافه فعليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك أن ينظر الى قيمة التبوع الوسط وقيمة المسنة الوسط فان كانت تبعة التبوع أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين ان المسنة مثل تبوع وربع تبوع فعليه واحدة من أفضلهن وربع التي تبها وان كانت قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التي تبها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجرى المسائل اه (قوله والجماموس كالبقرة) لان اسم البقر يتناولها اذ هو نوع منه فيكمل نصاب البقر به وتجب فيه زكاتها وعن عدم الاختلاط تؤخذ الزكاة من أغلها ان كان بعضها أكثر من بعض وان لم يكن فيما أخذنا على الأدنى وأدنى الأعلى ولا يرد عليه ما اذا حلف لا يأكل لحم البقر فأكله فانه لا يحنث كما في الهداية لان أوهام الناس لا تسبق البقرة في ديارنا لانه وفي فتاوى قاضيان من فصل الاكل من الايمان قال بعضهم لو حلف لا يأكل لحم البقر فأكل لحم الجماموس حنث ولو حلف ان لا يأكل لحم الجماموس فأكل لحم البقر لا يحنث وهذا أصح ونبغي ان لا يحنث في الفصلين للعرف اه فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجماموس عاماً في الايمان أيضاً ووافقهم ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقر ولهذا حلف لا يشتري بقر فأشترى جاموساً يحنث بخلاف البقر الوحشي لانه لم يحنث بخلاف الجنس كالحمار الوحشي وان ألقت فيما بيننا لا يلتحق بالاهلي حكما حتى يبقى حلال الاكل فكذلك البقر الوحشي اه والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجماموس كالبقرة ليس بجيد لانه يوهم انه ليس ببقرة اه وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقرة كان ذلك كافياً في التغاير المقترضى لجهة التشبيه وعبارة الوولو الجي أحسن وهي والجواميس من البقر لانه نوع منه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

فصل في الغنم

سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنمة لكل طالب (قوله في أربعين شاة وشاة وفي مائة واحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة) بالاجماع وقد مضى ان الشاة تشمل الذكر والانثى وفي المحيط والتولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه لازم فان كانت غنماً وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب والأفلا في الوولو الجمة لو كان رجل مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي أن يفرقها فيجعلها أربعين أربعين فيما أخذ ثلاث شياه لان باتحاد الملك صار الكل نصاباً ولو كان بين رجلين أربعون شاة حتى لم يجب على كل واحد

فالفرض يتغير بكل عشر من تباع الى مسنة والجماموس كالبقرة
فصل في الغنم
في أربعين شاة وشاة وفي مائة واحدة وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربع مائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة

(قوله وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقرة الخ) قال في النهر فيه نظر والاولى أن يقال ان في كلامه مضافاً محذوفاً أي وحكم الجماموس كالبقرة فلا اشكال اه وفيه نظر لان كون حكمهما واحداً لا يدفع إيهام انهما نوعان فالاولى ما ذكره المؤلف تامل

فصل في الغنم

منهما الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجعلها نصاباً وياخذ الزكاة منها إلا أن ملك كل واحد منهما
 قاصر على النصاب اه وفي الجحاف ان كانت شاة وسط تعينت والا واحدة من أفضلها فان كانت نصابين
 أو ثلاثة كائة واحد وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها وان
 بعضه تعين هو وكل من أفضلها بقية الواجب فجب الواحدة الوسط وواحدة أو اثنتان مخفوا وان
 يحسب ما يكون الواجب والموجود وتماه في الزيادات (قوله والمعز كالضأن) لان النص
 ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهما ما كانا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضأن والمعز سواء أي
 في تكميل النصاب لاني أداء الواجب اه وفي المعراج الضأن جمع ضائن كركب جمع راكب
 من ذوات الصوف والضأن اسم للذكر والنخمة للأنثى والمعز ذوات الشعر اسم للأنثى واسم الذكور
 التيس (قوله ويؤخذ الثني في زكاته لا الجذع) لقول علي رضي الله عنه لا يجزئ في الزكاة الا
 الثني فصاعدا وأطلقه فشمل الضأن والمعز ولا خلاف انه لا يؤخذ في المعز الا الثني كما ذكره قاضيان
 واختلف في الضأن فاني المختصر ظاهر الرواية ويقال له جواز الجذع وهو قوله ما قيسا على
 الاضحية وهو ممتنع لان جواز التضحية به عرف نصابا لم يلق به غيره والثني ماتم له سنة واختلف في
 الجذع في الهداية انه ما أتى عليه أكثرها وذكر الناطق انه ماتم له ثمانية أشهر وذكر الزعفراني
 انه ماتم له سبعة أشهر وذكر الأقطع قال الفقهاء الجذع من الغنم ما له ستة أشهر اه وهو الظاهر
 وحاصله ان الجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الابل ابن أربع
 سنين والثني عندهم ماتم له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمسة والمذكور في
 التبيين من كتاب الاضحية ان الثني من الضأن والمعز سواء وهو ماتم له سنة ولم أرسن الجذع من المعز
 عند الفقهاء وإنما نقلوه عن الأزهرى ان الجذع من المعز ماتم له سنة (قوله ولا شيء في الجحاف)
 اختيار لقوله ما حديث البخاري مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه ان
 فيها زكاة التجارة اذا كانت لها اتفاقا لان كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة وأما عند أبي
 حنيفة فلا يخلو اما ان تكون سائمة أو علوفة وكل منهما لا يخلو اما ان تكون للتجارة أولا وان كانت
 للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة سائمة كانت أو علوفة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا
 يخلو اما ان تكون للحمل والركوب أولا فان كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقا وان كانت
 لغيرهما فاما ان تكون سائمة أو علوفة فان كانت علوفة فلا شيء فيها وان كانت سائمة للدر والنسل فلا
 يخلو فان كانت ذكورا وانا نافي لا يخلو فان كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى
 عن كل فرس دينار وان شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو مأثور عن عمر رضي الله
 عنه كافي الهداية وان لم تكن من أفراس العرب فانها تقوم ويؤدى عن كل مائتين خمسة دراهم
 والفرق ان أفراس العرب لا تتفاوت وتفاوتها حاشا بخلاف غيرها كافي الخاتمة وان كانت ذكورا فقط
 وانا نافي فقط فعنه روايتان المشهور من عدم الوجوب لانها غير معدة للاستماء لان معنى النسل
 لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لانه غير مأكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي
 التبيين الاشبه ان تجب في الأناث لانها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء
 ورجح قوله شمس الأئمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخاتمة ان القوي على
 قولهما وأجمع وان الامام لا يأخذ منهم صدقة الجحاف اه واختلف المشايخ على قوله في اشتراط
 نصاب لها والصحيح انه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير (قوله ولا في الحجر والبغال) لقوله عليه السلام

والمعز كالضأن ويؤخذ
 الثني في زكاته لا الجذع
 ولا شيء في الجحاف ولا في
 الحجر والبغال
 (قوله فاما أن تكون
 سائمة أو علوفة) الا صوب
 حذفه لانه أصل المقسم

لم ينزل على فهم ما شئ والمقادير ثبتت سمعا الا أن تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية
 كسائر أموال التجارة (قوله ولا في الحملان والفصلان والجمايل) الحملان بضم الحاء وفي
 الديوان بكسر هاء جمع جل بفتح تين ولد الشاة والفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن
 مخاض والجمايل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم الوجوب في الصغار من السوائم قولهما
 وقال أبو يوسف تجب واحدة منها وفي المحيط تكلموا في صورة المسئلة فانها مشككة لان الزكاة
 لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول لم تبق صغار اقبل ان صورتها ان الحول هل ينعقد على هذه
 الصغار بان ملكها في أول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها وان لم تبق صغار اوقبل
 صورتها اذا كانت لها أمهات فخصت ستة أشهر فولدت اولاد ثم ماتت الأمهات وبقيت الاولاد ثم تم
 الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الاصح لابي يوسف ان لو أوجبتا فيها ما يجب في
 المسان كما قال زفر الجعفي باب الاموال ولو أوجبتا فيها شاة أضر زنايا الفقراء فأوجبنا واحدة منها
 استدلالا بالمهازيل وان نقصان الوصف لما أثر في تخفيف الواجب لاني اسقاطه فكذلك في اسقاط
 السن والصحيح قول أبي حنيفة لان النص اوجب للزكاة أسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو
 مفقود في الصغار اه وفي معراج الدراية انها موصورة فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق
 قال وانما لم تصور خمسة لان أبو يوسف اوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في أقل من خمس وعشرين
 وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبر فاما اذا كان فوجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع
 وثلاثين جلامسن تجب ويؤخذ المسن وكذلك في الابل والبقر اه وفي غاية البيان معزي الي
 الزيادات رجل له تسعة وثلاثون جلامسن واحدة فان كانت المسنة وسطا أخذت وان كانت حيدة
 لم تؤخذ ويؤدى صاحب المسال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة
 بعد الحول بطل الواجب كله عند أبي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند
 أبي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من حمل لان الفضل على الحمل انما
 وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها واذا هلك السكل الا الكبيرة فان فيها جزأ من أربعين جزأ
 من شاة مسنة وكذلك رجل له أربعة وعشرون فصيلا وبنت مخاض سميئة أو وسط وكذلك تسعة
 وعشرون عجولا وفيها مسنة أو تبععة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار ان
 يكون العدد الواجب في الكبار موجودا كما اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر جلامسن فانه يجب
 مسنتان في قولهما اما اذا كان له مسنة ومائة وعشرون جلامسن واحدة عند أبي حنيفة ومحمد
 وعند أبي يوسف تجب مسنة وحمل وكذلك تسعة وخمسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب
 عندهما لانه ليس فيها ما يجزئ في الوجوب غيره وقال أبو يوسف يؤخذ التبيع وعجل معه وقامه
 في شرح الزيادات لقاضيخان (قوله ولا في العلوقة والعوامل) للحديث ليس في الحوامل والعوامل
 والعلوفة صدقة ولان السبب هو المال النامي ودليله الاسامة أو الاعداد للتجارة ولم يوجد اولان في
 العلوقة تراكم المؤنة فينعدم النماء معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوقة زكاة السائمة لانها لو
 كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما
 يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال
 أعلفتها والدابة معلوفة وعلف كذا في غاية البيان وقد مناعن القنيسة انه لو كان له ابل عوامل
 يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويصنعها في الباقي ينبغي أن لا تجب فيها الزكاة (قوله ولا في العفو)

ولا في الحملان والفصلان
 والجمايل ولا في العلوقة
 والعوامل ولا في العفو

(قوله وهو الاصح) قال
 في النهر لعل وجهه انه
 على التصوير الأول لم يبق
 محلا للتراع حيث يوجد
 الواجب وهو الطعن في
 السنة الثانية كما تبين
 عليه في الحواشي السعدية

(قوله وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه الخ) أقول المراد بالهلاك اخراج النصاب عن ملكه قصد الاستبدال يقوم مقامه فاستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك لقيام الثاني مقام الاول لان الزكاة ٢٣٥ لم تتعلق بعينه بخلاف السائمة فان استبدالها ولو بنفسها

استهلاك لان بدلها لا يقوم مقامها لتعلق الزكاة بعينها (قوله واختلاف فيما لو حبس السائمة للعلف الخ) قال في النهر الذي يقع في نفسه ترجيح الاول ثم رأيت

ولا الهالك بعد الوجوب

في البدائع جزم به ولم يحك غيره (قوله للعلف أو للماء) اللام بمعنى عن تامل (قوله واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك) أي وليس بهلاك أيضا خلافا لما فهمه في النهر لقيام النصاب على حاله بوجود بدله بخلاف استبدال السائمة ولو بنفسها لتعلق الزكاة بعينها فلم يقم بدلها مقامها قال في البدائع ولو استبدال مال التجارة بمال التجارة وهي العروض قبل تمام الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدالها بنفسها أو بخلاف جنسها بلا خلاف لان وجوب الزكاة في أموال التجارة يتعلق بمعنى المال وهو المسالية

أي لازم كافي العفو وهو لغة مشترك بين أفضل المال وأفضل المرعى والمعروف والاعطاء من غير مسئلة والفاضل عن النفقة والمكان ان الذي لم يوطأ والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرا ما بين النصب كالاربعة الزائدة على الخمسة من الابل الى العشر وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الابل فعند أبي حنيفة وأبي يوسف الزكاة في النصاب لا في العفو وعند محمد وزفر فيهما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب يبقى كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الآخرين فلو كان له تسع من الابل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل أربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شيء من الزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول أربعة اتساع شاة وفي الثانية ثلثا شاة وفي الثانية عشرة من الابل هلاك يصرّف بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى أن ينتهي عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد عليه تابع وعند أبي يوسف يصرّف الى العفو أولا ثم الى النصب شائعا وفي المحيطان هذه رواية ضعيفة عن أبي يوسف وظاهر الرواية عنه كقول امامه وتظهر فائدته فيما اذا كان له مائة وواحد وعشرون شاة فهلك احدي ثمانون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب اربعون جزأ من مائة واحد وعشرين جزأ من شاتين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة واحد وعشرين جزأ من شاتين ويبقى الباقي واذا كان له اربعون من الابل فهلك نصفها بعد الحول فعند الامام الواجب اربع شياه وعند أبي يوسف عشرون جزأ من ستة وثلاثين جزأ من بنت اللبون وعند محمد نصف بنت لبنة ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث شياه وعند الثلاثة ثلاثة أخماس بنت الخاض وفي غاية البيان ينبغي لك ان تعلم ان العفو عند أبي حنيفة في جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا في السوائم لان ما زاد على مائتي درهم لا عفو فيه عندهما اه (قوله ولا الهالك بعد الوجوب) أي لاشي في الهالك بعد الوجوب فان هلك المال كله سقط الواجب كله وان بعضه فحسابه وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو مبنى على ان الزكاة تجب في العين وفي الذمة فعندنا تجب في العين وهو المشهور من قول الشافعي وفي قول له تجب في الذمة والعين مرتبة بها كذا في غاية البيان ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع العشور من كل اربعين درهما درهم أطلقه فشمل ما اذا تمكن من الاداء وفرط في التأخير حتى هلك وما اذا منع الامام أو الساعي بعد الطلب حتى هلك وفي الثاني خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لانه لم يفوت بهذا المنع ملكا على أحد ولا يداقصار كمال طلب واحد من الفقراء وورجه في فتح القدير بانه الاشبه بالفقير لان الساعي وان تعين لكن للمالك رأى في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأى يستدعي زمانا فالحبس لذلك اه وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه بعد الحول لا تسقط عنه لوجوب التعدي واختلاف فيما لو حبس السائمة للعلف أو للماء حتى هلك قبل هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن كالوديعة اذا منعها لذلك حتى هلك لم يضمن كذا في المعراج وقدمنا أن الابعان الذين بعد الحول مطلقا ليس باستهلاك فلا زكاة فيه وفي الحائمية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك

والقيمة فكان الحول منعدا على المعنى وانه قائم لم يفت بالاستبدال ون ذلك الدراهم والدنانير اذا باعها بنفسها أو بخلاف جنسها بان باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير أو الدراهم بالدنانير وقال الشافعي ينقطع حكم الحول على قياس قوله لا تجب الزكاة في مال الصيارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة فساعة كما اذا باع السائمة بالسائمة ولنا ان الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق بالمعنى

أيضا لا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما في الحول بخلاف ما إذا استبدل السائمة بالسائمة لا بالحول كما هناك يتعلق بالعين فيبطل الحول ٢٣٦ المنعقد على الاول فيستأنف للثاني حول اه وياتي قريبا نحوه في كلام المؤلف عن المعراج

وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال السائمة بالسائمة استهلاك واقراض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وان نوى المال على المستقرض وكذلك الوارثون بالتجارة بعد الحول اه وانما كان يبيع السائمة استهلاكا مطلقا لان الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فيبيعها يكون استهلاكا كالا استبدالها فاذا باعها وان كان المصدق حاضر فهو بالخيار ان شاء اخذ بقيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وان شاء اخذ الواجب من العين المشترأة وبطل البيع في القدر المأخوذ وان لم يكن حاضرا وقت البيع وحضر بعد التفرق عن المجلس فانه لا يأخذه من المشتري وانما يأخذ بقيمة الواجب من البائع ولو باع طعاما وحب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء اخذ من البائع وان شاء من المشتري سواء حضر قبل التفرق او بعده لانه يتعلق العشر بالعين أكثر من تعلق الزكاة بها الا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولو مات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدائع وفي معراج الدراية ولو استبدل السائمة بجنتها ينقطع حكم الحول لان وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية في السائمة غير الاولى لغوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لان متعلق الوجوب هو المالية وهي باقية مع الاستبدال اه وقيدوا بالاستبدال لان اخرج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية او بعوض ليس بمال بان تزوج امرأة أو صلح به عن دم العمد أو اختلعت به المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وقولهم ان استبدال مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما اذا طاب بما لا يتغابن الناس في مثله فانه يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون دينها في ذمته وزكاة ما بقي تتحول الى العين تبقى ببقائها كما في البدائع فاذا صار مستهلكا كالهبة بعد الحول فاذا رجع بقضاء أو غيره لا شيء عليه لو ملكه عنده بعده لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتعين في مثله فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافا لرفر في مالو كان بغير قضاء فانه يقول يجب على الموهوب له فانه مختار فكان تملكنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الرد اجبر كذا في فتح القدير وقولهم ان الرجوع فسخ من الاصل ليس على اطلاقه فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك الزوائد المنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد مالا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستأنف الحول في الاستفادة من حين استفادته فهذه المسئلة تدل على ان الرجوع في الهبة ليس فسخا للهبة من الاصل اذ لو كان فسخا لما وجب استئناف الاستفادة من وقت الاستفادة اه بلفظه ثم اعلم انه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء أو غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الحانية وهي من حيل اسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى وفي المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث مثلها فخطبه بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لان احدهم ليس بتابع للآخر بخلاف مالو رجع بعد الحول مائتين ثم هلك نصف الكل مختلط لم يسقط شيء لان الرجوع يتبع فيصرف الهلاك اليه كالعفو وعندهما لا يتصور العفو في غير السواثم اه وسوى في المحيط بين الارث والرجوع عندهما في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتسام تغاريعها فيه وفي المعراج ولو باع السواثم قبل

(قوله وبغير مال التجارة استهلاك) قيده في الفسخ بان ينوب في البديل عدم التجارة عند الاستبدال قال وانما قلنا ذلك لانه لو لم ينوب في البديل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البديل للتجارة (قوله وحضر بعد التفرق عن المجلس) قيد بالمجلس لما في الولوجية المراد من التفرق بالبدن حتى لو كانا في مجلس العقد كان للساعي ان يأخذ من المشتري وان كان قد قبضه ونقله لان تمام البيع قبل التفرق بالابدان مجتهد فيه والساعي في مال الصدقة بمنزلة القاضي في سائر الاحكام لثبوت ولايته فيها فكان للساعي ان يجتهد فان أدى اجتهاده الى ان يبيع قد تم أخذ الزكاة من البائع لان الحق في ذمة البائع لان البائع استهلك المال باخراجه عن ملكه فصار الحق واجبا في ذمته وان أدى اجتهاده الى ان يبيع لم يتم أخذ من المشتري لان الحق في عين المال بعد فإخذ منه دون ذمة

البائع وطريق الاخذ منه ان يجبر البائع على الاداء منه وهو المراد من الاخذ من المشتري اه (قوله وفي المعراج تمام ولو باع السواثم الخ) قال في متن درر البحار وشرحه غير الازكار ولا يكره أي يجوز أبو يوسف بلا كراهة حيلة دفعها أي منع وجوب الزكاة بان يستبدل نصاب السائمة آخر الحول أو يخرجها عن ملكه في آخره ثم يدخلها لان هذا امتناع عن الوجوب

لا ابطال حق الغير اذ ربما يخاف عدم امتثال امره تعالى فيكون عاصيا والفرار من المعصية طاعة وفي المحيط هذا اصح ومحمد بن الفه
أى أبو يوسف وكره حيلة دفعها ومعه الشافعي واختار قوله الشيخ حميد الدين الضرير لان في الحيلة اضرار بالفقراء وقصد ابطال
حقهم ما لا وكذا الخلاف في حيلة دفع الشفعة وأما الاحتمال بعد وجوب الشفعة فيكره اتفقا وقيل الفتوى في الشفعة على قول
أبي يوسف وفي الزكاة على قول محمد وهذا تفصيل حسن وتحرم حيلة دفع وجوب ٢٢٧ الزكاة عند الاكثرين من الفقهاء

حتى أفسد مالك البيع
لدفع الوجوب وحرم
الشافعي البيع له وان صح
وقال أحمد ان نص
النصاب في بعض المحول
أوباعه أو بده به سير
خسسه انقطع المحول إلا
أن يقصد بذلك الزرار
من الزكاة عند وجوب
ولو وجب سن ولم يوجد
دفع أعلى منها وأخذ
الفضل أو دونها ورد
الفضل أو القيمة

تمام المحول بيوم فرار عن الوجوب قال محمد بكره وقال أبو يوسف لا بكره وهو الاصح ولو باعها
للشفعة لا بكره بالاجماع ولو احتمال لاسقاط الواجب بكره بالاجماع ولو فرم من الوجوب بخلا لا تأنيما
بكره بالاجماع اه (قوله ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل
أو دفع القيمة) بيان لمستلتي الأولى لو وجب عليه سن كبت مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب
المال مخير ان شاء دفع الاعلى واسترد الفضل أو الأدنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون
الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس للساعي اذا عين المالك سنا أن يأبى ذلك في
الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا اراد المالك دفع الاعلى وأخذ الفضل من الساعي فانه
لا اجبار على الساعي لانه شراء فينضم اليك للمالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعبه
في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الاعلى
يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وأيضافه خلاف السنة لان من لزمه
الحققة تقبل منه الجذعة اذا لم تكن عنده حقيقة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حقيقة يقبل منه
الحققة ويعطى المصدق عشرين درهما أو شاتين كما في صحيح البخاري وهو دليلنا على دفع القيمة في
الزكاة وهي في المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين أو الشاتين بناء على الغالب لانه تقدير لازم
اه وأما قوله لم انه شراء ولا اجبار فيه فمنوع لانه ليس شراء حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر
بالساعي لانه عامل لغيره فالظاهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك فهم المالك ذكر محمد في الاصل
ان الخيار للمصدق أى الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع ان الخيار
لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا اراد صاحب المال أن يدفع بعض العين
لاجل الواجب فالمصدق بالخيار بين أن لا يأخذ وبين أن يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فاراد
أن يدفع بعض الحققة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين
والتشقيص في الاعيان عيب فكان له أن لا يقبل اه وتعبه الزناهي بانه غير مستقيم لوجهين
أحدهما انه مع العيب يساوى قدر الواجب وهو المعترف في الباب والثاني ان فيه اجبار المصدق على
شراء الزائد اه وقد قدمنا ان جبره على شراء الزائد مستقيم ولا يخفى ان في التشقيص اضرارا
بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك فاستقام ما في البدائع لكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الامور
الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما في أكثر الكتب وهو قيد اتفقا لان الخيار ثابت مع وجود
السن الواجب ولذا قال في المعراج ووطن بعض أصحابنا ان أداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقب
المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل وأداء القيمة مع
وجود المنصوص عليه جائز عندنا اه وفي البدائع اختلف أصحابنا فعند الامام الواجب فيما عدا
السواثم جزء من النصاب معنى لا صورة وعندهم ما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى

وجوبها فلا تسقط اه
(قوله وفي ذلك العود على
الموضوع بالنقض) قال
في النهر كيف يعود على
موضوعه بالنقض مع
جواز دفع القيمة اه وقد
يقال عليه ان القيمة
لا تتيسر للمالك في كل
وقت فاذا لم يكن عنده
الواجب ولا القيمة واه تنع
الساعي عن أخذ الاعلى
لزم العسر فتدبر (قوله
لانه ليس شراء حقيقيا)
قال في النهر كونه ليس
بشراء حقيقة بل ضمنا
لا يقتضى الاجبار كيف

والفاضل عن الواجب يصير ملكا للساعي ولا طريق لملكه اياه الا بالشراء (قوله والثاني ان فيه اجبار المصدق على شراء الزائد)
لم يظهر لنا هذا الكلام ولم أر من تعبته وفي كلام المؤلف تسليم له وانه لا يضر ولقائل أن يقول انه غير وارد على ما في البدائع لان
كلامه فيما اذا دفع البعض عن الواجب عليه بطريق القيمة والزائد باق على ملك المالك لانه يأخذ منه قيمة الزائد ولا كان هذا
عين دفع الاعلى وأخذ الفضل لم يكن فيه تشقيص أصلا فتدبر ثم ظهر لي ان هذا الثاني راجع الى اطلاق قول البدائع أولان

واختلف في السواثم على قوله فقيل هي كغيرها وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى
وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز إقامة غيره مقامه معني ويبنى على هذا
الاصول مسائل الجامع له ما ثاقف حنطة للتجارة تساوي مائتي درهم ولا مال له غيرها فان أدى من
عينها يؤدي خمسة أقدرة بلا خلاف وان أدى قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة
والنقصان وعندهما في الفصلين يعتبر يوم الاداء واختلاف على قوله في السواثم فقيل يوم الوجوب
وقيل يوم الاداء حسب الاختلاف السابق وتماه فيه وفي المحيط يعتبر في قيمة السواثم يوم الاداء
بالاجماع وهو الاصح وذكر في الجامع لو فسدت الحنطة بما أصابها حتى صارت قيمتها مائة فانه يؤدي
درهمين ونصفا بلا خلاف اذا اختار القيمة لانه هلك جزء من العين فسقط ما يتعلق به من الواجب
وان زادت في نفسها قيمة فالعبرة ليوم الوجوب اه وفي الهداية ويجوز دفع القيمة في الزكاة
والكفارة وصدقة الفطر والعشر والذخر اه وفي فتح القدير لو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع
وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جازلان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخل في
النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثلها بان أدى
أربعة أقدرة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز أو كسوة بان أدى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز
الاعن ثوب واحد ونذر ان يهدي شاتين أو يعتق عبدتين وسطين فاهدى شاة أو أعتق عبدا يساوي
كل منهما وسطين لا يجوز أما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة
مقام الفقير الخامس وأما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان
الاعلى وغيره داخل تحت النص وأما الثالث فلان القرية في الازقة والتحرير وقد التزم اراقتين
وتحرير بن فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان نذر ان يتصدق بشاتين
وسطين فتصدق بشاة بقدرهما جازلان المقصود انما الفقير وبه تحصل القرية وهو يحصل بالقيمة
وعلى ما قلنا لو نذر ان يتصدق بفقير دقل فتصدق بنصفه جيدا يساوي تمامه لا يجوز لان الجودة
لا قيمة لها هنا للربوية وللمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف فقير منه يساويه جاز اه
قيد المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في النحاي والهدايا والعتق لان معنى القرية اراقة الدم
وذلك لا يتقوم وكذلك الاعتاق لان معنى القرية فيه اتلاف الملك وفي الرق وذلك لا يتقوم كذا في
غاية البيان ولا يخفى انه مقيس ببقاء أيام الفجر وأما بعد ما فيجوز دفع القيمة كما عرف في الاضحية
والسنن هي المعروفة والمراد بها هنادات سن اطلاقا لبعض على الكل أو سمى بها صاحبها كما سمى
المسنة من النوق بالناب لان السن مما يستدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على
الساعي وهو مشتبه برب المال والفرق بينهما انه ان كان بالصاد الخفية والدال المشددة المكسورة
فهو بمعنى أخذ الصدقة وان كان بالصاد المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطى لها
(قوله ويؤخذ الوسط) أي في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تأخذوا من خيرات أموال الناس
أي كرائمها وخذوا من حوائش أموالهم أي من أوساطها ولان فيه نظرا من الجانبين كذا في الهداية
والخزرات جمع خزرة بتقديم الزاي المنقوطة على الراء المهملة وفي الخانية ولا تؤخذ الرابا والا كولة
والماخض وقل الغنم لانها من الكرائم وقد نهينا عن أخذ الكرائم ولا تؤخذ الهرم ولا ذات عوار
الآن يشاء المصدق اه والا كولة الشاة العذبة التي أعدت للاكل والربا بضم الراء المشددة
وتشديد الباء مقصورة وهي التي تربي ولدها كذا في المغرب والماخض التي في بطنها ولد وقد أطل

ويؤخذ الوسط

الخيار لصاحب المال
فانه يشمل ما اذا أراد دفع
الاعلى وأخذ الزائد
ثم رأيت صاحب النهر
نبه على ذلك (قوله بفقير
دقل) الدقل محركة أردأ
القرن فاموس

فيه في البدائع وذكر انه ليس للساعي أخذ الادون وهو مخالف لما في الخانية وفي فتح القدير ان
الادلة تقتضي أن لا يجب في الاخذ من الجحاف التي ليس فيها وسط اعتباراً راعاً لاهلها وأفضلها وقد
قدمنا عنهم خلافها في صدقة السواثم اه وفي المعراج وذكر الحاكم الجليل في المنتقى الوسط أعلى
الادون وادون الاعلى وقيل اذا كان عشرون من الضأن وعشرون من المعز يأخذ الوسط ومعرفة
أن يقوم الوسط من المعز والضأن فتؤخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما مثلاً الوسط من
المعز تساوي عشرة دراهم والوسط من الضأن عشرون فتؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر اه وكذا في
البدائع وفيه ولو كان له خمس من الابل كلها بنات مخاض أو كلها بنات لبون أو حقاق أو جذاع
ففيها شاة وسط وفي الفتاوى الظهيرية اذا كان رجل نجيل تمر جيد يربي ودقل قال أبو حنيفة
يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد بن يوسف بن الوسط اذا كانت أعيناً فثلاثة جيد
ووسط ووردي اه وهذا يقتضي ان أخذ الوسط انما هو وفيما اذا اشتمل المال على جيد ووسط
وردي أو على صنفين منهما أموالو كان المال كله جيداً كان بعين شاة أو كولة فإنه يجب واحدة
من الكرائم لاشاة وسط عند الامام خلافاً للمحمد كما لا يخفى (قوله ويضم مستفاد من جنس نصاب
اليه) لان النبي صلى الله عليه وسلم أوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى خمس
وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في أول الحول أو في أثنائه
ولانه عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الاللتيسير
والمراد بالضم أن تجب الزكاة في الفأيدة عند تمام الحول على الاصل قيداً بالجنس لان المستفاد من
خلاف جنسه كالابل مع الشياه لا تضم لانه لا يؤدي الى التعسير لانه لا ينعقد الحول عليه ما لم يبلغ
نصاباً ثم كل ما يستفاده من هذا الجنس يضمه اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصاً وكل
مع المستفاد فان الحول ينعقد عليه عند الكمال كذا في الاستيعاب بخلاف ما لو كان له نصاب في
أول الحول فهلك بعضه في أثناء الحول فاستفاد تمام النصاب أو أكثر يضم أيضاً عندئذ لان نقصان
النصاب في أثناء الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالاستفاد مع كماله كذا في
غاية البيان وأطلق في المستفاد فشمع المستفاد ميراث أو هبة أو شراء أو وصية وسياً في ان أحد التقدين
يضم الى الآخر وان الروض للتجارة تضم الى التقدين للجنسية باعتبار قيمتها وفي المحيط لو كان
له ما ثلث درهم دين فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فإنه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع
واذا تم الحول على الدين فعند أبي حنيفة لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهماً
وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيئاً وفائدة الخلاف تطهر فيما اذا مات من عليه مفلساً
سقط عنه زكاة المستفاد عنده وعندهما يجب اه وأشار بقوله اليه أي الى النصاب الى انه لا بد من
بقاء النصاب المضموم اليه ولذا قال في المحيط ولو وهب له ألف ثم استفاد الفاقبل الحول ثم رجع
الواهب في الهبة بقضاء قاض فلا زكاة عليه في الالف الفأيدة حتى يمضي حول من حين ملكها لانه
بطل حول الاصل وهو الموهوب فيبطل في حق التبوع اه وفي المبسوط ولوضع المسال الاول فإنه
يستقبل الحول على المستفاد منه من ملكه فان وجد درهماً من دراهم الاول قبل الحول بيوم ضمه
الى ما عنده فيزكي الكل لان بالضياح لا ينعدم أصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه فاذا ارتفع ذلك
قبل كمال الحول كان كأن الضياح لم يكن اه ولا يخفى ان الضم المذكور عند عدم مانع أما اذا
وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم أثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من

ويضم مستفاد من جنس
نصاب اليه

ولو أخذ العشر والحراج والزكاة بغاية لم يؤخذ أخرى
 (قوله فاقته بالصيام الخ) هذا مخالفا لما قدمه عن الكسنف الكبير من ان التكبير بالمسال لا يمنع الدين وجوبه على الاصح فكان هذا مبني على مقابل الاصح (قوله غير ضائر) خبر المبتدا وهو قوله وكونهم وفي النهر ولا يخفى ان فيه تدافعا ظاهرا وذلك ان وجوب الزكاة عليه يؤذن بغناؤه وجواز الصرف اليه يقتضي فقره وتبطل اقيديانه المسئلة فيما مر فانه مما لا غنى عنه هنا هو مراده بما مر قوله وينبغي ان يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفى منه الكل أو البعض فان كان زكوا ما قدر على وفائه الى آخر ما قدمنا وبه يندفع التدافع عن كلام المحقق لان كونهم فقراء اذا لم يكن لهم مال غير ما استهلكوه ووجوب الزكاة لهم اذا كان لهم مال غيره اما اذا لم يكن فلا وجوب ولا يخفى انه خلاف المتبادر من كلامهم هنا على انه قليل الجدوى لان الزكاة حينئذ تكون له الغر المأخوذ من الناس لا المستلزم مع ان كلامهم فيه فبقي اشكال المؤلف

النصاب من جنسه عند أبي حنيفة لان في الضم تحقيق الثني في الصدقة لان الثني يجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وانه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لان الثني في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوفة بعد ما زكاهما ثم باعها يضم ثمنها الى ما عنده من حرجها عن مال الزكاة فصار كمال آخر فلم يؤد الى الثني وكذلك جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه الى ما عنده ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه الى ما عنده لانه ليس يبدل مال أديت الفطرة عنه لان الفطرة انما تجب بسبب رأس يموه ويلى عليه دون المسالية الأتري انها تجب عن اولاده الاحرار والثلث بدل المسالية والعشر انما تجب بسبب أرض نامية لا بالحراج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الارض النامية لا يضم ثمنها الى ما عنده عند أبي حنيفة ومن عنده نصابان من جنس واحد أحدهما ثمن ابل مزكاة فاستفاد نصابا من جنسها فانه يضم الى أقر بهما حولاً لانهما استويا في علة الضم وترجح أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء ولو كان المستفاد رجلاً أو ولداً ضمته الى أصله وان كان أبعد حولاً لانه يرجح باعتبار التفرع والتولد لانه تبع وحكم التبعية لا يقطع عن الاصل ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها اليه لانها يبدل مال أديت الزكاة عنه اه (قوله ولو أخذ العشر والحراج والزكاة بغاية لم يؤخذ أخرى) أي لم يؤخذ مرة أخرى لان الامام لم يحكمهم والجباية بالجباية قال في الهداية وأفتوا بان يعيدوه اذ دون الحراج لانهم مصارف الحراج لكونهم مقاتلة والزكاة صرفها للفقراء ولا يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصديق عليهم سقط عنه وكذلك دفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء والاول احوط اه أطلق في الزكاة فشمع الاموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في المسوط الاصح ان ارباب الاموال اذا نوا عند الدفع الى الظلمة التصديق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات لان ما بأيديهم اموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق مالهم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلة يجوز دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والى خراسان وكان أمير ابلج وجبت عليه كفارة عيين فسأل فاقته بالصيام فجعل يبيكي ويقول لمحشمه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة عيين من لا يملك شيئاً قال في فتح القدير وعلى هذا الوأوصى بثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الجائر سقط ذكره قاضيان في الجامع الصغير وعلى هذا فانكارهم على يحيى بن يحيى تليد مالك حيث أفتى بعض ملوك المغارب بتفي كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليقهم بانه اعتبار للناسب المعلوم الالغاء غير لازم لجواز ان يكون للاعتاق والدي ذكرناه من فقرهم لانه أشق عليه من الاعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الالغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خاطوه به وذلك استهلالاً اذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيما ملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمشله والمدينون بقدر ما في يده فقير اه وظاهر ما صححه السرخسي انه لا فرق بين الاموال الظاهرة والباطنة وصحح الوالوجي عدم الجواز في الاموال الباطنة قال وبه يفتى لانه ليس للسلطان ولا يبال زكاة في الاموال الباطنة فلم يصح الاخذ اه وفي الظهيرية الافضل لصاحب المال الظاهر ان يؤدى الزكاة الى الفقراء بنفسه لان هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها فاما الحراج فانهم يضعونه مواضعه لان موضع الحراج المقاتلة وهو لا عمقالة اه وفي التبيين واشترط اخذهم الحراج ونحوه وقع اتفاقاً حتى لو لم يأخذوا منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شيئاً اي بما ذكرنا اه

والضمير في قوله وهو عندهم عائد الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة في عندهم عائد الى
البيعة أي ومن وجب عليه عند البيعة وأطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمع الذي كالمسلم وأشار
المصنف الى ان الخرجي لو أسلم في دار الحرب وأقام فيها سنين ثم خرج اليها لم يأخذ منه الامام الزكاة لعدم
الحماية ونفتيه بآذانها ان كان عالما بوجوبها والافلاز كآة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو شرط
الوجوب (قوله ولو عمل ذونصاب لسنين أو لنصب صح) أما الاول فلانه أدى بعد سبب الوجوب
فيجوز لسنة ولسنين كما اذا كفر بعد المرح وأما الثاني فلان النصاب الاول هو الاصل في السببية
والزكاة عليه تابع له قيد بقوله ذونصاب لانه لو عمل قبل أن يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب
لا يجوز وفيه شرطان آخران أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول وأن يكون كاملا في آخره فتفرع
على الاول انه لو عمل ومعه نصاب ثم ملك كله ثم استفادتم الحول على النصاب لم يجز المجهل بخلاف
ما اذا بقي في يده منه شيء وعلى الثاني ما لو عمل شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون
فان كان صرفها الى الفقراء فالمجهل نفل بخلاف ما اذا أدى بعد الحول الى الفقير وانتقص النصاب
بإدائه فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة في يد الساعي فالصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع
الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السواثم والتصدق في هذا ولا فرق بين أن تكون
الزكاة في يد الساعي حقيقة أو استهلكها أو أنفقها على نفسه قرضا أو أخذها الساعي من عماله
لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها الساعي الى الفقراء أو الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها
بنفسه فلا يجوز المجهل كالموضوعات من يد الساعي قبل الحول ووجدها بعده فلا زكاة ولما لا أن
يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك نهائيا ثم اعلم ان
وقوعها زكاة فيما اذا أخذها الساعي من عماله انما هو في غير السواثم أما في السواثم فلا تقع زكاة
لنقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعي قيمتها لو باعها ويكون الثمن له وانما كان
كذلك في السائمة لانها لما خرجت عن ملك المجهل بذلك السبب فيتم الحول يصير ضمانا بالقيمة
والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين وهذا كله اذا لم يستفد
قدر ما عمل ولم ينتقص ما عنده فان استفادته صار المؤدى زكاة في لوجوه كلها من وقت التجهيل
والا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة الاستفادة وان انتقص
ما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيستردان كان في يد الساعي وان استهلكها أو كلها قرضا أو
بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول
فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما ان علم وان كان نهائيا ضمن عند الكل وأما الفقير فلا
رجوع عليه في شيء من الصور لانه وقع صدقة تطوعا ولم يجز المجهل عنها والحاصل ان وجوه هذه
المسئلة ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المجهل اما أن يكون في يد الساعي أو استهلكه أو أنفق على
نفسه قرضا أو عمالة أو صدقة أو صرفه الى الفقراء أو وضع من يد الساعي قبل الحول فهي احدى
وعشرون وقد علم أحكامها وبسطه في شرح الزيادات لقاضحان والمسئلة الثانية أعني ما اذا عمل
لنصب بعد ملك نصاب واحد مقبدة بما اذا ملك ما عمل عنه في سنة التجهيل فلو كان عنده مائتا
درهم فجعل زكاة ألف فان استفاد ما لا أو ربح حتى صارت ألفا ثم الحول وعنده ألف فانه يجوز
التجهيل وسقط عنه زكاة ألف وان تم الحول ولم يستفد شيئا ثم استفاد المجهل لا يجزئ عن زكاتها
فاذا تم الحول من حين الاستفادة كان عليه أن يبرئ في صرح به في البسوط وأفاده الاستيعاب والسكاكي

ولو عمل ذونصاب لسنين
أو لنصب صح

السابق على حاله وما نقلناه
عن التنارخانية هناك
مؤيد له حيث صرح فيها
بانه لازكاة في تلك
الاموال وان بلغت نصابا
لانه مديون ولعل في
المسئلة خلافا كما قال في
الشرنبلالية وفي الفتح
ما يفيد اختلاف لنقله
بصفة قالوا تجب فيه
الزكاة فانها تذكر فيما
فه خلافه فلتأمل
وقدمنا تمام الكلام
على ذلك في أوائل كتاب
الزكاة

باب زكاة المال

تجب في ماثي درهم
وعشرين دينار ربع
العشر

(قوله يستثنى منه ما إذا
عجل غطاء الخ) قال في
النهر الظاهر انه لا استثنا
وان هذا من المسئلة
الاولى (قوله بعد النبات
الخ) سيأتي في باب العشر
ان سببه الارض النامية
بالحراج حقيقة وان وقته
وقت خروج الزرع
وظهور الثمرة عند أبي
حنيفة وعند أبي يوسف
وقت الادراك وعند محمد
عند التنقية والمجاذاه
وبه علم انه على قول أبي
حنيفة ليس ما ذكره هنا
بتجهيل بل هو اداء في وقته

باب زكاة المال

(قوله الان في عرفنا الخ)
حواب عن تناوله السائمة
أيضاً مع انها غير مرادة
في هذا الباب وأجاب
الزيلعي وتبعه في الدرر
والنهر بان آل في المال
للعهود في قوله عليه
الصلاة والسلام ها تو
ربع عشر أموالكم لان
المراذبه غير السوائم لان
زكاتها غير مقدرة به قال
في النهر وبهذا استغنى
عما قبل المال في
عرفنا يتبادر الى النقد
والعروض اه وانظر
قاوجه الاستغناء مع ان

والسغناقي وغيرهم وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضخان من انه لو كان له خمس من الابل الحوامل
يعني المحبالي فجعل شاتين عنها وعماني بطنها ثم تجت خمس قبل الحول أجزاء ما عجل وان عجل عما
تجمل في السنة الثانية لا يجوز اه لانه لما عجل عما تجمله في الثانية لم يوجد ما عجل عنه في سنة
التجمل ففقد الشرط فلم يجز عما تجمله في الثانية وهو المراد من نفى الجواز وليس المراد نفى الجواز
مطلقاً لظهور انه يقع عماني ملكه وقت التجمل في الحول الثاني فهو تجميل زكاة ما في ملكه لسنتين
لان التعيين في الجنس الواحد لغو وكذا لو كان له ألف درهم بيض والفسود فجعل خمسة وعشرين
عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تلاز زكاة عليه في السود ويكون الخرج عنها وكذا
عكسه وكذا لو عجل عن الدنانير وله دراهم ثم هلكت الدنانير كان ما عجل عن الدراهم باعتبار القيمة
وكذا عكسه قيدنا بالهلاك لانه لو عجل عن أحد المالين ثم استحق المال الذي عجل عنه قبل الحول
لم يكن المجهل عن الباقي وكذا لو استحق بعد الحول لان في الاستحقاق عجل عمالي ملكه فبطل تجميله
كذافي فتاوى قاضخان وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول
المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيدنا بكون الجنس تحداً لانه لو كان له خمس من الابل وأربعون
من الغنم فجعل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فجعل عن
العين فهلكت قبل الحول جاز عن الدين وان هلكت بعده لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض
التجارة جنس واحد بدليل الضم كما قدمناه وصرح به في المحيط هنا وفي الولوالجيمة وغيرها رجل عنده
أربعمائة درهم فظن ان عنده خمسمائة درهم فادى زكاة خمسمائة فله أن يحتسب الزيادة للسنة
الثانية لانه أمكن أن تجمل الزيادة تجملاً اه فقولنا فيما مضى يشترط أن تلك ما عجل عنه في
حوله يستثنى منه ما إذا عجل غطاء عن شيء يظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو عجل زكاة ماله فأيسر الفقير
قبل تمام الحول أو مات أو ارتد جاز عن الزكاة لانه كان مصرفاً وقت الصرف فصح الاداء اليه
فلا ينتقض بهذه العوارض كذافي الولوالجيمة وأشار المصنف بجواز التجميل بعد ملك النصاب
الى جواز تجميل عشر زرعه بعد النبات قبل الادراك أو عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ
لانه تجميل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز تجميل العشر قبل
الزرع أو قبل الغرس واختاف في تجميله قبل النبات بعد الزرع أو بعد ما غرس الشجر قبل
خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لان التجميل للحادث لا للبذر ولم يحدث شيء وجوزه أبو يوسف
لان السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية ورده محمدان السبب الارض النامية
بحقيقة النماء فيكون التجميل قبلها واقعا قبل السبب فلا يجوز كذافي الولوالجيمة ولا يخفى ان
الافضل لصاحب المال عدم التجميل للاختلاف في التجميل عند العلماء ولم أره منقولاً والله اعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب

باب زكاة المال

ما تقدم أيضاً زكاة مال لان المال كما روى عن محمد كل ما يملكه الناس من نقد وعروض وحيوان
وغير ذلك الان في عرفنا يتبادر عن اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض
المصنفات اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله يجب في ماثي درهم وعشرين منقلاً
ربع العشر) وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال في العشرين والعشر بالضم أحد الاجزاء

تأدى الذهن الى العرف أقرب من تبادره الى المذكور في الحديث تأمل (قوله وقد صرح السيد زكريا الخ) ذكرك ذلك تعقبا
لمسأله في توجيه تعبير القدرى بواجبة قال في السراج وفي هذا أى التوجيه ٢٤٣ المذكور نظر فان أهل الاصول

مجمعون على ان مقادير
الزكوات ثبتت بالخبر
التواتر وان حاجدها
يكفر فيحمل كلامه أى
الموجه على مقادير ما زاد
على المائتي الدرهم
واشبه ذلك من الزيادة
على النصب فان ذلك لم
يثبت بالتواتر وانما ثبت
باخبار الآحاد (قوله
زكى ربع عشره) أى
يعطى خمسة دراهم فيهما
سبعة ونصف وهى مسألة
الابريق الآتية قريبا
(قوله فسماه كسورا باعتبار
ما يجب فيه) فيكون من
ولو تبرأ وحليا أو آتية
ثم فى كل خمس بحسابه

العشرة وانما وجب ربع العشر لمحمد بن مسلم ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة والاوقية
أربعون رهنا كما رواه الدارقطني ومحدث على وغيره في الذهب وغير المصنف بالوجوب تبعاً للقدرى
في قوله الزكاة واجبة قالوا لان بعض مقاديرها وكيفية ثبوتها بخبر الآحاد وقد صرح السيد
زكريا الخ في شرح المنار ان مقادير الزكوات ثبتت بالتواتر كتنقل القرآن واعداد الكعاب وهذا
يقضى كذا جحد المقدار في الزكوات قيد بالنصاب لان مادونه لازكاة فيه ولو كان نقصا بسيرا
يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال النصاب فلا يحكم بكاله مع الشك كذا في البدائع (قوله ولو
تبرأ وحليا) بيان لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالمهر الشرعى وفي غير الذهب والفضة لا يجب
الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا من أحدهما لان زومها مبني على المتقوم والعرف ان تقوم
بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتيالا لذلك قال في ضياء المحلوم التبرأ الذهب والفضة قبل أن يصاغها
ويعملها وحلى المرأة معروف ووجهه حلى وحلى بضم الحاء وكسرها قال تعالى من حلهم يقرأ بالواحد
والجمع بضم الحاء وكسرها اه والمراد بالحلى هنا ما تتحلى به المرأة من ذهب أو فضة ولا يدخل الجواهر
والؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تتحلى به المرأة مطلقا فتحث بلبس اللؤلؤ أو الجواهر في حلفها لا تتحلى
ولو لم يكن مرصعا على المفتى به ودليل وجوب الزكاة في الحلى أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة
والسلام لما نثت لسانت زينت له بالفخات أتودين زكاتها قالت لا قال هو حسبك من النار والفخات
جمع فحمة وهى الخاتم الذى لا فصل له وفي المعراج وأما حكم الزكاة في الحلى والأواني يختلف بين أداء
الزكاة من عينها وبين ادائها من قيمتها مثلاله اناه فضة وزنه مائتان وقيمتها ثمانمائة فلوزكى من
عينه زكى ربع عشره ولو أدى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجوده
معتبرة اما عند أبى حنيفة لو أدى خمسة من غير اناه سقطت عنه الزكاة لان الحكم مقصور على الوزن ولو
أدى من الذهب ما يبلغ قيمته خمسة دراهم من غير اناه لم يجزى في قولهم جميعا لان الجوده متقومة
عند المقابلة بخلاف الجنس فان أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع
يجب الزكاة في الذهب والفضة ضروبا وتبرأ وحليا مصوغا أو حلية سيف أو منقطة أو الجمام أو
سرج أو الكواكب في المصاحف والأواني وغيرها اذا كانت تخلص عن الاذابة سواء كان يحسبها
للتجارة أو للنفقة أو للتعمير أو لم ينوشها اه (قوله ثم فى كل خمس بحسابه) بضم الحاء المعجمة أحد
الاجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة مثاقيل من العشرين دينارا فيجب في الاول
درهم وفي الثانى قيراطان أفاد المصنف انه لا شئ فيمن انقص عن الخمس فالعفو من الفضة بعد
النصاب تسعة وثلاثون فاذا ملك نصابا وتسعة وسبعين درهما فعليه ستة والباقي عفو وهكذا ما بين
الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند أبى حنيفة وقال لا يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو
لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين فيحسابه وله قوله عليه السلام في حديث معاذ
لا تأخذ من الكسور شيئا وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة ولان المخرج
مدفوع وفي اجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تأخذ من
الشيء الذى يكون المأخوذه منه كسورا فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع
تأمل اه ومما يبنى على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه

قيل ذكر المحال واردة
المحل فان الاموال محال
للزكاة كذا في السعدية
وعلى هذا الوجه فالجار
متعلق بتأخذ شيئا مفعول
به أو مفعول مطلق (قوله
وفيه نوع تأمل) لعسل
وجهه انه يكون المفعول
به على هذا لفظ الكسور
ويبقى شيئا بلا كبير فائدة
وأياها من شروط زيادتها
أن يكون مجردا
نكرة عند الجمهور خلافا
للاخفش قامت وشموجه

آخره وان يكون من الكسور يساها لقوله شيئا ثم رأيت في الحواشي السعدية (قوله ومما يبنى على هذا الخلاف الخ) ويبنى عليه
أيضا ما ذكر في السراج رجل له ألف درهم حال عليها ثلاثة أحوال فعند أبى حنيفة يجب في الاولى خمسة وعشرون وفي الثانية

أربعة وعشرون وفي الثالثة ثلاثة وعشرون وعندهما الأولى خمسة وعشرون والثانية أربعة وعشرون وثلاثة أثمان درهم لان الكسور خمسة عشر والثالثة ٢٤٤ ثلاثة وعشرون ونصف وربع وثمان درهم أه ونقله في النهر كذلك قال بعض الفضلاء

عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة وثمان فيبق السالم من الدين في العام الثاني مائتان الاثنان درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لازكاة في الكسور فيبق السالم مائتين ففيها خمسة أخرى كذا في فتح القير ويبتنى على الخلاف أيضا الهلاك بعد الحول ان هلك عشرون من مائتي درهم بقي فيها أربعة دراهم عنده وعندهما أربعة ونصف كذا في المعراج وذكري في المحيط ولا يضم احدى الزيادة من الى الاخرى ليمت أربعين درهما أو أربعة مثاقيل عند أبي حنيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور عنده وعندهما يضم لانها تجب في الكسور (قوله والمعتبر وزنها أداما وجوبا) أما الاول وهو اعتبار الوزن في الاداء فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال زفر تعتبر القيسمة وقال محمد يعتبر الانفع للفقراء حتى لو أدى عن خمسة دراهم جياذ خمسة زيوفا قيمتها أربعة جياذ جازع عند الامامين خلافا ل محمد وزفر ولو أدى أربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عند زفر ولو كان ابريق فضة وزنه مائتان وقيمته بصياغته ثلاثمائة ان أدى من العين يؤدي ربع عشره وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان أدى خمسة قيمتها خمسة جازع عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا ان يؤدي الفضل فلو أدى من خلاف جنسه تعتبر القيمة بالاجماع وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فجمع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب وفي البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد (قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل) والمثقال وهو الدينار عشرون قيراطا والدرهم أربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات أي المعتبر في الدراهم الى آخره والاصل فيهما الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان عشريين قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا لثلاثة أخماس الدينار وبعضها عشرة قيراط نصف الدينار فالاول وزن عشرة من الدينار والثاني وزن ستة أي كل عشرة منه وزن ستة من الدينار والثالث وزن خمسة أي كل عشرة منه وزن خمسة من الدينار فوقع التنازع بين الناس في الابقاء والاستيفاء فأخذ عمر من كل نوع درهما فحفظه فحله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطا فبقى العمل عليه الى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديت وذكري في المغرب ان هذا الجمع والضرب كان في عهد بني أمية وذكري المرغيناني ان الدرهم كان شبيه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة ابن جردان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية ان درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة قال نصاب منه مائة وثمانون درهما وحبتان وتعبه في فتح القدير بان فيه نظر اعلى ما اعتبره وفي درهم الزكاة لانه ان أراد بالحببة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة فهو اذن أصغر لا أكبر وان أراد بالحببة انه شعيرات كما وقع تفسيرها في تعريف السجاوندي فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لان كل ربيع منه مقدر

قوله وثمان درهم صوابه وخمس ثمن درهم ونقله بعضهم وارتضاه وبين وجهه قلت وليس كذلك بل صوابه وثمان ثمن درهم لان الفارغ عن الدين في الحول الثالث تسعمائة وخمسون درهما وخمسة أثمان درهم في تسعمائة والمعتبر وزنها أداء وجوبا وفي الدراهم وزن سبعة وهي ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل

وعشرين ثلاثة وعشرون درهما وفي ثلاثين ثلاثة ارباع درهم وفي خمسة اثمان درهم ثمن ثمن درهم كما لا يخفى على المحاسب (قوله وذكري في المحيط الخ) ذكر بعض المحشين عن حاشية الزيلعي لم يرغني ان ما نقله في البحر والنهر عن المحيط غلط في النقل وان المذكور في غاية السروجي عن المحيط انه تضم احدى الزيادتين الى الاخرى عنده ولا تضم عندهما عكس ما نقله هنانم ذكر الخلاف اه أقول وقد راجعت المحيط فرأيت ان كان نقله السروجي

ووجهه ظاهر لانه اذا كانت الزكاة واجبة في الكسور عندهما لم يظهر رابدة للضم نامل ثم رأيت في البدائع مثل باربع ما نقلناه عن المحيط ونصه وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم احدى الزيادتين الى الاخرى لانهما يوجبان الزكاة في الكسور بحسبها وأما عند أبي حنيفة بنظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما فكذلك

وغالب الورق ورق
لا عكسه وفي عروض
تجارة بلغت نصاب ورق
أذهب

وان كانت أقل من أربعة
مناقل وأقل من أربعين
درهما يجب ضم إحدى
الزيادتين إلى الأخرى ليم
أربعة مناقيل وأربعين
درهما لان الزكاة لا تجب
عنده في الكسور اه
(قوله وذكره في فتح
القدير الخ) ظاهر كلام
المؤلف الميسل اليه وفي
السراج الا ان الاول وهو
أربعة عشر قيراطا عليه
الحكم الغير والمجهور
الكثير واطباق كتب
المتقدمين والمتأخرين
(قوله وقيدنا المخالط للورق
الخ) في البدائع وكذا
حكم الدنانير التي الغالب
عليها الذهب والصورية
وتجوهما فحكمها وحكم
الذهب الخالص سواء
وأما الهروبية والمروبية
فمالم يكن الغالب فيها
الذهب فتعتبر قيمتها ان
كانت ثمنار ثمنار أو للتجارة
والا فيعتبر قدر ما فيها من
الذهب والفضة وزنا لان
كل واحد منهما ما يخص
بالاذابة اه فتأمله مع
ما هنا وأنه يفيد تقيد
ما هنا بما اذا لم تكن ثمنار
وثنان ولا للتجارة

باربع خرايب والمحروبة مقدرة باربع قجمعات وسط اه وذرالولولجي ان الزكاة تجب في
القطارفة اذا كانت مائتين لانها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم الناس في الزمن
الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة أهل ذلك الزمان ألا ترى ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من
الفضة انما تعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كار
بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم أهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد
بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت اه وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مائتي
درهم بخارية خمسة منها وبه أخذ السرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل والعيون والمعراج
والخانية وذكره في فتح القدير غير انه قال بعده الا في أقول ينبغي أن يقيد بما اذا كانت لهم دراهم
لا تنقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة ووزن خمسة لانها أقل ما قدر
النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في المائتين من الدراهم السعودية الكائنة بمكة مثلا وان كانت
دراهم قوم وكانه عمل اطلاق الدراهم والا وافي في الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث (قوله
وغالب الورق ورق لا عكسه) يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة فان كان الغالب هو الفضة
فهو كالدراهم الخالصة لان الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزوف والنهرجة وما غلب فضته
على غشه تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وان غلب الغش فليس كالفضة
كالستوفة فينظر ان كانت رائجة أو نوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصابا من أدنى الدراهم
التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها ووجب فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن اثمنار رائجة ولا
منوية للتجارة فلا زكاة فيها الا ان يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بأن كانت كثيرة ويختص
من الغش لان الصنر لا تجب الزكاة فيها الابنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نسبة التجارة فان كان
ما فيها لا يختص فلا شيء عليه لان الفضة فيه قد هلكت كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان
الظاهر أن خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط بل المعتبر أن تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب
فاما القطارفة فقلل يجب في كل مائتين منها خمسة منها عددا لانها من أعز الثمنان والذوق عندهم وقال
السلف ينظر ان كانت اثمنار رائجة أو سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلوس وان لم تكن
للتجارة فلا زكاة فيها لان ما فيها من الفضة مستهلك لغلبة النحاس عليها فكانت كالستوفة وفي
البدائع وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب
لان الغش والفضة أو استويا فيه اختلاف واختار في الخانية والخلاصة لوجوب احتياطا وفي معراج
الدراية وكذا لا تباع الا وزنا وفي المجتبى المفهوم من كتاب الصرف ان للساوي حكم الذهب والفضة
ومما ذكر في الزكاة انه لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيدنا المخالط للورق بان يكون غشا لانه لو كان
ذهبا فان كانت الفضة مغشوبة فكله ذهب لانه أعز وأعلى قيمة وان كانت الفضة غالبية وان بلغ
الذهب نصابه ففيمز كاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة وفي المغرب القطر بنية
كانت من أعز النقود بخاري منسوبة إلى عطر يف بن عطاء الكندي أمير خراسان أيام الرشيد
(قوله وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أذهب) معطوف على قوله أول الباب في مائتي درهم
أي يجب ربع العشر في عروض التجارة اذا بلغت نصابا من أحدهما وهي جمع عرض لكنه بفتح
الراء حطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لانه يدخل فيه النقدان والصواب أن يكون
جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء المحلوم ما ليس يتقد وفي الصحاح العرض بسكون الراء المتاع

لم اصحت نية التجارة فيها
مطابقا مع ان عدم الصحة
انما هو لقيام المانع المؤدى
الى الشئ (قوله فلان
يسقط التصرف الاقوى
أولى) أي اذا كان مجرد
نية الخدمة في عبد التجارة
مسقطا وجوب الزكاة
فلان يسقط الوجوب أيضا
التصرف الاقوى من
النية وهو الزراعة أولى
وهذا الجواب عن
اعتراض الزبلي
لمتلاخسرو أيضا (قوله
وبهذا سقط اعتراض
الزبلي) أي الذي أشار
اليه أولا بقوله ولا يرد
عليه الخ وقوله وكذا لا يرد
الخ (قوله وقد يفرق الخ)
قال في النهري هذا الجمل
مستفاد من تعليلهم بان
المالك كما يملك الشراء
للتجارة يملك الشراء للنفقة
والبدلية يعني فلا يكون
للتجارة الا بالنية واذا قصد
حين شرائه بيعه معه فقد
نوى التجارة به بخلاف
المضارب لما قصدت
وأما عدم صحة قصده
مقصودا للبيعة فمنوع
بل يصح قصده بهما وان
دخل تبعا على ان دخول

وكل شئ فهو عرض سوى الدراهم والذنانير اه فمدخل الحيوان ولا يرد عليه ما أسيم من الحيوانات
للدرو والنسل لظهور ان المراد غيره لتقدم ذكر كاة السواثم والعرض بالضم الجانب منه ومنه
أوصى بعرض ماله أي جانب منه بلا تعيين والعرض بكسر العين ما يحمده الرجل ويضم عند وجوده
وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة لانها لو كانت لأقله فلاز كاة فيها لانها ليست للبايعة
ولو اشترى عبدا للخدمة ناو يأسعه ان وجد ربحا بالاز كاة فيه ولا يرد عليه ما اذا كان في العرض مانع
من نية التجارة كان اشترى أرض خراج ناو بالتجارة أو اشترى أرض عشر وزرعها فانها لا تكون
للتجارة لما يلزم عليه من الشئ كما قدمناه وجواب متلاخسرو بان الارض ليست من العروض بناء
على تفسير أبي عبيد اياها بما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردودا لما علمت ان
الصواب تفسيرها هنا بما ليس بتقدولاذ لا يرد على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها فانه
لاز كاة فيه وانما يجب العشر فيه لان بذره في الارض أبطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى
الخدمة في عبد التجارة أسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاقوى أولى وكذا لو لم يزرعه ففيه
الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزبلي كما لا يخفى واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم
يتحقق شخصها فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلانية لان حكم البدل حكم الاصل
وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبدا خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عبدا
وأجرة دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية كذا في الحاشية وذكر في
السكافي ولو ابتاع مضارب عبدا ونوباله وطعما ما وجوهه وجمت الزكاة في الكل وان قصد غير التجارة
لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يركب الثوب والمجولة لانه يملك الشراء لغير
التجارة اه وفي فتح القدير ويحمل عدم تركية الثوب رب المال مادام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في
فتاوى قاضخان الخراسان اذا باع دواب للبيع واشترى لها جلا لا ومقاود فان كان لا يدفع ذلك مع
الدابة الى المشتري لاز كاة فيها وان كان يدفعها معها واجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير اه
وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلا ذكر تبعا حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا
أصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا ولذا لم يدخل في المبيع بلا
ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسر الراء اسم للمضروب من الفضة كما في
المغرب ولا بد ان تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كما في الذخيرة والحاشية لان لزومها
مبنى على التقويم والعرف ان تقوم بالمصكوك كما قدمناه وأشار بقوله ورق أو ذهب الى انه مختران
شاء قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء بهما سواء وفي النهاية لو كان
تقومه باحدا التقدين يتم النصاب وبالا تخلا فانه يقوم به بما يتم به النصاب بالاتفاق اه وفي
الخلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة
ان قوم بالدرهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالذنانير تجب فعند أبي حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة
دفعاً للحاجة الفقير وسد الخلقه وقال أبو يوسف يقوم بما اشترى فان اشتراه بغير التقدين يقوم
بالنقد الغالب اه فالحاصل ان المذهب تخييره الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا تبين التقويم
بما يبلغ نصابا وهو راد من قال يقوم بالانوع ولذا قال في الهداية وتفسير الانوع ان يقوم بما يبلغ
نصابا ويقوم العرض بالمصر الذي هو فيه حتى لو بعث عبدا للتجارة في بلد آخر يقوم في ذلك الذي

الثوب مطلقا ممنوع بل ثياب المهنة ثم مع الدخول لاتعين بل ان شاء البائع أعطى غيرها مما هو
كسوة منسلة كما تقر في محله

(قوله وذكري المحتبي الدين في خلال المحول لا يقطع الخ) تقدم خلافة أول كتاب الزكاة عند قوله ملك نصاب حولي فارغ عن الدين
(قوله حتى ان من كان له مائة درهم الخ) أفاد ان وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما ٢٤٧ نصابا بان كان أقل فاما اذا كان

فيه العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو
أولى مما في التبيين من انه اذا كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير اليه ثم عند أي حنيفة تعتبر
القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتماه في فتح القدير (قوله ونقصان النصاب في المحول
لا يضران كمل في طرفيه) لانه يشق اعتبار الكمال في اثنا عشر امالا بدونه في ابتدائه لان انعقاد
وتحقيق الغناء وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قد بدت بنقصان النصاب
أي قدره لان زوال وصفه كهلاك الكل كما اذا جعل السائمة علوفة لان العلوفة ليست من مال
الزكاة أما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا للبقاء المحول وشرط الكمال في الطرفين
لنقصانه في المحول لان نقصانه بعد المحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند أي حنيفة
وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكري المحتبي الدين في خلال المحول لا يقطع حكم المحول
وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع اه ومن فروغ المسئلة اذا كان له غم للتجارة تساوى نصابا
فانت قبل المحول فسلحها وديع جدها فتم المحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له
عصير للتجارة فتخمر قبل المحول ثم صار خلاقم المحول لازكاة فيها قالوا لان في الأول الصوف الذي على
المجلد متقوم فيبقى المحول ببقائه وفي الثاني بطلت تقوم الكل بالحمريه فهلك كل المال الا أنه
يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا قيمته مائة درهم فتخمر بعد أربعة أشهر فلما
مضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الا يوما صار خلا يساوى مائة درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة
لانه عاد للتجارة كما كان كذا في الخانية (قوله وتضم قيمة العروض الى الثمنين والذهب الى الفضة
قيمة) أما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افرقت جهة الاعداد وأما الثاني
فالمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سيبا وضم احدي النقادين الى الآخر قيمة
من ذهب الامام وعندهما الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخسة مثاقيل
ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلا فلهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون
القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقهما وهو يقول الضم للمجانسة
وهي تحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير
قيمتها أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلافوا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يمكن
تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم
لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكامل احتياطا لا يجاب الزكاة اه وبهذا ظهر بحث الزيلعي منقولاً
وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كمائة
وعشرة دنانير نظامه ان يجاب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة
وليس كما ظن بل الايجاب باعتبار القيمة كما أفاده تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة
كل من النقادين لان جهة أحدهما عنافانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم
باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء
مع انه يرد عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة درهم وعشرة دنانير تساوى مائة
وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء ان لا يلزمه الاخسة والظاهر

كل واحد منهما نصابا
تاما ولم يكن زائدا عليه
لا يجب الضم بل ينبغي أن
يؤدى من كل واحد
زكاته ولو ضم أحدهما
الى الآخر حتى يؤدى كله

ونقصان النصاب في المحول
لا يضران كمل في طرفيه
وتضم قيمة العروض الى
الثمنين والذهب الى
الفضة قيمة
من الذهب أو الفضة
فلا بأس به عندنا ولكن
يجب أن يكون التقويم
بما هو أنفع للفقراء وراجا
والا فيؤدى من كل واحد
منهما ربع عشره وان
كان على كل واحد من
النصابين زيادة فعندهما
لا يجب ضم احدي
الزيادتين الى الاخرى
لانهما يوجبان الزكاة
في الكسور بحسابها واما
عنده فينظر ان بلغت
الزيادة منهما أربعة
مثاقيل وأربعين درهما
فمكذلك والا يجب ضم
احدي الزيادتين الى
الاخرى لتمام أربعة مثاقيل
وأربعين درهما لان الزكاة
لا تجب عنده في الكسور
كذا في البدائع (قوله
والصحيح الوجوب) عزاه
في البدائع الى الامام حيث قال ثم عند أي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روى عنه انه قال اذا كان لرجل
خسة وتسعون درهما ودينار يساوى خسة دراهم انه تجب الزكاة بان تقوم الفضة بالذهب كل خسة منها دينار اه

لزوم سبعة اعتبار القيمة أحد من دليله من أن الضم ليس إلا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها مائة وأربعون فعند أبي حنيفة تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب في كل نصف ربع عشره وفيه أيضا لو كان له مائة وخمسون درهما وخسة دنانير قيمتها خمسون تجب الزكاة بالاجماع ولو كان له ابريق فضة وزنه مائة وقيمتها لصناعته مائتان لا تجب الزكاة باعتبار القيمة لان الجودة والصنعة في أموال الرابا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها اه وفي المراج لو كان له مائة وخمسون درهما وخسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما تجب الزكاة على قولهما واختلاف المشايخ على قواه فان بعضهم لا تجب لان الضم باعتبار القيمة عنده ويضم الاقل الى الاكثر لان الاقل تابع للاكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه أبو جعفر تجب على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر الى الاقل اه وهو دليل على انه لا اعتبار بتكامل الاجزاء عنده وانما يضم أحد التقدين الى الآخر قيمة ولا فرق بين ضم الاقل الى الاكثر أو عكسه

باب العاشر

آخره عما قبله لتمعن ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذ العاشر كما سمي في وهو فاعل من عشرته عشرة عشر ابا الضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم والذي أو تسمية للشيء باعتبار بعض أحواله وهو أخذ العشر من الحربي لا من المسلم والذي والادوار مركب فمتعسر التلغظ به والعشر منفرد فلا يتعسر (قواه هو من نصبه الامام ليأخذ الصدقات من التجار) أي من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار المارين بأموالهم عليه قالوا وانما ينصب ليأمن التجار من اللصوص ويحتمهم منهم فيستفاد منه انه لا بد ان يكون قادر على الحماية لان الحماية بالحماية ولذا قال في الغاية ويشترط في العامل أن يكون حرا مسلما غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبد العدم الولاية ولا يصح أن يكون كافرا لانه لا يلي على المسلم بالآية ولا يصح أن يكون مسلما هاشميا لان فيها شبهة الزكاة اه بلفظه وبه يعلم حكم تولية اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضا قدنا ~~ك~~ كونه نصب على الطريق للاحتراز عن الساعي وهو الذي يسمى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها والمصدق بتخفيف الصاد وتشديد الدال اسم جنس لهما كذا في البدائع واصله ان مال الزكاة نوعان ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التساجر على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها أما الظاهر فللامام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الاخذ للآية تخنن أموالهم صدقة ولجعله للعاملين عليها حقا فلولا يمكن للامام مطالبته لم يكن له وجه ولما اشتر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لاخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق مانعي الزكاة ولا شك ان السواثم تحتاج الى الحماية لانها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها من الاموال اذا أخرجت في السفر احتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذ لم يخرجها مال الكهان المصرفة فقد هذا المعنى وفي البدائع وشرط ولاية الاخذ وجود الحماية من الامام فلا شيء لو غلب الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لان المأخوذ زكاة قبرا في شرائطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك ولو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ماله مع

باب العاشر

هو من نصبه الامام ليأخذ الصدقات من التجارة

باب العاشر

(قواه والمراد هنا ما يدور اسم العشر الخ) بيانه ما في النهاية العاشر لغته من عشرت القوم أعشرهم بالضم عشر امضمومة اذا أخذت منهم عشر أموالهم فعلى هذا تسمية العاشر الذي يأخذ العشر انما يستقيم على أخذه من الحربي لا من المسلم والذي لانه يأخذ من المسلم ربع العشر ومن الذي نصف العشر ومن الحربي العشر على ما يجب ولو كان في حق كل واحد منهم يدور اسم العشر وان كان مع شيء آخر فجاز اطلاق اسم العاشر عليه اه وقواه وتسمية الشيء الخ جواب آخر لصاحب العناية وفي النهي عن السعدية ولا حاجة اليه بل العشر علم على ما يأخذ العاشر سواء كان المأخوذ عشر الغويا أو ربعه أو نصفه

مستضع ونحوه فلا أخذ وفي التبيين ان هذا العمل مشروع وما وزد من ذم العشار محمول على من
 يأخذ أموال الناس ظلماً كما تفعله الطلبة اليوم روى ان عمر اراد ان يستعمل أنس بن مالك على هذا
 العمل فقال له أتستعملني على المكس من عملك فقال ألا ترضى ان أقلدك ما قلدينه رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اه وفي الخاتمة من قسم الجبايات والمؤمن بين الناس على السوية يكون مأجوراً اه
 (قوله فن قال لم يتم الحول أو على دين أو أدبت أنا أو الى عاشر آخر وحلف صدق الا في السواثم في
 دفعه بنفسه) أما الاول والثاني فلانكاره الوجوب وقدمنا ان شرط ولاية لاخذ وجود الزكاة
 فكل ما وجوده مستقط فالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بنفي تمام الحول نفيه عما في يده وما في بيته
 لانه لو كان في بيته مال آخر قد حال عليه الحول وما مر به لم يحل عليه الحول واتحد الجنس فان العاشر
 لا يلتفت اليه لوجوب الضم في متحد الجنس الا مانع كما قدمنا وقيد في المعراج الدين بدين العباد
 وقدمنا ان منه دين الزكاة وأطلق المصنف في الدين فشمّل المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو
 الحق وبه اندفع ما في غاية البيان من التقييد بالمحيط لماله وان دفع ما في المجازية من أن العاشر يسأله
 عن قدر الدين على الاصح فان أخبره بما يستغرق النصاب يصدقه والا لا يصدقه اه لان المنقص
 له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج وأشار المصنف الى ان المراد اذا قال ليس في هذا المال
 صدقة فانه يصدق مع يمينه كما في البسوط وان لم يبين سبب النفي وفيه أيضاً اذا أخبر التاجر العاشر ان
 متاعه مروى أو هروى واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه خلفه وأخذه الصدقة على قوله لانه
 ليس له ولاية الاضرار به وقد نقل عن عمر انه قال لعماله ولا تقتشوا على الناس متاعهم وأما الثالث
 فلانه ادعى وضع الامانة موضعها ومراده اذا كان في تلك السنة عاشر آخر والا فلا يصدق لظهور
 كذبه بيقين ومراده أيضاً ما اذا أدى بنفسه في المصر الى الفقراء لان الاداء كان مفوضاً اليه فيه وولاية
 الاخذ بالمروءة لدخوله تحت الحماية لانه لو ادعى الاداء بنفسه اليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل
 وانما لا يصدق في قوله أدبت بنفسى صدقة السواثم الى الفقراء في المصر لان حق الاخذ للسلطان
 فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني
 والاول ينقلب نفلاً هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلاً لانه لو لم يأخذ منه الامام لعلمه
 بادائه الى الفقراء فان ذمته تبرأ بآياته وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع أبي اليسر لو أجاز
 الامام اعطاه لم يكن به بأس لانه اذا أذن له الامام في الابتداء ان يعطى الى الفقراء بنفسه جاز فكذا
 اذا أجاز بعد الاعطاء اه وانما حالف وان كانت العبادات يصدق فيها بالتحلف لتعلق حق
 العبد وهو العاشر في الاخذ وهو يدعى عليه معنى لو اقرب له لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد
 التحلف لان القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لانه لا يمكن
 له فيها فاندفع قول أبي يوسف انه لا يحلف لانها عبادة وأشار المصنف بالاكتفاء بالحلف الى انه
 لا يشترط اخراج البراءة فيما ادعى الدفع الى عاشر آخر تبعاً للجامع الصغير لان الخط يشبه الخط فلم
 يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما في البدائع وشرطه في الاصل لانه ادعى ولصدق دعواه علامة
 فيجب ابرازها وفي المعراج ثم على قول من يشترط اخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف
 فيه وفي البدائع اذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فانه يقبل قوله مع يمينه على جواب
 ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة اه وقد يقال انه
 دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر المحذر الرابع وعلط فيه فانه لا تسمع الدعوى وان جاز تركه الا ان يقال

فن قال لم يتم الحول أو على
 دين أو أدبت أنا أو الى عاشر
 آخر وحلف صدق الا في
 السواثم في دفعه بنفسه

(قوله وبه اندفع ما في
 غاية البيان الخ) قال في
 الشربلية لا يخفى ما فيه
 من معارضة المنطوق
 بالمفهوم فلي تأمل اه وفيه
 نظراً لانه لم يكتب بمفهوم
 كلام المصنف بل بما
 ينقله عن المعراج وهو
 صريح لكن عبارة المعراج
 بعد نقله عبارة المجازية
 هكذا وقيل ينبغي أن
 يصدقه فيما ينقص
 النصاب به لانه لا يأخذ
 من المال الذي يكون
 أقل من النصاب لان
 ما يأخذه العاشر زكاة
 حتى شرطت فيه شرائط
 الزكاة ذكره في شرح
 مختصر الكرخي للقدوري
 اه

(قوله وفي الجزية لا يصدق الخ) قال الرمي فلوثبت أخذها منه لم تؤخذ ثانيا إذا كان الأخذ السلطان أو نائبه لأنها لا تسكر وفي السنة مرتين وهي واقعة الفتوى (قوله وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية الخ) أقول صرح في شرح درر البحار بأنه جزية حقيقة والظاهر أن مرادهم بها بأنها جزية تؤخذ على ماله فلا يلزم منه سقوط جزية رأسه وعليه فالجزية نوعان جزية رأس وجزية مال وسمى المأخوذ على ماله جزية كما سمي ٢٥٠ عمر رضي الله عنه المأخوذ من مال بني تغلب جزية وإن كان ضعف المأخوذ من المسلمين

لان تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها الا انهم ليس على بني تغلب جزية لرؤسهم غيرها بخلاف غيرهم (قوله ويستثنى من العموم الخ)

انها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي المحيط حلف انه أدى الصدقة الى مصدق آخر وظاهر كذبه أخذه بها وان ظهر بعد سنين لان حق الاخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اه (قوله وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي) لان ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فإراعى فيه شرائط الزكاة تحققة للتضعيف وفي التبيين لا يمكن اجراؤه على عمومه فان ما يؤخذ من الذي جزية وفي الجزية لا يصدق اذا قال أدبها الا لان فقراء أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف الى مستحقه وهو مصالح المسلمين اه وقولهم ما يؤخذ من الذي جزية أى حكمه حكمها من كونه بصرف مصارفها لا انه جزية حتى لا تسقط جزية رأسه في تلك السنة نص عليه الاستيعابى واستثنى في البدائع نصارى بنى تغلب لان عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فاذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اه (قوله لا المحربي الا في أم ولده) أى لا يصدق المحربي في شيء الا في حارية في يده قال هي أم ولدي فانه يصدق وكذا في الجوارى لان الاخذ منه بطريق الحماية لازكاه ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان الاولى أن يقال لا يلتفت الى كلامه أولا يترك الاخذ منه اذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون ان يقال ولا يصدق لانه لو كان صادقا بان ثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب أخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما اذا قال المحربي أدبت الى عاشر آخروثة عاشر آخرفانه لا يؤخذ منه ثانيا لانه يؤدي الى الاستئصال جزم به مناشيخ في شرح الدرر وذكره في الغاية بلفظ ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبيين وأشار باستثناء أم الولد الى انه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فانه يصح ولا يعسر لان النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الاسلام وأمومية الولد تسع للنسب وقيدته في المحيط بان كان يولد مثله لمثله لانه لو كان لا يولد مثله لمثله فانه يعتق عليه عند أى خنيفة ويعسر لانه اقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره اه وقيد بام الولد لانه لو اقر بتدبير عبده لا يصدق لان التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لومر بجلود الميتة فان كانوا يدينون انها مال أخذ منها والا فلا اه والحاصل انه لا يؤخذ الا من مال (قوله وأخذ من رابع العشر ومن الذي ضعفه ومن المحربي العشر بشرط نصاب وأخذهم منا) بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعيته وقدمنا ان المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن المحربي بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كما في غاية البيان ويصح أن يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذي وأما في المحربي فظاهر المختصر انه اذا مر باقل منه لا يؤخذ منه وفي الجامع الصغير وان مر حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء الا أن يكونوا يأخذون منا من مثلهم لان الاخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا تأخذ من القليل وان كانوا

وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذي لا المحربي الا في أم ولده وأخذ من رابع العشر ومن الذي ضعفه ومن المحربي العشر بشرط نصاب وأخذهم منا

قال في النهر واعلم ان مقتضى حصر المصنف انه لو قال أدبت الى عاشر وثمة عاشر أن لا يقبل قواه وبه جزم في العناية وقاية البيان قال السروجي وتبعه الشارح وينبغي أن يقبل لثلايؤدي الى استئصاله وجزم به العيني وتبعه في شرح الدرر وارتضاه في البحر الان كلام أهل المذهب أحق ماله يذهب اه (قوله جزم به مناشيخ) هو

الامام محمد بن محمد بن محمود البخاري في كتابه السمي بغير الافكار في شرح درر البحار للعلامة محمد بن يوسف بن باخزون الياس القونوي وفي بعض النسخ من لا خسرو وهو تحريف لان عبارته كعبارة الكنز (قوله وأمومية الولد تسع للنسب) أى قيصر اقراره بها قال في النهر وهذا لا يشكل على قول أى خنيفة أما على قولهما فمدار الامر على دياتهم فاذا ادانوا ذلك لا يؤخذ على هذا التفصيل لومر بجلود الميتة كذا في المعراج معزى بالى النهاية وقوله علم ان ماسد كرهه عن النهاية من قوله لومر بجلود الميتة الخ مقتضرا عليه مما لا ينبغي بل التفصيل انما هو على قولهما (قوله والحاصل انه لا يؤخذ الا من مال) قال الرمي وبه يعلم حومه ما يفعله

يأخذون من الألبان القليل لم ينزل عفا وهو للنفقة عادة فأخذهم من من مثل له ظلم وخيانة ولا متابعة
 عليه والأصل فيه أنه متى عرفنا ما يأخذون منا أخذ منهم مثله لأن عمر أمر بذلك وإن لم نعرف أخذ
 منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فإن أعياكم والعشرون كانوا يأخذون الكل نأخذ منهم الجميع
 الا قدر ما يوصله الى مأمته في الصحيح وإن لم يأخذوا منا لا نأخذ منهم ليستمر واقع عليه ولا نأحق بالمكارم
 وهو المراد بقوله وأخذهم من الألبان بطريق المجازة كذا في التبيين وفي كافي الحاكم إن العاشر
 لا يأخذ العشر من مال الصبي المحربي إلا أن يكونوا يأخذون من أموال صبيان شياً اه (قوله ولم
 يشن في حول بلاعود) أي بلاعود الى دار الحرب لأن الاخذ في كل مرة يؤدي الى الاستئصال بخلاف
 ما اذا عادتم خرج النبلان ما يؤخذ منه بطريق الامان وقد استفاد في كل مرة وفي المحيط ولو عاد
 المحربي الى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانياً لم يأخذ به ماضى لان ماضى سقط لا تقطع
 الولاية ولو لمسلم والذي على العاشر ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني يؤخذ منه مالان الوجوب قد
 ثبت والمسقط لم يوجد اه (قوله وعشر الخمر لا الخنزير) أي أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذي
 وعشر قيمته من المحربي لانه يؤخذ العشر بتمامه منها ولو ان المأخوذ من عين الخمر لان المسلم
 منهي عن اقترابها ووجه الفرق بين الخمر والخنزير على الظاهر ان القسيمة في ذوات القيم لها حكم
 العين والخنزير منها وفي ذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولان حق الاخذ منها للحماية
 والمسلم يحمي خمر نفسه للتحليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسيبته بالاسلام
 فكذا لا يحميها على غيره وسياً في آخرباب المهر ما أورد على التعليل الاول وجوابه وفي الغاية
 تعرف قيمة الخمر بقول فاسقين تاناً وذيمنين أسماً وفي الكافي يعرف ذلك بالرجوع الى أهل الذمة
 اه قيدنا بخمر الذي والمحربي لان العاشر لا يأخذ من المسلم اذ امر بالخمر اتفاقاً كذا في الفوائد
 وقيد المسئلة في المسوط والأقطع بان يمر الذي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر ولو هم
 بيعها وخذوا العشر من اثمانها وفي المعراج قوله مرزومي بخمر أو خنزير برأي مربيها بنسبة التجارة
 وهما يساويان مائتي درهم لاذكرنا من رعاية الشروط في حقه اه وحاوود الميتة كالخمر فانه كان
 مالا في الابتداء وبصير مالا في الانتهاء بالدبغ (قوله وما في بيته) معطوف على الخنزير برأي لا يعشر
 المال الذي في بيته لما قدمنا ان من شروطه مروره بالمال عليه فلزمه اذ كاه قيمته بينه وبين الله
 تعالى (قوله والبضاعة) أي لا يأخذ من مال البضاعة شيئاً لأن الوكيل ليس بتائب عنه في أداء
 الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لانسان يبيع فيه ويتجر
 ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل (قوله ومال المضاربة وكسب المأذون) أي لا يأخذ العشر
 من المضارب والمأذون لانه لا ملك لهما ولا نيابة من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في
 المضاربة ربع عشر حصة المضارب ان بلغت نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه
 يؤخذ منه لان المال له الا اذا كان على العبيدين محيط بماله ورقبته لانعدام الملك عنده وللشغل
 عندهما (قوله وثني ان عشر الخوارج) أي أخذ منه ثانياً ان مر على عشر الخوارج فعشره لان
 التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما اذا ظهر واعلى مصر أو قرية كما قدمنا

ولم يشن في حول بلاعود
 وعشر الخمر لا الخنزير وما
 في بيته والبضاعة ومال
 المضاربة وكسب المأذون
 وثني ان عشر الخوارج
 ﴿باب الر كاز﴾

العمال اليوم من الاخذ
 على رأس المحربي والذي
 خارجاً عن الجزية حتى
 يتمكن من زيارة بيت
 المقدس
 ﴿باب الر كاز﴾

﴿باب الر كاز﴾

هو المعدن أو الكترولان كلا منهما ركوز في الارض وان اختلف الر كز وثني را كز ثابت كذا في

(قوله وبه اندفع ما في غاية البيان الخ) قال الرمي عبارته والركاز اسم لها جميعا فقد يذكر ويراد به الكثر ويذكر ويراد به المعدن وهو مأخوذ من الر كز وهو الأثبات يقال ركز رجمه أي أثبته وهذا في المعدن حقيقة لأنه خلق في مراكم وفي الكثر مجازا بالمجاورة كذا قاله فخر الإسلام رحمه الله اه ٢٥٢ فبه علمت أنه لا وجه لقوله اندفع ما في غاية البيان الخ اذ لم يجعله نفسه حقيقة

في المعدن مجازا في الكثر
تأمل اه قلت وفيه نظر
ظاهر فتدبر (قوله وقيد
بكونه في أرض خراج أو
عشراخ) أقول المفهوم
من كلام السدائع ان
المراد من أرض الخراج
والعشر هو الأرض الغير
خمس معدن نقد ونحو
حديد في أرض خراج أو
عشر

المملوكة فإنه قال وأما
للمعدن فلا يخلو اما ان
وجده في دار الإسلام أو
دار الحرب في أرض مملوكة
أو غير مملوكة فان وجده
في دار الإسلام في أرض
غير مملوكة فمعه الخمس
وإن وجده في أرض
مملوكة أو دار أو منزل أو
حانوت فلا خلاف في ان
الاربعة الاخماس لصاحب
الملك وحده هو أو غيره
واختلف في وجوب الخمس
ثم قال وأما اذا وجده في
دار الحرب الخ لكن اذا
حمل كلام المصنف هنا
على غير المملوكة وذلك
كالمغارة برد عليه انها
ليست عشيرة ولا خراجية
فكيف يعبر عنها بأرض

المغرب فظاهره انه حقيقة فيها مشتر كما معنويا وليس خاصا بالدين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا
فيه أو متواطئا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما في غاية البيان
والبدائع من أن الركاز حقيقة في المعدن لأنه خلق فيها مراكم وفي الكثر مجازا بالمجاورة وفي المغرب
عدن بالمكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الأرض من الذهب والفضة لان الناس
يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانبثاقه فيه جوهرهما واثباته اياه في الأرض حتى عدن فيها
أي ثبت اه (قوله خمس معدن نقد ونحو حديد في أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة
والسلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز فانطلق على المعدن ولأنه كان في أيدي الكفرة وحوته
أي دنيا غلبة فكان غنيمته وفي الغنيمة الخمس الان للغنائم يدا حكمية لثبوتها على الظاهر وأما
الحقيقة فللواحد واعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق الأربعة الاخماس حتى كانت
للواحد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفير
وقيد به احتراز عن المائعات كالقار والنفط والمخوعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة
والتجوهر كالياقوت والغير وزج والزمرد فلا شيء فيها وأطلق في الواحد فشمع الحر والعبد والمسلم
والذمي والبالغ والصبي والذكر والانثى كما في المحيط وأما الحر في المستأمن اذا عمل بغير اذن الامام لم
يكن له شيء لأنه لاحق له في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لأنه استعماله فيه واذا عمل برجلان في
طلب الركاز وأصابه أحدهما يتكون للواحد لأنه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أخماسه للواحد
واذا استأجر أجرا للعمل في المعدن فالمصاب للمستأجر لانهم يعملون له وعن أبي يوسف لو وجد ركازا
فباعه بعوض فالخمس على الذي في يده الركاز ويرجع على البائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي
المبسوط ومن أصاب ركازا وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك أمضى
له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد أوصله الى مستحقه وهو في أصابة الركاز غير محتاج الى الحماية
فهو كزكاة الاموال الباطنة اه وفي البدائع ويجوز دفع الخمس الى الوالدين والمولودين الفقراء
كما في الغنائم ويجوز للواحد ان يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الاربعة الاخماس بان كان
دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فإنه لا يجوز له تناول الخمس اه وهو دليل على وجوب الخمس
مع فقر الواحد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي أن لا يجب الخمس مع الفقر كاللقطة لاننا نقول
ان النص عام فيتناوله كذا في المعراج وقيد بكونه في أرض خراج أو عشر ليخرج الدار فإنه لا شيء
فيها لكن ورد عليه الأرض التي لا وظيفة فيها كالمغارة اذ يقتضي انه لا شيء في المأخوذ منها وليس
كذلك فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفة المصنف لا تمنع
الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب
اه واستشهد له في ضياء المحلوم بقول عددي بن حاتم الطائي ربت في الجاهلية وخست في الإسلام
والخمس بضمين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى وان لله خمسة اه فعلم ان قوله في المختصر
خمس بتحقيق الميم لأنه متعد فإزبناء الفعل منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم ظنانه

العشرا والخراج الآن يوجد أرض عشر أو خراج غير مملوكة (قوله والصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز الخ) قال ان
في النهريه بحث بل يصح أن يكون للاحتراز عن الدار ويعلم حكم المغارة بالاولى لأنه اذا وجب في الأرض مع الوظيفة فلان يجب في
الحالة عنها أولى اه قلت وفي دعوى الاولوية نظر لانهم جعلوا عدم لزوم المؤن دليلا على عدم وجوب الخمس كما يذكره المؤلف في

المقولة الآتية تامل (قوله لما علمت ان الخنف متعدد) أي فبني للفقول من غير نقله الي باب التضعيف على ان التشديد لا معنى له
هنا لان خست الشيء بمعنى جعلته خسة أخماس كما في النهر وأما الذي بمعنى أخذت خمسة ٢٥٣ فهو الخنف كما مر عن المغرب

(قوله واختلفوا في
وجوب الخمس) الظاهر
ان الخلاف فيه جارفي
الارض المملوكة للواحد
أولغيره بدليل قوله قبله
تبعاً للبدائع سواء وجد
هو أو غيره أي المالك أو
غير المالك فقول المتن
لاداره وأرضه وكنز
وباقيه للمختط له وزئبق
لاداره وأرضه يارجاع
الضمير للواحد ليس
احترازاً عن الارض
المملوكة لغير الواحد بل
هما سواء في عدم وجوب
الخمس فيما كما استوياني
ان الاربعة الاخماس
للمالك سواء كان هو
الواجب أو غيره وعبارة
التنوير تقتضي خلاف
ذلك فانه قال وباقيه أي
باقي المعدن بعد الخمس
لمالكها ان ملكتها والا
فلا واحد ولا شيء فيه ان
وجدته في داره وأرضه
فقوله وباقيه لمالكها
يدل على انه لو كان الواحد
غير المالك يخدمس والباقي
للمالك ولو كان الواحد
هو المالك لا يخدمس بل
الكل له لقوله بعده ولا
شيء فيه ان وجدته في داره
وأرضه فتأمل (قوله

ان الخنف لازم لما علمت ان الخنف متعدد وانه من باب طلب (قوله لاداره وأرضه) أي لا خمس في
معدن وجدته في داره أو أرضه فاتفقوا على ان الاربعة الاخماس للمالك سواء وجدته هو أو غيره
لانه من توابع الارض بدليل دخوله في البيع بغير تسمية فيكون من أجزائها واختلفوا في وجوب
الخمس قال أبو حنيفة لا خمس في الدار والبيت والمنزل والمحانوت مسلماً كان المالك أو ذمياً كما في
المحيط وفي الارض عنده روايتان اختار المصنف انها كالدار وقال يجب الخمس لاطلاق الدليل وله
انه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنثة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة
بخلاف الكثر فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدي الروايتين وهي رواية
الجماع الصغيران الدار ملكت خالصة عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر أو الخراج في الارض
دون الدار فكذا هذه المؤنثة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكراراً من الثمار لا يجب
فيه شيء لما قلنا بخلاف الارض وفي البدائع هذا كله اذا وجد في دار الاسلام فاما اذا وجد في دار
التحرب فان وجدته في أرض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه كما في الكثر أو ورد على كون المعدن من
أجزاء الارض جواز التيميم به وليس بجائز وأجاب في المعراج بانه من أجزائها وليس من جنسها
كالخشب (قوله وكنز) بالرفع عطف على معدن أي وخمس كثر وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس
ليبيت المال وله أن يصرفه الى نفسه ان كان فقيراً كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس اتفاقاً للعموم
المحدث وفي الر كاز الخمس كما قدمناه (قوله وباقيه للمختط له) أي الاخماس الاربعة للذي
ملكه الامام البقعة أول الفتح وان كان ميتاً فلورثته ان عرفوا والا فهو ولاقضى مالك للارض أو
لورثته كذا في البدائع وقيل يوضع في بيت المال ورجحه في فتح القدير وفي التحفة جعله لبيت المال
ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا كله عندهما وقال أبو يوسف ان الباقي للواحد كالمعدن لان
الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه ولهما ان يد المخطط له سبقت اليه وهي يد الخصوص فيملك به
ما في الباطن وان كانت على الظاهر كما اذا اصطاد سمكة في بطنها دابة ثم البيع لم يخرج عن ملكه لانه
مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزائها فينتقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك
الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقاً كذا في المعراج أطلق في الكثر فشمع النقد وغيره
من السلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والقماش لانها كانت ملكاً للكفار فخوته أي ديننا
قهر افصارت غنيمته وقيدناه بدفين الجاهلية بان كان نقشه صنماً أو اسم مملوكهم المعروفين
للاحتراز عن دفين أهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخو معروف للمسلمين فهو
لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمها معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر
الذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلامياً في زماننا لتقدم العهد وأشار بقوله للمختط له الى انه
وجد في أرض مملوكة لانه لو وجدته في أرض غير مملوكة كالجبال والمفاضة فهو كالمعدن يجب خمسة
وباقيه للواحد مطلقاً كان أو عبداً كما ذكرناه وفي المغرب النخلة المكان المختط لبناء دار أو غير
ذلك من العمارات وفي المعراج انما قالوا للمختط له لان الامام اذا اراد قسمة الاراضي يخط لكل
واحد من الغامنين ويجعل تلك الناحية له (قوله وزئبق) أي خمس الزئبق عند أبي حنيفة ومحمد
وعن أبي يوسف لا شيء فيه لانه مانع ينبع من الارض كالقير ولهما انه ينطبع مع غيره فانه حجر

٣٢ - بحر ثاني وعن أبي يوسف لا شيء فيه) قال الرمي أي في روايته الاخيرة وأقول الخلاف في المصاب في معدنه أما الموجود
في خزائن الكفار ففيه الخمس اتفاقاً كذا في النهر وهذا أيضاً فيما اذا وجدته في غير أرضه وداره أما اذا وجدته فيهما لا سبيل لاحد

يطبخ فيسيل منه الزئبق فيشبه الرصاص وهو يكسر الباء بعد الهمزة الساكنة كذافي المغرب وقيل هو حيوان لانه ذو حوس يتحرك بالارادة ولهذا يقتل كذافي المعراج وفي فتح القدير انه بالياء وقد تهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زير الثوب وهو ما بعد لوجديده من الوبرة لاخذنه لاعلى وجه القهر والغلبة (قوله لار كاز دار حرب) أى لا يخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس بغنيمة لاخذنه لاعلى وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه أطلق في الر كاز فشمع الكثر والمعدن والقنورى وضع المسئلة في الكثر ليعين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكثر فان شيخ الاسلام أوجب الخمس فيه كما في المعراج وأطلق في دار الحرب فشمع ما اذا وجدته في أرض غير مملوكة أو في مملوكة لهم لكن اذا كانت غير مملوكة فالكل له سواء دخل بأمان أو بالان حكم الامان يظهر في المملوك لا في المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بأمان رده الى صاحبها محرمة أموالهم عليه بغير الرضا وان لم يرده اليه ملكه ملكا خبيثا فسيده التصديق به فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسد الان الفساد يرتفع بيده لا تمتاع فسخته حينئذ وان دخل بغير امان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذوو منعة دار الحرب وظفر وابشي من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لمحصل الاخذ على طريق القهر والغلبة (قوله وفي روج ولو لؤلؤ وعنبر) أى لا تخمس هذه الاشياء اما الاول فلانه حجر مضي يوجد في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في الحجر ونحوه الياقوت والجواهر كما قدمناه من كل جامع لا ينطبع أطلقه وهو مقيد بما اذا أخذها من معدنها أما اذا وجدت كنزها وهي دفن الجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكثر الا المالمية لكونه غنيمة وأما الثاني فالمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كنز في قعر البحر وهذا عندهما وقال أبو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد المملوك ولهذا ان قعر البحر لا يرد عليه قهر أحد فان عدت اليدوهن شرط الوجوب والحاصل ان الكثر لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كما كان سواء كان من جنس الارض أو لم يكن بعد ان كان مالا متقوما وأما المعدن فثلاثة أنواع كما قدمناه اول الباب واللؤلؤ ومطرار بيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يتخلق فيه اللؤلؤ والعنبر حشيش ينبت في البحر أو خثى دابة في البحر والله سبحانه أعلم

باب العشر

هو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرايطها وتقدر المفروض ووقته وصفته وركنه وشرايطه وما يسقطه أما الاول فنثبت بالكتاب قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه وبالسنة ما سقطه السماء ففيه العشر وما سبق يعرب أو الدية ففيه نصف العشر وبالاجماع وأما الكيفية فما تقدم في الزكاة انه على الفور أو التراخي وأما سببها فالارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الحراج فان سببه الارض النامية حقيقة أوتقديرا بالتمكين فلو تمكّن ولم يزرع ووجب الحراج دون العشر ولو أصاب الزرع آفة لم يجبا وقد منا حكم تجميل العشر وانه على ثلاثة أوجه في مسألة تجميل الزكاة وأما شرايطها فنوعان شرط الاهلية وشرط المحلقة فالاول نوعان أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبدأ الاعلى مسلم بخلاف وأما كونه يتحول الى الكافر فسيأتي مفصلا والثاني العلم بالفرضية وهو

لار كاز دار حرب وفي روج
واؤلؤ وعنبر
باب العشر

عليه ولا يخمس كما صرح
به في التتارخانية (قوله
ملكه ملكا خبيثا) قال
في النهار المذكور في المحيط
وغيره انه ان أخرجه الى
دار الاسلام ملكه ملكا
خبيثا (قوله والحاصل
ان الكثر لا تفصيل فيه)
أى الكثر غير المستخرج
من البحر
باب العشر

(قوله على قولهما العشر علمها بالحصة الخ) كذا أطلقه في المعراج والسراج والمجتبى وفي الفتح لوزار ع بالعشيرة ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الارض كما في الاجارة ٢٥٥ وعندهما يكون في الزرع

كلا اجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قولهم اه ومثله في النهر (قوله والحشيش) أقول فيه دليل على عدم وجوب العشر في القلي وهو شئ يتخذ من حرق الخشب

يجب في غسل أرض العشر ومسقى سماء وسج بلا شرط نصاب وبقائه الا المحطب والقصب والحشيش

وهو من الحشيش والغلة بأخذونه والله تعالى أعلم رمي (قوله أطلقه) فتناول القليل والكثير فيكون قسواه بلا شرط نصاب تصريحا بما علم وفائدته التخصيص على خلاف قول الصحابين (قوله لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلا شئ فيه) قال الرملي أقول يجب تقييده بخراج المقاطعة فلو وجد في أرض خراج المقاطعة فيه مثل ما في الثمر الموجود فيها وقوله ولا شئ في ثمار أرض الخراج صريح فيما قلنا وأنت على علم انه عند الإطلاق ينصرف الى الميراث اه وقد يجاب

عام في كل عبادة أيضا وأما العقل والبسوط فليس من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز للأمام أن يأخذنه جبراً ويسقط عن صاحب الارض الا ان ثواب له الا اذا أدى اختياراً ولذا الو مات من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة وكذا مالك الارض ليس بشرط لوجوب وجوبه في الارض الموقوفة ويجب في أرض المأذون والمكاتب ويجب على المؤجر عنده وعندهما على المستأجر كالمستعير ويسقط عن المؤجر بهلاكه قبل الحصاد لا بعده وفي المزارعة على قوله ما والعشر علمها بالحصة وعلى قوله على رب الارض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصة المزارع يكون ديناً في ذمته وفي الارض المفصولة على الغاصب ان لم تنقصها الزراعة وان نقصتها فعلى رب الارض عنده وعندهما في الخارج ولو كانت الارض خراجية فخراجها على رب الارض في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الارض كذا في البدائع وغيره وفي الخلاصة والظاهرية ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحداً ولا يثبت للمالك وزرعها الغاصب أما اذا كان مقراً للمالك يثبت عا دلة ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الارض اه وأما شرائط الحليمة فان تكون عشرية فلا عشر في الخراج من أرض الخراج لانهم لا يجتمعان وسيأتي بيان العشرية ووجود الخراج وأن يكون الخراج منها بما يقصد بزراعتها من الارض فلا عشر في المحطب ونحوه وسيأتي بيان قدره وأما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الإدراك وعند محمد عند التقية والمجاز وأما ركنه والتملك كالزكاة وشرائط الاداء ما قدمناه في الزكاة وأما ما يسقطه فهلاك الخراج من غير صنعه وبهلاك البعض بسقط بقدره وان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار ديناً في ذمته ومنها الردة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذا في البدائع مختصراً (قوله يجب في غسل أرض العشر ومسقى سماء وسج بلا شرط نصاب وبقائه الا المحطب والحشيش) أي يجب العشر فيما ذكره في العسل فللعسل العشر ولان النحل يتناول من الأنوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها أطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقدر أبو يوسف نصابه بخمسة أوسق وعن محمد بخمسة افراق كل فرق ستمة وثلاثون رطلاً قيد بارض العشر لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلا شئ فيه لما ذكر ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شئ في ثمار أرض الخراج لا امتناع وجوب العشر والخراج في أرض واحدة وفي المعراج وقول محمد لا شئ فيه أي في العسل ولكن الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستئصال اه وفي البسوط ان صاحب الارض يملك العسل الذي في أرضه وان لم يتخذها لذلك حتى له أن يأخذنه ممن أخذنه من أرضه بخلاف الطير اذا فرخ في أرض رجل فخرجها رجل وأخذنه فهو للآخر خذلان الطير لا يفرخ في موضع ليرتك فيه بل يطير فلم يصر صاحب الارض محرراً للفرخ بملكه اه ولو وجد العسل في المغارة أو الجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال أبو يوسف لا شئ فيه لان الارض ليست بمملوكة ولهما ان المقصود من ملكها النماء وقد حصل وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بارض العشر

بان المراد من قوله فلا شئ فيه نفى وجوب العشر لان الكلام فيه فلان في وجوب القسم اذا كانت أرضه خراجية خراجها مقاسمة تأمل (قوله وبهذا علم ان التقييد الخ) ظاهره ان الجبال والمغارة ليست بعشرية مع ان العشر واجب في الخراج منها وقد قال

ونصفه في مسقي غرب
 ودالية ولا ترفع المؤن
 وضعفه في أرض عشرية
 لتغلي وان أسلم أو ابتاعها
 منه مسلم أو ذمي ونجراج
 ان اشترى ذمي أرضا
 عشرية من مسلم

في الحائفة على ان أرض
 الجبال التي لا يصل اليها
 الماء عشرية تأمل وعبارة
 الفرز يجب في غسل
 أرض عشرية أو جبل قال
 الشيخ اسمعيل نص عليه
 أي على الجبل وان كان
 معلوما مما قبله لان أرض
 الجبل الذي لا يصل اليه
 الماء عشرية كما في النوازل
 والحائفة والمخالصة
 وغيرها للاشعار بعدم
 اعتبار ما روى عن أبي
 يوسف اه (قوله الثلاثة)
 أي الحطب والقصب
 والحشيش (قوله ونصاب
 قصب السكر الخ)
 تصرف في عبارة الفتح
 وهي بتامها قال في شرح
 التكنز في قصب السكر
 العشر قل أو أكثر وعلى
 قياس ٣
 (قوله خمسة أطنان)
 الطن بالطاء المهملة حمة
 القصب قاله الشيخ اسمعيل
 (قوله نظرا للفقراء)
 الظاهر أن يقال نظرا
 هكذا يابض بالأصل

للاحتراز عن أرض الحراج فقط فلو قال يجب في غسل أرض غير الحراج لكان أولى وأما جوبه
 فيما سبق بالمطر أو بالسيح كماه النيل فتتفق عليه للدلالة السابقة وأما قوله بلا شرط نصاب وبقاء
 فذهب الامام وشروطها فصار الخلاف في موضعين لهما في الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس
 في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق رواه مسلم وله اطلاق الآية وبما أخرجنا لكم من
 الارض والحديث فيما سقت السماء العشر وتأويل مرويهما ان المنقذ زكاة التجارة لانهم كانوا
 يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما أو تعارض الخاص والعام فقدم العام لانه أحوط
 ولهما في الثاني الحديث ليس في الخضراوات صدقة وله التمسك بالعمومات وانما استثنى الثلاثة
 لانه لا يقصد بها استغلال الارض غالباً حتى لو استعمل بها أرضه وجب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد
 به استغلال الارض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبر
 البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها وكذا الاغصان في ما هو تابع للارض كالنخل والاشجار
 لانه بمنزلة جزء الارض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران لانه
 لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفرو الكنان ويزره لان كل واحد منهما مقصود فيه ثم اختلفا فيما
 لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبر أبو يوسف قيمة أدنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة أعداد من
 أعلى ما يتعد به نوعه فاعتبر في القطن خمسة أجمال كل جمل ثلاث مائة من وفي الزعفران خمسة أمناه ولو
 كان الحراج نوعين يضم أحدهما الى الآخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كانا جنسين كل
 واحد أقل من خمسة أوسق فإنه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول أبي يوسف ان تبلغ قيمته قيمة
 خمسة أوسق من أدنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناه فاذا بلغ القصب قدرا يخرج منه
 خمسة أمناه سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي أن يكون نصاب القصب عنده خمسة أطنان كما في
 عرف ديارنا (قوله ونصفه في مسقي غرب ودالية) أي ويجب نصف العشر فيما سبق بالآلة للحديث
 والغرب لدو عظيم والدالية دولاب عظيم تدبره البقر وان سبق بعض السنة بالآلة والبعض بغيرها فالمعتبر
 أكثرها كما مر في السائمة والعلوفة وان استوى بالحبب نصف العشر نظر الفقهاء كافي السائمة وظاهر
 الغاية وجوب ثلاثة أرباع العشر (قوله ولا ترفع المؤن) أي لا تحسب أجرة العمال ونفقة البقر وكرى
 الانهار وأجرة الحافظ وغير ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا
 معنى لرفعها أطلقه فشمع ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب اخراج الواجب من جميع ما أخرجته
 الارض عشر أو نصفها الا ان مات كلفه يأخذه بلا عشر أو نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه
 بعض الناس (قوله وضعفه في أرض عشرية لتغلي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي) أي يجب
 عشران في أرض الى آخره وفيه ثلاث مسائل الاولى الارض العشرية اذا اشترها تغلي فالمنذهب
 تضعفه عليه لاجماع الصحابة الثانية اذا أسلم التغلي فالتضعيف باق عليه لان التضعيف صار
 وظيفة الارض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثة اذا اشترها منه مسلم أو ذمي فكذلك لانها انتقلت
 اليه بوظيفتها كالخراج فان المسلم أهل للبقاء عاياه وان لم يكن أهلاً لا يتدأ به ورد الواجب أبو يوسف في
 المسائلين الى عشر واحد زال الداعي الى التضعيف (قوله ونجراج ان اشترى ذمي أرضا عشرية
 من مسلم) أي يجب الحراج لان في العشر معنى العبادة والكفر بنا فيها ولا وجه الى التضعيف لان
 الكلام في غير التغلي بخلاف الحراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كالأرق وبه اندفع قول أبي
 يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر وحاصل هذه المسائل ان الارض اما عشرية

للمالك لان النظر للفقراء في وجوب ثلاثة ارباع العشر تامل (قوله أما الاول فتحول الصفقة الى الشفيع الخ) أقول صرحوا في الشفعة بان الاخذ بالشفعة شر من المسترى ان كان الاخذ بعد القبض وان ٢٥٧

لتحول الصفقة اليه
 ووضع المسئلة هنا بعد
 القبض فيكون شراء من
 الذي فهو ومشكل ويمكن
 الجواب عنه بما نقله في
 النهاية عن نوادر زكاة
 البسوط ولو أن كافر
 اشترى أرضا عشرية
 وعشران أخذها منه مسلم
 بشفعة أو ورد على البائع
 للفساد وان جعل مسلم
 داره بستانا فثوته تدور
 مع مائه بخلاف الذي
 وداره حركين قبر ونفط
 في أرض عشر ولو في أرض
 خراج يجب الخراج

فعلية فيها الخراج في قول
 أي حنيفة رحمه الله
 ولكن هذا بعد انقطع
 حق المسلم عنها من كل
 وجه حتى لو استحقها مسلم
 أو أخذها مسلم بالشفعة
 كانت عشرية على حالها
 سواء وضع عليها الخراج
 أو لم يوضع لانه لم ينقطع
 حق المسلم عنها اه تامل
 رملي (قوله وجوابه ان
 المنوع الخ) حاصل
 الجواب تسليم ان وضع
 الخراج على المسلم ابتداء
 حائر لكن لا مطلقا بل
 اذا كان برضاه وان
 المنوع وضعه عليه

أو خراجية أو تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلي بالمسلم اذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت
 على حالها أو التضعيفية فكذلك عند أي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ترجع الى عشر واحد فاذا
 اشترى التغلي الخراجية بقيت خراجية أو التضعيفية فهي تضعيفية أو العشرية من مسلم ضوعف
 عليه العشر عندهما خلافا لمحمد واذا اشترى ذمي غير تغلي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها أو
 عشرية صارت خراجية ان استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لو جوب الخراج
 وشروطه في الهداية لان الخراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض (قوله وعشران
 أخذها مسلم بالشفعة أو ورد على البائع للفساد) أما الاول فتحول الصفقة الى الشفيع كأنه اشتراها
 من المسلم وأما الثاني فلا به بالرد والشفيع جعل البيع كأن لم يكن لان حق المسلم وهو البائع لم ينقطع
 بهذا البيع لكونه مستحق الرد وأشار بقوله للفساد الى كل موضع كان الرد فيه فسحنا كارد بخيار
 الشرط والرؤية مطلقا والرد بخيار الغيب ان كان بقضاء أو ما بغير قضاء فهي خراجية على حالها
 كالأقالة لانها فسخ في حق المتعاقدين يبيع جديد في حق ثالث فصار شراء من الذي فتنقل الى
 المسلم بوظيفتها فاستفيد من وضع المسئلة ان للذمي أن يرد بها بعيب قديم ولا يكون وجوب الخراج
 عليها عيبا حادنا لانه يرتفع بالفسخ بالقضاء فلا يمنع الرد (قوله وان جعل مسلم داره بستانا فثوته
 تدور مع مائه) يعني فان سقاها بماء العشر فهو عشرى وان سقاها بماء الخراج فهو خراجي وان سقاها
 مرة من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعليه العشر لانه أحق بالعشر من الخراج كذا في غاية البيان
 واستشكل العتابي وجوب الخراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان ان الامام السرخسي ذكر
 في كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال لانه أحق بالعشر من الخراج وهو الاظهر اه وجوابه ان
 المنوع وضع الخراج عليه ابتداء جبراما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاها بماء الخراج
 فهو كما اذا احيا أرضا ممتدة باذن الامام وسقاها بماء الخراج فانه يجب عليه الخراج والبستان يحوط
 عليها حائط وفيها أشجار متفرقة كذا في المعراج قيد يجعلها بستانا لانه لو لم يجعلها بستانا وفيها تخل
 تغل اكرار الاشي فيها وأما الذي فان الخراج واجب عليه مطلقا ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله (بخلاف
 الذي) لانه أهل له لا للعشر (قوله وداره ح) لان عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفوا وعليه
 اجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالجوسى ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب
 بالدلالة لان الجوسى أبعد عن الاسلام محرمة من كتمته وذباثمه (قوله كعين قبر ونفط في أرض عشر
 ولو في أرض خراج يجب الخراج) لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فواره كعين الماء فلا
 عشر ولا خراج ان لم يكن وراء موضع القبر والنفط أرض فارغة صالحة للزراعة وأما اذا كان وراءه
 موضع صالح للزراعة فلا يجب شي ان كان في أرض العشر لان العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة
 بل لابد من حقيقة الخراج وأما ان كان في أرض خراج وجب الخراج لانه يكفي لوجوبه التمكن من
 الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر والقبر هو الزفت ويقال القار والنفط بالفتح والكسر
 وهو أفصح دهن يعلو الماء وفي معراج الدراية ولا يجمع موضع القبر في رواية ابن سماعة عن محمد بن
 موضعه لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يجمع لان موضع القبر تبسع للارض فيمسمح معه
 تبعا وان كان لا يصلح للزراعة كارض في بعض جوانبها سبخة فانها تخرج مع الارض ويوضع الخراج

٣٣ - بحر ثاني جبراً وأجاب في الفتح بما حاصله ان هذا ليس فيه وضع الخراج عليه ابتداء أصلاً وانما هو انتقال ما
 وظيفته الخراج اليه بوظيفته وهو الماء فان وظيفته الخراج فاذا سقى به انتقل هو بوظيفته الى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية

فيها الكونيات بعلمها يصلح للزراعة اه وظاهر المختصر يدل على قول البعض فانه اوجب الخراج مطلقا ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشيرة فالارض العشيرة أرض العرب كلها قال محمد بن من العذيب الى مكة وعدن ابن الى أقصى بحر باليمن بجمرة وذكر الكرخي انها أرض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية ومنها الارض التي أسلم أهلها طوعا أو فتحت قهرا وقسمت بين الغاميين وأما الارض الخراجية فافتحت قهرا وتركت في أيدي أربابها وأرض نصارى بني تغلب والموات التي أحيها ذمى مطلقا أو مسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسجون وجحجون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد عليها وعن أبي يوسف انها خراجية لا مكان اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة كذاني البدائع وغيرها والله أعلم

باب المصرف

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجدا عنهما صرفا كذاني ضياء المحلوم ولم يقيد في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما أشير اليه في النهاية وينبغي اخراج خمس المعادن لان مصرفه الغنائم كما صرح به الاستيعابي وغيره وقد ذكر الاصناف السبعة وسكت عن المؤلف قلوبهم للإشارة الى السقوط للاجماع النحوي وهو من قبيل انتهاء المحكم لا انتهاء الغائبة التي كان لاجلها الدفع فان الدفع كان للاعزاز وقد أعز الله الاسلام وأغنى عنهم واختار في العناية انه ليس من باب النسخ لان الاعزاز لا في عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ وتعقبه في فتح القدير بان هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقدر ترفع وهم كانوا ثلاثة أقسام قسم كان الاعطاء ليتألفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرمهم وقسم أسلموا وفيهم ضعف فكان يتألفهم ليشتموا ولا يقال ان نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لان النسخ دليل الاجماع لا هو بناء على انه لا اجماع الا عن مستند فان ظهر والاوجب المحكم بانه ثابت على ان الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (قوله هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير) أي المصرف الفقير والمسكين والمسكين أدنى حالا وفرق بينهما في الهدايا وغيرها بان الفقير من له أدنى شيء والمسكين من لا شيء له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كذاني الكافي والاولى أن يفسر الفقير بمن له مادون النصاب كما في النقاية أخذ من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك مادون النصاب أو قدر نصاب غير تام وهو مستغرق في الحاجة ولا خلاف في انها صنفان هو الصحيح لان العطف في الآية يقتضي المغايرة وانما الخلاف في انها صنفان أو صنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والندرة قال أبو حنيفة بالاول وهو الصحيح كما في غاية البيان وأبو يوسف بالتاني فلأوصى بثلاث ماله لفلان وللفقراء والمساكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد يعني لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذلك يحصل بالمصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانها تجوز للفقير أيضا وقد يكون للموصى أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجربى على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذاني البدائع والله أعلم

باب المصرف

هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير

(قوله وعدن ابن) قال في القاموس وعدن ابن محرركة جزيرة باليمن أقام بها ابن

باب المصرف

(قوله وينبغي اخراج خمس المعادن) الاولى أن يقول خمس الزكاة الشامل للكثير أيضا لانه كالمعدن في المصرف قاله بعض الفضلاء

أوصى بثلث ماله للأصناف السبعة فصرف إلى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا في المحيط وفي
 الحائية والذي له دين مؤجل على إنسان إذا احتج إلى النفقة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته
 إلى حلول الأجل وإن كان الدين غير مؤجل فإن كان من عليه الدين معسر يجوز له أخذ الزكاة في أصح
 الأقاويل لأنه بمنزلة ابن السبيل وإن كان المدين موسر معترفا لا يحل له أخذ الزكاة وكذا إذا كان
 جاحدا وله عليه بينة عادلة وإن لم تكن بينة عادلة لا يحل له أخذ الزكاة ما لم يرفع الأمر إلى القاضي
 فيحلفه فإذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة اهـ والمراد من الدين ما يبلغ نصابا كما لا يخفى وفي فتح
 القدير ولودفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت إعطاءه لا يجوز
 وإن كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز اهـ وهو مقيد لعموم ما في الحائية والمراد من المهر ما تعرف
 بجسمه لأن ما تعرف تأجيله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون في الأول عدم إعطائه بمنزلة
 اعساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضي عمالا ينبغي للمرأة بخلاف غيره لكن في
 البرازية وإن كان موسرا والمجمل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يبقى للاحتياط وعند الامام يجوز
 مطلقا وسيأتي بيان النصب الثلاثة آخر الباب إن شاء الله تعالى (قوله والعامل) تقدم نفسه في
 باب العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي أيضا وقدمنا الفرق بينهما فاعطى ما يكتفه
 وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وإياهم ما دام المال باقيا إلا إذا استقرت كفايته الزكاة فلا تزد على
 النصف لأن التنصيف عين الانصاف قيدنا بالوسط لأنه لا يجوز له أن يتبع شهوته في المأكل والمشرب
 والملبس لأنها حرام لسكونها امرافا محض وعلى الامام أن يبعث من يرزى بالوسط من غير اسراف ولا
 تقتير كذا في غاية البيان وفي البرازية المصدق إذا أخذ عماله قبل الوجوب أو القاضي استوفى
 رزقه قبل المدّة جاز والافضل عدم التجمل لاحتمال أن لا يعيش إلى المدّة اهـ وقيدنا ببقاء المال
 لأنه لو أخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عمالته ولا يعطى من بيت المال شيئا كذا في الاحناس
 عن الزيادات وما يأخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة لها شئ لشرفه كما سيأتي وانما حلت للفقير مع
 حرمة الصدقة عليه لأنه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند
 الحاجة كابن السبيل كذا في البدائع والتحقيق أن فيه شبهة بالاجرة وشبهة بالصدقة فللأول يحل للغنى
 ولا يعطى لو هلك المال أو أداها صاحب المال إلى الامام والثاني لا يحل لها شئ ويسقط الواجب عن
 أرباب الاموال لو هلك المال في يده لا يدينه كيد الامام وهو نائب عن الفقراء ولا تكون مقدرة وفي
 النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجرى له من رزق فانه لا ينبغي له أن يأخذ من ذلك
 وإن عمل فيها ورزق من غيرها فلا بأس بذلك اهـ وهو يفيد صحة توليته وإن أخذه منها مكروه لأحرام
 ومن أحكام العامل ما ذكره في البرازية إن العامل إذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل
 له لو مضى كالسلطان إذا ترك الخراج له (قوله والمكاتب) أي يعان المكاتب في فك رقبته وهو
 المراد بقوله تعالى وفي الرقاب هو منقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري وأطلقه فنحمل
 ما إذا كان مولا فقيرا أو غنيا وهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكه أو لا والذي في بعض التفاسير
 أنه لا يملك قال القاضي البيضاوي والعدول عن اللام إلى في للدلالة على أن الاستحقاق للجهة لا للرقاب
 وقيل للايدان بأنهم أحق بها اهـ وقال الطيبي في حاشية الكشاف انما عدل عن اللام إلى في في الاربعة
 الاخيرة لأن الاربعة الاول ملاك لمعنى أن يدفع اليهم والاربعة الاخرى لا يملكون ما يدفع اليهم
 انما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لأن التعدينية بنى مقدرها صرف قال الرقاب يملكه السادة

والعامل والمكاتب

(قوله وكذا إذا كان
 جاحدا الخ) قال في النهر
 بقى انه في الاصل لم يجعل
 الدين المحجود نصابا ولم
 يفصل بين ما إذا كان له بينة
 عادلة أو لا قال السرخسي
 والصحيح جواب المكاتب
 إذ ليس كل فاض يعدل
 ولا كل بينة تقبل والجنو
 بين يدي القاضي ذل وكل
 أحدا يختار ذلك وينبغي
 أن يعول على هذا كما في
 عقد الفرائد اهـ (قوله
 وسيأتي بيان النصب الخ)
 أي عند شرح قوله وغنى
 يملك نصابا وكان الأولى
 أن يقول وسيأتي إن
 النصب ثلاثة (قوله
 وإن أخذه منها مكروه)
 قال في النهر المراد كراهة
 التحريم لقولهم لا يحل له
 ذلك لكن ما مر من أن
 من شرائط الساعي أن
 لا يكون هاشميا يعارضه
 وهذا الذي ينبغي أن
 يعول عليه

(قوله لكن بقي الخ) قال الرمي الذي يقتضيه نظر الفقه الجواز نامل اه قات بل جزم به المقدمتي في شرحه فقال واذا ملك المدفوع له جازله صرفه ٢٦٠ فيما شاء (قوله وقد قالوا انه) أي دفع الزكاة (قوله فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة)

قال في النهر والحلف لفظي للاتفاق على ان الاصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر فنقطع الحاج يعطى اتفاقا اه هذا وفي منح الغفار بعد ذكره ما مر عن البدائع من تعليل حل الدفع للعامل الغني والمديون ومنقطع الغزاة وابن السبيل في دفع الى كلهم أو الى صنف

بانه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية الخ قال وبهذا التعليل يقوى ما نسب الى بعض الفتاوى ان طالب العلم يجوز له ان يأخذ الزكاة وان كان غنيا اذا فرغ نفسه لإفادة العلم واستفادته لكونه عاجزا عن الكسب والحاجة داعية الى مالا يدمنه وهكذا رأيت به بخط موثوق وعزاه الى الواقعات والله تعالى أعلم اه قلت وقد رأيت ايضا في جامع الفتاوى معزيا الى البسوط ونصه وفي البسوط لا يجوز دفع الزكاة الى من علك نصابا الا الى طالب العلم

والمكاتبون لا يحصل في أيديهم شيء والغارمون بصرف نصيبهم لارباب الديون وكذلك في سبيل الله تعالى وابن السبيل مندرج في سبيل الله وأفراد بالذكر تنبيه على خصوصية وهو مجرد عن المحرفين جميعا أي اللام وفي وعطفه على اللام ممكن وفي أقرب اه فقد صرح بان الأربعة الأخيرة لا يمكن شيا ويستفاد منه انهم ليس لهم صرف المال في غير الجهة التي أخذوا اجلها وفي البدائع وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه تملك وهو ظاهر في أن الملك يقع للمكاتب فبقية الأربعة بالطريقة الأولى لكن بقي هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفي المحيط وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمي لان الملك يقع للمولى من وجهه والشبهة ملحقه بالحقيقة في حقهم اه وفي شرح الجمع وان عجز المكاتب محل مولاه وان كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله (قوله والمديون) أطلقه كالغدوري وقصد في الكافي بان لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه المراد بالغارم في الآية وهو في اللغة من عليه دين ولا يجب قضاءه كما ذكره القتيبي وانما لم يقيده المصنف لان الفقر شرط في الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير وفي الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين أولى من الدفع الى الفقير (قوله ومنقطع الغزاة) هو المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختياره لقول أبي يوسف وعند محمد منقطع الحاج وقيل طلبه العلم واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية وفسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا اه ولا يخفى ان قيد الفقير لا يدمنه على الوجوه كلها فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة وانما تظهر في الوصايا والوقف كما تقدم نظيره في الفقراء والمساكين (قوله وابن السبيل) هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يكون مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غني بمكانه حتى تحب الزكاة في ماله ويؤمر بالاداء اذا وصلت اليه يده وهو فقير يدا حتى تصرف اليه الصدقة في الحال لمحاكته كذا في الكافي فان قلت منقطع الغزاة أو الحج ان لم يكن في وطنه مال فهو فقير والافه وابن السبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت هو فقير الا أنه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغايرا للفقير المطلق المحالي عن هذا القيد كذا في النهاية وفي الظهيرية الاستقراض لابن السبيل خير من قبول الصدقة وفي فتح القدير ولا محل له ان يأخذ أكثر من حاجته وأحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه الا به وفي المحيط وان كان تاجر له دين على الناس لا يقدر على أخذه ولا يجذب شيئا محل له أخذ الزكاة لانه فقير يدا كابن السبيل اه وهو أولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقد قدمنا في بحث الفقير تفصيلا له فراجع (قوله في دفع الى كلهم أو الى صنف) لان المراد بالآية بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى وان تحفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم ومن السنة أنه عليه الصلاة والسلام أتاه مال من الصدقة فجعله في صنف واحد وهم المؤلفه قلوبهم ثم أتاه مال آخر فجعله في الغارمين ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس ولهذا وحلف لا يزوج النساء ولا يشتري العبيد يحنث بالواحد والمعنى في الآية ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولا يرد

خالتي والغازي والمنقطع لقوله عليه السلام يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وان كان له نفقة أربعين سنة اه وهذا مناف لدعوى النهر بتعليل الفقير بالاتفاق نامل (قوله ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته)

أقول تقدم عن شرح المجمع ان ابن السبيل اذا وصل الى ماله وبقى معه شيء من مال الزكاة الذي أخذته يحمل له كما يحمل لمولى المكاتب الذي يحجز لكن لا من امانة فان ما هنا معناه انه يأخذ ما يطالب على ظنه انه قدر الحاجة لا أكثر ولا يخفى انه مع غلبة الظن قد يفضل معه شيء فاذا ما في المجمع ان هذا الفاضل يحمل له (قوله وفيه خلاف أبي يوسف) أي في جواز دفع غير الزكاة اليه خلاف أبي يوسف قال الرمي قال في الحاوي القدسي وبه نأخذ (قوله وأطلقه فشمئلت المستأمن) قال الرمي أي أطلق في غاية البيان المحرري فشمئلت المستأمن ودخوله في المحرري ظاهر لانه

خصه بوصف لا يمنع اطلاق المحرري عليه تأمل (قوله رجع المتبرع على الدائن لاعلى المديون) الاظهر عبارة الزبلي وهي يسترد الدافع وليس للمديون أخذه فقوله وليس للمديون أخذه هو

لالذي وصح غيرها وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق ثمرة قوله قضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير لانه لو اقتضى تملكه من المديون كان حق الاخذ عند المصادقة المذكورة للمديون لا للدائن (قوله ويستفاد منه ان رجوع المتبرع الخ) أقول لفظ المتبرع يستفاد منه انه بغير أمر المديون وقوله على الدائن متعلق برجوع وقوله فهو تملك منه أي من المديون أي انه بمنزلة القرض منه والدائن

خالعى على مافي يدي من الدراهم ولا شيء في يدها فانه يلزمها ثلاثة ولو حاف لا يكلمه الايام أو الشهر يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فالحاصل ان حمل المجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاسترقاق حقيقة ولا مسوغ للخلف الا عند تعذر الاصل وعلى هذا تنصف الموصي به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير (قوله لالذي أي لا تدفع الى ذي محديث معاذ خذها من أغنيائهم وردّها في فقرائهم لان التنصيص على الشيء ينفي الحكم بمعاذاه بل للامر بردها الى فقراء المسلمين فالصرف الى غيرهم ترك للامر وحديث معاذ مشهور بتجوز الزيادة به على الكتاب ولئن كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي وهو الفقير المحرري بالآية بمأصوله وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول (قوله وصح غيرها) أي وصح دفع غير الزكاة الى الذي واجبا كان أو تطوعا كصدقة الفطر والكفارات والمنسذور لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية وخصت الزكاة بمحدث معاذ وفيه خلاف أبي يوسف ولا يرد عليه العشر لان مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع الى ذي والصرف في الكل الى فقراء المسلمين أحب وقيد بالذي لان جميع الصدقات فرضا كانت أو واجبة أو تطوعا لا تجوز للمحرري اتفاقا كما في غاية البيان لقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأطلقه فشمئلت المستأمن وقد صرح به في النهاية (قوله وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق) بالجر بالعطف على ذي والضمير في دينه للميت وعدم الجواز لانعدام التملك الذي هو الركن في الاربعة لان الكفن على ملك المتبرع حتى لو اقرس الميت السبع كان الكفن للمتبرع لا لورثة الميت وقضاء دين الغير لا يقتضي التملك من ذلك الغير المحي فالميت أولى بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق الدائن والمديون على عدمه رجوع المتبرع على الدائن لاعلى المديون والاعتاق اسقاط لامتلاك قيد بقضاء دين الميت لانه لو قضى دين المحي ان قضاء بغير أمره يكون متبرعا ولا يجوز له عن الزكاة وان قضاء بامرهم جاز ويكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة كذا في غاية البيان وقيدته في النهاية بان يكون المديون فقيرا ولا بد منه ويستفاد منه ان رجوع المتبرع بقضاء الدين عند التصادق على الدائن محمول على ما اذا كان بغير أمر المديون أما اذا كان بامرهم فهو تملك منه فلا رجوع عند التصادق بانه لا دين على الدائن وانما يرجع على المديون وهو بمهمه يتناول ما لو دفعه ناويا ل الزكاة وينبغي ان لا رجوع فيها كما بحثه المحقق في فتح القدير فليراجع والحيلة في الجواز في هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم بامرهم بعد ذلك بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط وأشار المصنف الى انه لو أطمع بتجارتها لا يجوز له لعدم التملك الا اذا دفع له الطعام كالكسوة اذا كان يعقل

نائب عن المديون في القبض لان من قضى دين غيره بامرهم لم يكن متبرعا فله الرجوع على الأمر وان لم يشترط الرجوع في الصحيح ولذا قال وانما يرجع على المديون (قوله كما بحثه المحقق الخ) وذلك حيث قال لانه بالدفع وقع الملك للفقير بالتملك وقبض النائب عن الفقير وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض نيابة لا التملك الاول لان غاية الأمر ان يكون ملك فقيرا على ظن انه مديون وانما يورثه لا يورثه عدم الملك بعد وقوعه لله تعالى الخ وما وقع في النهر من انه يرجع على المديون

القبض والافلا ولو دفع الصغير الى وليه كذا في الحامية والمراد بالعقل هنا ان لا يرمى به ولا يتخذ عنه
(قوله وأصله وان علا وفرعه وان سفلى) بالجرأى لا يجوز الدفع الى أبيه وجدته وان علا ولا الى ولده
و ولد ولده وان سفلى لان المنفعة لم تنقطع عن المملك من كل وجه كما قدمه في تعريف الزكاة لان
الواجب عليه الاخراج عن ملكه رغبة ومنفعة ولم يوجد في الاصول والفروع الاخراج عن ملكه
منفعة وان وجد رغبة وفي عبده وجد الاخراج من منفعة لا رغبة كذا في المستصفي وفيه اشارة الى ان
هذا الحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها اليهم كاحد الزوجين كالكفارات
وصدقة الفطر والندور وقد باصله وفرعه لان من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو أولى لما
فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والحالات الفقراء ولهذا
قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالا قارب ثم المولى ثم المجيران وذكر في موضع آخر
عزى الى أبي حفص الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاييج فيسد حاجتهم وفي المحيط ولو دفع
الى أخته ولها مهر على زوجها الموسر يبلغ نصابا يجوز عند أبي حنيفة ولا يجبل عندهما وبه يفتى
احتميا ولو دفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من القراب جازا لم يحتسبها من النفقة وفي القنية
دفع زكاته في مرض موته الى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقمه بانه لا يصح كمن أوصى
بالحق ليس للوصى ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصية كذا هذا ثم رقمه بانه يصح لكن للورثة الرد
باعتبار انه وصية اه والذي يظهر ترجيح الاول وأطلق في فرعه فشميل ثابت النسب منه وغيره
اذا كان مخلوقا من مائة فلا يدفع الى المخلوق من مائة بالزنا ولا الى ولد أم ولده الذي نفاه وخرج ولد
المنعي اليها زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاءه الاول حيا فان على قول أبي حنيفة الرجوع عنه
الاولاد للاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم وتجاوز شهادتهم له كذا في معراج الدراية
لعدم الفرعية ظاهر او على هذا فينبغي على هذا القول ان لا يجوز للثاني دفع الزكاة اليهم لوجود
الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المنتول في الفتاوى الوالوية انه يجوز للثاني الدفع
اليهم وتجاوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه الفتوى وعليه فللاول الدفع اليهم
دون الثاني وعلم من تعديل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن المملك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى
الاصول والفروع وأحد الزوجين لان له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس
لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لانه لا يعلم من نفسه كذا ذكر الاستيعابي وقد با الصدقة الواجبة لان
صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذا في البدائع (قوله وزوجته وزوجها) أى
لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المرأة لزوجها المساقد مناه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفي
دفعها له خلافهما لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة قاله لامرأة ابن
مسعود وقد سألته عن التصديق عليه قلنا هو محمول على النافذة كذا في الهداية أطلق الزوجة فشميل
الزوجة من وجهه فلا يجوز الدفع الى معتدة من بائن ولو بثلاث كذا في المعراج واعلم ان في شهادة
أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجية وقت الاداء وفي الرجوع في الهبة وقت الهبة وفي الوصية
وقت الموت وفي الاقرار لها في مرض موته الاعتبار لوقت الاقرار وفي الحدود يعتبر كلا الطرفين
حتى لو سرق من امرأته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصم لم يقطع كذا في النهاية وفي
فتاوى قاضيخان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها الوقت المحكم وسيأتى ان شاء الله تعالى
وفي الظهيرية رجل دفع زكاته الى رجل وأمره بالاداء فاعطى الوكيل ولد لنفسه الكبير والصغير

وأصله وان علا وفرعه
وان سفلى وزوجته
وزوجها

سهو لان الكلام فيما
اذا دفعه نأويا الزكاة

أوامرته وهم محاويج جاز ولا يمسك لنفسه شيئا ولو ان صاحب المال قال له ضعه حيث شئت
 له أن يمسك لنفسه اهـ (قوله وعبدته ومكاتبه ومعه أم وولده ومعتق البعض) أي لا يجوز
 الدفع إلى هؤلاء لعدم التملك أصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لأن له حقا في كسب
 مكاتبه ولذا لو تزوج بامته مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بامته نفسه ومعتق البعض كالمكاتب
 وإذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم أن الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا
 وهذا إذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فأعتق أحدهما حصته وهو معسر واختار
 الساكت الاستسعاء فلمعتق الدفع لأنه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لأنه مكاتبه
 وهذا إذا كان الشريك أجنبيا فإن كان ولده فلا لأن الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه
 وإن كان المعتق موسرا واختار الساكت تضمينه فالساكت الدفع للعبد لأنه أجنبي عنه وليس
 للمعتق الدفع إذا اختار استسعاءه لأنه مكاتبه لما أنه بالضمان مخير بين اعتاق الباقي أو الاستسعاء
 (قوله وغني يملك نصابا) أي لا يجوز الدفع له حديث معاذ المشهور ورخصهما من أغنيا ثمهم ورد هاهنا
 فقرا ثم أطلقه فشمع النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الجوائج الاصلية الموجب لكل
 واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارع عماد كالموجب لثلاثة صدقة الفطر والاخضية
 ونفقة القريب فان كلامهم محرم لاخذ الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فإنه لا يملك نصابا
 وتسمية الشارحين له نصابا وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي
 يجب فيه الزكاة إذا بلغه نحو ما تبي درهم وخمس من الأبل اذ ليس قوت اليوم مقدر السكن في ضياء
 الخلووم نصاب كل شيء أصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو يقتضي اطلاق النصاب عليه
 حقيقة اذ قوت اليوم أصل تحريم السؤال وقيدها بكونه فارغا عن الجوائج الاصلية لأنه لو كان مستغرفا
 بها حلت له فتحل لمن ملك كتبنا تساوى نصابا وهو من أهلها للمحاجة لأن زادت على قدرها أو كان
 جاهلا والفقهاء غني بكتبه ولو كان محتاجا إليها لقضاء دينه فيجب بيعها كما في القنية من باب المحبس
 من القضاء ويحل لمن له دور وحوانيت تساوى نصابا وهو محتاج لغلتها لنفقتها ونفقة عياله على
 خلاف فيه وإن عنده طعام سنة تساوى نصابا لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين فإنه
 يجب عليه بيع قوته الا قوت يومه كما في القنية من المحبس وحلت لمن له نصاب وعليه دين مستغرق
 أو منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج إليها في الصيف وللزارع إذا كان له ثوران
 لأن زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوى نصابا والفاضل عن سكاها يبلغ نصابا وقيده بملك
 النصاب لأن من ملك ما دونه يحل له أخذها إذا كان قيمته لا تبلغ نصابا ولو كان صحاحا مكتسبا قيدها
 به لأنه لو كان تسعة عشر دينار تساوى ثلاث مائة درهم لا تحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد
 وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقال هشام سألت محمدا عن رجل له تسعة عشر دينار تساوى ثلاث
 مائة درهم هل يسعه أن يأخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيده بالزكاة لأن النفل يجوز للغني كما
 للهاشمي وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والندور وصدقة الفطر فلا
 يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل صدقة لغني خرج النفل منها لأن الصدقة
 على الغني هبة كذا في البدائع وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها إلى الاغنياء ان سماهم الواقف
 والا فلا لأنها من الصدقة الواجبة كذا في البدائع أيضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع
 قوم زكاتهاهم إلى من يجمعها الفقير فاجتمع عند الأخذ أكثر من مائتين فإن كان جمعه له بامرهم قالوا

وعبد ومكاتبه ومدبره
 وأم ولده ومعتق البعض
 وغني يملك نصابا

(قوله ولا تحل لمن له دار
 تساوى نصابا الخ) هذه رواية
 ابن سماعة عن محمد قال في
 التتارخانية وفي البقائي
 وأطلق في الكشف عن
 محمد رحمه الله إذا كان له
 دار تساوى عشرة آلاف
 درهم ولو باعها واشترى
 بألف لوسعه ذلك لا أمر
 ببيعها ثم نقل عن الصغرى
 إذا كان له دار يسكنها
 يحل له الصدقة وإن لم
 تكن الدار جميعا مستحقة
 لمحاجته بان كان لا يسكن
 الكل هو الصحيح (قوله
 قيدها به) أي بقوله إذا
 كان قيمته أي قيمة ما دون
 النصاب لا تساوى نصابا

(قوله سواء كان يساوي مائتي درهم أو لا) تبعه على هذه أخوه وتليذنه في المنح وبزم في الشربلالية بانه وهم قال وقد ذكر خلافه في الاشياء والنظائر في فن المعايير فقد ناقض نفسه ولم أر أحدا من شراح الهداية صرح بما ادعاه بل عبارتهم مفيدة خلافا غير انه قال في العناية ولا يجوز دفع الزكاة الى من ملك نصابا سواء كان من النقود أو السواثم أو العروض اه فاهم ما ذكره وهو مدفوع لان قول العناية سواء كان المنح مفيد تفسير النصاب بالقيمة مطلقا لان العروض ليس نصابها الا ما يبلغ قيمته مائتي درهم وقد صرح بان المعبر بمقدار النصاب في التبيين وغيره واستدل له في الكافي بقوله عليه السلام من سأل وله ما يغنيه فقد سأل الناس الحما فاقبل وما الذي يغنيه قال مائتا درهم أو عدلها اه ونحوه في المحيط فقد شمل الحديث اعتبار السائمة بالقيمة لاطلاقها وقد نص على اعتبار ٢٦٤ قيمة السواثم في عدة كتب من غير خلاف في الاشياء والسراج والوهبانية وشرحها

للمصنف ولا بن الشحنة والذخائر الاشرفية وفي الجوهره قال المرغباني اذا كان له خمس من الابل قيمتها أقل من مائتي درهم تحصل له الزكاة وتجب

وعبده وطفله

عليه وبهذا ظهر ان المعبر نصاب النقد من أي مال كان بلغ نصابا أي من جنسه أو لم يبلغ اه ما نقله عن المرغباني اه مافي الشربلالية ووفق بعض محشي الدر المختار بحمل ما مر عن المحيط والظهيرية على اختلاف الرواية عن محمد بن ان المعبر في النصاب المحرم الوزن أو القيمة فافي المحيط الثاني وما في الظهيرية الاول والظاهر ان اعتبار

كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجاهل مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا أن يكون الفقير مدبويا فيه اعتبر هذا التفصيل في مائتين بفضل بعد دينه فان كان بغير أمره جاز الكل مطلقا لانه في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده ملكه وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم كذا في فتح القدير والغني أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا الوهبيا له لما علم أن تبديل الملك كتبديل العين فلأباحتها له ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل تناوله للغني وقال خواهرزاده يحل كذا في الفوائد التاجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريدة هو لها صدقة ولنا هدية كما لا يخفى الآن يقال بالفرق بين الهاشمي والغني وان قيل به فصحح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغني ودخل تحت النصاب التام المذكور أو لا الخمس من الابن السائمة فان ملكها أو نصابا من السواثم من أي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء كان يساوي مائتي درهم أو لا وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من أي مال كان وفي معراج الدراية قوله ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك ولكنه لا يطيب للاخذ لانه لا يلزم من جواز الدفع جواز الاخذ كظن الغني فقيرا اه وهو غير صحيح لان المصريح به في غاية البيان وغيره انه يجوز أخذها من ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الاولى عدم الاخذ لمن له سداد من عيش كما صرح به في البدائع (قوله وعبده وطفله) أي لا يجوز دفع الزكاة وما لم يحق به العبد الغني وولده الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فأفاد ان المراد بالعبد غير المدينون المستغرق لما في يده ورقبته أما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى ا كسابه في هذه الحالة عند الامام لما عرف خلافا لهما وأطلق العبد فشمّل القن والمدبر وأم الولد والزمن الذي ليس في عيال مولاه ولم يجده شيئا أو كان مولاه غائبا خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخير واختاره في الذخيرة لانه لا ينبغي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب بانه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال ان الملك هنا يقع للمولى

الوزن خاص بالموزون لتأنيته فيه أما المعدود

وهو كالسائمة فيعتبر فيه العدد بدل الوزن فافي البحر والنهر والمنح مرور على مافي الظهيرية وما في الشربلالية على مافي المحيط وبهذا يندفع التناقض بين كلام القوم اه لمخصاقت هذا يمكن ولكن لو ورد في كلامهم ما هو صريح فيما قاله المؤلف لمحصل التناقض أمام عدمه على ما ادعاه الشربلالي فلا حاجة اليه لعدم التناقض تأمل (قوله خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخير) أي الزمن الذي ليس في عيال مولاه وقوله واختاره في الذخيرة فيه نظر فانه في الذخيرة حكاه بقوله وعن أبي يوسف ولم أر في كلامه ما يقتضي اختياره ومجرد الحكاية لقول لا يفيد اختياره تأمل (قوله وقد يقال الخ) قال العلامة المقدسي أقول ان أريد ان المولى ليس بمصرف لغناه فان السبيل غني ولا صدقة لغني أو يقال العبد المذكور لا ينزل حاله عن مأذون مدينون وهو لا يملك المولى كسبه عند أبي حنيفة فجاز الصرف اليه فليجزه هنا للضرورة المذكورة ويجوز ان يخالف أبو يوسف أصله فيه للضرورة اه

وهو ليس بمصرف وأما ابن السبيل فصرف فالاولى الاطلاق كما هو المذهب وقد تقدم ان الدفع الى مكاتب الغني جائز وانما منع من الدفع لطفل الغني لانه يعد غنيا بغناه ابيه كذا قالوا وهو يقيدان الدفع لولد الغنية جائزا لا يعد غنيا بغناه امه ولو لم يكن له أب وقد صرح به في القنية وأطلق الطفل فشمع المذكور والاشئ ومن هو في عيال الاب أو اعالى الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لان الدفع لولد الغني اذا كان كبيرا جائزا مطلقا وقيد بعينه وطفله لان الدفع الى أب الغني وزوجته جائز سواء فرض لها نفقة أولا (قوله وبني هاشم ومواليهم) أي لا يجوز الدفع لهم لمحمد بن البخاري نحن أهل بيت لا تحمل لنا الصدقة ومحمد بن أبي داود مولى القوم من أنفسهم وانما تحمل لنا الصدقة أطلق في بني هاشم فشمع من كان ناصر النبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصر له منهم كولد أبي لهب فيدخل من أسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشميا فان تحرير الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيد المصنف في الكافي تبع المصنف في الهداية وشروحا بابا على عباس وجعفر وعقيل وحرث بن عبد المطلب ومشي عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير وصرح باخراج أبي لهب وأولاده من هذا الحكم لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولزيتهم حيث نصره عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وأبولهب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثا لا قرابة بيني وبين أبي لهب ونص في البدائع على ان الكرخي قيد بني هاشم بالخمسة من بني هاشم فكان المذهب التقيد لان الامام الكرخي ممن هو أعلم بمذهب أصحابنا وقيد بني هاشم لان بني المطالب تحمل لهم الصدقة وليسوا كبنى هاشم وان استوفوا في القرابة لان عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطالب بن هاشم بن عبد مناف ولعبد مناف أربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمسة المذكورون من بني هاشم لان العباس والحارث عثمان للنبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل اخوان اعلى بن أبي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لابي طالب أربعة من الاولاد ولله طالب فانت ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلى عشر سنين وأمهم فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجمهرة النسب وقال المصنف في الكافي وهذا في الواجبات كالزكاة والنذر والعشر والكفارة أما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدى في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس بالماء المستعمل وفي النقل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى لكن تبرع بالماء اه وانما تلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء فيتدنس به المؤدى لان الاصل يقتضي عدمه وانما قلنا به في الماء للنص الوارد الوضوء على الوضوء نور على نور اذا زدياد النور يقتضي زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا في النهاية مختصرا وفيها عن العتاني ان النقل جائز لهم بالاجماع كالنقل للغني وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصر عليه وعزاه الى النوادر ومشي عليه الاقطع في شرح القدروري واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره شارح الجمع فكان هو المذهب وأثبت الشارح الزيلعي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل لا لطلاقه وقد سوى المصنف في الكافي بين التطوع والوقف كما سمعت وهكنا في المحيط وفي شرح الطحاوي وغيره ان الحمل مقيد بما اذا سماهم أما ذالم يسمهم فلا لانها صدقة واجبة ورده المحقق في فتح القدير بان صدقة الوقف

وبني هاشم ومواليهم

(قوله اذا كان كبيرا)
أي بالغ الكافي القهستاني
وبه علم ان المراد بالطفل
غير البالغ

(قوله وفيه نظر الخ) قال الرمي قد يقال وجوبه بالنذر العارض لا يعارض اه وكذا ايجاب بعضهم بان مراده لا ايجاب واجب
باجاب الله تعالى اه وبالجملة فاذا كره المؤلف لا يدفع بحث المحقق اذ بعد جعل كلامهم على الوقف المنذور (قوله وقيل بل
كانت الصدقة تحل الخ) قال في النهر والذى ينبغي اعتماده الاول لقوله في الحديث وحرم عليكم اوساخ الناس ولا شك ان الانبياء
عليهم الصلاة والسلام منزهون عن ٢٦٦ ذلك اه وفي حواشي مسكين عن الحموي عن ابن بطال اتفق الفقهاء على ان ازواجه

عليه الصلاة والسلام
لا يدخلن في الذين حرمت
عليهم الصدقة قال ثم قال
الحموي وفي المعنى عن
عائشة رضي الله تعالى
عنها قالت انا آل محمد
لا تحل لنا الصدقة قال
فهذا يدل على تحريمها
عليهن (قوله باجتهاد
بدون ظن) أي بان اجتهاد
ولو دفع بغيره فان انه غني
أو هاشمي أو كافر أو أبوه
أو ابنه صح ولو عبده أو
مكاتبه لا

كالنفل لانه متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا يقف واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر
وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامراه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر
اه وفيه نظر اذ لا يقف قد يكون واجبا كما اذا كان مندورا كان قال ان قدم أي فعلى ان أقف
هذه الدار صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف بذلك وأورد سؤاله كيف يلزم النذر به وليس من
جنسه واجب واجب بانه يجب على الامام ان يقف مسجد اذ من بيت المال للمسلمين وان لم يكن في
بيت المال شيء فعلى المسلمين وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذر رجل سقط
منه شيء فقال ان وجدته فله على ان أقف أرقتى هذه على أبناء السبيل فوجده كان عليه الوفاء به فان
وقف أرضه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الاقارب والاجانب جاز اه وأطلق المحكم في بني
هاشم ولم يقمده بزما ولا بشخص للاشارة الى رد رواية أبي عصمة عن الامام انه يجوز الدفع الى بني
هاشم في زمانه لان عوضها وهو خمس الخمس لم يصل اليهم لاهمال الناس أمر الغنائم وايصالها الى
مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض وللإشارة الى رد الرواية بان الهاشمي يجوز له
ان يدفع زكاته الى هاشمي مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقا وقيد بمولى الهاشمي لان مولى الغني
يجوز الدفع اليه لان الغني أهل لها لکن الغني مانع ولا مانع في حق المولى والحديث ليس على عمومه
أعني مولى القوم من أنفسهم ولهذا قال الاستيعابي في تفسيره يعني في حل الصدقة وحرمها والاخوئي
القوم ليس منهم من جميع الوجوه الا ترى انه ليس بكفؤ لهم وان مولى المسلم اذا كان كافرا تؤخذ
منه الجزية وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية بالمضاعفة اه وفي آخر مبسوط الامام
السرخسي من كتاب الكسب وتنكاح الناس في حق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا تحل لهم
الصدقة أم لا فمنهم من يقول ما كان محل أخذ الصدقة لسائر الانبياء أيضا وليكن كانت تحل
لقراباتهم ثم ان الله تعالى أكرم نبينا بان حرم الصدقة على قرابته اظهارا لفضيلته وقيل بل كانت
الصدقة تحل لسائر الانبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام (قوله ولو دفع بغير
فيان انه غني أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا) الحديث البخاري لك ما نويت
يازيد ولك ما أخذت يا معن حين دفعها يزيد الى ولده معن وليس المراد بالتحريم الاجتهاد بل غلبة
الظن بانه مصرف بعد الشك في كونه صرفا وانما قلنا هذا لانه لو دفع باجتهاد بدون ظن أو بغير
اجتهاد أصلا أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه لا يجوز له وكذا لو لم يتبين شيء
فهو على الفساد حتى يتبين انه مصرف ولو دفع الى من يظن انه ليس بمصرف ثم تبين انه مصرف
يجزئه والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزئه الصلاة
وان ظهر انها القبلة بل قال الامام يحشى عليه الكفر ان الصلاة الفرض لتغير القبلة معصية والمعصية
لا تنقض طاعة ودفع المال الى غير الفقير قرينة يثاب عليها وقيدنا بكونه بعد الشك لانه لو دفعها

ولم يترج عنه شيء وقوله
أو بغير اجتهاد أصلا أي
بعد الشك بدليل قوله
الا حتى لانه لو دفعها ولم
يخطر بباله الخ وقوله أو
بظن انه بعد الشك ليس
بمصرف الظاهر ان قوله
بعد الشك من تصرف
الناسخ اذ لا موقع لذكره
هنا ومحله أن يذ كر عقب
قوله أصلا فتصير العبارة
هكذا أو بغير اجتهاد أصلا
بعد الشك أو بظن انه
ليس بمصرف الخ (قوله

ودفع المال الى غير الفقير قرينة الخ) قال في النهر كون الاعطاء لا يكون به عاصيا مطلقا ممنوع فقد صرح ولم
الاستيعابي بانه اذا غلب على ظنه غناه حرم عليه الدفع اه وفيه انه لا يتخلوا ما أن يراد بالغني في كلام الاستيعابي ما هو المتأدبر منه
وهو ان يكون مالك نصاب أو لابان كان يملك قوت يومه فقط فان كان الاول والدفع اليه يكون هبة وهي جائزة وان كان الثاني كما
حمله عليه في النهر آخر الباب فلا يتوجه المنع به لانه صرف والكلام فيمن ظنه غير مصرف فالدفع اليه يكون هبة كما يأتي آخر

الباب وهي مندوبة وقبولها سنة على ان كلام الاستيعابي الظاهر منه ان المراد به دفع الزكاة وان المراد بالغنى المعتبر ووجه الحرمة حينئذ عدم سقوط الزكاة عنه بهذا الدفع فاذا احترازه يكون مانعا للزكاة والمراد بقوله هم في الفرق ودفع المال الى غير الفقير قرينة غير الزكاة كما لا يخفى فاني يتوجه المنع (قوله وأصلح الكافراخ) قال في كفاية السبيقي دفع الى حري خطأ ثم تبين جاز على رواية الاصل وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه لا يجوز وهو قوله اه قال الا قطع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو احد قولي الشافعي وقوله الا خر مثل قول أبي حنيفة قال في مشكلات خواهر زاده قوله ثم ظهر انه غنى أو هاشمي أو كافر أي ذمي لان الاجماع منعقدانه لو كان مستأمنا أو حرياً فانه يجب الاعادة اه ونص في المختار على جواز ٢٦٧ الدفع فيما اذا ظهر انه حري واطلاقه

في الكفر بقوله أو كافر من غير تعقيد بالذمي يدل على الجواز كذا في شرح الكنز للعلامة ابن الشبلي شيخ المؤلف صاحب البحر (قوله وهي واقعة في زماننا) قال الرمي قد يفرق بين المستثنين بان الوصي في مسألة المعراج وجدت منه المخالفة حقيقة لانه مأور بالدفعة الى الفقراء وقد أعطى الى الاغنياء وفي الواقعة لم توجد المخالفة حقيقة لان المأمور به شراء دار وظهور انها وقف لا يوجب المخالفة كالاتحاق يدل عليه ما في التتارخانية عن نوادر هشام رجل ترك ثلاثة آلاف درهم وأوصى الى رجل ان يعتق عنه نسمة بالف درهم فاستتراها الوصي بالف واعتقها ثم استعتقت فلا ضمان على الوصي وان

ولم يختر بباله أنه مصرف أم لا فهو على الجواز الا اذا تبين أنه غير مصرف لان الظاهر انه مصرف الصدقة الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شيء لا يلزمه الاعادة لان الظاهر الاول لا يبطل بالشك وليس له أن يسترد ما دفعه اذا تبين أنه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا في البدائع واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول بانه لا يطيب قبل يتصدق به فحبه وقيل يرد على الدافع كذا في معراج الدراية وأطلق الكافر فشمع الذمي والحري وقد صرح به ما في المبتهج بالمجمعة وفي المحيط اذا ظهر أنه حري فيسه روايتان والفرق على احدهما انه لم توجد صفة القرية أصلا والحق المنع فقد قال في غاية البيان معزيا الى التحفة وأجمعوا انه اذا ظهر انه حري ولو مستأمنا لا يجوز وكذا في معراج الدراية معللا بان صلته لا تكون برأيه ولذا لم يجز التطوع اليه فلم يقع قرينة ولا يخفى ان أحد الزوجين كالاصول والفروع وان المسدبر وأم الولد داخلان تحت العبد والمستسهي كالسكاتب عنده وعندهما حرمديون كذا في البدائع وقيد بالزكاة لانه لو أوصى بثالث ماله للفقراء فاعطاهم الوصي ثم تبين انهم أغنياء لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسع والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة ألا ترى أن النائم اذا أناف شيئا يضمن ولا يأثم كذا في معراج الدراية وقياسه ان الوصي بشراء دار ليوفقها اذا اشترى ونقد الثمن ثم ظهر انها وقف الغني ووضاع الثمن أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا ولا نه لو اختلفت أو اتى طاهرة بتجسة أو ثياب كذلك وكانت الغلبة للظاهر فتحري فيها ثم تبين خطؤه بعيد الصلاة أو قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذي قاس عليه أبو يوسف مسألة السكاتب والفرق له ما ان العلم بالثوب الطاهر والماء الطاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأمور به قيدا بكون الغلبة للظاهر لان الغلبة لو كانت للنجس أو استوى لا يتحري بل يتميم كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا المحكم مختصا بالواني أما الثياب النجسة اذا احتاطت بالطاهرة فانه يتحري مطلقا ولو كانت النجسة أكثر أو مساوية وتبعه في فتح القدير وقد أخذاه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري وفرق بينهما بان الضرورة لا تتحقق في الاواني لان التراب طهور له بدل عند العجز عن الماء الطاهر فلا يضطر الى التحري للموضوع عند غلبة النجاسة لما أمكنه اقامة الفرض بالبدل حتى تتحقق الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب في مسألة الثياب الضرورة مست للتحري لانه ليس للستر بدل

ظهر انها حرة فالوصي ضامن اه وأيضا دار الوقف تقبل البيع في الجملة حتى فرقوا بين ضم الحر الى العبد وبين ضم الوقف الى الملك فسرى البطلان في الاول دون الثاني قال الشارح في البيع الفاسد في مسألة ضم الوقف الى الملك في الفرق بينها وبين ضم الحر الى العبد الوقف بعد القضاء وان صار لازما بالاجماع لكنه يتقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول أبي يوسف المفتي به أو بضعف غلته كما هو قولهما أو بور ودغصب عليه ولا يمكن ابتزاعه فللناظر يبيعه كافي فتاوى قاضيان أو بقضاء قاض حنبلي يبيعه فان عنده يجوز بيع الوقف ليشتري ببدله ما هو خير منه كافي معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالحرم مع وجود هذه الاسباب لبيعه والله تعالى الموفق للصواب اه فتأمل ذلك اه

نصابا أو يكمله له حتى لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فاعطاه درهما كره أيضا كما في الظهيرية اه وهذا ظاهر لكن الذي رأيته في الظهيرية مثل ما ذكره المؤلف ونصه قبيل كتاب الصوم قال هشام سالت أبا يوسف رجها ما لله تعالى عن الرجل له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال ياخذوا أحدا ويرد واحدا اه وهو كذلك في التارخانية عن المنتقى

وكره الاغناء وندب عن السؤال

فلتأمل ثم رأيت في حاشية نوح أفندي على الدرر كرماني النهري ثم قال وهذا عند أبي ضيفة ومحمد وقال أبو يوسف جاز اعطاؤه مائتي درهم بدون الكراهة وفوق المائتين مع الكراهة ثم ذكر ماني الظهيرية عن الجوهرية وقد راجعت المنظومة ودرر البحار فلم أجد هذا الخلاف نعم ذكره في النهاية بلفظ وعن أبي يوسف انه لا بأس باعطاء المائتين اليه بعد قوله يكره عندنا

يتوصل به الى اقامة الغرض بوضوحه ان في مسألة الاواني لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضؤ بها ولو فعل لا تجوز صلته فكذا اذا كانت الغلبة له وفي مسألة الثياب وان كانت الكل نجسة يؤمر بالصلاة في بعضها فكذا اذا كانت الغلبة لها ثم اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الزكاة كما قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسائل المسالخ المختلطة بالميتة في حالة الاضطرار للاكل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري الا اذا كان الحلال غالبا ومنها مسألة الزيت اذا اختلط بولد الميتة فان كان المحرم غالبا أو مساوفاً لا يجوز الانتفاع به أصلا للاكل ولا غيره وان كان الحلال غالبا في حالة الاضطرار يجوز الاكل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الاكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصحاب وندب الجلود ومنها مسألة الموتى اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فان كانت الغلبة لموتى المسلمين فإنه يصلى عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين وان غلب موتى الكفار أو تساوا لا يصلى على أحدهم الا من يعلم انه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين ومنها مسائلنا الاواني المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمت وأما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو اعتق واحدة من جواريه بعينها ثم نسيها لم يسعه التحري للوطء ولا للبيع ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التعريفات في مسائل التحري فعليه بكتاب التحري من المسووط أول الجزء الرابع واعلم ان التحري في اللغة الطاب والابتغاء وهو والتوخي سواء الا أن لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة طلب الشيء بالغالب الرأي عند التعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك أن يستوى طرفا العلم والجهل والظن ترجح أحدهما من غير دليل والتحري ترجح أحدهما بغالب الرأي وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسألة الزكاة ما لو كان المدفوع اليه حالساق في صف الفقراء يصنع صنيعهم أو كان عليه زى الفقراء أو سأل فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المسووط أيضا يعنى انه لو طهره غني لا إعادة عليه (قوله وكره الاغناء وندب عن السؤال) أى كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا وندب الاغناء عن سؤال الناس وانما صح الاغناء لان الغنى حكم الاداء فيتعقبه لكن يكره القرب الغنى منه كمن صلى وقر به نجاسة كذا في الهداية وفي فتح القدير وقوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم العلة ايها في الخارج ولم يتعقبه وتعقبه في النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبننا من أن حكم العلة الحقيقية لا يجوز تأخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقتربان وأجابا بان معنى قوله ان الغنى حكم الاداء أى حكمه حكم الاداء لان الاداء علة الملك والمالك علة الغنى فكان الغنى مضافا الى الاداء بواسطة الملك كالاتفاق في شراء القريب فكان للاداء شبهة السبب الحقيقي والسبب الحقيقي مقدم على الحكم حقيقة قوما يشبه السبب من العلة له شبهة التقدم اه وانما عمنا في المدفوع ولم نقدمه بمائتي درهم لانه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف ياخذوا أحدا ويردوا أحدا كذا في الفتاوى الظهيرية وانما قد بنا بقولنا يصير غنيا لانه لو دفع مائتي درهم فأكثر لم يردوا لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معسلا اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كل منهم نصاب وأطلق في استحباب الاغناء عن السؤال ولم يقيد بآداء قوت يومه كما وقع في غاية البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال و حاجة أخرى كدين

وثوب

فأفاد انه رواه عنه ويمكن أن يكون ماني الظهيرية على هذه الرواية عنه ولكن على هذا يرد على المؤلف انه لا يناسب ما ذكره أولا من كراهة دفع ما يصير به غنيا فالأظهر ما سلكه في النهري تأمل

وثوب وغير ذلك والحديث وارد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال نحر الاسلام من أراد ان يتصدق بدينهم فاشترى به فلو سافر فقربها فقد قصر في امر الصدقة لان الجمع كان أولى من التفريق (قوله وكره نقلها الى بلد آخر لغريب وأحوج) أما الهبة فلا تطلق قوله تعالى انما الصدقات للفقراء من غير قيد بالمكان وأما حديث معاذ المشهور وخذها من أغنيائهم ووردها في فقرائهم فلا ينفي الهبة لان الضمير راجع الى فقراء المسلمين لا الى أهل اليمن اولاً وانه ورد ايمان انه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولانه صح عنه انه كان يقول لا هل اليمن اثنتون بخميس أوليس وهما الصغار من الثياب آخذة منكم في الصدقة مكان الشعر والذرة أهون عليكم وخير لا هيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فان كان في زمنه فهو تقرير وان كان في زمن أبي بكر فذاك اجماع لسكوتهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للقرى للجمع بين أجرى الصدقة والصلة وللأحوج لان المقصود منها سدخلة المحتاج فن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصراً في هاتين لانه لو نقلها الى فقير في بلد آخر او رجع وأصلح كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل التصديق على العالم الفقير أفضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب الى فقراء دار الاسلام ولهذا ذكر في نواهر المبسوط رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ما له الذي خلف ههنا وما ل استفادته في دار الحرب نسكن تصرف زكاة الكل الى فقراء المسلمين الذين في دار الاسلام لان فقراءهم أفضل من فقراء دار الحرب اهو كذا لا يكره نقل الزكاة المجملة مطلقاً ولهذا قال في الخلاصة لا يكره ان ينقل زكاة ما له المجملة قبل المحول للفقير غير أحوج ومديون اه فاستثنى على هذا استه هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لا يجب الحكم في محل وجود سببه كذا في فتح القدير وصح في المحيط انه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولدان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه واختلف التصحیح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الزاوية والرجوع اليها والمنقول في النهاية معزى الى المبسوط ان العبرة لمكان من يجب عليه لا بمكان المخرج عنه وافقاً لتصحیح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيان في فتاواه مقتصر عليه وحكى الخلاف في البدائع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الاصح وعند أبي يوسف حيث هم وحكى القاضي في شرح مختصر الطحاوي ان أبا حنيفة مع أبي يوسف (قوله ولا يسأل من له قوت يومه) أي لا يحمل سؤال قوت يومه لمن له قوت يومه لمحدث الطحاوي من سأل الناس عن ظهر غنى فانه يستكثر من جرحهم قلت يا رسول الله وما ظهر غنى قال ان يعلم ان عند أهله ما يغنيهم وما يغنيهم قيدنا بسؤال القوت لان سؤال الكسوة المحتاج اليها لا يكره وقيدنا بالسؤال لان الاخذ لمن ملك أقل من نصاب جائز لا سؤال كما قدمناه وقيد بمن له القوت لان السؤال لمن لا قوت يومه له جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فانه لا يحمل سؤال القوت له اذ لم يكن له قوت يومه لانه قادر بهتته واكتسابه على قوت اليوم فكانه مالك له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب الصدقة جائز له وان كان قويا مكتسباً لا اشتغاله بالجهاد عن الكسب اه وينبغي أن يلحق به طالب العلم لا اشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا ان نفقته على أبيه وان كان معهما مكتسباً كما لو كان زمناً واذا حرم السؤال عليه اذ املك قوت يومه فهل يحرم الاعطائه اذ اعلم حاله قال الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق وأما الدفع الى مثل ذلك السائل عالم بما له حكمه في القياس ان يأثم بذلك لانه امانة على المحرم لكنه يجعل هبة وبالهبة للفقير أولن لا يكون محتاجاً اليه لا يكون آثماً اه ويلزم عليه

وكره نقلها الى بلد آخر
لغير قريب وأحوج ولا
يسأل من له قوت يومه
(قول المصنف وكره نقلها
الخ) قال الرملي قال
الزبلي فاما كراهة النقل
لغير هذين فلقوله عليه
الصلاة والسلام لمعاذ
حين بعثه الى اليمن اعلمهم
ان عليهم صدقة فؤخذ من
أغنيائهم ترد في فقرائهم
ولان فيه رعاية حق
الجوار فكان أولى اه
أقول يؤخذ منه انها
كراهة تنزيه (قوله
والمنقول في النهاية الخ)
ظاهره انه لم يرم من صرح
بظاهر الرواية مع انه في
النهاية وكذا في العناية
صرح بأنه أي نافي المبسوط
ظاهر الرواية كما نقل
عبارة في الشرنبلالية

(قوله لكن يمكن دفع القياس المذكور الخ) الظاهر ان المراد بالاعانة على السؤال انه يكون سببا لسؤاله بعد ذلك لانه هذا السؤال
 بخصوص ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه بمثل ذلك **باب صدقة الفطر** (قوله والفطر لفظ اسلامي الخ) اعترضه
 بعض الفضلاء فقال فيه ان الفطر في اللغة ضد الصوم قال في القاموس فطر الصائم أكل وشرب كالفطر وقال في حرف الميم الصوم
 الا سلك عن الاكل والشرب والكلام اه فلينظر ما معني كونه اسلاميا بعد ثبوته في كتب اللغة اه وقد يحاب بان المراد
 انه حقيقة شرعية جعلت اسم الفطر الصائم كالصلاة لم يظهر الا في الاسلام وان كان مستعملا قبله اذ لا شك انه يطلق في الاسلام
 على كل مفطر شرعا وذلك لم يعهد قبل الاسلام فلذا كان اسلاميا وليس المراد انه لم يتكلم به أحد من أهل اللسان كما يوهمه قول
 المؤلف اصطلاح عليه الفقهاء لانه تكلم به الصحابة وقد جاء لفظ صدقة الفطر في عدة أحاديث ساقها في الفتح منها ما سنده
 المؤلف هذا وفي النهر وأما لفظ الفطرة الواقع في كلام الفقهاء وغيرهم فولد حتى عد بعضهم من محن العامة كذا في شرح الوقاية
 اه والمراد الفطرة اسم الصدقة ٢٧٠ مخصوصة والألفاظ الفطرة بغير هذا المعنى عربي فصيح واقع في القرآن الكريم

قال تعالى فطرة الله التي
 فطر الناس عليها وفيه
 ان صاحب القاموس قال
 الفطرة بالكسر صدقة
 الفطر والمخلقة التي خلق
 عليها المولود في رحم أمه
 والدين اه وظاهر انها
 عربية بالمعنى المراد هنا

ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها أحكام الهبة من صحة الرجوع
 وانهم قالوا الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم
 بالغني من ملك نصا لكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على المحرام لان المحرم
 في الابتداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الاخذ هو المحرم فقط
 فليتأمل والله تعالى أعلم

باب صدقة الفطر

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم
 ذكرها بينهما والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عنده تعالى وسمنت بها لانها تظهر صدق رغبة
 الرجل في تلك المثوبة كالصدقة يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلاح
 عليه الفقهاء كانه من الفطرة بمعنى الخلق وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض
 فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها كذا في
 شرح النقاية والكلام ههنا في كيفية اوقيتها وشرطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها
 ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب وأراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان
 ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه أمر واجب والامر
 الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد على وجوبها ليس قطعيًا لكون الثابت الفرض
 لانه لم ينقل تواتر اولها قالوا من أنكروا وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هي على الفور أو التراخي فقبل
 تجب وجوبًا مضميقًا في يوم الفطر عينا وقيل تجب موسعا في العسر كالزكاة وصححه في البدائع معللا

باب صدقة الفطر
 لكن اعترضه بعضهم
 كما نقله نوح أفندي بانه
 غير صحيح لان ذلك المخرج
 يوم العيد لم يعلم الا من
 الشارح فاهل اللغة
 يجهلونه فكيف ينسب
 اليهم غلط صاحب
 القاموس المحقق
 الشرعية بالمحقق اللغوية
 وهذا كثير في كلامه

وكله غلط يجب التنبيه له اه وبه تأيد ما في النهر من انه مولد لكن نقل بعضهم عن المغرب
 ان الفطرة قد جاءت في عبارة الشافعي وغيره وهي صحيحة من طريق اللغة وان لم أجدها في ما عندي من الاصول اه وهذا كله
 على ما قلنا من ان المراد بها الصدقة المخصوصة وأما اذا قلنا انها بمعنى الخلق وقد مرنا مضافا أي صدقة الخلق كما قاله بعضهم على
 معنى زكاة البدن فهى حقيقة لغوية قطعا (قوله وصححه في البدائع) أقول ليس ذلك صرحا به في البدائع وانما يفهم منه
 وعبارة البدائع وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال الحسن بن زياد
 وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره فاذ لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت لان هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أدائه به
 كالأضحية وجه قول العامة ان الامر بادائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت وانما يتعين بتعيينه فعلا أو آخر العمر كالامر
 بالزكاة والعشر والكفارات ففي أي وقت أدى كان مؤديا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب أن يخرج قبل
 الخروج الى المصلى لانه عليه الصلاة والسلام كذا كان يفعل ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم اه

(قوله فالراجح القول الاول) قال المؤلف في شرح المنار ما اختاره في التحرير ترجيح لما قابل الصحیح اه وفيه اشارة الى ان المؤلف لم يرض ذلك الترجيح بل نقل بعض الفضلاء ان العلامة المقدسي رده بانه ٢٧١ لو كان كذلك لما صح تقديمها على يوم

القطر وعبارة المقدسي في شرحه أقول الظاهر ما في البدائع وصححه وقوله اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم يحتمل تعلق الجار والمجرور بالمسئلة

تجب على كل حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثائه وفرسه وسلاحه وعبيده عن نفسه وطفله الفقير وعبيده للخدمة ومديره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه او عبيده او عبيد لهما

بل هو الظاهر لقرينه ولاهم كانوا يعملون في زمنه صلى الله عليه وسلم قال الكمال نفسه والظاهر انه باندنه وعلمه فدل ذلك على عدم التقييد باليوم اذ لو تقييد به لم يصح قبله كما في الصلاة وصوم رمضان والاضحية اه وتقدم في عبارة البدائع ما يفيد جعل الامر بالاغناء على الندب وهذا أولى من الجواب الاول لان رواية الحديث على ما في التحرير اغنوهم في هذا اليوم

بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا في آخر العمر ورده المحقق في تحرير الاصول بانه من قبيل التقييد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة فبعد قضاء فالراجح القول الاول وأما بيان كبتها وشرطها وسببها ووقتها فسيأتي مفصلا وأما ركبتها فهو نفس الاداء الى المصرف فهي التملك كالزكاة فلا تتأدى بطعام الاباحة وأما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا او وصول الثواب في الآخرة والاضافة فيها من اضافة الشيء الى شرطه وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرأس وجمعه لوهو في الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الفقر كما تجب مؤنته ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافاً للمحمد بخلاف العسرة فانه مؤنة فيها معنى العبادة لان المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الارض في أيدينا به والعبادة تعلقه بالنماء واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة غالبة والعبادة لا يتبدأ الكافر به ولا يبقى عليه خلافاً للمحمد كما تقدم (قوله تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثائه وفرسه وسلاحه وعبيده) لان العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك ورواية علي في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من أهل العبادة فلا تجب ولو كان له عبد مسلم أو ولد مسلم وهي وجبت لا اغناء الفقير للحديث اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة والاغناء من غير الغنى لا يكون والغنى الشرعي مقدر بالنصاب وشرط أن يكون فاضلا عن حوائجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كالمعذور كالماء المستحق للعطش فخرج النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية كحوائجه لم يذكرها فانه لا بد أن يكون النصاب فاضلا عن حوائجه وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية ولم يقيد النصاب بالنمو كما في الزكاة لما قدمناه ولا نها وجبت بقدره ممكنة لا ميسرة ولهذا هو الهلك المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرف في الاصول ولم يقيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فيجب على الولي أو الوصي اخراجها من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كذا في البدائع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج عن عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سببا فادانه لو محل صدقة الفطر قبل ملك النصاب ثم ملك صح لان السبب هو الرأس كذا في البرازية الا اذا كان الاب مجنونا فقير فان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا في الاختيار وكذا الولد الكبير اذا كان مجنونا فان صدقة فطره على أبيه سواء بلغ مجنونا أو جن بعد بلوغه خلافاً لما عن محمد في الثاني وخرج الاقارب ولو في عياله واذا أدى عن الزوجة والولد الكبير بغير انهم ما جاز وظاهر الظهيرية انه لو أدى عن في عياله بغير أمره جاز مطلقا بغير تقييد بالزوجة والولد (قوله عن نفسه وطفله الفقير وعبيده للخدمة ومديره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه او عبيده او عبيد لهما) شروع في بيان السبب وهو رأسه وما كان في معناه ممن يمونه ويولى عليه ولاية كاملة مطلقة للحديث أدوا عن تمونون وما بعد عن يكون سببا لما قبلها وزيدت الولاية للاجتماع على انه لو مان صغيرا أجنبيا لله تعالى لم يجب أن يخرج عنه لعدم الولاية يتولان الأئمة الثلاثة قالوا بوجوبها عن الابوين المعسرين وعن الولد الكبير في أحد قولى الشافعي ولا ولاية عليهم من زيادة الولاية لم يدل عليهما نص ولم يقع عليها

عن المسئلة فلا تصح دعوى ظهور تعلق الجار والمجرور بالمسئلة (قوله خلافاً لما عن محمد في الثاني) أي فيما لو جن بعد بلوغه وأشار بذلك الى ضعف هذه الرواية ففي التتارخانية عن الخياط ان الظاهر من المذهب عدم الفرق بين المجنون الاصيلي والعارض (قوله وزيدت الولاية للاجتماع الى قواه وتعقبه) فيه تقديم وتأخير والنسخ فيه مختلفه (قوله لو مان صغيرا) بالنون

آخره أي قام بكفائته (قوله عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية) أقول في الحائسة ليس على الجمدان يؤدي الصدقة عن أولاد ابنه المعسر إذا كان الأب ٢٧٢ حيا با اتفاق الروايات وكذلك كان الأب ميتا في ظاهر الرواية اه لكن

اجماع كذا قاله بعض المتأخرين ويمكن أن يقال ان نفقة الفقير واجبة على الامام في بيت المال ولا تجب صدقة فطره اجماعا وليس ذلك الالعدم الولاية وفيه بحث لان المراد أدواعي من يلزمكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه في تقرير عدم لزومها عن العبد المكاتب والمستسعى والمشارك وفيه بحث لان المراد أدواعي تلزمكم مؤنته كولد الصغير أو العبد نفرج الصغير الاجنبي اذا مانه لعدم الوجوب لعدم الولاية كذا في فتح القدير وخروج الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول والاقارب وخروج العبد المشترك أو العبد لعدم كمال الولاية والمؤنة وخروج ولد الولد فان صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم أبيه أو فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لا تنتقلها اليه من الاب فصارت كولاية الوصي وتعتقه في فتح القدير بالترقي بين الجمد والوصي لوجوب النفقة على الجمد دون الوصي فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا أثره بالفرق بين الجمد والوصي كشتري العبد ولا مخلص الابترجيج رواية المحسن ان على الجمد صدقة فطرهم وهذه مسائل يخالف فيها الجمد الاب في ظاهر الرواية ولا يخالف في رواية المحسن هذه والتبعية في الاسلام وجب الولا والوصية لقربة فلان اه وقد يجب عنه بان انتقال الولاية له أثر في عدم الوجوب للقصور لانها لا تثبت الا بشرط عدم الاب ولا نسلم ان ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتقلة بحكم الشرع له بذلك كانه ملكه من الابتداء واختار رواية المحسن في الاختيار وأطلق الطفل فشمع الذكر والانثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقته عليه وثبوت الولاية الكاملة عليه فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا تزوجت وسلمت الى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا يجب على الاب صدقة فطرها لعدم المؤنة عليه لها كما صرح به في الخلاصة وشمل الولدين الابوين فان على كل واحد منهما صدقة تامة كذا في الفتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقر لان الطفل الغني بملك نصاب تجب صدقة فطره في ماله كما قدمناه كنفقته وقيد العبد بكونه للخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يؤدي الى الثني وهو تعدد الوجوب المسالي في مال واحد فلذا لم تجب عن عبيده ولو كان غير مدينون لكونهم للتجارة كذا في النهاية وفي القنية له عبد للتجارة لا يساوي نصابا وليس له مال الزكاة سواء لا تجب صدقة فطرة العبد وان لم يؤدي الى الثني لان سبب وجوب الزكاة فيه موجود والمعتبر سبب الحكم لا الحكم اه وأطلقه فشمع المدينون والمستأجر والمرهون اذا كان عنده وفاء بالدين والعبد الجاني عمدا كان أو خطأ والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عتقه بجي يوم الفطر والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لا شتر فانها على الموصى له بالرغبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بقوله عبده لخدمته الى انه لا يخرج عن عبده الا بق ولا عن المغصوب المحمود الا بعد عوده فيلزمه لما مضى ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبهه المكاتب ولا عن خادمه باجارة أو اعارة ولا عن الحيوانات سوى الرقيق ولا عن الحمل والى انه ليس في رقيق الاخماس ورقيق القوام مثل زرم ورقيق النقي والسي ورقيق الغنمية والاسرى قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مالك معين كذا في البدائع (قوله ويتوقف لوميبعا بخيار) أي يتوقف وجوب صدقة الفطر لومير يوم

مقتضى كلام البدائع ان الخلاف في المستثنى كما هنا (قوله بل انقطعت ولاية البائع بالبيع الخ) قال في النهر أقول على تقدير تسليمه لا يجوز ان يقال كذلك في الجدمع الاب على ان انقطاع ولاية الاب بموته أظهر ويرد عليهم العبد الموصى ويتوقف لوميبعا بخيار بخدمته لو احدث برقبته لا شتر حيث تجب صدقة فطرته على الثاني ولا تجب مؤنته الا على الاول ولم أر من أجاب عنه وما في الشرح من انها لا تجب على أحد فسبق قلم كما في الفتح وكان منشأ توميه مامرو يمكن ان يجاب بان وجوب النفقة على الموصى له بالخدمة انما هو للخدمة وهذا لا يمنع الوجوب أي وجوب النفقة على المالك ألا ترى ان نفقة المؤجر على المستأجر فيما اختاره الفقيه أبو الليث والفطرة على المولى فتدبره اه وأجيب عن الزيلعي بانه محمول على ما بعد موت

السيد قبل موت الموصى له وردده تامل (قوله بين الابوين) أي بان ادعى الطفل الفقير رجلا ان (قوله لان سبب الفطر وجوب الزكاة فيه موجود) وهو ماله التجارة (قوله ولا عن عبده المأسور) الثاها ان المسئلة مصورة في غير القرن كالمذبروأم الولدان القرن اذا أسرهم اهل الحرب ملكوه

الفطر والمبيع فيه خيار فن استقر الملك له فهو عليه لان الملك والولاية موقوفان فكذا ما يتنى
عليهما اطلاق الخيار فشميل ما اذا كان الخيار للبائع أو المشتري أو لهما وقيد بوجوب الصدقة لان
التفقة تجب على من كان الملك اذ وقت الوجوب لانها لا تشمل التوقف لانها تجب لمصلحة المملوك
للحال فلو جعلنا موقوفة لمات المملوك جوعا فاعتبرنا الملك فيها للحال ضرورة كذا في الكافي
ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشتري فعند الامام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل في ملك
المشتري ومع ذلك فالنفقة واجبة على المشتري اجماعا كما صرح به في الجوهر شرح القسودري
من خيار الشرط ولم يعمله ولعل وجهه ان المشتري لما ملك التصرف فيه اجماعا كانت نفقته
عليه بخلاف البائع لا يملك التصرف وأشار الى ان وجوب زكاة مال التجارة متوقف أيضا بان
اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده
نصاب فيزكاه مع نصابه والى انه لو لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى يروم الفطر
فالامر موقوف فان قبضه المشتري فالفطرة عليه والا فان رده على البائع بخيار عيب أو روية
بقضاء أو بغير قضاء فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه منتقاهه والابان مات قبل قبضه فلا صدقة
على واحد منهما القصور ملك المشتري وعوده الى البائع غير منتفع به فكان كالاتي بل أشد وفي
القنواي الظهري وفي الموقوف ان أجاز المالك البيع بعد يوم الفطر فعلى الميزر والعبد المشتري
شراء فاسد اذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري فالصدقة على البائع اذا رده وان لم يرد له ولكن باعه
المشتري أو أعتقه فالصدقة على المشتري والعبد المجهول مهرا ان كان بعينه تجب الصدقة على المرأة
قبضته أو لم تقبضها لانها ملكته بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها قبل القبض فان طلقها قبل الدخول
بها ثم يروم النظر ان لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على أحد وان كان مقبوضا فكذلك عند أبي
حنيفة وعندهما تجب عليهما في الاصل لا صدقة في عبد المهر في يد الزوج اه ما في الظهري بلغظه
(قوله نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال) بدل
من الضمير في تجب أي تجب صدقة الفطر وهي نصف صاع الى آخره الحديث الصحيحين فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحرة والمملوك صاعا من تمر أو صاعا
من شعير فعدل الناس به مدين من حنطة والكلام مع المخالفين في المسئلة طويل قد استوفاه
المحقق في فتح القدير وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبر إشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهوكا
صرح به في الكافي وأفاد انه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه
لا تعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو أدى نصف صاع من تمر قيمته صاع من بر أو أكثر لا يجوز لكن
صرح المصنف في الكافي بان الاولى اعتبار القدر والقيمة في الدقيق والسويق وان نص على الدقيق
في بعض الاخبار الا انه ليس بمشهور فلا احتياط فيما قلنا وهو ان يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو
صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا يقل من نصف يساوي نصف صاع من بر أو
أقل من صاع يساوي صاع شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر أو صاع لا يساوي صاع شعير
كذا في فتح القدير وقيد بالدقيق والسويق لان الصحيح في الخبزانه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم
ورود النص به فكان كاز كاه وكالذرة وغيرها من المحبوب التي لم يرد بها النص وكالقط وجعله
الزبيب كالبر واية الجامع الصغير وجعله كالتمر وهو رواية عن أبي حنيفة وصحها أبو اليسر
ورجحها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية والاولى أن يراعى في الزبيب القدر

نصف صاع من بر أو
دقيقه أو سويقه أو
زبيب أو صاع تمر أو شعير
وهو ثمانية أرطال

(قوله والى انه لو لم يكن
في البيع خيار الخ) قال
في النهر لم يلح ما أخذته
لاشارة بل ربما أفاد
التقيد بالخيار انه لو لم
يكن ثمة خيار لا يتوقف

والقصة والضهير في قوله وهو عائد الى الصاع وتقديره بما ذكر مذهب أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلاثون وبنو يونس قال الأئمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان أبو يوسف لما حره وجده خمسة وثلاثون رطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لانه ثلاثون أستاوا والبغدادى عشرون واذا قابلت ثمانية بالبغدادى بخمسة وثلاث بالمدينة وجدتها سواء وهو الاشبه لان محمد الم يذكري في المسئلة خلاف أبي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه ورده في النبايع بان الصحيح ان الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والاستار بكسر الهمزة أربعة مناقيل ونصف كذا في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالأرطال دليل انه يعتبر نصف صاع أو صاع من حيث الوزن لامن حيث الكيل وهو مذهب أبي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلان النص جاء بالصاع وهو اسم للكيل حتى لو وزن أربعة أرطال فدفعها الى الفقير لا يجزئه لجواز كون المحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وان وزنت أربعة أرطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع أنه يعتبر بما لا يختلف كيله ووزنه وهو بالعقدس والماس فياوسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلاث من ذلك فهو الصاع كما صرح به في الحاشية يقتضى رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلا ووزنا كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو أدى منوين من المحنطة بالوزن لا يجوز عند أبي حنيفة الا كيلا وهو قول محمد الآن يتيقن انه يبلغ نصف صاع وقال أبو يوسف يجوز اه وهو مخالف لما نقل من الخلاف أولا وفيها أيضا ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومدمن المحنطة وجوز في الكفارة وذكر الامام الزندوستي في نظمه فان أدى نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر أو نصف صاع تمر ومنا واحد من المحنطة أو نصف صاع شعير وربع صاع حنطة جاز عندنا خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز الا اذا كان الكيل من جنس واحد اه وأطلق المصنف نصف الصاع والصاع ولم يقيد به بالكيل لانه لو أدى نصف صاع ردىء جاز وان أدى عينا أو به عيب أدى النقصان وان أدى قيمة الردىء أدى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف لافضلية العين أو القيمة فقيل بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه أذفع لم حاجة الفقير كذا في الظهيرية واختار الاول في الحاشية اذا كان في موضع يشترى الاشياء بالمحنطة كالدرهم (قوله صبح يوم الفطر فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب) بيان لوقت وجوب أدائها وهو منصوب على انه ظرف ليجب أول الباب وعند الشافعي بغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهور فيكون الوجوب بالغروب أو الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطلوع الفجر ورجحنا الثاني لانه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهور لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة يوم الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أى وقت فطركم يوم تفطرون كذا في البدائع ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في كافي فقال ويستحب أن يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلى يعني بعد طلوع الفجر من يوم العيد الحديث الحاكم كان يأمر ناس رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يقمها قبل أن ينصرف الى المصلى ويقول أغنوهم عن الطوف في هذا اليوم (قوله وصح لو قدم أو اخر) أى صح أدائها اذا قدمه على يوم الفطر أو أخره أما التقديم فلا يكونه بعد السبب اذ هو الرأس وأما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولهذا قالوا لو قال لعبد اذ جاء يوم الفطر فانت حرجاء

صبح يوم الفطر فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب وصح لو قدم أو اخر (قوله ورده في النبايع الخ) قال في المعراج وقال صاحب النبايع فيه انه غير سديد والصحيح ان الاختلاف بينهم في الحقيقة لان الكيل اعتبروا الرطل العراقي فانه ذكر في المبسوط فقد نص أبو يوسف في كتاب العشر والحراج خمسة أرطال وثلاث رطل بالعراقي وفي الاسرار خمسة أرطال كل رطل ثلاثون استارا أو ثمانية أرطال كل رطل عشرون استارا سواء (قوله يقتضى رفع الخلاف المذكور) أى المسد كور عن أبي حنيفة وعن محمد لان مفاد ان المعتبر في الصاع ما يسع ذلك المقدار مما يتساوى كيله ووزنه عدم اعتبار الوزن فقط وعدم اعتبار الكيل فقط بل اعتبر الكيل مخصوص لانه لو كان المعتبر الكيل لجاز دفع نصف صاع كسله أكثر من وزنه ولو كان المعتبر الوزن لجاز دفع عكس ذلك

يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط متعقب عن الشرط في الوجود لا مقارن بخلاف العلة فان المعلول يقارنها وكذلك كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم المحول بانفقها الصبح من يوم الفطر ونظيرهما ما لو قال لعبد ان بعثك فانت حر حيث يصح البيع كذا في النهاية فصار كالتقديم الزكاة على المحول بعبد ملك النصاب بمعنى انه لا يفارق لانه قياس فأن دفع به ما في فتح القدير من أن حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس ولكنه وجد فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو بيومين وأطلق في التقديم فشمس ما اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية وفي فتاوى قاضيان وقال خانب بن أيوب يجوز التجهيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن الفضل وهو الصحيح وفي فتاوى الظهيرية والصحيح انه يجوز تجهيلها اذا دخل شهر رمضان وهو اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى اه فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد التقييد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسألة التجهيل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدائع لكن صحح هو انه يجوز التجهيل مطلقا كما في الهداية وأما التأخير فلانها قرينة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير أو مملوكه يوم الفطر لا يسقط عنه أو افتقر بعد ذلك فكذلك وفي أي وقت أدى كان مؤديا لا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة كذا في البدائع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد اليوم الاول قاض لا مؤد لان من قبيل المقيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم أغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه انه يأثم بتأخيره عن اليوم الاول على القول بانه مقيد وعلى انه مطلق فلا اثم ولهذا اقال في الفتاوى الظهيرية ولا يكره التأخير ولم يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين وظاهر ما في التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع وان القائل بالجواز انما هو السكرخي وصرح الولوالجي وقاضيان وصاحب المحيط والبدائع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة وأما الحديث المأمور فيه بالاغناء فيفيد الاولوية وقد نقل في التبيين الجواز من غير ذكر خلاف في باب الظهار وأما دفع صدقة جماعة الى مسكين واحد فلا خلاف في جوازه في فروع المرأة اذا أمرها زوجها باداء صدقة الفطر فطلت حنطته بحنطتها بغير اذن الزوج ودفعت الى الفقير جازع عنها لا عن الزوج عند أبي حنيفة خلافا للماوهي ومجولة على قولهما اذا أحاز الزوج كذا في الفتاوى الظهيرية وعلة في حيرة الفقهاء بانها ما خلطت بغير اذنه صارت مستهلكة لمحضته لان الخلط استهلاك عنده يقطع حق صاحبه عن العين وفي قولهما لا يقطع ويجوز عنه لهذه العلة وفي البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكرا زنديوسى ان الافضل صرف الزكاتين يعني زكاة المال وصدقة الفطر الى أحدهما واولا السبعة الاول اخوته الفقراء وأخواته ثم الى اولاد اخوته وأخواته المسلمين ثم الى أعمامه الفقراء ثم الى أخواله وخالاته وسائر ذوى أرحامه الفقراء ثم الى حبرانه ثم الى أهل مسكنه ثم الى أهل مصره وقال الشيخ الامام أبو حفص الكبير البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاو يج حتى يبدأ بهم فيستأجرتهم ثم أعطى في غير قرابته ان أحب كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة في المصارف اه وينبغي أن يستثنى الذي كما سبق في المصنف وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جاز وان كانت نفقتها عليه اه والله أعلم

(قوله فلا خلاف في جوازه) أى لا خلاف معتدا به كما قال في الدر المختار والاقدم صرح في مواهب الرحمن بالخلاف في المسئلتين حيث قال ويجوز أخذ واحد من جمع ودفع واحدة لجمع على الصحيح فهما (قوله) وان كانت نفقتها عليه) فيه ان نفقتها على العبد ولذا يباع لاجلها ولعل المراد انها عليه حكما لانه لما كان لها به النفقة صارت كأنها عليه لان العبد ملكه واذا باعته فقد استوفت النفقة من ملكه تامل

﴿ كتاب الصوم ﴾ (قوله على آريه) قال الرمي الاربي المعلق قال في مختار الصحاح وما يضعه الناس في غير موضعه قولهم للمعلق آري وانما الآري محبس الدابة وفي الصحاح وهو في التقدير فاعول والجمع أوارى (قوله لمافي الفتاوى الظهيرية الخ) قال في النهر لعل وجهه انه أريد بلفظ صيام في لسان الشارع ثلاثة أيام فكذا في النذر نحو جاعن العهدة بخلاف صوم وتوهم في البحران الصيغة لهاد لالة على التعدد ولا شك ان الصوم له أنواع ثلاثة فادعى ان الاولى صيام وهو ممنوع فقد قال القاضي في تفسيره الآية بيان مجس القديمة وأما قدرها فينبه عليه الصلاة والسلام في حديث كعب فان كانت صر حوايان صياما جاءهما لصائم قلت هذا لا يصح مراد في الآية ٢٧٦ ولا في الترجمة كما يدركه الذوق السليم والطبع المستقيم على ان ال الداخلة على

﴿ كتاب الصوم ﴾

آخره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظر الماقلنا وهو في اللغة ترك الانسان الاكل وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة لخصوصه ومن مجازة صام الفرس على آريه اذ لم يعتلف ومنه قول النابغة خيل صيام كذا في المغرب وفي الشرع ما سيدكره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان أولى لمافي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على صوم فعليه صوم يوم واحد ولو قال فعلى صيام عليه صيام ثلاثة أيام كما في قوله تعالى ففدية من صيام اه وركنه حقيقته الشرعية التي هي الامساك لخصوصه وسببه مختلف ففي المنذور والنذر وذا قلنا ونذر صوم شهر بعينه كرجب أو يوما بعينه فصام غيره أجزاء المنذور لانه تعميل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كما في الجمع وصوم الكفارات سببه ما يضاف اليه من الحنث والقتل والظهار والفطر وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا فذهب المرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وذهب الدبوني ونحو الاسلام وأبو اليسر الى ان السبب الايام دون الليالي أي الجزء الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام مقارنا اياه وثمره الخسلاف تظهر فيمن أفاق في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق فعلى قول المرخسي يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بمشاهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وصححه السراج الهندي في شرح المغني لان الليل ليس يجعل للصوم فكان المجنون والافاق فيه سواء وعلى هذا الخلاف لو أفاق ليلة في وسط الشهر ثم أصبح مجنونا وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجمع في الهداية بين القولين بانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لساكه ثم كل يوم سبب وجوب أدائه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر ان صاحب الهداية يختار غير قول المرخسي لان المرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتعام تقريره في الاصول وشرايطه ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل كذا في النهاية وفتح القدير وفي غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل للوجوب ولا اللاداهول هذا اذا جن في بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه

الجمع تبطل معنى الجمية فتدبره (قوله مقارنا اياه) يلزم عليه مقارنة السبب للوجوب مع ان السبب لا بد من تقدمه لكنه سقط هنا اشتراط تقدمه للضرورة لعدم صلاحية ما قبل أول جزء من النهار للسببية كما لو شرع في الصلاة في أول جزء من الوقت فان السبب

﴿ كتاب الصوم ﴾

قارن الوجوب وسيدكر المؤلف تحقيق ذلك في فصل العوارض عند قول المتن ولو بلغ صبي أو أسلم كافر (قوله وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان) كذا عرفت في المجتبى وغيره والظاهر ان المراد الافاقة المستمرة التي لم يعقبها جنون والافاقا فاقة التي يعقبها جنون لا فرق فيما اذا

كانت بعد الزوال بين أن تكون في آخر يوم أو في وسط الشهر لانها ليست في وقت النية (قوله وجمع القضاء في الهداية بين القولين) مقتضى ما ذكره من ان الاختلاف في المسائل الثلاث مبني على الاختلاف في السبب وثمرته ان تتناهي أحكامها حيث جمع بين كل من القولين أو ان لا يكون الخلاف فهما مبني على الاختلاف في السبب فلا يصح قوله وثمرته الاختلاف الخ وما يؤيد هذا الأخير قول المؤلف في شرحه على المنار ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرته في الفروع فليتأمل (قوله والذي يظهر الخ) لم يظهر لنا مراده بهذا الكلام ولعل مراده ان صاحب الهداية لم يرد الجمع بين القولين بل مراده اختيار واحد منهما وهو غير قول المرخسي ولذا أخره كما هو عادته فيما يختاره وهذا يندفع ما أوردها قبيله لكن التعليل ينبوع هذا التأويل

(قوله الى ان المحل الخ) متعلق بقوله أشار قال في النهر وفي الاشارة بعد ظاهر اه وأجاب عنه الرمي بقوله اللهم لأن يقال هو مطلق فنصرف الى الكامل واعتراض بأنه لا معنى لقوله على التنصيص على الوجوب الخ اه وكان مراده ان تقسدا المفعول به بالطائغ غير مستفاد من كلام المتن والافلاشك انه نص على الوجوب على المفعول به على ان قوله عمدا مخرج للتركه فليستأمل ما مراده وقد يجاب عن الاول بان الجماع ادخال الفرج في الفرج كافي السراج والصغيرة ٢٦٧ غير المشتهاة التي لا يمكن

اقتضاها لا يمكن جماعها
اذ ادخال بدون اقتضا
تأمل (قوله فلا تجب
الكفارة لو جامع بهيمة
أوميتة الخ) قال الرمي
اقتضاه على نفي الكفارة
بوجه وجوب القضاء ولو
لم ينزل مع ان الامر ليس
كذلك لما ان جماع

ومن جامع أوجومع أو
أكل أو شرب عمدا غذاء أو
دواء قضى وكفر ككفارة
الظهار

البيهة والميتة بلا انزال
غير مفسد للصوم كافي
المخالصة وغيرها وقد
تقدم انه لا يوجب الغسل
بل ولا نقض الوضوء ما لم
يخرج منه شيء صرح به
في شرح المختار لابن لك
وتوفيق العناية شرح
الوقاية (قوله وأما الصغيرة
التي لا تشتهى الخ) قال
الرمي الوجه يقتضي
عدم وجوب الكفارة
فها وحكى الاجماع فيه
قال في النهر وقيل
لا تجب بالاجماع وهو

ولا تجب بأكل الشعير الا اذا كان مقليا كذا في الظهر به وتجب بالطين الارمني وكذا بغيره على من
يعتاد أكله كالمسعى بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر
فان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا
عظم فعليه القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشحمها أو ابتلع رمانه فلا كفارة وهو محمول
على ما اذا أكل مع القشور ولو أكل قشر البطيخان كان يابسا وكان بحال يتقدر منه فلا كفارة وان
كان طريا لا يتقدر منه فعليه الكفارة وان أكل كافورا أو مسكا أو زعفرانا فعليه الكفارة واذا
أكل لقمة كانت في فيه وقت العصر وهوذا كركصومه لا رواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير
ان كانت لقمة غير ملا كفارة عليه وان كانت لقمة فابتلعها من غير ان يخرجها من فيه فعليه
الكفارة هو الصحيح وان أخرجها ان بردت فلا كفارة لانها صارت مستقدرة وان لم تبرد وجبت لانها
قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل نائبا كذا في الظهيرية (قوله ومن جامع أوجومع أو أكل أو
شرب عمدا غذاء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظهار) أما القضاء فلا استدراك المصلحة الفاتية وأما
الكفارة فلتكامل الجناية اطلقه فشمع ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه
وقد وجب الحمد بدونه وهو عقوبة محضة فخافه معنى العبادة أو لى وشمل الجماع في الدبر كالقبيل
وهو الصحيح والمختار انه لا يتناق كذا ذكره اللؤلؤ النجى لتكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو
حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث عدم فساد الفراش به ولا عبرة به في اجاب الكفارة وأشار
بقوله أوجومع ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائغ امرأة أو رجلا الى أن المحل
لا بد أن يكون مشتهى على الكمال فلا تجب الكفارة لو جامع بهيمة أو ميتة ولو أنزل كافي الظهيرية
وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح المجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن
أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا في الغسل بأنه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبيهة وجعلوا
المحل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقا وفي القنية فاما تيان الصغيرة
التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلفوا في وجوب الكفارة وقيد بالعمد لاخراج الخطي والمكره فانه
وان فسد ومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطواعية في وسط الجماع بعدما كان ابتدأه
بالاكره لانها انما حصلت بعد الافطار كافي الظهيرية قال في الاختيار اذا كان الاكره منها فانها
تجب عليهما وفي الفتاوى الظهيرية المرأة اذا أكرهت زوجها في رمضان على الجماع فجامعها مكرها
فالأصح انه لا تجب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه
لا بد من وصوله الى المسلك المعتاد ولو وصل من غيره فلا كفارة كما سنده وأشار بما سياتي من
قوله كما كاه عمدا بعدا كاه ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا تجب الا بافساد صوم

٣٨ - بحر ثاني في الوجوه وعمل له بما هنا وقالوا في الغسل الصحيح انه متى أمكن وطؤها من غير قضاء فهي ممن يجامع مثلها والا
فلا يفي لو وطئ الصغير امرأته هل عليه الكفارة لم أرهم صرحوا وظاهر كلام الحنافية في الغسل انها تجب وهو مقتضى اطلاق المتن
قال في الحنانية غلام ابن عشر سنين جامع امرأته البالغ عليها الغسل لوجود السبب وهو موارة المحشفة بعد توجه الخطاب ولا غسل على
الغلام لانعدام الخطاب ثم قال ولو كان الرجل بالغا والمرأة صغيرة فالجواب على العكس وجماع المحصى يوجب الغسل على الفاعل
والمفعول به لوارة المحشفة اه (قوله قال في الاختيار الى قوله وأشار) يوجد في بعض النسخ (قوله وأشار بما سياتي من قوله الخ)

أي الأتي في آخر فصل العوارض (قوله عند أبي حنيفة) لأنه بنية التهازل لا يكون صائماً عند الشافعي وبهذه الشبهة الناشئة من
الدليل اندرات الكفارة اه ٢٩٨ (قوله خلافاً لهما) أي لان الصوم بنسبة من النهار جازئ فيكون جانياً على

تام قطعاً حتى لو صام يوماً من رمضان ونوى قبيل الزوال ثم أفطر لا يلزمه الكفارة عند أبي حنيفة
خلافاً لهما لان في هذا الصوم شبهة وعلى قياس هذا الصوم يوماً من رمضان بمطلق النية ثم أفطر
ينبغي أن لا تلزمه الكفارة لكان الشبهة كذافي الظهيرية ولو أخبر بان الفجر لم يطلع فاكل ثم
ظهر خلافه فلا كفارة مطلقاً وأخذاً كثر المشايخ ولو أخبر بطلوعه فقال اذالم أكن صائماً آكل
حتى أشبع ثم ظهر ان أكله الاول قبل طلوع الفجر وأكله الآخر بعد الطلوع فان كان المخبر جماعة
وصدقهم لا كفارة وان كان المخبر واحداً فعليه الكفارة عدلاً كان أو غير عدل لان شهادة الفرد
في مثل هذا لا تقبل كذافي الظهيرية واذا أفطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض الا ظهر وجوب
الكفارة كمالو أفطر على ظن انه يوم مرضه أو أفطر بعد اكرامه على السفر قبل ان يخرج ثم عفى عنه
أو شرب بعد ما قدم ليقتل ثم عفى عنه ولم يقتل ومما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها في ذلك
اليوم وكذا مرضها وكذا مرضه بعد افطاره عدماً بخلاف ما اذا جرح نفسه بعد افطاره عدماً فانها
لا تسقط على الصحيح كمالو سافر بعد افطاره عدماً كذافي الظهيرية بخلاف ما لو أصبح مقبلاً صائماً ثم
سافر فافطار فانها تسقط لان الاصل انه اذا صار في آخر النهار على صفة لو كان عليها في أول اليوم يباح
له الفطر تسقط عنه الكفارة كذافي فتاوى قاضيان ولو جامع مراراً في أيام من رمضان واحد
ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة فلو جامع وكفر ثم جامع
مرة أخرى فعليه كفارة أخرى في ظاهر الرواية للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو جامع في رمضانين فعليه
كفارتان وان لم يكفر للاولى في ظاهر الرواية وهو الصحيح كذافي الجوهرية وقال محمد عليه واحدة
قال في الاسرار وعليه الاعتماد وكذافي البرازية ولو أفطر في يوم فاعتق ثم في آخر فاعتق ثم كذلك
ثم استحققت الرقبة الاولى او الثانية لا شيء عليه لان المتأخر يجزئه ولو استحققت الثالثة فعليه اعتاق
واحدة لان ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استحققت الثانية أيضاً فعليه واحدة للثاني والثالث وكذا
لو استحققت الاولى تيزر باللمستحق منزلة المعدوم ولو استحققت الاولى والثالثة دون الثانية أعتق
واحدة للثالث لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان الثاني يجزئ عما قبله لا عما بعده كذا
في فتح القدير والبدائع وأفاد بالتشبيه ان هذه الكفارة مرتبة فالواجب العتق فان لم يجد فعليه
صيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً حديث الاعرابي المروي في الكتب الستة
فلو أفطر يوماً في خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء أفطر لعذر أو لا وكذافي كفارة
القتل والظهار للنص على التتابع الالعذر المحض لانها لا تجدد شهرين عادة لا تحض فيهما لكنها
اذا ظهرت تصل بما مضى فان لم تصل استقبلت كذافي الوالوجية وكذا الصوم كفارة اليمين متتابع
فهو أربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وكفارة جزاء الصيد فانه غير متتابع
والاصل ان كل كفارة شرع فيها عتق فان صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو مخير كذافي
النهاية واذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد بنوى أول يوم وجب عليه وان لم يتوكل وان
كانا من رمضانين بنوى قضاء رمضان الاول فان لم يتوكل اخترف المشايخ فيه والصحيح الاجزاء ولو
صام الفقير احدي وستين يوماً للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك كذا ذكره الفقيه أبو الليث
وصار كانه نوى القضاء في اليوم الاول وستين يوماً عن الكفارة كذافي الفتاوى الظهيرية وعالله

صوم صحيح اه ابن
ملك (قوله كمالو أفطر
على ظن انه يوم مرضه)
جعله مشهياً به لانه
بالاجماع بخلاف مسألة
المحض فان فيها اختلاف
المشايخ والصحيح الوجوب
كما ذكره في التتارخانية
قلت لكن صحيح قاضيان
في شرح الجامع الصغير
سقوط الكفارة في
المستثنين وشبههما بمن
أفطر وأكبر ظنه ان
الشمس غربت ثم ظهر
عدمه (قوله ومما يسقطها
حيضها أو نفاسها بعد
افطارها) في التتارخانية
اذا جامع امرأته في نهار
رمضان ثم حاضت امرأته
أو مرضت في ذلك اليوم
سقط عنه الكفارة عندنا
اه وهكذا رايته في نسخة
أخرى ولعل الصواب
سقط عنها بضمير المرأة
تأمل (قوله وأفاد
بالتشبيه الخ) أقول هذا
أشارة الى انه لا يلزم أن
تكون مثلها من كل
وجه فان المسيس في
اثنائها يقطع التتابع في
كفارة الظهار مطلقاً
عدماً أو نسياناً لبالأو

نهار اللآية بخلاف كفارة الصوم والقتل فانه لا يقطع فيه ما الا الفطر بعذر أو بغير عذر فتأمل فقد زلت في
بعض الاقدام في هذا المقام رملي

(قوله أما فيما بينه وبين

ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير) فيه انه يلزمه ان تسقط الكفارة بالتوبة أيضا ويدل على هذا اللزوم كلام الهداية فانه جعل ايجاب الاعتاق معر فالعدم تكفير التوبة للذنب وان مفاده انه لو كفرته لم يجب مال

ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج وبافساد صوم غير رمضان وان احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء ووصل الدواء الى جوفه أو دماغه أقطر

فالظاهر الفرق بين المحدود والكفارات فلتأمل (قوله لان حد الزنا يرتفع) قال أبو السعود محشي مسكين قيده في بحر الكلام بما اذا لم يكن للزنى بهاز ورج فان كان فلا بد من اعلامه لكونه حق عبدا فلا بد من ابرائه عنه (قوله) بالوجوب على الجارية) أي وجوب كفارة الصوم (قوله أو الفطر فيه) أي في الاستقاء (قوله حتى لا يحس به) أي فلا يكون الحديث الاول مخصوصا بحديث الاستقاء (قوله وبالضم في أقطر) قال

في التحنيس بان الغالب ان الذي يصوم القضاء والكفارة يبدأ بالقضاء وفيه اشكال للمحقق مذكور في فتح القدير ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف خلافا لمحمد وان عنده يصير شرعا في التطوع بخلاف الصلاة فانه اذا نوى التطوع والفرض لا يصير شرعا في الصلاة أصلا عنده ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الفتاوى البرازية من أكل نهارا في رمضان عينا عمدا شهرة يقتل لانه دليل الاستحلال اه واعلم ان هذا الذنب أعنى ذنب الافطار عمد الا يرتفع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال في الهداية وبإيجاب الاعتاق عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية وتبعه الشارحون وشبهه في غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهذا يقتضى أن المراد بعدم الارتقاع عدمه ظاهر أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لان حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرحوا به وأما القاضي بعد ما رفع الزاني اليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم المحذ عليه وقد صرح الشيخ زكريا من الشافعية في شرح المنهج بارتقاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر عن المفيدة للعموم في قوله من جامع أو جومع ليفيد انه لا فرق في الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكر والانثى والمحرو والعبد ولهذا صرح في البرازية بالوجوب على الجارية فيما لو أخبرت سيدها بعد طلوع الفجر عاتمة بطوعه فإمعانها مع عدم الوجوب عليه وكذا لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال في البرازية اذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله الحلال وليس عليه تبعه لاحد يفتى باعتاق الرقبة وقال أبو نصر محمد ابن سلام يفتى بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر (قوله ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج) أي في غير القبل والدبر كالفخذ والابط والبطن لانعدام الجماع صورة وفسد صومه لوجوده معنى كما قدمناه في المباشرة والتقبيل وعمل المرأتين كذلك كما قدمناه وفي المغرب الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة وقوله القبيل والدبر كلاهما فرج بمعنى في الحكم اه بلفظه يعني لا في اللغة (قوله وبافساد صوم غير رمضان) أي لا كفارة في افساد صوم غير آداء رمضان لان الافطار في رمضان أبلغ في الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لاقياسا اذ هو ممنوع لكونه على خلاف القياس ولا دلالة لان افساد غيره ليس في معناه ولزوم افساد الجماع والنفس والقضاء بما يجماع ليس الحاقا بافساد الجماع الفرض بل هو ثابت ابتداء للعموم نص القضاء والاجماع (قوله واذا احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء ووصل الى جوفه أو دماغه أقطر) لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء والفطر فيه باعتبار انه يعود شئ وان قل حتى لا يحس به كذا في فتح القدير فان قلت ظاهره ان الخارج لا يبطل الصوم أصلا الا في الاستقاء والمحصر ممنوع لان الحيض والنفاس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به في البسائع قلت لا يرذلان افسادهما الصوم باعتبار منافاتهما الاهلية شرعا على خلاف القياس باجماع الصحابة بخلاف الجنون والاعماء بعد النسي لا يفسدان الصوم لانهما لا يتأفان أهلية الاداء وانما يتأفان النية كذا في البسائع والرواية بالفتح في احتقن واستعط أي وضع الحقنة في الدبر وصب السعوط وهو الدواء في الانف وبالضم في أقطر والجائفة اسم مجراحة وصلت الى الجوف والآمة المجراحة وصلت الى أم الدماغ وأطلق في الاقطار في الاذن فتعمل الماء والدهن وهو في الدهن بلا خلاف وأما الماء

في النهر قيل الصواب قطر لان أقطر لم يأت متعبدا يقال أقطر الشيء حان له أن يقطر بخلاف قطر فانه جامعتا ولا زماو بالتضعيف
متعدلا غير واما الاقطار بمعنى التقطير فلم يأت ذكره الجوهري وبهذا تبين فساد ما قيل ان أقطر على لفظ المبني للفعول لان منناه
على أن يجي الاقطار متعدبا ولا يحسنه على انه لو صح لكان حقه أن يقرأ على لفظ المبني للفاعل لتتفق الفعال وتنظم الضمائر
في سلك واحد وأقول في ٣٠٠ المغرب قطر الماء صبه تقطيرا او قطره وأقطره لغة وعلى هذه اللغة يخرج كلامهم

وحيث قد يصح بناؤه
للفاعل وهو الاولى لما مر
وللفعول ونائب الفاعل
هو قوله في أذنه أي وجد
اقطارا في أذنه (قوله)
وان بقي الرشح في جوفه)
عبارة قاضيمان وان بقي

وان أقطر في احليله لا

الزج فالظاهر ان ما هنا
تخرج من النساخ (قوله)
لانه لم يوجد منه الفعل)
ذكر في النهر انه يشكك
عليه مسألة الاستنجاء
السابقة ومسئلة ما اذا
أدخل خشبة وغيرها
حيث يقطر في صورتين
مع انه لم يوجد منه الفعل
أعني صورة القطر وهو
الابتلاع ولا معناه وهو
ما فيه صلاحه لما ذكره
من ان اتصال الماء
الى المحقنة يوجب داء
عظيما قال وجوابه ان
هذا مبني على تفسير
الصورة بالابتلاع كافي
الهداية والاولى تفسيرها
بالادخال يصنع كاعمال

فاختار في الهداية عدم الاقطار به سواء دخل بنفسه أو أدخله وصرح الولوجي بانه لا يفسد صومه
مطلقا على المختار معللا بانه لم يوجد القطر صورة ولا معنى لانه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوضوله
الى الدماغ وجعل السعوط كالاقطار في الاذن وصحة في المحيط وفي فتاوى قاضيمان انه ان خاض
الماء فدخل أذنه لا يفسد وان صب الماء في اذنه والصحيح انه يفسد لانه وصل الى الجوف بفعله ورجحه
المحقق في فتح القدير وبهذا يعلم حكم الغسل وهو صائم اذا دخل الماء في أذنه وفي عمدة الفتاوى للصدر
الشهيد فلو دخل الماء في الغسل أنفه أو أذنه ووصل الى الدماغ لاشئ عليه اه ولو شدد الطعام
بخط وأرسله في حلقة وطرف المحيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الولوجي ان الصائم
اذا استقصى في الاستنجاء حتى بلغ مبلغ المحقنة فهذا أقل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء
لا يفعل لانه يورث داء عظيما وفي الظهيرة ولو أدخل خشبة أو نحوها وطرفا منها بيده لم يفسد صومه
قال في البدائع وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم وكذلك أدخل
أصبعه في أسنانه أو أدخلت المرأة في فرجها والمختار الا اذا كانت الاصبغ مبتسلة بالماء أو الدهن
فحيث يفسد لوصول الماء والدهن وقيل ان المرأة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها والصائم
اذا أصابه سهم وخرج من الجانب الاخر لم يفسد صومه ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه اه
وفي شرح الجامع الصغير لقاضيمان وان بقي الرشح في جوفه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم
يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوجي وأما الوجور في القم فانه يفسد صومه
لانه وصل الى جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان أكله معنى لكن لا تنزيمه الكفارة لان عدم
الاكل صورة وعن أبي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو استعط لبلا فخرج نهارا لا يقطر
وأطلق الدواء فشم على الرطب واليابس لان العبرة للوصول لا لكونه رطبا أو يابسا وانما شرطه
القدوري لان الرطب هو الذي يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم أن
اليابس وصل فسد صومه كذا في العناية لكن بقي ما اذا لم يعلم يقينا أحدهما وكان رطبا فعند أبي
حنيفة يقطر للوصول عادة وقال الادم العلم به فلا يقطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا ولم يعلم فلا
قطر اتفاقا كذا في فتح القدير وقوله الى جوفه عائد الى الجائفة وقوله الى دماغه عائد الى الآمة وفي
التحقيق أن بين الجوفين منفذ أصليا فواصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن كذا في
النهاية والبدائع ولهذا لو استعط ليلا ووصل الى الرأس ثم نجا نهارا لا يفسد كما قدمناه وعلله في
البدائع بانه لما نجا علم انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه (قوله وان أقطر في احليله لا) أي
لا يقطر أطلقه فشم على الماء والدهن وهذا عندهما خلافا لابي يوسف وهو مبني على انه هل بين المشافة
والجوف منفذ أم لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقال لا ووصول البول من المعدة الى المثانة

به الامام قاضيمان الفساد باذخال الماء اذنه بانه موصل اليه بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو أدخل خشبة بالترشح
وغيرها الى آخر كلامه اه نعم برد ذلك على تعليل الولوجي لعدم الفساد باذخال الماء اذنه ويرد عليه أيضا كما قاله الرمي الاقطار
بوصول الماء الى الدماغ في الاستشفاف فانه اذا فسد مع عدم القصد فكيف لا يفسد في الاقطار والسعوط مع القصد ثم قال لكن مع
ذلك هو معارض بما في الشروح واذا عارض ما في الفتاوى بما في الشروح اه وفيه ان ما في الولوجية
اختاره في الهداية كما مر والهداية معدودة من المتون وهي مقدمة على الشروح فابن المعارضة

بالترشح وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً كالحجرة إذا سدد رأسها والقي في الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها ذكره الولوالجي وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقهاء متعلق بالطب والخلاف فيما إذا وصل إلى المائة أما ما دام في قصة الكفر فلا يفسد صومه اتفاقاً كذا في الخلاصة وعارض به في فتح القدير ما في خزنة الأكل لو حشاذ كره بقطنه فعيها أنه يفسد كاحتشائها وأطال فيه وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي حنيفة لكن رجح الشيخ قاسم في تصحيحه ظاهر الرواية وقيد بالأحليل الذي هو مخرج البول من الذكركر لان الاقطار في قبل المرأة يفسد الصوم بخلاف على الصحيح كذا في غاية البيان وفي الولوالجية أنه يفسد بالاجماع وعلمه في فتح القدير بأنه شبهه بالحقنة وفي شرح المجمع لابن فرشته الأحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي (قوله وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى قيد بقوله بلا عذر لان الذوق بعذر لا يكره كما قال في الحاشية فيمن كان زوجه سائئ الحلق أو سيدها لا بأس بان تذوق بلسانها وليس من الأعداء الذوق عند الشراء ليعرف الجيد من الردي بل يكره كما ذكره في الولوالجي وتبعه في فتح القدير وفي المحيط يجوز أن يقال لا بأس به كي لا يعين والمضغ بعذر بان لم تجد المرأة من مضغ لصيدها الطعام من حائض أو نفساء أو غيرها ممن لا يصوم ولم تجد طبيخاً ولا لبناً حليباً لا بأس به للضرورة ألا ترى أنه يجوز لها الإفطار إذا خافت على الولد فالمضغ أولى وأطلق في الصوم فتشمل الفرض والنفل وقد قالوا إن الكراهة في الفرض أما في الصوم التطوع فلا يكره الذوق والمضغ فيه لان الإفطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية المحسن كذا في التنجيس وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لان المذهب ان الإفطار في التطوع لا يحل من غير عذر فما كان تعريضاً له عليه يكره لان كلاً مناه عند عدم العذر وأما على رواية المحسن فسلم وسألتني أنها شاذة (قوله ومضغ العلك) أي ويكره مضغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولأنه يتهم بالإفطار أطلقه فأفاد أنه لا فرق بين علك وعلك في أنه لا يفطر وإنما يكره وهو ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتأخرون قيدوه بان يكون أبيض وقدم مضغه غيره أما إذا لم يمضغه غيره أو كان أسوداً مطلقاً يفطره لانه إذا لم يمضغه غيره يتفتت في تجاوز شيء منه حلقه وإذا مضغه غيره لا يتفتت إلا ان الأسود يذوب بالمضغ فاما الأبيض لا يذوب وإطلاق محمد يدل على ان الكل سواء كذا ذكره الولوالجي في فتاواه واختار المحقق كلام المتأخرين لان إطلاق محمد محمول عليه للقطع بأنه معلل بعدم الوصول فإذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن اه وقال نفع الاسلام وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير إشارة إلى انه لا يكره العلك لغير الصائم ولكن يستحب للرجال تركه إلا العذر مثل أن يكون في فمه بخر اه وأما في حق النساء فالمستحب لهن فعله لانه سواء كهن وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال إلا الحاجة لان الدليل أعني التشبه يقتضيها في حقهم خاليين المعارض وفي الفتاوى الظهيرية صائم عمل عمل الأبريسم فأدخل الأبريسم في فيه فخرجت خضرة الصبغ أو صفرة أو حمرة واختلطت بالريق فأخضر الريق أو اصفر أو احمر فابتاعه وهو ذاك صومه فسد صومه وفي المحيط عن أبي حنيفة انه يكره للصائم المضغ والاستنشاق لغير الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره الاغتسال وصب الماء على الرأس والاستنقاغ في الماء والتلف بالتوب الملبول لانه اظهار النجس عن العبادة وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاظهر لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولان فيه اظهار

وكره ذوق شيء ومضغه بلا
 عذر ومضغ العلك

(قوله وصحح في التحفة
 قول أبي يوسف ومحمد)
 قال الرملي تقدم ان محمد
 مع أبي يوسف لكن قال
 ومحمد توقف فيه وقيل هو
 مع أبي يوسف والاظهر
 انه مع أبي حنيفة فما
 تقدم نقله هو الاظهر وما
 تأخر على خلاف الاظهر
 (قوله وأطلق في الصوم
 الخ) قال في الامداد كذا
 أطلقه في الهداية والكنز
 وشرح المختار فشمل
 النفل لما انه لا يباح فيه
 الفطر بلا عذر على
 المذهب ومن قيده
 بالفرض كشمس الأئمة
 الحلواني ونفي كراهة
 الذوق في النفل انما هو
 على رواية جواز الإفطار
 في النفل بلا عذر (قوله
 وفيه بحث الخ) قال في
 النهر يمكن أن يقال انما
 لم يكره في النفل وكره في
 الفرض اظهار التفاوت
 المرتبين

(قوله وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد الخ) قال في النهرو سمعت من بعض أعراف الموالى ان قول النهاية محب بالحاح المهمة ولا بأس به اه قال الشيخ اسمعيل ٣٠٢ ولكنه خلاف الظاهر واستعمالهم في مثله يستحب اه وكأنه لهذا والله تعالى أعلم

لم يعول عليه الشيخ علاء الدين مع شدة متابعتهم للنهر وقال مقتضاه الاثم بتركه الا ان يحتمل الوجوب على الثبوت اه قلت وظاهر قول الهداية ولا يفعل لتطويل الحجة الخ يفيد الكراهة تأمل (قوله وقد تقدم حكم القبلة) أي تحت قول المتن أو احتل

﴿فصل في العوارض﴾

لا كحل ودهن شارب وسواك وقبلة ان أمن

﴿فصل في العوارض﴾

(قوله وهي هنا ثمانية الخ) نظمها المقدسي في بيت واحد فقال

سقم واكره وجل وسفر
رضع وجوع وعطش وكبر
انتهى والاولى انشاده
طالبان الضرورة هكذا

مرض واكره رضاع
والسفر
حبل كذا عطش وجوع
والكبر
ويزاد ناسع وهو قتال
العدو فان الغازي اذا
خاف الجرح عن القتال له
الفطر ولو مقيما كما يأتي
قريبا وقد زد ذلك
قلت

﴿فصل في العوارض﴾

اعلم ان افساد الصوم أحكاما بعضها يعم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض فالذي يعم الكل الاثم اذا افسده بغير عذر لانه ابطال عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم على ما سيأتي في صوم التطوع وان كان بعذر لا يأتى وإذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقطه للآثم والمؤاخذة فلهذا ذكرها في فصل على حدة كذا في مختصر البدائع وآخرها الاثنا عشرية بالتأخير والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبلك قال الله تعالى عارض مطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض الناب أيضا والعارضان شقا الفم والعارض الخد يقال أخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض أي آفة من كبر أو من مرض كذا في ضيائه المحلوم مختصر شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكره والحبل والرضاع

حبل وارضاع واكره سفر * مرض جهاد جوعه عطش كبر قال في النهرو ويرد عليه ان السفر من الثمانية والجوع مع انه لا يبيح الفطر انما يبيح عدم الشروع في الصوم ومنها كبر السن وفي عروضة في الصوم ليكون مبيحا للفطر ما لا يخفى فالاولى

ان يراد بالعوارض ما يبيح عدم الصوم ليطرد في الكل (قوله وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت الخ) قال الرملي قال في جامع الغماوي ولو ضعف عن الصوم لاستغاله بالعبادة فله ان يفطر ويصوم لكل يوم نصف صاع اه واقول هذا اذا لم يدرك عدة من ايام آخر يمكنه الصوم فيها ما اذا امكنه يجب القضاء وعلى هذا الحصاد في شهر رمضان اذا لم يقدر عليه مع الصوم ويهلك الزرع بالتأخير لاشك في جواز الفطر والقضاء اذا درك عدة من ايام آخر والله تعالى اعلم (قوله للامة ان ٣٠٣ تمتع الخ) أي لا يجب عليها طاعته

في ذلك وانظر هل يجوز لها اطاعته ام لا والظاهر الثاني تامل ولكن مقتضى ما في شرح الوهبانية للشرنبلالي الاول حيث قال صائم اتعب نفسه في عمل حتى اجهده العطش فافطر لذمته الكفارة وقيل لا تلزمه وبه افتى المقلالي وهذا بخلاف الامة اذا اجهدت نفسها

لمن خاف زيادة المرض الفطر

لانها معذورة تحت قهر المولى ولها ان تمتع من ذلك وكذا العبد اه فقوله ولها يفيد انه يجوز لها اطاعته الا ان يقال ان قوله ولها معناه انه يحصل لها مخالفة امره ان امكنا وقوله قبله بخلاف الامة محمول على ما اذا فعلت بغير اختيارها بدليل التعليل تامل (قوله كان عليه الكفارة) قال في جامع الفصولين وقيل لا ولو افطر على ظن انه يقاتل اهل الحرب فلم

والجوع والعطش وكبر السن كذا في البدائع (قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر) لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه اباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع المخرج وتحقيق المخرج منوط بزيادة المرض او ابطاء البره او افساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن اماره او تجربة او باخبار طبيب مسلم لم يظهر الفسق وقيل عدالته شرط فالو برأمن المرض لكن الضعف باق وخاف ان يمرض سأل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشئ كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح الذي يخشى ان يمرض بالصوم فهو كالمرضى ومراده بالخشية غلبة الظن كما اراد المصنف بالخوف ايها وأطلق الخوف ابن الملك في شرح المجمع و اراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان الى العمارة في الايام الحارة والعمل الخفيف اذا خشى الهلاك او نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينا انه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان او مقبلا وفي الفتاوى الظهيرية والولول الجمة للامة ان تمتع من امثال امر المولى اذا كان ذلك يجهزها عن اقامة الفرائض لانها مبقاة على اصل الحرية في حق الفرائض اطلق في المرض فشمع ما اذا مرض قبل طلوع الفجر او بعده بعدما شرع بخلاف السفر فانه ليس بعذر في اليوم الذي انشأ السفر فيه ولا يحمل له الافطار وهو عذر في سائر الايام كذا في الظهيرية وأشار باللام الى انه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان افضل الا اذا خاف الهلاك فلا فطار واجب كذا في البدائع وفي الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه ان يصلي قائما واذا افطر يمكنه ان يصلي قائما فانه يصوم ويصلي قاعدا جعلا بين العبادتين وفي الخلاصة لو كان له نوبة حتى فاكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس فان لم يحجم فيه كان عليه الكفارة كما لو افطرت على ظن انه يوم حياضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الافطار في يوم ليس فيه شبهة الا باحة وهذا اذا افطر بعد ما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة كذا في فتاوى قاضيان وفي الظهيرية يرضع مبطون يخاف موته من هذا الدواء وزعم الاطباء ان الفطر اذا شرب دواء كذا برئ الصغير وتمائل وتحتاج الطير الى ان تشرب ذلك نهارا في رمضان قيل لها ذلك اذا قال ذلك الاطباء الحذاق وكذلك الرجل اذا دغته حية فافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه فلا بأس به اطلق في الكتاب الاطباء الحذاق قال رضي الله عنه وعندى هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر كسلم شرع في الصلاة بالتميم فوعده كافر اعطاء الماء فانه لا يقطع الصلاة لعل غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم اه وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له ان يستطب بالكافر فيما عدا ابطال العبادة لانه عمل قبول قوله باحتمال ان يكون غرضه افساد العبادة لا

يتفق القتال لا يكفر والفرق أي بين هذا وبين من له نوبة حتى ان القتال يحتاج الى تقديم الافطار ليتقوى بخلاف المرض اه وحاصله ان المقاتل يحتاج الى تقديم الأكل فصار ما ذوقا فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة اذا لم يوجد عذره بعد الاكل لكن قد منعنا قاضيان في شرح الجامع سقوطها عنه أيضا وكذا عن ظنت انه يوم حياضها (قوله برئ الصغير وتمائل) قال في القاموس في مادة مثل تمائل العليل قارب البره (قوله وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له الخ) قال في

انه راجحنا وفيه كلام لان عندهم نصح المسلم كغيره في تطيب بهم اه قال محبيه وأيده شيخنا بما نقله عن الدر المنثور للعلامة السيوطي من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما خلا كافر بمسلم الا عزم على قتله (قوله وفي القنية لا يجوز للخباز الخ) قال الرملي ما قدمناه عن جامع الفتاوى يدخل فيه الخباز وغيره وقوله هو كاذب الخ فيه نظر فان طول النهار وقصره لا يدخل له في الكفاية فقد يظهر صدقه في قوله لا يكفيني فيفوض اليه جلال حاله على الصلاح تامل اه وفي الامداد عن التتارخانية سئل علي بن أحمد عن المحترف اذا كان يعلم انه لو اشتغل بحرقته يلحقه مرض يبيح الفطر وهو محتاج الى تحصيل النفقة هل يباح له الاكل قبل ان يعرض فنع من ذلك أشد المنع وكذا حكاها عن أستاذة الوبري واذ لم يكفه عمل نصف النهار ويستريح في النصف الباقي وهو محجوج باقصر أيام الشتاء اه قلت ويمكن جل ما مر عن جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الا بدفضعف عنه لاشتغاله بالمعيشة ويقرب به اطلاق قوله فله أن يفطرو يطعم تامل وانظر اذا كان أجر نفسه في العمل مدة معلومة هل له الفطر اذا جاء رمضان والظاهر نعم اذ لم يرض المستاجر بنسخ الاجارة ٣٠٤ كافي الظئر فانه يجب عليها الارضاع بالعقد فيجوز لها الافطار اذا خافت على الولد فيكون

خوفه على نفسه أولى تامل
وينبغي التفصيل في مسألة
المحترف بان يقال اذا كان
عنده ما يكفيه وعياله
لا يحل له الفطر لانه اذا
كان كذلك يحرم عليه
وللسافر وصومه أحب
ان لم يضره

السؤال من الناس فلا
يحل له الفطر بالاولى وان
كان محتاجا الى العمل
يعمل بقدر ما يكفيه
وعياله حتى لو أداه العمل في
ذلك الى الفطر حل له اذا
لم يمكنه العمل في غير ذلك
مما لا يؤديه الى الفطر من
سائر الاعمال التي يقدر
عليها (قوله فجعل نفسه

بان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنية لا يجوز للخباز ان يخبز خبز اوصله الى ضعف مبيع للفطر بل
خبز نصف النهار ويستريح في النصف قبل له لا يكفيه أجرته أو ربحه فقيل هو كاذب وهو باطل
باقصر أيام الشتاء (قوله وللسافر وصومه أحب ان لم يضره) أي جاز للسافر الفطر لان السفر لا يعرا
عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يخفف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى المخرج وانما
كان الصوم أفضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خيرا لكم ولان رمضان أفضل الوقتين فكان
فيه الاداء أولى ولا يرد علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى يأتم بالانتماء لان القصر هو العزيمة
وتسميتهم له رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان ان القصر أفضل تسامح ولو قال المصنف
وصومه أحب ان لم يضره ما كان أولى لشواه قيسه بقوله ان لم يضره لان الصوم ان يضره بان
شق عليه والفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر قاله لرجل صائم
يصب عليه الماء وفي المحيط ولو اراد المسافر ان يقيم في مصر أو يدخل مصره كره له أن يفطر لانه اجتمع
في اليوم المبيح وهو السفر والمحرم وهو الاقامة فربحنا المحرم احتياطا وصرح في الخلاصة بكرهه
الصوم ان أجهده وأطلق الضرر ولم يقيده بضره لانه لو لم يضره الصوم لكن كان رفقاً
أوعامتهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالافطار أفضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر
المال كضرر البدن وأشار الى أن انشاء السفر في شهر رمضان جائز لاطلاق النص خلافاً لعلي وابن
عباس كذا في المحيط وفي الولو الحية والسفر الذي يبيح الفطر هو الذي يبيح القصر لان كلاهما قد
ثبتت رخصته وأطلق السفر فشمل سفر الطاعة والمعصية لما عرف وأراد بالضرر الذي ليس
فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالافطار في مثله واجب لانه أفضل كذا

عذرا أي نفس السفر عذروا ن (عرا) عن المشقة لانها موجودة فيه غالباً والنادر كالعدم فأنيطت الرخصة بنفس السفر وظاهر في
اطلاقهم انه لو دخل بلاد لم ينوفيه اقامة نصف شهر ان له الفطر ويؤيده ما يأتي في بقية كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهة
الفطر على الاقامة في مصر أو دخوله الى مصره ففرق بين مصره وغير مصره فعلق الكراهة في مصره على الدخول وفي غير مصره
على الاقامة ويدل عليه أيضاً ما يذكروه عن الولو الحية من ان السفر المبيح للفطر هو المبيح للقصر والله أعلم (قوله وفي المحيط ولو اراد
المسافر الخ) أي اذا كان الرجل مسافراً في أول النهار وأراد ان يدخل في أثناء النهار مصر غير مصره وينوي فيه الاقامة أو يدخل
مصره مطلقاً يجب عليه صوم ذلك اليوم ترجيحاً للمحرم وهو الاقامة والظاهر ان هذا اذا كان دخوله المصر في وقت النية كما يفيد
ما سأتى في شرح قول المصنف ولو نوى المسافر الافطار الخ لانه حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيح والمحرم بخلاف ما اذا كان في وقت
النية مسافراً لانه تمحض فيه المبيح نعم بعد اقامته يجب عليه امساك بقية يومه كما سأتى في هذا ما ظهر لي تامل لكن رأيت في البدائع
ما يخالفه حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة فان كان أكبر رأيه انه يتفق دخوله المصر حين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر
فيه اه ذكر ذلك فيمبيل باب الاعتكاف (قوله لان ضرر المال كضرر البدن) قال في النهر على في الفتاوى افضلية الافطار

حواشي: (قوله أخص ولا قضاء على المريض والمسافر) - أرجع في النهر الضمير المجرور إلى المرض والمسافر واليه يؤول كلام الزبني وهو أظهر في التقيد المذكور في قوله قيد به أي بموتها على السفر والمرض وان كان ظاهراً على ما ذكرناه بعد العدة والاقامة لا بوصفان حقيقة بالأوصاف المذكور (قوله وغلطه القدوري) قال في النهر يعني رواية ودراية اذ لزوم الكل متوقف على القدرة عليه ولم توجد الكتب المعتمدة ماطقة بخلاف ما قال والعادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب وبهذا اندفع ما يأتي عن غاية البيان (قوله ليظهر في الايصاء) تعليل للنفي وهو يلزمه وقوله لانه أي التذرع معلق بالصحة لتعليل للنفي (قوله لانه معلق بالصحة) أي النذر وهو قول المريض لله على صوم هذا الشهر أي لانه في قوة قوله اذ ابرئت (قوله والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجي الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وان مات بعدما صح يوماً يلزمه الايصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل ٣٠٥ وان صامه لا يلزمه شيء كالمرضى

في رمضان الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اضطراب وعلى هذه النسخة يجب ابدال الصحيح بالمرضى وفي بعض النسخ والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجي الشهر لا يلزمه شيء ولو صام بعضه ثم

ولا قضاء ان ماتنا عليهما مات يلزمه الايصاء بما بقي من الشهر وأما المريض اذ انذر ثم مات قبل العدة لا يلزمه شيء بخلاف وان مات بعدما صح يوماً لزمه الايصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح اه ولا يخفى ان تفصيل الطحاوي انما هو في القضاء كما علم من كلامه المار ولذا ردوا عليه هذا

في البدائع ومنه ما اذا أكره المريض والمسافر ان الافطار واجب ولا يصح الصوم حتى لو امتنع من الافطار فقتل يأنم كالا كراه على كل الميتة بخلاف ما اذا كان صحيحاً مقيماً أكره بقتل نفسه فانه يرخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يأنم عليه لان الوجوب ثابت حالة الاكراه وأثر الرخصة بالاكراه في سقوط الاثم بالترك لا في سقوط الواجب كالا كراه على الكفر كذا في البدائع وقيدنا بكونه أكره بقتل نفسه لانه لو قيل له لتفطرن أو لا تقتلن ولدك فانه لا يباح له الفطر كقوله لتشر بن الحمر أو لا تقتلن ولدك فصار كتهديده بالمجس كذا في النهاية وفي فتاوى قاضيجان المسافر اذا نذر شيئاً قد نسبه في منزله فدخل فافطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياساً لانه مقيم عند الاكل حيث رفض سفره بالعود الى منزله وبالقياس تأخذ اه (قوله ولا قضاء ان ماتنا عليهما) أي ولا قضاء على المريض والمسافر اذا ماتا قبل العدة والاقامة لانهم لم يدركا عدة من أيام أخر فلم يوجد شرط وجوب الاداء فلم يلزم القضاء بقيد به لانه لو صح المريض أو أقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الايصاء بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الادراك بهذا المقدار وذكر الطحاوي ان هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلطه القدوري وتبعه في الهداية قال والصحيح انه لا يلزمه الا بقدره عند الكل وانما الخلاف في النذر بان يقول المريض لله على صوم هذا الشهر فصم يوماً ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد قضاء ما صح فيه والفرق لهما ان النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلف وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة فيقدر بقدر ما أدرك فيه وانما يلزمه القضاء قبل العدة ليظهر في الايصاء لانه معلق بالصحة وان لم يذ كرادة التعليق فيصح التصرف المكاف ما أمكن فينزل عند العدة وأجاب عنه في غاية البيان بان الجماعة الذين أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان باعتبار ان الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعدما ثبت عنده وهو ممن لا يتم لاوصافه الجميلة والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجي الشهر لا يلزمه شيء بخلاف وان

٣٩٩ بحر - ثاني) وفي السراج رجل نذر صوم رجب فاقام أياماً فادركه على الصوم قبل رجب ثم مات ذكر في الفتاوى ان عليه الوصية بشهر كامل وذكر الحاكم انه يوصي بقدر ما قدره في السكر حتى انه ان مات قبل رجب لاشي عليه والا ولان روايتان عنهما والثالث قول محمد خاصة لان الزامه لا يقدر عليه محال ولذا لا يوصي اذ لم يقدر على قضاء رمضان ولهما على طريقة الحاكم ان النذر سبب ملزم فجاز الفعل عقبيه وانما التأخير لتسهيل الاداء لانه لا بد من التمكن من الاداء لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ولهما على طريقة الفتاوى ان اللزوم اذ لم يظهر في حق الاداء يظهر في خلفه وهو الاطعام فاذا ثبت هذا فنقول اذ انذر شهر غير معين ثم أقام بعد النذر أياماً فادركه على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية بجميع الشهر على كلا الطرفين وقال محمد وزفر لقدر ما قدر وجه قولهما على طريق الحاكم ان ما أدركه صالح لصوم كل يوم من أيام النذر فاذا لم يصم جعل كالقادر على الجميع فوجب الايصاء وعلى طريقة الفتاوى النذر ملزم في الذمة الساعة ولا يشترط امكان الاداء وفائدة الخلاف اذا صام ما أدركه فعلى الاول لا يجب

الايضاء بالباقي وعلى الثاني يجب ومثله لو نذر ليلا صوم شهر غير معين ومات في الليل لا يجب الايضاء على الاول لعدم الادراك
ويجب على الثاني ولو اوجب على نفسه صوم رجب ثم اقام اياما ولم يصم فقد مر اه ما في السراج لمخصا به علم وجه الفرق بين
النذر المعين والمطلق ثم قال في السراج مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صبح بعده يوما او
يومين فلم يصم ثم مرض ومات فعليه الايضاء بجميع الشهر اما على طريقة الفتاوى فظاهر وكذا على طريقة الحاكم لان بخروج
الشهر المعين وصحته بعده ووجب عليه صوم شهر مطلق فاذا لم يصم فيه ووجب عليه الايضاء بجميع الشهر كما في النذر المطلق اذا بقي
يوما او يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات اه (قوله لكان اشمل الخ) اجاب في النهران من افطر متعمدا فوجوبها عليه بالاولى
على ان الفصل معتود للعوارض (قوله بل اراد بالولي) كذا في بعض النسخ وفي بعضها بدون بل (قوله وكذا كفارة اليمين والقتل
الخ) كذا في الزبلي والدرر ٣٠٦ قال في الشرنبلالية اقول لا يصح تبرع الوارث في كفارة القتل بشي لان الواجب فيها ابتداء

عق رقبة مؤمنة ولا
يصح اعتاق الوارث عنه كما
ذكره والصوم فيها بدل
عن الاعتاق لا يصح فيه
الفدية كما يأتي اه ومثله
في العزيمة معترضا على
صاحب الدرر والزبلي
وادعى ان الزبلي وهم في
فهم كلام الكافي وعبارة

مات بعد ما صبح يوما يلزمه الايضاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال
ان لم يصم اليوم الذي صح فيه لزمه الكل وان صامه لا يلزمه شي كالمريض في رمضان اذا صبح يوما
فصامه ثم مات لا يلزمه شي اتفاقا لانه بالصوم تعين انه لا يصلح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما اذا لم يصم
حيث لا يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي لان ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الاول والوسط
والاخر فلما قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل اليه اشار في البدائع ونفاية البيان
وفي الوالوجية ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه
لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب اداء البدل ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح
فعاشر عشرة ايام ثم مات اطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى (قوله ويطعم ولهما لكل
يوم كالفطرة بوصية) اي يطعم ولي المريض والمسافر عنهما عن كل يوم اذ ركاه كصدقة الفطر اذا
اوصيا به لانهما المسحزان عن الصوم الذي هو في ذمتهمما التحقا بالشيخ الفاني دلالة لاقياسا فوجب
عليهما الايضاء بقدر ما ادر كافيه عدة من ايام انحر كما في الهداية ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضاء
رمضان لكان اشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من افطر لعذر بل يدخل فيه
من افطر متعمدا ووجب القضاء عليه بل اراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل
وصيهما واراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم
نصف صاع من بر او زبيب او صاعا من تمر او شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا
عبر بالطعام دون الالباء دون صدقة الفطر فان الركن فيها التملك ولا تكفي الاباحة وقيد بوصية
لانه لو لم يأمر لا يلزم الورثة شي كالزكاة لانها من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايضاء ليتحقق
الاختيار الا اذا مات قبل ان يؤدي العشر فانه يؤخذ من تركته من غير ايضاء لشدة تعلق العشر
بالعين كذا في البدائع من كتاب الزكاة في مسألة اذ باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة ومع ذلك
لو تبرع الورثة اجراه ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالطعام

ويطعم ولهما لكل يوم
كالفطرة بوصية
الكافي على ما في شرح
الشيخ اسمعيل على معسر
كفارة يمين او قتل وعجز
عن الصوم لم تجز الفدية
كتمتع عجز عن الدم والصوم
لان الصوم هنا بدل ولا
يدل للبدل فان مات واوصى
بالتكفير صح من ثلثه
وصح التبرع في الكسوة
والاطعام لان الاعتاق

بلا ايضاء الزام الولاة على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام انتهت وانت خبير بانها نص فيما قاله الزبلي واما والدسوة
ما ادعاه في العزيمة من ان الموضوع في كلام الكافي هو الكفارة مطلقا ولما وقع في سياق كلامه ذكر كفارة يمين او قتل وهما قد
اشتركا في مسألة الاعتاق ذهل الزبلي عن حقيقة الحال فساق كلامه على تعلق هذه المسئلة بهما وقال ما قال اه فعيد ولا يتاني
ذلك ما سياتي في شرح قوله وللشيخ الفاني من انه لو وجبت عليه كفارة يمين او قتل لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره
فان ذلك في المحي وما هنا فيما اذا تبرع عنه الولي فيصح لعدم امكان الاصل لعدم امكان الاعتاق لما فيه من الازام كما بسطه الشيخ
اسمعيل في الجواب عن الدرر وفي الامداد في فصل اسقاط الصلاة ولزم عليه يعني من افطر في رمضان الوصية بما قدر عليه وبقي في
ذمته حتى ادركه الموت واوصى بفدية ما عليه من صيام فرض رمضان وكذا صوم كفارة يمين وقتل خطأ وظهار وخناية على احرام
وقتل محرم صيدا وصوم مندور فيخرج عنه وليه من ثلث ما تركه اه فقد نص على جواز الايضاء بذلك وحينئذ فلا مانع من التوفيق

وقضيا ما قدر بلا شرط

ولاء فاذا جاء رمضان
قدم الاداء على القضاء
والحامل والمرضع ان
خافتا على الولد أو النفس

بما رواه الله تعالى أعلم وبه
يندفع ما في حاشية
مسكين عن الاقصر أي
من ان مرادهم بالقتل قتل
الصيد لا قتل النفس
لانه ليس فيه اطعام اه
فليتأمل وليراجع كي
يظهر الحق (قوله وهناك
فرق آخر مذكور في
النهاية) وهو ان الحامل
والمرضع مأمورة بصيانة
الولد المقصود اولا يتأتى
بدون الافطار عند الخوف
فكانت مأمورة أيضا
بالافطار والامر به مع
الكفارة التي بناؤها على
الرجوع لا يجتمعان
بخلاف الاكراه فان كل
واحد غير مأمور بقصدا
بصيانة غيره بل نشأ الامر
هناك من ضرورة حرمة
القتل والحكم بتفاوت
بتفاوت الامر القصدى
والضمي (قوله وقد قيل
انه ولدها من الرضاع الخ)
قال في النهي لا يخفى ان
هذا لما يتم ان لو أرضعته
والحكم أعم من ذلك فانها
بمجرد العقد لو خافت على
الولد جاز لها الفطر

والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لما فيه من الزام الولاء للميت بغير رضاه وأشار بالوصية
الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به فاضحان في فتاواه والى ان الصلاة كالصوم يجامع انهما من
حقوقه تعالى بل أولى لكونها أهم ويؤدى عن كل وتر نصف صاع لانه فرض عند الامام كذافي
غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك ماليا كان أو
بدنيا عبادة محضة أو فسه معنى المؤنة كصدقة الفطر أو عكسه كالعشر أو مؤنة محضة كالنفقات أو
فيه معنى العقوبة كالكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلى لمحدث النسائي لا يصوم أحد
عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد وقيدنا بكونهما ادر كعدة من أيام أخر اذ لو ما تقبله لا يجب عليهما
الا يصاب لما قدمناه لكن لو أوصيا به صحت وصيته ما لان صحتها لا تتوقف على الوجوب كذافي
البدائع وأشار الى انه لو أوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من
حنطة لانه وقع النياس عن ادائه فوقع القضاء بالاطعام كالصوم في الصلاة كذا ذكره الولوالجي
في فتاويه فالحاصل ان ما كان عبادة بدنية فان الوصى يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة
الفطر وما كان عبادة مالية كازكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالخ
فانه يحج عنه رجلا من مال الميت (قوله وقضيا ما قدر بلا شرط ولاء) أي لا يشترط التتابع في القضاء
لاطلاق قوله تعالى فعدة من أيام أخر والذي في قراءة أي فعدة من أيام أخر متتابعة غير مشهور
لايزاد بمثله بخلاف قراءة ابن مسعود في كفاية العيمين فانها مشهورة فيزاد كذافي النهاية والكافي
لكن المستحب التتابع وأشار باطلاقه الى ان القضاء على التراخي لان الامر فيه مطلق وهو على التراخي
كما عرف في الاصول ومعنى التراخي عدم تعيين الزمن الاول للفعل في أي وقت شرع فيه كان ممثلا
ولا اثم عليه بالتأخير ويتضيق عليه الوجوب في آخر عمره في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته
ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان ان يصوم متطوعا ولو كان الوجوب على الفور
يكره له التطوع قبل القضاء لانه يكره له تأخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا أقر قضاء رمضان
حتى دخل آخر فلا فدية عليه لكونها تجب خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرة على القضاء
ولهذا قال (فاذا جاء رمضان آخرا قدم الاداء على القضاء) لانه في وقته وهو لا يقبل غيره و يصوم القضاء
بعده وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التأخير الا بعد ذكره الولوالجي (قوله
والحامل والمرضع اذا خافتا على الولد أو النفس) أي لهما الفطر دفعا للمخرج ولقوله صلى الله عليه
وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشرط الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قسدا بالخوف بمعنى
غلبة الظن بتجربة أو اخبار طيب حاذق مسلم كافي الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف
لا يرضخ لها الفطر وانما لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العذر في الاكراه
جاء من قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرق آخر
مذكور في النهاية وأطلق المرضع ولم يقيد بها ليفيد انه لا فرق بين الام والظئر اما الظئر فلان الارضاع
واجب عليها بالعقد وأما الام فسلوجوبه دينية مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا أو كان الولد لا يرضع
من غيرها وبهذا التدفع ما في الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لا الام فان الاب يستأجر غيرها وانما
قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالقصدورى اذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما لانه لا يشمل المستأجر
اذلا ولدها كذا قيل وقد قيل انه ولدها من الرضاع لان المفرد للمضاف يعسواء كان مضافا لمفرد
أو غيره كما صرحوا به فيشمل الولد الذي ولدته والذي أرضعته لانه ولدها شرعا وان كان ولدها مجازا

لغة والواو في قوله والمرضع بمعنى أولان هذا الحكم ثابت لكل واحد منهما على الانفراد كذا في
 النهاية والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي لها اللبن ولا يجوز ادخال التاء في أحدهما كما
 في حائض وطالق لان ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة الا اذا أريد الحدوث فانه يجوز ادخال التاء
 بان يقال حائضة الآن وغدا كذا في غاية البيان ولم أر من صرح بان الحامل والمرضع اذا ماتا قبل
 أن يزول خوفهما على الولد أو على أنفسهما انه لا يلزمهما القضاء كما يرض والمسافر لكن صرح في
 البدائع بان للقضاء شرائط منها القدرة على القضاء وهو بعمومه يتناول الحامل والمرضع فعلى هذا
 اذا زال الخوف أياما لمزهما بقدره بل ولا خصوصية فان كل من أفطر لعذر ومات قبل زواله لا يلزمه
 شيء فيدخل المكره والاقسام الثمانية المتقدمة (قوله وللشيخ الفاني وهو يفتى فقط) أي له
 الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم
 وو روده في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص الى أن يموت وسمي به اما لانه قرب من الغناء أو لانه
 فنت قوته وانما لزمه باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤدبا وانما أوجب له
 الفطر لاجل الحرج وعند زواله ليس بعرض الزوال حتى يصار الى القضاء فوجب الفدية لكل يوم
 نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الاباحة
 أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كذا في فتح القدير وفتاوى قاضيخان وفي معراج
 الدراية ولا يجوز في الفدية الاباحة لانها تنبى عن تملك اه وهو مخالف لما قدمناه ويحمل ما في
 المعراج على الفدية في الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخليفة استمرار العجز في
 الصوم وانما قيدناه ليخرج المتيمم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتميم لان خلفية التيمم
 مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن الاقراء في الاعتداد مشروط
 بانقطاع الدم مع سن اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه
 في الحيض وفي الكافي وشرط الخليفة استمرار العجز كما في العيمين وفي صوم دم المتعة وغيرها قد يختلف
 لقيام الدليل اه وأشار المصنف فيما سبق من أن المسافر اذا لم يدرك عدة فلا شيء عليه اذا مات الى
 أن الشيخ الفاني لو كان مسافرا لقات قبل الإقامة لا يجب عليه الايصال بالفدية لانه يخالف غيره
 في التخفيف لافي التغلظ لكن ذكره الشارحون بصيغة قيل ينبغي ان لا يجب مع ان الاولى الجزم به
 لاستفادته مما ذكرناه ولعلها ليست صريحة في كلام أهل المذهب فلم يجزموا بها ولان الفدية لا تجوز
 الا عن صوم هو أصل بنفسه لا يدل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم
 الا بدفعه عن الصوم لاستغاله بالمعيشة له ان يطعم ويفطر لانه استيقن أن لا يقدر على قضائه وان لم
 يقدر على الاطعام لعسرتة يستغفر الله تعالى وان لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء
 اذا لم يكن نذرا لا بد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه
 كفارة عيمين أو قتل فلم يجز ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبيرا
 لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا يدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عما يكفر
 به من المال كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضيخان وغاية البيان وكذا الوالحق رأسه وهو محرم
 عن أذى ولم يجز نسكا يدبجه ولا ثلاثة أصع خنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطيع
 الصيام فاطم عن الصيام لم يجز لانه يدل وفي القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالليل عن صوم الفدية
 يجزئه وفي فتاوى أبي حفص الكبير ان شاء أعطى الفدية في أول رمضان بمرة وان شاء أعطاها

وللشيخ الفاني وهو يفتى فقط

(قوله والمرضع هي التي لها اللبن الحج) قال في النهر المرضع هي التي شأنها الارضاع وان لم تباشر والمرضعة هي التي في حال الارضاع ملقمة نديها الصبي وهذا الفرق مذکور في الكشاف وبه اندفع ما في غاية البيان من انه لا يجوز ادخال التاء في أحدهما الحج (قوله وانما قيدناه) أي بقوله في الصوم

في آخره بجره ومن أبي يوسف لو أعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لسا كين يجوز قال الحسن وبه
 نأخذ وان أعطى مسكينا صاعا من يومين فعن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يجزئه كالا طعام
 في كفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استشهدا الكون البديل لا بد له وذكر الصدر الشهيد
 اذا كان جميع رأسه مجر و حافر بط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسح على الجبيرة لان المسح بديل عن الغسل
 والبديل لا بد له وقال غيره يجب عليه ان يمسح لان المسح هنا أصل منصوص عليه لا بدل عن غيره
 اه (قوله وللتطوع غير عنتر في رواية ويقضى) أي له الفطر بعذر وبغيره واذا أفطر قضى ان كان
 نفلا قصد با وهذه الرواية عن أبي يوسف وظاهر الرواية انه ليس له الفطر الا من عذرو صححه في المحيط
 وإنما اقتصر على هذه الرواية لأنها أراجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال
 ان الأدلة تقافت عليها وهي أوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عنتر أو لا قيل نعم
 وقيل لا وقيل عذرة قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لاحد الوالدين لا غيرهما
 حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطر ان لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد
 حضوره وان لم يأت كل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يصح شيئا كما ترى
 وفي الكافي والظاهر انها عنتر وصحح فاضيلان في شرح الجامع الصغير من أحكام الحلوة ان الضيافة
 عنتر وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والعجيج من المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة
 ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الافطار لا يفطر وقال شمس الأئمة الحلواني أحسن ما قيل
 في هذا الباب انه ان كان يثق من نفسه القضاء يفطر دفعا للذي عن أخيه المسلم وان كان لا يثق
 لا يفطر وان كان في ترك الافطار أذى أخيه المسلم وفي مسألة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا
 للتفصيل اه وفي موضع آخر منها وان كان صائما عن قضاء رمضان يكره له ان يفطر لان له حكم
 رمضان اه ولهذا لا يفطر لو حلف عليه رجل بالطلاق ليفطر كذا في المحيط وفي النهاية الاظهر
 ان الضيافة عنتر وفي البرازية لو حلف بطلاق امرأته ان لم يفطر ان نفلا أفطر وان قضاءه لا والاعتماد
 على انه يفطر فهما ولا يحنه واذا قلنا بان الضيافة عنتر في التطوع تكون عنتر في حق الضيف
 والمضيف كذا في شرح الوقاية وأطلق في قضاء التطوع فشملى ما اذا كان فطره عن قصد أو لا بان
 عرض المحيض للصائمة المتطوعة في أصح الروايتين كذا في النهاية وقدنا النقل بكونه قصديا لانه
 لو شرع على ظن انه عليه ثم علم انه لا شيء عليه كان متطوعا والاحسن ان يتمه فان أفطر لا قضاء عليه
 كذا في المحيط وغيره وقيدته صاحب الهداية في التجنيس بان لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر بان
 لا شيء عليه وان مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لانه لما مضى عليه ساعة صار كأنه نوى في هذه
 الساعة فاذا كان قبل الزوال صار شارعا في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال اذا نوى الصوم للقضاء
 بعد طلوع الفجر حتى لا يصبح نيته عن القضاء يصير صائما وان أفطر يلزمه القضاء كما اذا نوى
 التطوع ابتداء وهذه ترد اشكال على مسألة المظنون اه وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما
 بق لم يجز الابنية معينة وفي البسائع اذا شرع في صوم الكفارة ثم أسرى خلاله لا قضاء عليه وفي
 الفتاوى الظهيرية يكره للعبد وللأجير والمرأة ان تطوع بالصوم الا أن يأذن من له حق فيه ومن
 له الحق له أن يفطره وفي الولو الجبسة وابنة الرجل وقرابته تطوع بدون اذنه لانه لا يفوت حقه
 اه وقد في المحيط والولو الجبسة كراهة صوم المرأة بان يضر بالزوج اما اذا كان لا يضره بأن كان
 صائما أو مريضاً فلها ان تصوم وليس له منعها لانه ليس فيه ابطال حقه بخلاف العبد والمذنب وأم

وللتطوع بغير عنتر في
 رواية ويقضى

(قوله فاذا كان قبل
 الزوال صار شارعا) المراد
 به قبل الضحوة الكبرى
 ومفهومه انه اذا كان
 بعد الزوال أي بعد
 نصف النهار لا يجب عليه
 القضاء اذا قطعه سواء
 قطعه في الحال أو بعد
 ساعة وهو ظاهر قاله
 بعض الفضلاء

الولد والامة فانه ليس لهم الصوم بغير اذن المولى وان لم يضر به لان منافعههم مملوكة للمولى بخلاف
 المرأة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع بها وتغضى المرأة اذا اذن لها الزوج او
 بانت منه ويقضى العبد اذا اذن له المولى او اعتق وقيد كراهة صوم الاجير ايضا بكون الصوم يضر
 بالمستاجر في الخدمة فان كان لا يضر فله ان يصوم بغير اذنه اه وفي البرازية قالوا يباح الفطر لاجل
 المرأة اى لا يمنع صوم النفل صحة الحلوة وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول انا صائم لثلاثا
 يقف على سره احد وفي فتاوى قاضيخان لا يصوم المملوك تطوعا الا باذن المولى الا اذا كان غائبا ولا
 ضرر له في ذلك اه وهو خلاف ما في المحيط وان احرمت المرأة تطوعا بغير اذن الزوج قالوا له ان يحلها
 والاجير اذا كان يضره الخدمة وكذا في الصلوات وكذا في فتاوى قاضيخان والحاصل ان الصوم
 والحج والصلاة سواء والاظهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لان الصوم يضر
 بدن المرأة ويهزلها وان لم يكن الزوج الا ان يطؤها والعبد منافعه مملوكة للمولى فليس له الصوم
 مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى غائبا فانه لم يكن مبقى على اصل الحرية في العبادات الا في الفرائض
 واما في النوافل فلا وفي الغنية وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع
 والنذر واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا العبد الا اذا ظهر من امراته
 لا يمنعه من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به ثم اعلم ان افساد الصوم او الصلاة بعد الشروع
 فيها مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما أوضحه في فتح
 القدير (قوله ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيئا) فالامساك قضاء لمحق الوقت
 بالتشبه وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهما فيه وأطلق الامساك ولم يبين صفته للاختلاف
 فيه والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن أكل
 في يوم عاشوراء حين كان واجبا وأطلق في عدم القضاء فشمس ما اذا أفطرا في ذلك اليوم أو صاماه
 وسواء كان قبل الزوال أو بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كما لا يتجزى أداء وأهلية الوجوب منعذمة
 في أوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة أو في آخره وجبت عليه اتفقا
 وهو قياس زفر وفرق أئمتنا بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت
 الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا
 فقولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدى وظرفه كوقت الصلاة أو
 سببا ومعيارا وهو ما يتبع فيه مقدراته كوقت الصوم تساهل اذ يقتضى ان السبب تمام الوقت
 فهما وقد بان خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء
 الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والارز سبب الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب
 فلا يجب فيه يستدعى سببا سابقا والفرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكره في وقت
 الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يؤد عقبه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع
 فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلف مستغنى عنه اذ
 لا داعي لجعله ما يليه دون ما يقع فيه اه وقد يقال ان قولهم يقتضى ان السبب تمام الوقت مسلم لو
 سكتوا وهم قد صرحوا بان لا يمكن جعل كل الوقت سببا في الصلاة وذكروا ان السببية تنتقل من
 جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى آخره فيه بحث اما على اختيار شمس الأئمة السرخسى من ان
 السببية لليالى والايام فقد وجد السبب بالليلية فالامساك انما واجب في الجزء الاول باعتبار سبق

ولو بلغ صبي أو أسلم كافر
 أمسك يومه ولم يقض شيئا
 (قوله والاظهر من هذا
 كله الخ) قال في النهر
 وعندى ان احالة المنع
 على الضرر وعدمه على
 عدمه أولى للقطع بان
 صوم يوم لا يهزلها فلم يبق
 الامنعه عن وطئها وذلك
 اضرار به فان اتقى بان
 كان مريضا أو مسافرا جاز

السبب عليه وهو الليل واما على اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان الليالي لا تدخل لها في السببية فلان لزوم تقدم السبب انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان وقته معياره مقدر به يزيد بزيادته و ينقص بنقصانه فلا يمكن أن يكون الجزء الاول خاليا عن الصوم ليكون سببا متقدما ولا يمكن أن يكون ما قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارنة للسبب صاحب كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام البرزوي بخلاف وقت الصلاة فانه طرف فامكن تقدم السبب على المحكم حتى لو لم يمكن بان شرع في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزت المقارنة اذا لا يمكن جعل ما قبل الوقت سببا وذكر بعض المتأخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على هذا وأشار المصنف بالمسئلة الى أصل وهو ان كل من صار في آخر النهار بصفة لو كان في أول النهار عليها للزوم الصوم فعليه الامساك كالمحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر أو معه والمجنون بفيق والمريض ببرا والمسافر يقدم بعد الزوال أو الاكل والذي أفطر عمدا أو خطأ أو مكرها أو كل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان أو أفطر وهو يرى ان الشمس قد غربت أو تسحر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كفي حالة الحيض والنفساء ثم قيل المحائض تأكل سرا واجهرا وقيل تأكل سرا ووجهرا وللرئيس والمسافر الاكل جهرا كذا في النهاية وغير في فتح القدير عبارة هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها قال وقتنا كل من تحقق ولم نقل من صار بصفة الى آخره يعني كما في النهاية ليشتمل من أكل عمدا في نهار رمضان لان الصبرورة للتحويل ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المقادير ما فيه اهـ والحاصل ان من أكل عمدا في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم يتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة صار تفيد التحول من حالة الى أخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقق أتي بكلمة لو المفيدة لامتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم تكن موجودة أول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمدا فليتأمل فظهر من هذا ان من كان أهلا للصوم في أوله كمن أكل عمدا لا يدخل تحت الضابط أصلا على كل منهما وانما أدرجوه في هذا الاصل وان لم يدخل تحته باعتبار ان حكمه وجوب الامساك تشبها فهو مثله لان غرضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع أولى وهي اما وجوب الامساك تشبها بالصائم فكل من كان له عذر في صوم رمضان في أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في أول النهار لوجب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمجنون اذا أفاق والمحائض اذا طهرت والمسافر اذا قدم وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجود سبب الوجوب والاهلية ثم تعذر عليه المضي بان أفطر متعمدا أو أصبح يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان أو تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع فانه يجب عليه الامساك تشبها اهـ فقد جعل لوجوب الامساك أصليين وجعل بعض الفروع مخروجة على أصل وبعضها على آخر فلا يبراد أصلا والله الموفق وفي الفتاوى الظهيرية صبي بلغ قبل الزوال ونصراني أسلم ونوبا الصوم قبل الزوال لا يجوز صومه ما عن الفرض غير ان الصبي يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لفقده الاهلية في حقه وعن أبي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الفرض وقيل جوابه في الكافر كذلك اليه

(قوله وعبارة البدائع الى قوله وفي الفتاوى الظهيرية) سقط من بعض النسخ

(قوله أو مسافر أقضاه كله) قال في النهر كذا قالوا ينبغي أن يقيد بمسافر يضره الصوم إماما من لا يضره فلا يقضى ذلك اليوم جملا
لامره على الصلاح لما مر من أن ٣١٢ صومه أفضل وقول بعضهم أن قصد صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر

ممنوع فيما إذا كان لا يضره
قال الشنخي وهوذا أذالم
يذكر أنه نوى أم لا ما إذا
علم أنه نوى فلا شك في
الصححة وإن علم أنه لم ينو فلا
شك في عدمها (قوله
وعن محمد أنه فرقه بينهما)
أى قال إن بلغ مجنوناً ثم
ولو نوى المسافر الإفطار
ثم قدم ونوى الصوم في
وقته صح ويقضى بأغماه
سوى يوم حدث في ليلته
وبجنون غير ممتد

أشار في المنتقى ثم في ظاهر الزاوية فرق بين هذا وبين المجنون إذا أفاق في نهار رمضان قبل الزوال
ولم يكن أكل شيئاً ونوى الصوم جاز عن الفرض لأن المجنون إذا لم يستوعب كان بمنزلة المريض
والمرض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكافر والحائض لأنها منافية للصوم اه (قوله ولو
نوى المسافر الإفطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح) إن نوى قبل انتصاف النهار لأن السفر لا ينافي
أهلية الوجوب ولا صحة الشروع إطلاق الصوم فشمّل الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل
وحيث أفاد صحة صوم الفرض لزم عليه صومه إن كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النسبة إلا
ترى أنه لو كان مقيماً في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحاً بجانب الإقامة فهذا أولى إلا أنه
إذا أفطر في المستلتمين لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيح وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلاً وأصبح من غير أن
ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائماً لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه وأشار إلى أنه
لو لم ينو الإفطار وإنما قدم قبل الزوال والأكل والحكم كذلك بالاولى لأن الحكم إذا كان العهدة مع
نية المنافي فقع عدمها أولى ولأن نية الإفطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطراً
وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد صلواته كافي الظهيرية (قوله ويقضى بأغماه
سوى يوم حدث في ليلته) لأنه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى فيصير عذراً في التأخير لافي
الاستقاط وإنما لا يقضى اليوم الأول لوجود الصوم فيه وهو الامسك المقرون بالنسبة إذا الظاهر
وجودها منه ويقضى ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين أن يحدث الأغماه في الليل أو في النهار في
أنه لا يقضى اليوم الأول وإنما ذكر المصنف جدونه في ليلته ليعلم حكم ما إذا حدث في اليوم بالاولى
لو جود الامسك وهو ليس بمغنى عنه وأشار إلى أن الأغماه لو كان في شعبان قضاء كله لعدم
النية والى أنه لو كان مهتكم باعتدالاً كل في رمضان أو مسافر أقضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية
(قوله وبجنون غير ممتد) أى يقضيه إذا فاته بجنون غير ممتد وهو أن لا يستوعب الشهر والممتد
هو أن يستوعب الشهر وهو مسقط للحرج بخلاف ما دونه لأن السبب قد وجد وهو الشهر والأهلية
بالذمة وفي الوجوب فأثمة وهو ضرورة مطالبه على وجه لا يخرج في أدائه بخلاف المستوعب فإنه
يخرج في أدائه فلا فائدة فيه والأغماه لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والا كان ربما عوت فإنه
لأباً كل ولا يشرب أطلقه فشمّل المجنون الأصلي والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد أنه فرق
بينهما لأنه إذا بلغ مجنوناً التحق بالصبي فانه عدم الخطاب بخلاف ما إذا بلغ عاقلاً ثم جن وهذا مختار
بعض المتأخرين ودخل تحت غير الممتد ما إذا أفاق آخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال أو
بعده فإنه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافاً لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير أنه قال إذا أفاق
بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لأن الصوم لا يصح فيه
كالليل اعلم أن المجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقاً للحرج
وما لا يمتد جعل كالنوم لأن المجنون لا ينفق أصل الوجوب أذهوباً بالذمة وهي ثابتة له باعتبار آدميته
حتى ورث ومالك وكان أهلاً للشواب كان نوى صوم الغد بعد غروب الشمس فجن فيه ممسكاً كله صح
فلا يقضى لو أفاق بعده وصح إسلامه تبعاً وإذا كان المسقط الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط
فقد روى الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة ستاً وهو أقيس لكونهما

أفاق في بعض الشهر
ليس عليه قضاء ماضى
وروى هشام عن أبي
يوسف أنه قال في القياس
لا قضاء عليه ولكنى
استحسن فأوجب عليه
قضاء ماضى من الشهر
لأن المجنون الأصلي لا
يفارق العارض في شيء
من الأحكام وليس فيه
رواية عن أبي حنيفة
واختلف فيه المتأخرون
على قياس مذهبه والأصح
أنه ليس عليه قضاء
ما مضى كذا في المتوسط
كذا في العناية وفي
مواهب الرحمن والزمان
بالقضاء لو أفاق بعضه ولم
نسقطه إلا في الأصلي على
الأصح اه لكن في شرح

الجامع الصغير لقاضيان وجواب الكتاب مطلقاً فيجوز على إطلاقه وهو الصحيح نص عليه في المنتقى (قوله وصححه) أقاما
في النهاية والظهيرية) أى صححاً ما في غاية البيان وكذا في العناية وفي المجتبى والمعراج وعليه الفتوى وهو مختار شمس الأئمة

وبامساك بلا نية صوم
وفطر ولو قدم مسافرا أو
طهرت حائض أو تسحر
ظنه ليل والفجر طالع
أو أفطر كذلك والشمس
حية أمسك يومه وقضى
ولم يكفر كما كان عمدا بعد
أكله فاسيا وناثمة ومجنونة
وطئتا

كفى الامداد ومشي عليه
مصححاه في نور الايضاح
(قوله أراد بالظن الخ) قال
في النهر لا يصح ان يراد
بالظن هنا ما يع الشك اذ
لا يلائم قوله بعد أو أفطر
كذلك والشمس حية
كما ترى فالصواب ابقاؤه
على بابه غاية الامر انه لم
يتعرض لمسئلة الشك
(قوله لما في الفتاوى
الظهيرية الخ) قال في
النهر لا يخفى انه لا مطابقة
بين الدعوى والدليل اذ
خير الواحد المضاف الى
غالب الظن لا يوجب
اليقين اه وفيه بحث
فان كلام الظهيرية يفيد
ان غلبة الظن بالطلوع
لا توجب القضاء وليس
فوق غلبة الظن الا اليقين
فايجب القضاء بانضمام
خير العدل الى غلبة الظن
مفيد لا فائدة ذلك اليقين
ومفيد انه ليس المراد
باليقين ما لا يحتمل
التبعض أصلا اذ لا يحصل

أفاما الوقت مقام الواجب كفى المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره وفي الزكاة
باستغراق المحول وأبو يوسف جعل أكثره ككاه وأما الصغير فقبل أن يعقل كالمجنون الممتد فاذا
عقل تأهل للاداء دون الوجوب الا الايمان وأما النائم فلو كان النوم موجبا للجزم تأخير خطاب
الاداء الا أصل الوجوب ولذا وجب القضاء اذا زال بعد الوقت ولما كان لا يمتد غالبا لم يسقط به
شي من العبادات لعدم المخرج والاعتماد فوقه وان امتد في الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا
مسقطا لها دفعا للمخرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهر انادر فلم يكن في ايجابه
مخرج وبهذا ظهر ان الاعتذار أربعة صبا وحنون واعتماد ونوم وقد علم أحكامها والله الموفق للصواب
(قوله وبامساك بلا نية صوم وفطر) أي يجب القضاء لان المستحق هو الامساك بجهة العبادة
ولا عبادة الا بالنية وأما هبة النصاب من الفقير فانها تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجود نية
القربة وفي غاية البيان وقد مر ان المعنى عليه لا يقضى اليوم الذي حدث الاعتماد في ليلته لوجود
النية منه ظاهرا فلا بد من التأويل لهذه المسئلة وتأويلها أن يكون مريضا أو مسافرا لا ينوي
شيا أو متهتكا اعتادا الا كل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمة الصوم اه وكذا في النهاية
ورده في فتح القدير بانه تكلف مستغنى عنه لان الكلام عند عدم النية ابتداء لا بامر يوجب
النسيان ولا شك انه أدري بحاله بخلاف من أغنى عليه فان الاعتماد قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد
الافاقه فبني الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية وأشار بوجوب القضاء فقط الى عدم وجوب
الكفارة لو أكل لانه غير صائم وهذا عند أي خفيفه وعندهما كذلك ان أكل بعد الزوال وان أكل
قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب (قوله ولو قدم
مسافر أو طهرت حائض أو تسحر بظنه ليل والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حية أمسك يومه
وقضى ولم يكفر كما كان عمدا بعد أكله فاسيا وناثمة ومجنونة وطئتا) لما قدمنا ان كل من صار أهلا
للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فانه يجب عليه الامساك لانه وجب قضاء الحق الوقت لانه وقت
معظم وانما وجب القضاء على المسافر والمخاض لما تقدم ان أصل الوجوب ثابت عليهم ما وانما
المتأخر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا أسلم فانه وان وجب عليهم ما الامساك أيضا لم
يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزم من اليوم كما بيناه وكذا الوتسحر وهو يظن بقاء الليل
فبان خلافه أو أفطر طانا زوال اليوم فبان خلافه وجب الامساك قضاء الحق الوقت بالقدر الممكن
أو نفي اللهمة ووجب القضاء أيضا لانه حق مضمون بالمثل كفى المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين
أيضا لان الجنابة فاصرة وهي جنابة عدم التثبيت الى أن يستيقن لاجنابة الافطار لانه لم يقصد
ولهذا صرحوا بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطا الاثم فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم
ترك العزيمة والمبالغة في التثبيت حالة الرمي كذا في فتح القدير أراد بالظن في قوله ظنه ليل التردد
في بقاء الليل وعدمه سواء ترخ عنه شيء أو لا يفيد دخل الشك فان المحرم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم
وجوب الكفارة كما لو ظن والافضل له أن لا يتسحر مع الشك وأراد بقوله والفجر طالع يقين الطلوع
لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة أو متغممة في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله
عليه الصلاة والسلام دع ما يربك الى ما لا يربك ولو غلب على ظنه انه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء
عليه ما لم يخبره رجل عدل في أشهر الروايات وذكر البغلي في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه أحدث
فلا وضوء عليه اه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن أو شك فتسحر ثم لم يقين له شيء لم يفسد

ذلك الا بالمشاهدة لا بغير الواحد ولا الاكثر الا اذا توازن (قوله وقوله لئلا ليس بقيد الخ) اعترضه في النهريانه انما قيد بالليل ليطابق قوله أو تسحر اذا اخفاء أن التسحراً كل السحور وجعل تسحر بمعنى كل تكلف مستغنى عنه اه لكن الظاهر ان مراد المؤلف ان السحور غير قيد على انه لا تكلف في جعل التسحر بمعنى الاكل مطلقا هنا وتسميته تسحرا باعتبار ظنه والالزام لا يصح التغيير به هنا لتبين انه وقع نهارا واذا ظنه نهارا فيصح تسميته تسحرا أيضا باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل (قوله دليل ظني) المناسب دليلان ظنيان أو التصريح بغير الاول بان يقول لان القول بالاستحباب دليل ظني (قوله ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلاف بين المشايخ) أقول ماسيا في البدائع من تصحيح عدم وجوب الكفارة فيما اذا كان غالب رأيه انها لم تغرب يقتضى تصحيح عدم الوجوب في الشك بالاولى (قوله ٣١٤ وفي البدائع ما يحالفه الخ) لا يقال يمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما اذا تبين

صومه لان الاصل بقاء الليل فلا يخرج بالشك وقوله لئلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع أو كل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة لانه بنى الامر على الاصل فلم تكمل الجناية فلو قال ظنه لئلا ونهار الكان أولى وليس له ان يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان أكل ولم يتبين له شيء قيل يقضيه احتياطاً وصححه في غاية البيان ناقلاً عن التحفة وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضاء عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الا بمثله والليل أصل ثابت يقين وللحقيق في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله ان المتيقن به دخول الليل في الوجود وأما الحكم ببقائه فهو ظني لان القول بالاستحباب والامارة التي بحيث توجب عدم ظن بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيهما اتران فيعمل بالاصل وهو الليل وتماه فيه وأراد بالظن في قوله أو أفطر كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكاً تجب الكفارة كذلك في المستصفي ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلاف بين المشايخ وان لم يتبين له شيء فعليه القضاء وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان تبين انه أكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقد يكونه ظن وجود المبيع لانه لو ظن قيام المحرم كان ظن ان الشمس لم تغرب فأكل فعليه القضاء والكفارة اذ لم يتبين له شيء أو تبين انه أكل قبل الغروب وان تبين انه أكل بالليل فلا شيء عليه في جميع ما ذكرنا كذلك في التبيين وفي البدائع ما يخالفه ولفظه وان كان غالب رأيه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة فقيل بعضهم يجب وقال بعضهم لا يجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة فخالصه انه اما ان يظن أو يشك فان ظن فلا يخلوها ما أن يظن وجود المبيع أو قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلوها ما أن لا يتبين له شيء أو يتبين صحة ما ظنه أو بطلانه وكل من الثلاثة اما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه فهي ستة وان شك أيضاً فهي اثنا عشر في وجود المبيع ومثلها في قيام المحرم فهي أربعة وعشرون وقد علم أحكامها من المتن منطوقاً ومفهوماً فليستأمل وأشار الى ان التسحر ثابت واختلاف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهيرية والثاني في البدائع مقتصر على كل منهما عليه ودليله حديث الجماعة الا ابادوا وتسحروا فان في السحور بركة والسحور ما يؤثر كل في السحور وهو السدس الاخير من الليل وقوله في السحور وهو على حذف مضاف

انه أكل بالليل (قوله) فهي أربعة وعشرون أوصلها في النهري ستة وثلاثين يجعله غلبة الظن قسمًا مع الظن والشك فكانت الاقسام الخارجة من التقسيم الاول ثلاثة كل واحد باثني عشر فبلغت ما قال واعترضه بعض الفضلاء بانه لا فائدة لفرقه بينهما أي الظن وغلبته هنا لانهم لم يفرقوا بينهما في الحكم كما يظهر لمن تأمل عبارة الزبلي وغيره نعم بين مفهوميهما فرق وهو ان مجرد ترجيح أحد طرفي الحكم عند العقل هو أصل الظن فان زاد ذلك الترجيح حتى قرب من اليقين سمي غلبة الظن وأكبر الرأي فلذا اقتصر في البحر على الاربعة والعشرين

ويراد بالظن حينئذ ما يشمل غلبته ويرد عليهم ما جعل الشك نارة في وجود المبيع ونارة في قيام المحرم ولا وجه له لان الظن تقديره انما صح تعلقه بالمبيع نارة والمحرم أخرى لان له نسبة مخصوصة الى أحد الطرفين فاذا تعلق الظن بوجود الليل لا يكون متعلقاً بوجود النهار وبالعكس وأما الشك فلا يتصور فيه ذلك لعدم ترجيح أحد الطرفين فيه فاذا شك في قيام زيد كان معناه ان قيامه وعدمه على السواء فكان متعلقاً بكلا الطرفين فيكون معنى شكه في طلوع الفجر في وقت احتمال وجود الليل ووجود النهار في ذلك الوقت على السواء فكان الحق في التقسيم ان يقال اما أن يظن وجود المبيع أو وجود المحرم أو يشك وكل منهما اما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه وفي كل من الست اما أن يتبين وجود المبيع أو وجود المحرم أو لا يتبين فهي ثمانية عشر تسعة في ابتداء الصوم وتسعة في انتهائه ويشهد ذلك لقلنا صبيح العلامة الزبلي فانه لم يذكر الا ثمانية عشر وذكر أحكامها اه وهو كلام حسن

تقديره في أكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف في الرواية فهو اسم للماء كقول في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثوب انما يحصل بالفعل لا بنفس الماء كقول كذا في فتح القدير ومحل الاستحباب ما اذا يتيقن بقاء الليل أو غاب على ظنه اما اذا شك والافضل أن لا يتسحر تحرزاعن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو أكل فصومه تام لان الاصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع أثم وقضى اه وهو باطلاقة يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاءه فتسحر ثم تبين خلافه فانه يأثم وفي البدائع وهل يكره الاكل مع الشكر روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وعن الهندي اني انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدباب والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما تقدم ويتأخره والسنة في السحور التأخير لان معنى الاستعانة فيه ابلغ وكذا تجميل الفطر كذا في البدائع والتجميل المستحب التجميل قبل اشتباك النجوم ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير ولم أر صريحا في كلامهم ان الماء وحده يكون محصلا لسنة السحور وظاهر الحديث يفيد وهو ما رواه أحمد عن أبي سعيد مسند السحور كله بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع أحدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والبركة في الحديث لغة الزيادة والنماء والزيادة فيه على وجوه زيادة في القوة على أداء الصوم وزيادة في اباحة الاكل والشرب وزيادة على الاوقات التي يستجاب فيها الدعاء كذا ذكره الكلاباذي وينها في غاية البيان وفي البرازية ويستحب تجميل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وان أذن المؤذن اه وذ كرسله شهد أنها غربت وأخوان بانها لم تغرب وأفطر ثم بان عدم الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع الفجر وأخوان على عدم الطلوع فاكل ثم بان الطلوع قضى وكفر وفاقالان البيئات للانبات لا للنفي حتى قبل شهادة المثبت لا النافي ولو واحد على طلوعه وأخوان على عدمه لا كفارة عليه دخلوا عليه وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصدقهم فقال اذن أنا مفطر لا صائم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في أول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني قال النسفي المحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان الخبر واحد عليه الكفارة لان خبر الواحد عدلا أو لافي مثل هذا لا يقبل اه وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعدأ كله أو شربه أو جاعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظر وهو الاكل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا أو عامدا فأورث شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان مالك يقول بفساد الصوم من أكل ناسيا وأطلقه فشمع ما اذا علم بانه لا يفطره بان بلغه الحديث أو الفتوى أو لا وهو قول أبي حنيفة وهو الصحيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث فان فقهاء المدينة كمالك وغيره لم يقبلوه فصارت شبهة لان قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي **وكذا لو ذرعه القى** فظن انه يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظر فان القى والاستقاء متشابهان لان محرجهما من القم وكذا الواحتم للتشابه في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم أو اغتاب فظن انه يفطره ثم أكل ان لم يستفت ففها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام وان استفتى ففها لا كفارة عليه لان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما أفق وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه

(قوله وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ) وفي الحاشية قال بعضهم هذا وفصل الحجة سواء في الوجوه كلها وعامة العلماء قالوا عليه الكفارة على كل حال اعتماد حديثنا وقتوى لان العلماء اجمعوا على ترك العمل بظاهر الحديث وقالوا اراد به ذهاب الاثر وليس في هذا قول معتبر فهذا ظن ما استند الى دليل فلا يورث شبهة اهـ ومارجه المؤلف مشى عليه في المتن (قوله وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط) وكذا هو ٣١٦ في الاذهان مخالف لما في الحاشية حيث قال وكذا الذي اكتحل او ادهن نفسه أو اشار به

ثم أكل متعمدا عليه الكفارة الا اذا كان جاهلا فاستفتى فاقى له بالفطر فيبتدئ لا يلزمه الكفارة اهـ وعليه مشى في الامداد مستدركا على ما في البدائع (قوله وفي المجنونة

فصل في ومن نذصوم يوم النحر أظرو وقضى

بان نوت الخ) قال في العناية تبعا للنهاية وغيرها قد تكلموا في صحة صومها لانها لا تتجامع الجنون وحكى عن أبي سليمان الجورجاني قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة وهي مجنونة فقال دع هذا فانه ينتشر في الافق فن المشايخ من قال كانه كتب في الاصل مجبورة وظن الكاتب مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الافق وأكثرهم قالوا تأويله انها كانت عاقلة بالغة في أول النهار ثم جنت فجاءها زوجها ثم

الصلاة والسلام أظرو المحاجم والمججوم وقوله صلى الله عليه وسلم الغيبة تغطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامة العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امرأة أو قبلها بشهوة أو اكتحل فظن ان ذلك يفطره ثم أظرو فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيها فاقناه بالفطر أو بلغه خبر فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم أظرو لم تلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامة قنوى مفتيه من غير تقييد بذهب ولهذا قال في فتح القدير المحكم في حق العامة قنوى مفتيه وفي البدائع ولو دهن شارب فظن انه أظرو فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها أو تأول حديثا لان هذا مما لا يشبهه وكذا لو اعتاب اهـ وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط ان يكون المفتي من يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره وأما النائمة أو المجنونة اذا كتبا بعد ما جومعتا فلا كفارة عليهما لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالمخطئ ولا كفارة لعدم المجنونة فالاكل بعسده ليس بافساد وصورتهما في النائمة ظاهر وفي المجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائمة فجاءها انسان فان الجنون لا ينفي الصوم انما ينفي شرطه أعنى النية وقد وجد في حال الافاقه فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقه فاذا جومعت قضته لظرو والمفسد على صوم صحيح وبهذا اندفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة أي المكروهه فصحفها الكاتب الى المجنونة لا مكان توجيهها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى أعلم

فصل في عقد لبيان ما يوجب العبد على نفسه بعد ما ذكرنا ما أوجب الله تعالى عليه (قوله ومن نذر صوم يوم النحر أظرو وقضى) لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضى اسقاطا للواجب وان صام فيه بخروج عن العهدة لانه أداه كما التزم أشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريم او بالصوم الى الاعتكاف فلونذر اعتكاف يوم النحر صح ولو لمسه الفطر والقضاء فان اعتكف فيه بالصوم صح كما في الرولوا الجمية وأراد بقوله أظرو على وجه الوجوب نحو جاعن المعصية وقوله في النهاية الا فضل الفطر تساهل أطلق فشمع ما اذا قال الله على صوم غد فوافق يوم النحر أو صرح فقال لله على صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين ان يصرح بذلك المنهي عنه أولا كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذور ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا فخرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة المريض والثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التسلاوة وفي الواقعات ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقربة مقصودة كالوضوء مع تصریحهم هنا بجحة النذر بيوم

أفاق وعلمت بما فعل الزوج اهـ قال في النهر وهذا يقتضي عدم تحفيها وجرم في الفتح بانها محففة من النحر الكاتب مستند الماسر قال وتر كها محمدا بعد التحفيف لا مكان توجيهها اهـ وهذا يقيد برفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تحفيها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس نصافي ان الكاتب صحفها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لا ينتشارها وامكان تأويلها وأيضا استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف (فصل في النذر

(قوله وهو القعدة الاخيرة في الصلاة) قال في المعراج في باب الاعتكاف قلنا بل من جنسه واجب لله تعالى وهو اللبث بعرفه يوم
عرفة وهو الوقوف أو النذر بالمشي انما يصح اذا كان من جنسه واجب لله تعالى ٧١٧ أو مشتمل على الواجب

وهذا كذلك لان
الاعتكاف يشتمل على
الصوم ومن جنس الصوم
واجب فيكون النذرية
مشتملا على اللبث والصوم
ومن جنس الصوم واجب
وان لم يكن من جنس
اللبث واجب فيصح
النذر ثم ذكر عن جامع
نظر الاسلام النذر
بالاعتكاف صحيح وان
وان نوى يمينا قضى
وكفر

النحر ولزومه فعمل انهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك
شيء من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينقذ للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا
لو اضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله على ان اقتل فلانا كان بمنزلة الكفارة بالحنث فلو
فعل نفس المنذور عصي وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينقذ للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف
عليها سقطت وانما بخلاف ما اذا كان نذرا بطاعة كالحج والصلاة والصدقة وان اليمين لا تترجم بنفس
النذر الا بالنية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه بقي وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشروط
ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان
يكون مقصود الاوسيلة والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال اوفي ثانی الحال فلذا لا يصح
النذر بصلاة الظهر وغيرهما من المفروضات لانعدام الشرط الثالث اه فعلى هذا فالشروط
اربعة الا ان يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها خارج بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب
يفيدان المنذور غير الواجب من جنسه وههنا عينه ولكن لا بد من رابع وهو ان لا يكون
مستحيل الكون فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في الوالوجية وقد بقوله
الاذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر
بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة مع ان الحج بصفة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا
نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان النذر بالحج
ماشيا من جنسه واجب لان أهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحة بل يجب المشي على كل
من قدم منهم على المشي كما صرح به في التبيين في آخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من
جنسه واجب وهو القعدة الاخيرة في الصلاة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجب وهو
الاعتاق في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد (قوله وان نوى يمينا كقرا ايضا) أي مع
القضاء يجب كفارة اليمين اذا أفطر وهذه المسئلة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا ونوى النذر لا غير
أونوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرره بعزمته وان نوى
اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواه ما يكون
نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعند
أبي يوسف يكون يمينا لاني يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية
ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما اللفظ واحد ثم المجاز يتعين بنية وعند نيتيها تخرج الحقيقة ولهما
انها لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه ليعينه واليمين لغیره فجمعنا
بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في
الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة أخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين
وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك
وتنافي الوازم أقل ما يقتضيه التغاير فلا بد ان لا يراد باللفظ واحد واختار شمس الأئمة السرخسي في
الجواب انه اريد بلفظ اليمين لله وأريد بالنذر بعلى ان أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف
مدلول عليه بذكر المنذور أي كانه قال لله لا صوم وعلى ان أصوم وعلى هذا لا يراد ان يجوز على ان

كان ليس لله تعالى من
جنسه ايجاب لان
الاعتكاف انما شرع
لدوام الصلاة ولذلك
صار قرينة فصار التزامه
بمغزلة الصلاة والصلاة
عبادة مقصودة (قوله
وهذه المسئلة) أي
مسئلة النذر سواء كانت
بصيغة صوم يوم النحر
أو غيره (قوله وقد عينه
الخ) أي فيجب بالفطر
كفارة اليمين لا القضاء
لعدم التزامه والكفارة
موجب الحنث في هذا
المقام (قوله نذرا ويمينا
الخ) أي فيجب القضاء
تخصيلا لما وجب

بالالتزام وتجب الكفارة ان أفطر للحنث بترك الصيام اه درمتمقي (قوله انه اريد بلفظ اليمين لله) فيه تقديم وتأخير والاصل
ان يقال انه اريد اليمين بلفظ الله

أصوم وتماه في تحرير الأصول وذكر المصنف في كافيها بانها ما اشترى كافي نفس الايجاب فاذا
 نوى اليمين براديهما الايجاب فيكون عملا بعموم المجاز لا جعابين الحقيقة والمجاز وذكر الوالجي
 في فتاواه لو قال الله على ان أصوم كل خيس فافطر خيسا كفر عن يمينه ان أراد يميناً ثم اذا أفطر خيساً
 آخر لم يكفر لان اليمين واحدة فاذا حنت فيها مرة لم يحنت مرة أخرى اه (قوله ولو نذر صوم هذه
 السنة أفطر أياماً منية وهي يوم العيد وأيام التشريق وقضاها) لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه
 الايام لانها لا تخلو عنها والنذر بالايام المنية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للايجاب كما
 قدمناه وبه صرح المصنف في كافيه وقد وقع صاحب النهاية بالاولوية في التساهل أيضاً كما قدمناه
 ورتب قضاها على افطاره فيها ليعيدانه لو صامها لا قضاء عليه لانه اذا كان كما التزمه كما قدمناه وأشار
 الى ان المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فانها تقضى مع هذه الايام أيام حيضها لان السنة قد تخلو عن
 الحيض فصح الايجاب والى انها لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فانها تقضيه بخلاف ما لو قالت الله
 على صوم يوم حيضى لا قضاء لعدم صحته لا صافته الى غير محله بخلاف ما اذا قال الله على صوم يوم النحر
 فانه يقضيه اذا أفطر كما تقدم انه ظاهر الرواية والفرق ان الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد
 ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما علقب النذر بصفة لا تبقى معها الهلاك لا لاداء لم يصح
 لانه لا يصح الا من الامل كقوله الله على ان أصوم يوم آكل كذا في الكشف الكبير وأشار الى انه
 لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لانه لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه بجهة أخرى والى
 انه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط التتابع فهو كالموعينها فيقضى الايام الخمسة دون شهر رمضان
 لان المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة تحقيقاً للتتابع بقدر الامكان وأطلق
 قضاء لزوم الايام المنية فشمع ما اذا نذر بعد هذه الايام المنية بان نذر بعد أيام التشريق صوم هذه
 السنة وجهه في الغاية على ما اذا نذر قبل عيد الفطر اما اذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه
 قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومى العيدين وأيام التشريق بل يلزمه
 صيام ما بقى من السنة اه ويدل على هذا الجمل قوله أفطر أياماً منية اذا لا يتصور الفطر بعد الماضي
 لكن قال الشارح الزيلعي هذا سهو وقع من صاحب الغاية لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني
 عشر شهراً من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فلا يحتاج الى الجمل فيكون
 نذرا بها وزده المحقق في فتح القدير وقال ان هذا سهو وقع من الزيلعي لان المسئلة كما هي في الغاية
 منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيان في هذه السنة وهذا الشهر ولان كل سنة عريضة معينة عبارة
 عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذوالحجة فاذا قال هذه
 فانما يفيد الاشارة الى التي هو فيها حقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلية الى آخر ذى الحجة والمدة
 الماضية التي مبدؤها المحرم الى وقت التكلم فينغوفى حق الماضي كما بلغوفى قوله لله على صوم
 أمس وهذا فرع يناسب هذا الوقال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزومه صوم اليوم ولو قال
 غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غد الزمه صوم أول الوقتين تنغوبه ولو قال شهر الزمه شهر كامل ولو قال
 الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معرفة فاقصر الى العهد وبالبحضور فان نوى
 شهراً فهو على ما نوى لانه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأييد لما في الغاية أيضاً اه ويؤيده
 ما في الفتاوى الظهيرية أيضاً ولو قال لله على ان أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه
 وما في الفتاوى الوالجي لو قال لله على ان أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر

ولو نذر صوم هذه السنة
 أفطر أياماً منية وهي يوم
 العيد وأيام التشريق
 وقضاها

(قوله منقولة في الخلاصة
 وفتاوى قاضيان الخ)
 حيث قال رجل قال لله
 على صوم هذه السنة فانه
 يفطر يوم الفطر ويوم
 النحر وأيام التشريق
 ويقضى تلك الايام ولو
 قال لله على صوم سنة ولم
 يعين يصوم سنة بالاهلة
 ويقضى حساً وثلاثين
 يوماً ولو قال لله على ان
 أصوم هذا الشهر فعليه
 صوم بقية الشهر الذي
 هو فيه وكذا لو قال لله
 على صوم هذه السنة
 يلزمه الصوم من حين
 حلف الى ان تمضي السنة
 وليس عليه قضاء ما مضى
 قبل اليمين

(قوله وبهذا ظهر ان ما ذكره في فتح القدير الخ) قال في النهر هذا وهم اذ الذي يلزم بنيتة سنة اولها ابتداء النذر على ما مر لا ما مضى منها والمجرب مضمون عليه باللغو الزام ما مضى وحينئذ فتشبهه بصوم الامس صحيح فتدبر (قوله وكذلك لو قال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة) كذا في بعض النسخ وفي بعضها ولو قال بدون كذا وكذلك وبعد قوله سنة يباح والذي رأيت في الظهيرية ولو كهذه النسخة وبعد قوله سنة ما نصه وعن الكرخي انه قال بصوم ثلاثين مثل ذلك اليوم اه ورايت في هامش البحر نسخة بخط بعضهم انه راجع نسختين من الظهيرية فوجد فيهما ما ذكرنا والذي رأيت في الخانية بلفظ وكذا لو قال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة كان عليه أن يصوم كل اثنين يمر به الى سنة وعن الكرخي الخ (قوله ولو قال لله على يوم) أي أن أصوم يوما وقوله ويوما لأي لا أصومه وقوله الا أن ينوي الابدأ فيلزمه صيام داود عليه السلام كما في التارخاية

الشهر معروفا فيصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله اه ويمكن جعل ما في الغاية على ما اذا لم ينو وجعل ما ذكره الزبلي على ما اذا نوى توفيقا وان كان بعيدا وبهذا ظهر ان ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغو فيما مضى كما يلغو في قوله لله على صوم أمس ليس بقوى لانه لو كان لغوا لما لزمه بنيتة ولا يصح تشبيهه بصوم الامس لانه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لانه ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كل ما دار غدا تصح بنيتة لان النية انما تعمل في الملفوظ ولو قال صوم يوم ونوى كل ما دار يوم صحت نيته وكذا يوم الخميس اه وفي موضع آخر منها ولو نذر بصوم شهر قدمضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان المنذور به مستحيل السكون وصرح الزبلي في الاقالة بان اللفظ لا يحتمل ضده وقيد بكون السنة معينة لانها لو كانت منكورة فان شرط التسابع فكالمعينة كما قدمناه والا فلا تدخل هذه الايام الخمسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنة فاذا صام سنة لزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما لان صومه في هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضاء بقدره وينبغي أن يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح انه يخرج كذا في فتاوى الوالوجي واطلقه فتعمل ما اذا قصد ما تلغظ به أولا ولهذا ذكر الوالوجي في فتاواه رجل اراد ان يقول لله على صوم يوم فخرى على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر وكذا اذا اراد شيئا فخرى على لسانه الطلاق أو العتاق أو النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام ثلاث جد من جد وهزل من جد الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه اه وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم يوم الاثنين أو الخميس فصام ذلك مرة كفاه الا أن ينوي الابد ولو اوجب صوم هذا اليوم شهر اصام ما تكرر منه في ثلاثين يوما يعني ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم أربعة ايام أو خمسة ايام وكذلك لو قال لله على ان أصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله على يوما ويوما لا يلزمه صوم يوم الا أن ينوي الابد كما اذا قال لامرأته أنت طالق يوما ويوما لا ولو قال لله على ان أصوم كذا كذا يوما يلزمه صوم أحد عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي ان يلزمه اثنا عشر لان كذا اسم عدد بدليل انه لو قال لفلان على كذا درهما يلزمه درهمان وقد جمع بين عددين ليس بينهما حرف العطف وأقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه أحد وعشرون ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر وسيأتي اجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله على ان أصوم جمعة ان اراد بها ايام الجمعة أو لم تكن له نية يلزمه صوم سبعة ايام وان اراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كالمو حلف ان لا يكلم فلانا يوما واراد به يباح النهار صدق قضاء ولو قال جمع هذا الشهر فعليه ان يصوم كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر قال شمس الاثمة السرخسي هذا هو الاصح ولو قال صوم ايام الجمعة فعليه صوم سبعة ايام ولو قال لله على ان أصوم السبت ثمانية ايام لزمه صوم سبتين ولو قال لله على ان أصوم السبت سبعة ايام لزمه صوم سبعة ايام لان السبت في سبعة ايام لا يتكرر فحمل كلامه على عدد الا سبب بخلاف الثمانية لان السبت فيها يتكرر ولو اوجب على نفسه صوماه متباعا فصامه متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله على ان أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فيه فلان بعدما كل أو كانت الناذرة امرأة فاضت لا يجب شي في قول محمد وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شي في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله على ان أصوم

اليوم الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى وأراد به العيّن فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة العيّن ولا قضاء عليه لأنه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في عيّن له لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر وأجزأه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاءه ولو قال لله على صوم مثل شهر رمضان فإن أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وإن أراد به في التابع فعليه أن يتابع وإن لم يكن له نية فله أن يصوم متفرقا لأنه محتمل لهما فكان له الخيار ولو قال لله على أن أصوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوماً وأفطر يوماً لا يدرى إن يوم الإفطار من الخمسة أو من العشرة فإنه يصوم خمسة أيام آخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله على صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان بنى بعد رمضان كما في الحيض ولو قال إن عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله على وهذا قياس وفي الاستحسان يجب أن لم يكن تعليق لا يجب عليه قياساً ولا استحساناً نظره ما إذا قال أنا حج لشيء عليه ولو قال إن فعلت كذا فأنا حج ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله على صوم آخر يوم من أول الشهر وأول يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرة والولولة الجدية والخمانية وزاد الولولة الجدي فروعاً وبعضها في الخمانية وهي ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبداً فقدم فلان ليلاً لم يجب عليه شيء لأن اليوم إذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم برأيه بياض النهار وإذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوماً قبل الزوال ولم يأكل صامه وإن قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لأن المضاف إلى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل ولو أرسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوماً في رجب أو صلاة فيه جازعته قبله في قول أبي يوسف لأنه إضافة خلافاً للمحمد وإن كان معاً قال بالشرطان قال إذا جاء شهر رجب فعلى أن أصوم لا يجوز قبله لأن المعلق بالشرط لا يكون سبباً قبل الشرط ويجوز تحجيل الصدقة المضافة إلى وقت كالأزكاة ولو قال لله على صوم هذا الشهر يوماً لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعاً عليه إلى أن يموت لأن الشهر لا يتصور أن يكون يوماً حقيقة وهو بياض النهار فعمل على الوقت فصار كما لو قال لله على أن أصوم هذا الشهر وتمام الأوقات ولو قال لله على صيام الأيام ولا نية له كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة وعندهما سبعة أيام ولو قال لله على صيام أيام لزمه صوم ثلاثة لأنه جمع قليل ولو قال صيام الشهر وعشرة وقال صيام اثني عشر شهراً ولو قال لله على صيام السنين لزمه صيام عشرة وقال لزمه صيام الدهر إلا أن ينوي ثلاثاً فيكون ما نوى ولو قال لله على صيام الزمن والمحين ولا نية له كان على ستة أشهر والزمن مثل المحين في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر إذا نذر وقال على ستة أشهر الكل من الولولة الجدي وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمن ومكان ودرهم وفقير اه وقد قدمنا أن النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر وأما النذر الذي ينذره أكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لانسان غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية فيأتي بعض الصالحاء فيجعل ستره على رأسه فيقول يا سيدي فلان إن رد ذاتي أو عوفي مريض أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من القضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالأجماع لوجوه منها أنه نذر

(قوله بنى بعد رمضان)
كذا في الظهيرية وفي
نسخة الرملة يتابع بدل
بنى فقال أي لا بعد
رمضان قاطعاً للتتابع كما
إن الحيض لا يقطع التتابع
فتتابع بعده فيلتحق
بما قبله تأمل اه ونسخة
بنى أظهر

(قوله فتقدم حرمة القطع)

قال في النهر هذا يقتضي حرمة القطع بعد التقيد بالسجدة وليس كذلك اه وقال الرمي قوله فتعارض محرمان الخ قدم الشارح في شرح قوله ومنع عن الصلاة الخ انه يجب قطعه وقضاؤه في غير مكره وفي ظاهر الرواية ولو اتمه نرجع عن عهده ما لزمه بذلك الشروع وفي المنسوط القطع أفضل والاول هو مقتضى الدليل فقوله هنا ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع يعني

ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر

(باب الاعتكاف)

ارتكابا فيجب القطع كما هو ظاهر الرواية هـ هذا ولقائل أن يقول في كل منهما وجوب فكما يجب الاتمام يجب القطع وكما يحرم الاتمام يحرم القطع وقد فهم صاحب النهر من قوله فتقدم حرمة القطع انه يحرم القطع فلا يقطع وليس كذلك وهو غير متعين في الفهم بل بعيد مع قوله فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضي وما فهمناه منه متعين واللفظ قابل له اذ معني قوله فتقدم حرمة القطع يعني ارتكابا لوجوبه لاحقة حرمة على حرمة الاتمام نامل (باب الاعتكاف)

مخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق ومنها ان المنذور له ميت والميت لا يملك ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مرضي اوردت غائبي اوقضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين يباب السجدة نغيسة أو الفقراء الذين يباب الامام الشافعي أو الامام الليث أو اشتري حصر المساجد هم أوز يتالوقودها أو دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انها محل لصرف النذر لمستحقه القاطنين برباطه أو مسجده أو جامعته فيجوز بهذا الاعتبار اذ مصرف النذر الفقراء وقد وجد المصرف ولا يجوز ان يصرف ذلك لغنى غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الاخذ ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا الذي النسب لاجل نسبه ما لم يكن فقيرا ولا الذي علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للاغنياء للاجماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تستغل النعمة به ولانه حرام بل سمحت ولا يجوز لحادم الشيخ اخذه ولا أكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا أن يكون فقيرا أو له عمال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المتبدأة فأخذه ايضا مكرهه ما لم يقصده النادر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا فإيؤخذ من الدراهم والشعير والزيت وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقر باليهم فإرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها للفقراء الاحياء قول واحد اه (قوله ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر) أي ان شرع في صوم الايام المنهية ثم أفسده فلا قضاء عليه وعن أبي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه والفرق لا في حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحنث به المخالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا تجب صيانه ووجوب القضاء يقتضي عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا يحنث به المخالف على الصلاة فيجب صيانه المؤدى فيكون مضمونا بالقضاء وعن أبي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضا والاطهر هو الاول كذا في الهداية وتعقب في فتح القدير والتحرير برانه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والمجواب مطلق في الوجوب وحينئذ فالوجه ان لا يصح الشروع لا تنقضاء فائده من الاداء والقضاء ولا مخلص الا يجعل الكراهة تفرقة اه ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بان يقال انما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للنهي عنه فوجب عليه المضي وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضي فتعارض محرمان ومع أحدهما وجوب فتقدم حرمة القطع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(باب الاعتكاف)

ذكره بعد الصوم لسانه من شرطه كما سيأتي والشرط يقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف اذا دام من باب طلب وعكفه حبه ومنه والهدى معكوف واسمى به هذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرائط كذا في المغرب وفي الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفي النهاية انه متعده فصدره العكف ولازم فصدره العكوف فالمتعدي بمعنى المحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدى معكوف ومنه الاعتكاف في المسجد وما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى

(قوله وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في النهر انه ينبغي أن يكون اشتراط الطهارة فيه عن الحيض والنفاس على رواية
اشترط الصوم في نغله أما على ٣٢٢ علمه فينبغي أن يكون من شرائط المحل فقط كالطهارة عن الجنابة قال ولم أر

من تعرض لهذا اه
والمحصل انه ينبغي أن
تشرط للحة الطهارة
عن الحيض والنفاس في
المنذور لان الصوم لا
يكون معهما وكذلك في
النفل على رواية اشترط
الصوم فيه وأما على عدمه
فينبغي اشترطها للمحل
لألحة كما لا تشرط
الطهارة من الجنابة لشيء
من المنذور وغيره كما في
سن لبت في مسجد بصوم
ونية

الامداد أي للحة أما للمحل
فينبغي اشترطها كما ذكره
المؤلف (قوله كالصوم)
فه ان الصوم شرط للحة
لألمل وهناك في المنذور
والنفل على رواية أما على
ظاهر الرواية فليس بشرط
أصلا وان أراد ان الطهارة
من الجنابة شرط للمحل
الصوم ففيه نظر تامل
(قوله وأطلق عليه
الاستحباب الخ) قال في
النهر هو ظاهر في ان
القدوري أطلق اسم
الاستحباب على المؤكدة
وغيرها لانها بمنها لكن
لا يخفى ما في إطلاق
المستحب على المؤكدة
من المؤخذة فالأقرب

بعكفون على أصنام لهم وشرعا للبت في المسجد مع نيته فالركن هو اللبث والكون في المسجد والنية
شرطان للحة وأما الصوم فيأتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس
وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذلك الذكورة والحرية فيصح
من المرأة والعبد باذن الزوج والمولى ولو نذر فإلن له الاذن المنع ويقضيه بعد زوال الولاية بالطلاق
البائن والعتق وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو أذن له بانه لم يكن له رجوع لكونه
ملكها منافع الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من أهله وقد أعاره منافعه
وللمعير الرجوع لكنه بكرة لحلف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح
بالاسلام والعقل لسانهما على ما من اشترط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهل لها وأما الطهارة
من الجنابة فينبغي أن تكون شرطا للجواز بمعنى المحل كالصوم للحة كما صرح به وأما صفة السنبة
كما ذكره على كلام فيه يأتي وأما سنبة والنذر ان كان واجبا والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان
كان تطوعا وأما حكمه فسقوط الواجب ويحل الثواب ان كان واجبا والثاني فقط ان كان نفلا وسيأتي
ما يفسده ويكره فيه ويحرم ويندب ومحاسنه كثيرة لان فيه تفرغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم
النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلازمه
حتى قضى ما ربه فهو يلزم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو من أشرف الاعمال
اذا كان عن اخلاص (قوله سن لبت في مسجد بصوم ونية) أي ونية اللبث الذي هو الاعتكاف
وقد أشار المصنف الى صفة وركنه وشرائطه أما الاول فهو السنبة وهكذا في كثير من الكتب وفي
القدوري الاعتكاف مستحب وصحح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر الشارح ان الحق انقسامه
الى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره
من الأزمنة وتبعه المحقق في فتح القدير والاظهر انه سنة في الاصل كما اقتصر عليه في المتن تبعاً لما
صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لانها بمنها وأما الواجب
فهو بعرض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع أيضا ولا يخفى انه مفرغ على ضعيف وهو اشترط
زمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على تأكده في العشر الاخير
مواظبته عليه السلام عليه كافي الصحيحين ولهذا قال الزهري عجباً للناس كيف تركوا الاعتكاف
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى
ان مات فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة
كانت دليل السنبة والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت
بالترك وهو ما يفيد الحديث من أنه اعتكف العشر الاخير من رمضان فرأى خياما وقبایم ضروية
فقال لمن هذا قال لعائشة وهذا حفصة وهذا السوداء فغضب وقال أترون البر بهذا فأمر بان تترغ
قبته فنزعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك هنا العذر كما صرح به في الفتاوى
الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاما حسنا في سنن الوضوء فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين
المنجز والمعلق وأشار باللبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه لكن ذكر الصوم معها
لا ينبغي لانه لا يمكن جملة على المنذور لتصرح بالسنبة ولا على غيره لتصرح به بعد بان أقله نفلا

أن يقال انه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة وكلام المصنف لا يخبر عليه لان المشكك حقيقة في أفرادها ساعة
وقد يقال ما جعله الاقرب هو مراد المؤلف بارجاع ضمير عليها الاقرب مذكور وهو غير المؤكدة كما أفاده الشيخ اسمعيل

(قوله لتصر يحهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور) قلت تصر يحهم بذلك انما هو بالنسبة الى النفل يعني انه ليس بشرط في النفل لانه المحتاج الى البيان اما المسنون فلا يكون الا بالصوم عادة فلا حاجة الى التنبيه عليه وامكان تصور عدم الصوم فيه لمرض أو سفر نادرا جدا و يدل على ما قلنا انه في متن الدرر قسم الاعتكاف الى الاقسام الثلاثة ثم قال والصوم شرط للحجة الاولى يعني الواجب لا الثالث يعني المستحب ولم يتعرض للثاني وهو المسنون بنفي ولا اثبات للعلم بانه لا يكون بدون صوم عادة وسيأتي قريبا بيان اختلاف الرواية في وجوب الصوم في الاعتكاف النفل بناء على اختلاف الرواية ٣٢٣ في انه مقدر بيوم أم لا ومقتضاه

ان التقدير مستلزم لا يجاب الصوم فيه ولا يخفى ان اعتكاف العشر الاخير مقدر فكيف يكون الصوم شرطا فيه فتأمل (قوله ولو نوى اليوم معها لم يصح) قال الرملي سيأتي الكلام في ذلك في شرح قوله وليلتان بنذر يومين فراجعه تأمل (قوله ولا يخفى ان ما ادعاه امر عقلي وأقله نفلا ساعة

ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه فان قلت يمكن جملة على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الاخير من رمضان فان الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أو سفر ينبغي ان لا يصح قلت لا يمكن لتصر يحهم بان الصوم انما هو شرط في المنذور فقط دون غيره وفرعوا عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بحمل له ولو نوى اليوم معها لم يصح كذا في الظهيرية وعين أبي يوسف ان نوى ليلة بيومها لزمه ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال لله على ان اعتكف ليلا ونهارا لزمه ان يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعا ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قد أكل فيه لم يصح ولم يلزمه شيء لانه لا يصح بدون الصوم وسيأتي بقية تفاريع السنن ومن تفريعاته هنا انه لو أصبح صائما متطوعا أو غيرنا وللصوم ثم قال لله على ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت نصح فيه نية الصوم لعدم استيفاء النهار وتماه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على ان اعتكف شهرا بغير صوم فعله ان يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا انه يراعى وجوده لا ايجاده للشرط له قصد اقل ولو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضى شهرا بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان آخر ويجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر (قوله وأقله نفلا ساعة) لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المساحة حتى جازت صلواته قاعدا أو راكعا مع قدرته على الركوب والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بانه لا يمتنع عند العقل القول بحجة اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون أقل من يوم وحاصله ان من أراد ان يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أو دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فلا اعتكاف لا يقدر شرعا بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره اه ولا يخفى ان ما ادعاه امر عقلي مسلم وبهذا لا يندفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه ومن صرح به صاحب المسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضيخان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للمصنف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتبيين وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان

مسلم الخ) قال في النهر بعد ذكر كلام الفتح ولا يخفى ان هذا التجويز العقلي مما لا قائل به فيما نعلم فلا يصح حمل كلام محمد عليه ثم ذكر عبارة البدائع الا انه ثم قال وبهذا عرف ان ما في البحر ان الثقات مصرحون بان ظاهر الرواية عدم اشتراطه فجاز ان يكون مستندهم صريحا آخر بل هو الظاهر من ضيق العطن اه والعطن

مرض الغنم حول الماء قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان ما بسطه في البحر يحتاج اليه نظر الظاهر المبسوط الجازم بالاستنباط الذي لا يقوى كلام البدائع وحده على دفعه كما لا يخفى اه أقول منع المحقق مبنى على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الامام محمد في الاصل فانه قال واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل المسجد الخ ولا يخفى ان ما ذكره المحقق من التجويز العقلي وارد على هذا الاستدلال وليس مراده حمل كلام الاصل عليه حتى يرد ما أورده في النهر ولا يمنع انهم مصرحون بان ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ما ذكره المؤلف بل هو يقول ان المنقول ان ما صرحوا به من انه ظاهر الرواية مبنى على ما مر فلا يمكن دفعه الا بجمع ان المنقول ذلك ودعوى جواز ان يكون مستندهم صريحا آخر خارج عما البحث فيه وان كان هو الظاهر

النهر فيه نظرفي الخلاصة والخاتمة ويصح في كل مسجده أذان واقامة هو الصحيح وهذا هو مسجد والمرأة تعتكف في مسجد بيتها ولا يخرج منه إلا الحاجة شرعية كالجمعة أو طبيعية الجماعة كما في العناية ونقل بعضهم ان محته في كل مسجد قولهما وهذا الكتاب لم يوضع الا لبيان أقوال الامام نعم اختار الطحاوي قولهما اه قال الرملي ما اختاره الطحاوي أيسر خصوصا في زماننا فينبغي أن يعول عليه والله تعالى أعلم (قوله وظاهره ان المجاورة بمكة غير مكرهة الخ) قال في النهر لا يخفى انه لدلالة في الكلام على ما ادعى أما أولا فلانه لا يلزم من الاعتكاف في غير أيام الموسم المجاورة بل قد يكون خاليا عنها فيمن كان حول مكة وأمانا فلانه لا يلزم أيضا من كراهة المجاورة كون اعتكافه في المسجد ليس أفضل الأتري الى ان الصلوات ونحوها من المجاور أفضل من غيرها اه واستظهره الشيخ اسمعيل (قوله وهو مكره)

الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب المسوط انه قال وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد نية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تاركه اذا خرج وظاهره ان مستند ظاهر الرواية ما ذكره في الكتاب ولا يمتنع أن يكون مستنده صريحا آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع وأما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر كرمحدي الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح بشرط ما ليس بمقتدر اه وهي تفيد ان ظاهر الرواية مروى لا مستنبط وأشار الى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكره في الحميض ان الساعة اسم لقطعة من الزمن عند الفقهاء ولا يختص بمسعة عشر درجة كما يقوله أهل الميتات فكذا هنا وأطلق في المسجد فإفادان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لا إطلاق قوله تعالى وأنتم عا كعون في المساجد وصحح قاضيخان في فتاواه انه يصح في كل مسجد له أذان واقامة واختار في الهداية انه لا يصح الا في مسجد الجماعة وعن أبي يوسف تخصيصه بالواجب اما في النفل فيجوز في غير مسجد الجماعة ذكره في النهاية وصحح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روى عن أبي حنيفة ان كل مسجد له امام ومؤذن معلوم ويصلى فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي أراد به أبو حنيفة غير الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها ووافقته ما في غاية البيان عن القنواوي يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة وأما الأفضل فان يدون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر أهلها كذا في البدائع وشرح الطحاوي وظاهره ان المجاورة بمكة ليس بمكرهه والمروى عن أبي حنيفة الكراهة وعلى قولهما لا بأس به وهو الأفضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم الآن يقال ان مرادهم الاعتكاف فيه في أيام الموسم فلا يدل على المسئلة (قوله والمرأة تعتكف في مسجد بيتها) يريد به الموضع المعد للصلاة لانه أستلها قهده لانها الاعتكاف في غير موضع صلاتها من بيتها سواء كان لها موضع معد أولا لا يصح اعتكافها وأشار بقوله تعتكف دون أن يقول يجب علمها الى ان اعتكافها في مسجد بيتها أفضل فإفادان اعتكافها في مسجد الجماعة حائز وهو مدرود ذكره قاضيخان وصححه في النهاية وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفي البدائع ان اعتكافها في مسجد الجماعة صحح بلا خلاف بين أصحابنا والمذكور في الاصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز وأشار بجعله كالمسجد الا انها لو نزلت منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا وانتهى ان كان نغلا والفرق بينهما انها تثاب في الثاني دون الاول وهكذا في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذرت المرأة اعتكاف شهر فحاضت تقضى أيام حضاها متصلا بالشهر والاستقبلت وقد تقدم انها لا تعتكف الا باذن زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا وفي المحيط ولو أذن لها في الاعتكاف فأرادت أن تعتكف متباعدة الزوج ان يأمرها بالتفريق لانه لم يأذن لها في الاعتكاف متباعدة الا نصا ولادلة ولو أذن لها في اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أو صامت فيه متباعدة ليس له منعها لانه أذن لها في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا (قوله ولا يخرج منه إلا الحاجة شرعية كالجمعة أو طبيعية

أى تزيها كما هو ظاهر قوله قبله أفضل وهو ظاهر كلام البدائع الا فى أيضا (قوله وركعتان تحية المسجد) قال فى الفتح
صرحوا بأنه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزاء لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها فى تحقيقها وكذا السنة
فهذه الرواية وهى رواية الحسن اما ضعيفة أو مبنية على ان كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما
يعرف تخمينيا لا قطعاً فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ ٣٢٥ بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغي

أن يتحرى على هذا
التقدير لانه كلما يصدق
الحزراه وظاهر كلام
الجهتي تضعيف هذه
الرواية حيث قال ويصلى
قبلها أربعا قبل وركعتان
أيضا تحية المسجد وفى
حاشية الرمل عن خط
المقدسى لاشك ان صلاة
تحية المسجد والسنة
كالبول والغائط

كالبول والغائط) أى لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا لضرورة مطلقة محدث
عائشة كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من
الخروج فى بعضها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكنك بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدرها واما الجمعة فانها من أهم حوائجهم وهى معلومة وقوعها ويخرج حين نزول الشمس لان
الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج فى وقت يمكنه ادراكها وصلاته أربعا قبلها
وركعتان تحية المسجد يحكم فى ذلك رأيه ان يجتهد فى خروجه على ادراك سماع الجمعة لان السنة انما
تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم بأنه اذا شرع فى الفريضة حين دخل المسجد أجزاء
عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى تحية غيرها فى تحقيقها وكذا السنة فما قالوه
هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلى بعدها السنة أربعا على قوله وستاعلى قولهما ولو أقام فى الجامع
أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم ادائه فى مسجد واحد
فلا يتم فى مسجدين من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكره هنا ان الاربع التى تصلى بعد الجمعة
وينوى بها أن يظهر عليه لأصل لها فى المذهب لانهم نصوا هنا على ان المعتكف لا يصلى الا السنة
البعدية فقط ولان من اختارها من المتأخرين فانما اختارها للشك فى أن جمعته سابقة أو لابتناء على
عدم جواز تعددها فى مصر واحد وقد نص الامام شمس الأئمة السرخسى على ان الصحيح من مذهب
أبي حنيفة جواز أقامتها فى مصر واحد فى مسجدين فأكثر قال وبه تأخذون فى فتح القدير وهو الاصح
فلا ينبغى الافتاء بها فى زماننا لما انهم تطرقوا منها الى النكاح عن الجمعة بل ربما وقع عندهم
ان الجمعة ليست فرضا وان الظهر كاف ولا يخافه فى كفر من اعتقد ذلك فلذلك نهت عليها مرارا قدينا
بكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان نفلا لاله الخروج لانه منه له لا يبطل كما قدمناه ومراده بمنع الخروج
المحرمة يعنى يجرم على المعتكف الخروج ليلا أو نهارا صرح بالمحرمة صاحب المحيط وأفاد انه لا يخرج
لعبادة المريض وصلاة الجنائز لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا فى غاية البيان وفى المحيط ولو
أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام فى اعتكافه الى أن يفرغ منه ثم مضى فى احرامه لانه أمكنه إقامة
الامر من فان خاف فوت الحج بدع الاعتكاف ويصح ثم يستقبل الاعتكاف لان الحج أهم من الاعتكاف
لانه يفوت بمضى يوم عرفة وادراكه فى سنة أخرى وهووم وانما يستقبله لان هذا الخروج وان
وجب شرطا فانما يجب بعقده واجبا به وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن
الاعتكاف وأشار الى أنه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعبادة المريض أو لصلاة الجنائز من غير
أن يكون لذلك قصد فانه جائز بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه ينتقض

بالاستقلال أفضل من
الاتيان بها فى ضمن
فرض يؤدى ولا يخفى
ان من يعتكف ويلزم
باب الكرم انما يروم
ما يوجب له مزيد التفضيل
والتكريم (قوله وقد
ظهر بما ذكره الخ) فى
هنا الظهور خفاء أما
أولا فلان التعدد للصحة
فى مصر غير لازم فليكن
ما ذكره مبنيا على ما هو
الاصل من عدم التعدد
وأما نائبا فلانه لا يلزم

ان يأتى بها فى مسجد الجمعة بل له ان يأتى بها فى معتكفه بل هو أولى وكون الصحيح من المذهب جواز تعدد الجمعة لا ينافى
استحباب تلك الاربع بعدها المرعاة للخلاف وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحبابها وانه مما لا شك فيه فراجعته فى
الجمعة وكون الاولى عدم الافتاء بها فى زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الاتيان بها من لا يخشى منه ذلك كما مر
من سوطا عن المقدسى وغيره ثم رأيت العلامة المقدسى اعترضه فى شرحه بوجهين أحدهما انه ليس باب تلك الاربع المقفود
ليان أحكامها الثانية ان عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة بحجة مستجمعة لشرائطها يبين كما هو الاصل اذا صليت والاتيان
لاربعة عند وقوع شك واحتمال اه وهذا ما قدمناه أولا

اعتكافه عند أبي حنيفة قل أو أكثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم كذا في البدائع (قوله فإن خرج ساعة بلا عذر فسد) لوجود المنافي أطلقه فشمّل القليل والكثير وهذا عند أبي حنيفة وقال لا يفسد إلا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة كذا في الهداية وهو يقتضى ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لأن الضرورة التي بناط بها التحفيف اللازمة أو الغالبة وليس هنا كذلك وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها والاولا يريد مطلقه لكان الخروج ناسيا أو مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما صرحوا به وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما اذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق أهله أو أخرجه ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيخان والظاهر به خلاف الشارح الزيلعي أو خرج للجنائز وإن تعينت عليه أو لنفير عام أو لاداء شهادة أو لعذر المرض أو لاقذار بق أو حريق ففرق الشارح هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبعه صاحب البدائع مما لا ينبغي نعم الكل عذر مسقط للأثم بل قد يجب عليه الافساد اذا تعينت عليه صلاة الجنائز أو أداء الشهادة بان كان يتوى حقه ان لم يشهد أو لا يجاء غريبي ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي ما ذكره المحاكم في كافيته بقوله فاما في قول أبي حنيفة فاعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة اه فكان مفسرا للعذر المسقط للفساد في فتاوى قاضيخان والولوالجى وصعود الميثنة ان كان بابها في المسجد لا يفسد الاعتكاف وان كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا في المؤذن لان خروجه للأذان ان يكون مستثنى عن الايجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف والعجيب ان هذا قول الكل في حق الكل لانه خرج لاقامة سنة الصلاة وسنتها اتقام في موضعها فلا تعتبر خارجا اه وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلقت لها ان ترجع الى بيتها وتبنى على اعتكافها اه وينبغي ان يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لانه لا يغلب وقوعه وأراد بالخروج انفصال قدميه احتراز اعم اذا خرج رأسه الى داره فانه لا يفسد اعتكافه لانه ليس بخروج الأثرى انه لو حلف انه لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع وقد علمت ان الفساد لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبر المافاتة الا في الردة خاصة غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضى قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا فطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متبعا فيما عدا فيه صفة التتابع وسواء فسد بصنعه بغير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب في النهار الا الردة أو فسد بصنعه لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا كالمحيض والجنون والاعماء الطويل والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقضى لانه لا يخرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع وبهذا علم ان مفسداته على ثلاثة أقسام ولا يفسد الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر في الليل (قوله وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه) يعني يفعل المعتكف هذه الاشياء في المسجد وان خرج لاجلها بطل اعتكافه لانه لا ضرورة الى الخروج حيث جازت فيه وفي الفتاوى الظهير يتوقل يخرج بعد الغروب للاكل والشرب اه وينبغي جده على ما اذا لم يجد من يأتي له به فينتدب يكون من الحوائج الضرورية كالبول والغائط وأراد بالمبايعه البيع والشراء وهو الايجاب والقبول وأشار بالمبايعه الى كل عقد احتاج اليه فله ان يتزوج ويراجع كما في

فان خرج ساعة بلا عذر
فسد وأكله وشربه
ونومه ومبايعته فيه

(قوله فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه) قال الرمي قدم الشارح في بحث الماء المستعمل نقلا عن قاضخان ان الوضوء فيه في اناه جائز عندهم فراجعه (قوله ودل تعليمهم الخ) قال في النهر مقتضى التعليل ٣٢٧ الاول الكراهة وان لم يشغل

و قوله واذا اطلقه ظاهر في ان كلامه متناول لغير ما يابا كله بناء على ما مر من اطلاق المباحة وقد علمت انها مقيدة بما لا بد منه وفي هذه الحالة يكره له احضار السلعة فيه (قوله والاولى تفسيره بما فيه ثواب) قال في العناية بما ليس بما ثم فهو خير عند الحاجة اليه لان الخير عبارة عن المشي المحاصل لما من شأنه ان يكون حاصله اذا وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير وحرم الوطء ودواعيه كان مؤثرا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك واستظهره في النهر وقال انه ليس بخير عند عدمها وهو محل ما في الفتح انه مكروه في المسجد ياكل الحسنات الخ قال وبه اندفع ما في البحر اه على انه قد سد كالمؤلف قيل الوتر عن الظهيرية تقييد الكراهة بان يحل لاجله وقال ينبغي تقييد ما في الفتح به وفي المراج عن شرح الارشاد لابس في الحديث في

المدايع و اطلق المباحة فشملت ما اذا كانت للتجارة وقصدت في الذخيرة مما لا بد له منه كالطعام اما اذا اراد ان يتخذ ذلك متجرا فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره قاضخان في فتاواه ورجحه لشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له ان يشتغل بامور الدنيا وقد بالمعتكف لان غيره يكره له البيع مطلقا النهي عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا كرهه في التعليم والكتابة والمخاطبة بالبحر وكل شيء يكره فيه كرهه في سطحه واستثنى البرازي من كراهة التعليم بالبحر فانه ان يكون لضرورة المحرسة ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا بأس ان ينام فيه كذا في فتح القدير والاكل والشرب كالنوم وفي السدائع وان غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به اذ لم يلبث بالماء المستعمل فان كان بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناه فهو على هذا التفصيل اه بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناه الا ان يكون موضعا اتخذ لذلك لا يصلي فيه وفي فتح القدير خصال لا ينبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا يبيض فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه لحم في هولاء يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه السلام (قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير) اما الاول فلان المسجد محرم عن حقوق العباد وفيه شغله بها وله هذا قالوا لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تحريمية لانها محل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الزكاة ودل تعليمهم ان المبيع لو كان لا يشغل البعثة لا يكره احضاره كدراهم ودنانير يسيرة او كتاب ونحوه واذا اطلاق ان احضار الطعام المبيع الذي يشتره ليا كله مكروه وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت فالمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عنذر وقد ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل الجوس لعنهم الله تعالى وخصه الامام حميد الدين الضريبر بما اذا اعتقده قرية اما اذ لم يعتقده قرية فلا يكره للحديث من صمت نجا وما الثالث وهو انه لا يتكلم الا بخير فلقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن وهو بعمومه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير فالمسجد اولى كذا في غاية البيان وفي التبيين واما التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فيما ظنك للمعتكف اه وظاهره ان المراد بالخير هنا ما لا اثم فيه فيشتمل المباح وغيره من غير الخير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكروه باكل الحسنات كما تا كل النار المحطب صرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاستيعابي ولا بأس ان يتحدث بما لا اثم فيه وقال في الهداية لكنه يتجنب ما يكون مأثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ويلزم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكتابة امور الدين (قوله ويحرم الوطء ودواعيه) لقوله تعالى ولا تبشروهن وامنم عما كفون في المساجد لان المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من افراد المباشرة جماعا وغيره لانه في سياق النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقيلة وهو كالحج والاستبراء والظهار لما حرم الوطء لها حرم دواعيه لان حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فقويت فتعدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله تعالى فلا رفث واما في الاستبراء فلحديث لا تتكلم الجبالي حتى يرضع ولا الجبالي حتى يستبرئ بجمضة واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل ان يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما لان حرمة

المسجد اذا كان قلما فاما ان يقصد المسجد للحديث فيه فلا (قوله لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي) تبسح في ذلك الفتح وفيه نظر بالنسبة الى الحيض فانه صريح في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النهر عن العناية انه قصدي قال وفي الغاية

وصريح النهي في الحيض كالاغتكاف فكان ينبغي أن تحرم الدواعي اه فالاولى للاقتصار على ما بعده (قوله كما قدمنا عن
الظهيرية) أي قيل قوله ٣٢٨ وأقله نفلا ساعة قال الرمي تقدم قريبا انه لو نوى اعتكاف يوم ونوى الليلة معه

لزمه في الفرق والظاهر ان الفرق هو كون اليوم عرفا قد يستتبع الليلة لآعكسه والذي يظهر ان في المسئلة اختلاف الرواية يدل عليه قول الذخيرة ولو نوى اعتكاف ليلة لا يلزمه شيء وان نوى

ويبطل بوطئه ولزمه الليالي ايضا بنذر اعتكاف أيام وليلتان بنذر يومين

اليوم معها لا تصح نيته وعن أبي يوسف انه يلزم ويصير تقدير المسئلة كأنه قال لله تعالى على أن اعتكف ليلة بيومها اه قلت والظاهر ان الفرق غير ما قاله وهو انه لو نذر اليوم وحده صح نذره بخلاف ما لو نذر الليلة وحدها فانه لا يصح من أصله فلا يصح فيما يتبعها أيضا تدبر (قوله ولا معارضة لما في الكنايين الخ) بيانه انه في الاولي لما جعل اليوم تبع الليلة وقد بطل نذره في المتوع وهو الليلة بطل في التابع وهو اليوم وفي الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازا

الوطء لم تنبت بصريح النهي ولكن كثرة الوقوع فلو حرم الدواعي لزم المخرج وهو مدفوع ولان النص في الحيض معلول بعله الاذى وهو لا يوجد في الدواعي (قوله ويبطل بوطئه) لانه محذور بالنص فكان مفسدا له أطلقه فشمهل ما اذا كان عامدا أو ناسيا نهارا أو ليلا أنزل أو لا بخلاف الصوم اذا كان ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطء لان الجماع فيما دون الفرج أو التقبيل أو اللبس لا يفسد الا اذا أنزل وان أمنى بالتفكر أو النظر لا يفسد اعتكافه وان أكل أو شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان أكل نهارا فان ما فسد لفساد الصوم وان ناسيا لبقاء الصوم والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كاجتماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذافي البدائع (قوله ولزمه الليالي بنذر اعتكاف أيام) كقوله بلسانه لله على ان اعتكف ثلاثة أيام أو ثلاثين يوما لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازاها من الليالي يقال مارأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وأشار الى انه يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالي لان ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بازاها من العددين الاخر لقصة زكريا عليه السلام فانه قال الله تعالى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وقال في آية أخرى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد أو بالرأس أو غيرهما وهذا عند نيتهما أو عدم التنية أما لو نوى في الايام النهار خاصة صححت نيته لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالي خاصة حيث لم تعمل نيته ولزمه الليالي والنهار لانه نوى ما لا يحتمله كلامه كذافي البدائع كما اذا نذر ان يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لان الشهر اسم لعقد مقدر مشتمل على الايام والليالي فلا يحتمل ما دونه الا أن يصرح ويقول شهرا بالنهار لزمه كما قال أو يستثنى ويقول الا الليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنياف كانه قال ثلاثين نهارا ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالي خاصة صح لانه نوى الحقيقة ولا يلزمه شيء لان الليالي ليست محلا للصوم كذافي الكافي وكذا لو نذر ان يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه شيء لان الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها المناقاتها شرطه وهو الصوم كذافي فتح القدير قيدنا كونه نذر بلسانه لان مجرد نية القلب لا يلزمه بهاشي (قوله وليلتان بنذر يومين) يعني لزمه اعتكاف ليلتين مع يومين ما اذا نذر اعتكاف يومين لان المثني كاجمع فخاصه انه اما ان يأتي بلفظ المفرد أو المثني أو الجموع وكل منهما اما ان يكون اليوم أو الليل فهي ستة وكل منها اما ان ينوي الحقيقة أو المجاز أو ينويها أولم تكن له نية فهي أربعة وعشرون وقد تقدم حكم الجموع والمثني باقسامها بقي حكم المفرد فان قال لله على ان اعتكف يوما لزمه فقط سواء نواه فقط أولم تكن له نية ولا يدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليلة معه لزمه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء كان نواها فقط أولم تكن له نية فان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمنا عن الظهيرية وفي فتاوى قاضيخان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شيء ولا معارضة لما في

مرسلا بمرتين حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ثم استعمل هذا المطلق في المقيد الكنايين وهو اليوم فكان اليوم مقصودا قاله بعض الفضلاء

(قوله الا في أيام الاضحية الخ) قال في الولوالجعية من كتاب الحج عند ذكر رمي الجمار ولوترك رمي جرة العقبة حتى دخل الليل وما هاتي
الليل ولا دم عليه لان الليل في باب المناسك تسع للنهار الذي تقدم ولهذ الووقف ٣٢٩

بعرفة ليلة النحر قبل طلوع
الفجر أجزاء ذلك (قوله
فليلة بعرفة تابعة ليوم
التروية) وعائيه فليوم
التروية ليلتان واحدة
قبله وواحدة بعده واليوم
الثالث من أيام النحر لا
ليلة له ولا الوآخر طواف
الركن الى الغروب من
اليوم الثالث ووجب دم
كما يأتي تامل (قوله الا اذا
ذكر له عدداه عينيا)
مخالف لما في الحائصة
ايضا حيث قال ولو قال
الله على أن أعتكف
يومين لزمه الاعتكاف
بليتهما يدخل المسجد
قبل غروب الشمس
ويمكث تلك الليلة ويومها
والليلة الثانية ويومها
ويخرج بعد غروب
الشمس وكذا هذاني
لايام الكثرة يدخل قبل
غروب الشمس لان ليلة
كل يوم تتقدم عليه اه
فكان عليه أن يقول اذا
ذكر ما يدل على العدد
وتدبر قال ان قوله وكذا
هذاني الايام الكثرة
المراد به ما كان جمعا
كثلاثة أيام مثلا لا لفظ
أيام كثيرة تامل (قوله
وفي الفتاوى الظهيرية
ولو نذر اعتكاف شهر)
أي وهو صحيح كما

الكاتبين لان ما في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهما نوى بالليلة اليوم فليتأمل وفي الكافي
ومتى دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتدأه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي
بعدها الا ترى انه يصلى التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال وفي
فتاوى الولوالجعي من كتاب الاضحية الليلة في كل وقت تسع لنهار يأتي الا في أيام الاضحية تسع لنهار
ما مضى رفقا بالناس اه وفي المحيط من كتاب الحج واليالي كلها تابعة للايام المستقبلية لا للايام
الماضية الا في الحج فانها في حكم الايام الماضية فليلة بعرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم
عرفة اه فحصل انها تتبع لما يأتي الا في ثلاثة مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال
الامام فخر الدين الرازي في تفسيره ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان
النهار وقيل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار وأطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى
هذا اذا ذكر المثني أو المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما
صرح به قاضيان في فتاواه وصرح بانه اذا قال أيها يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر
اه فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الايام الا اذا ذكر له عددا معينيا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل
في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متتابعه ولا يجوز له لو فرقه ومتى لم يدخل الليل حازه التفرقة
كالمتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالايام واليالي متتابعه في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر
ان يصوم شهرا لا يلزمه المتتابع كذاني البدائع وفتاوى قاضيان وفي الخلاصة من الايمان من
الجنس الثالث في النذر ولو قال لله على صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه
المتتابع ولو أفطر يوما لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله على صوم
شهر ولم يعين ان قال متتابعه متتابعه وان أطلق لا يلزمه المتتابع وفي الاعتكاف يلزمه بصفة
المتتابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والاعتكاف ان أفسد يوما ان كان شهرا معينيا لا يلزمه
الاستقبال وان كان غير معين لزمه اه يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر المتتابع وفي
الاعتكاف مطلقا وعمل له في المبسوط بان ايجاب العبد معتبرا بايجاب الله تعالى وما اوجب الله متتابعه
اذا أفطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقنصل والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح
بالتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان
متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفريقه الا بالتنصيص عليه بخلاف الصوم فانه
لا يوجد ليل فكان متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الروصل فيه الا بالتنصيص اه وأطلق
في النذر فعمل ما اذا نذر اعتكاف يوم العبد فانه منعقد ويجب عليه قضاءه في وقت آخر لان
الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر عن عيئه ان أراد عيئه القوات البروان اعتكف
فيه أجزاء وقد أساء كما في الصوم كذاني فتاوى الولوالجعي وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو
نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما ان التحميل بعد وجود السبب جائز وقد
صرحوا به هنا وذكره في خلافه وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كذا كرناه وكذا يلغو تعين
المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فانه يجوز وفي الفتاوى الظهيرية ولو
نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه عن جميع الشهر وفي الكافي وليلة القدر في
رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتأخر وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال

(قوله عتق اذا انسخ الشهر) قال الرمي لتحقق وجودها فيه (قوله لم يعتق حتى ينسخ رمضان الخ) قال الرمي لاحتمال انها تقدمت قبل حلفه في هذا وتأخرت الى آخر ليلة في ذلك فلا يتحقق الشرط الا بانسلاخه (قوله لانها لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرمي يعني ان كانت هي الليلة الاولى فقد عتق باول ليلة من القابل وان كانت الثانية أو الثالثة أو الرابعة الخ فقد وجدت في الماضي فتحقق وجودها قطعاً باول ليلة من القابل ﴿ كتاب الحج ﴾ (قوله لما كان مركبا الخ) قال الرمي فيه نظر بل هو عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوده لانه جزء مفهومة ٣٣٠ وأخره عن الصوم لانه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مستهين لاشتماله على

السفر وفيه تفريج الهموم ارجع الى النهر (قوله لا مطلق القصد الخ) قال في النهر هو لغة القصد كذا في غير كتاب من اللغة وقيدته في الفتح بكونه الى معظم لا مطلقه مستشهدا بقوله وأشهد من عوف حو ولا كثيرة يحسون سب الزبرقان المزعفرا

﴿ كتاب الحج ﴾

هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص

اي يقصد وبه معظمين اياه قال ابن السكيت هذا معناه الاصل ثم تعرف استعماله في القصد الى مكة للنسك تقول حججت البيت اجمه حجافانا حاج اه قلت حيث أطلقه أهل اللغة فتعديده بما في الفتح لا بدله من نقل وما استشهد به من البيت

لعبده أنت حر ليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا انسخ الشهر وان قال بعدمضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسخ رمضان من العام القابل عنده لجواز انها كانت في الشهر الماضي في الليلة الاولى وفي الشهر الآتي في الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه في العام القابل عتق لانها لا تتقدم ولا تتأخر وفي المحيط الفتوى على قول أبي حنيفة لكن قيده بما اذا كان الحالف فقها يعرف الاختلاف وان كان عاميا فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما انها في النصف الاخير من رمضان فخالف ما في الكافي وذكر في فتاوى قاضيه ان المشهور عن أبي حنيفة انها تدور في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره وفي فتح القدير وأجاب أبو حنيفة عن الادلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد بذلك رمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه والسيقات تدل عليه لمن تأمل طرق الاحاديث والفاظها كقوله ان الذي تطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ومن علاماتها انها لجمعة ساكنة لا طارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كانهما طست كذا قالوا وانما أخفيت ليحتمد في طلبها فينال بذلك اجر المجتهدين في العبادة كما أخفي سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ كتاب الحج ﴾

لما كان مركبا من المسال والبدن وكان واحيا في العمر مرة أخرى ولمراعاة ترتيب حديث الصحابين بنى الاسلام على خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعليها اعتماد البخاري في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسر هاء وبهما قرئ في التزويل القصد الى معظم لا مطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله كالتميم وفي الفقه ما ذكره بقوله (هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص) والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان مخصوص البيت الشريف والجبيل المسمى بعرفات والمراد بالزمان مخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر الى آخر العمر وفي الوقوف زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وهذا التقدير يظهر ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف في وقتها محرمانية الحج سابقا كما سياتي ان الاحرام شرط وان دفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشريعة جعل لقصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد بدليل ما في عمدة الفتاوى اذا حلف ليزورن فلان عدا فذهب ولم يؤذن له لا يحتمد ولولم يستأذن ورجع يحتمد اه فلا بد من

لا يدل على انه لا يستعمل في مطلق القصد لان غاية ما افاد انه استعمال في بعض مدلولاته تأمل (قوله الذهاب وبهذا التقدير يظهر ان الحج اسم الخ) هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلا عن تعريفهم اياه بالقصد الخاص لماسياتي من البحث ولو افقته تعريف بقية العبادات لكن قال في النهر تخرج كلام المصنف عليه في بحث اذ بتقديره يكون قوله بفعل مخصوص حشا والذ الذي يقال المراد به الاحرام وبه يصير الثاني غير الاول وفسر الزمان بخصوص باشهر الحج وهو الذي ينبغي اذ الوقوف الذي هو أقوى اركان مقيده (قوله على انه في الشريعة) أي حامله أي لكلام المصنف على انه الخ

(قوله وليوافق) كانه عطف على معنى ما تقدم أي قررت كلام المصنف بكذا المسار وليوافق (قوله فليكن الحج الخ) أقول قد يقال ان المشايخ ذكروا لفظ القصد الخاص وقالوا مع زيادة وصف لان الحج في اللغة القصد ولا بد في الغالب أن يكون المعنى اللغوي موجودا في المعاني الاصطلاحية والاصطلاحية أحسن فلذا ذكروا اللفظ اللغوي وقيدوه بالشروط الشرعية ليكون أحسن وليس غيره من العبادات المذكورة مأخوذاً في معناه النية أو القصد ولذا عرفوا التيميم بأنه القصد إلى صعيد مطهر فتأمل (قوله ويشكل عليه ما قالوا الخ) يمكن الجواب بان الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسعه من ركن أو ركنين ان عد الاحرام وكذا وقد ورد الحج عرفته بخلاف من رجع كذا في شرح المقدسي (قوله وشرائطه ثلاثة الخ) زاد العلامة السندی تلمذ العلامة ابن الهمام في منسكه المتوسط المسمى لباب المناسك قسم اربعة وهو شرائط وقوع الحج عن الفرض وهي تسعة الاسلام وبقاؤه الى الموت والعقل والحربة والبلوغ والأداء بنفسه ان قدر وعدم نية النفل وعدم الفساد وعدم النية عن الغير فلا يقع حج الكافر عن الفرض ولا عن النفل اذا أسلم ولا المسلم اذا ارتد بعد الحج وان تاب ولا الجنون والصبي والعبد وان أفاق وبلغ وعتق ٣٣١ بعده ولا ياداه الغير قبل العذر

ولا يندب النفل أو عن الغير أو مع الفساد فهو لأه لو حجوا ولو بعد الاستطاعة لا يسقط عنهم الفرض ويجب عليهم ثانيا إذا استطاعوا اه (قوله والوقت) قال الرملي سئذ كره أيضا في شرائط التهمة ولا شك ان من لم يدرك وقت الحج لم يجب عليه وانه لا يصح الأفي وقته المخصوص فكان شرطا للوجوب وشرطا للتهمة تأمل اه وفي لباب المناسك السابع الوقت وهو أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبلها

الذهب مع الاستئذان وسلم من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه وليوافق تعريف بقية العبادات فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة هي القيام والقراءة والركوع والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكاة اسم للإيتاء المخصوص فليكن الحج اسما لافعال مخصوصة ولا يراد بالزيارة بالبيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسما للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه شيئا كان الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان المأمور بالحج اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فانه يكون مجزئاً بخلاف ما اذا رجع قبله فانه لا وجود للحج الا بوجود ركنيه ولم يوجد فيجب أن لا يجزئ الا مسواها من المأمور أو رجع وسببه البيت لانه يضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرائطه ثلاثة شرائط وجوب وشرائط وجوب أداء وشرائط صحة فالاولى ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ والحربة والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الرحلة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الاول والاخير والعذر له كغيره انها شرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكورين ثبت لمن في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية أو لم يعلم ولا فرق في ذلك بين أن يكون نشأ على الاسلام فيها أو لا فيكون ذلك علما حكما ولمن في دار الحرب بأخبار رجلين أو رجل واحد وامرأتين ولو مستورين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحربة فيه وفي نظائره الخمسة كما عرف أصولا وفروعا والثانية خمسة على الاصح صحة البدن وزوال الموانع المحسنة عن الذهاب الى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة في حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها والثالثة أعنى شرائط الصحة أربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من

فلا يجب الاعلى القادر فيها أو في وقت خروجهم فان ملكه أي المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه وان ملكه فيه فليس له صرفه الى غير الحج فلو صرفه لم يسقط الوجوب عنه ولو أسلم كافرا أو بلغ صبي أو أفاق مجنون أو عتق عبدا قبل الوقت تخافوا الموت وهم موسرون قبل ليس عليهم الا بصاء بالحج وقيل يجب وان أوصوا به فعلى الاول لا يصح وصح على الثاني والخلاف مبنى على ان الوقت شرط الوجوب أو الأداء قولان اه قال شارحه ملا على همار وايتان عن أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ورجح ابن الهمام القول بانه شرط الوجوب ونسب صاحب الجمع صحة الا بصاء الى الامام وصاحبه وخلافه الى زفر معللا بانهم كانوا أهل الوجوب وقت الوصية فيصح ايصاؤهم بان يحج عنهم في وقته ليجزئهم عنه ويؤيده ما في الخانية لو بلغ الصبي فخضه الوفاة وأوصى بان يحج عنه صحة الاسلام جازت وصيته عندنا ويصح فجعل المذهب الجواز وهو لا ينافي جعل الوقت من شرائط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبني عليه صحة الا بصاء وعدمها اه قلت فعلى هذا فتمرة الخلاف في ان الوقت شرط للوجوب أو للأداء لا تظهر في صحة الوصية وعدمها وانما تظهر في وجوب الا بصاء أو الاحجاج عنه وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويجب على خلافه تأمل (قوله وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أي انها شرطان لكل عبادة (قوله وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرملي وفي البدائع والاصح انه أي المحرم شرط الوجوب اه فقد اختلف التصحيح كما

يربى (قوله لاستزامة النية وغيرها) لان الاحرام والنية والتلبية او ما يقوم مقامها أى من الذكرا أو تقليد البدنة مع الوفق
كفى للباب وشرحه للفتاوى ٣٣٢ (قوله والحلق أو التقصير) فيه ان أحدهما من شرط الخروج من الاحرام وأجيب بان

له اعتبارات فاعتبار
شرطية بعقده بعد طلوع
الفجر في الحج وبعد أكثر
الطواف في العمرة
واعتبار وجوبه كونه
بعد الرمي في الحج وبعد
السعي في العمرة واعتبار
جواز كونه وقته طول
العمر كما أفاده في شرح
الباب أقول فعلى هذا
فقول المؤلف الآتي
والترتيب بين الرمي
والحلق ليس واجبا آخر
لانه المراد من قوله هنا
والحلق أو التقصير تأمل
(قوله انه دفع اليه مطالعة)
الذي في النهر بطاقة
وهي الرقعة الصغيرة
المربوطة بالشوب التي فيها
رقم منه كفى القائموس
والمراد بها هنا المكتوب
(قوله وفي اجارة الخلاصة
الحج) قال الرملى نقله فيها
عن الفتاوى الصغرى
وأقول للعمري هذا
انصاف على الحجار
وانصاف في حق الجمل
فتأمل وذكري في الجوهرة
ان المن ستة وعشرون
أوقية والاوقية سبعة
مناقل وهي عشرة دراهم
والثمان وأربعون
مناهي الوسط فيكون

ذكر بدل الاحرام النية وهذا أولى لاستزامة النية وغيرها وواجباته أعني التي يلزم بترك واحد منها
دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوتة وفعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيما بين طلوع فجر
يوم النحر الى طلوع الشمس والحلق أو التقصير والسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط وكونه بعد
طواف معتدبه ورمي الجمار وبداية الطواف من الحجر الأسود والقيام من فيه والمشى فيه لمن ليس له
عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الحدث الاصغر والا كبر وستر العورة وأقل الاشواط السبعة وهي
ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشى فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن أو
المتنع وصلاة ركعتين لكل أسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والحلق والذبح يوم النحر
وتوقيت الحلق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة في أيام النحر وما عدا هذه المذكورات
مما سأتى بيانه مفصلا سنن وآداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر
وقلم الأظفار والتطيب وتعطية الرأس والوجه ولبس الخيط وما يفعله في غيره وهو حلق رأس الغير
والتعريض للصدف في الحبل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما نحن فيه كما في النهاية فإن
حرمه لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا في فتح القدير وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته
فلا بدع في أن يكون حراما بجهتين كما لا يخفى ولن أراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي البداية
بالتوبة بشرطها من رد المظالم الى أهلها عند الامكان وقضاء ما قصر في فعله من العبادات والندم على
تفريطه في ذلك والعزم على عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوى المحصومات والمعاملات
وتحصيل رضا من يكره السفر بغير رضاه وفي الخلاصة معزى الى العميون اذا أراد الابن أن يخرج
الى الحج وأبوه كاره لذلك ان كان الاب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا بكره وكذا
الام في السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن
عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقا وفي النوازل ان كان الابن أمرد صبيح الوجه للاب
أن يمنعه عن الخروج حتى يلتجى وان كان الطريق مخوف لا يخرج وان لم يكن أمرد اه وفي فتح
القدير والاجداد والمجذبات كلابون عند قدما وكره الخروج للغزو والحج لمديون وان لم يكن له
مال يقضى به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن
الطالب وحده اه وهذا كله في حج الفرض اما في حج النفل فطاعة الوالدين أولى مطلقا كما صرح
به في المنتقى ويشاور ذارأى في سفره في ذلك الوقت لاني نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله
في ذلك ويجتهد في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة المحرام كما ورد في الحديث مع انه يسقط
الفرض عنه معها وان كانت مفصولة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا
يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج ولا بدله من رفيق صالح يذكروه اذا نسي ويصبره اذا جزع ويعينه
اذا عجز وكونه من الجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويرى
المكاري ما يحمله ولا يحمل أكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعي
وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مطالعة لجمها الى انسان
فامتنع من حملها بدون اذن المكاري لكونه لم يشارطه على ذلك ورعاه من فاعله وكذا يحتر زمن
ثمليها فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بالضرورة ولو لم يملكه وفي اجارة الخلاصة جل البعير

جمل الجمل وسقا وهو بالارطال الزميلة تسعة وستون رطلا وثلاثون رطلا وهو قنطار دمشق تقرى باعلى ان
الرطل الرملى تسع مائة درهم وبلائم تفسير الوسط بحمل البعير اثمان وأربعون منا ولا يلائم التفسير بغيره تأمل
ماثان

(قواه والاوشارك فلاستحلال من الشركاء مخلص) كذافي بعض النسخ وفي بعضها والا فلا يشارك وفي بعضها والا لا يشارك
فلاستحلال مخلص وهي أحسن (قوله خوفا مما ذكرنا) من الرياء والسعنة ٣٣٣ والفخر (قوله وهو البيت كذلك)

أي لا يتعدد (قوله ارتفع
الاثم اتفاقا) كذافي
التسني وقال نوح افندي
الظاهر ان مراده بالاثم
اثر تقويت الحجج لاثم
تأخيرها فانه لا يرتفع عند
أبي يوسف كما مر ويدل
عليه قوله ولومات ولم يحج
اثر بالاجماع أي اثم
تقويته لانه بتأخيرها
عرضه على الفوات أه
وفيما استدلل به نظر
يدل عليه بحث المؤلف
في كلام الزبيعي ونقل
الاقوال الثلاثة وما ذاك
الافى التأخير اذا لاشك
في اثم تارك فرض قطعي
والا لم يكن فرضا ولا
واجبا فالراد في الموضوعين
اثر التأخير يدل عليه

فرض مرة على الفور

ما قال في الفتح ثم على
ما أورده المصنف بأثر
بالتأخير عن أول سني
الامكان فلو حج بعده
ارتفع الاثم أه وفي
القهستاني فيا ثم عند
الشيخين بالتأخير الى غيره
بلا عذر الا اذا أدى ولو
في آخر عمره فانه رافع
للاثم بلا خلاف وحينئذ
فهو مخالف لما نقله عن
صدر الشريعة من عدم

مائتان وأربعون منا وجل الحجار مائة وخمسون منا قالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم
على طعام أحدهم أحل وينبغي أن يستثنى ما اذا علمت المسامحة بينهما فله المشاركة والاوشارك
فلاستحلال من الشركاء مخلص وتجريد السفر عن التجارة أحسن ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي
اذا اتجر كما ذكره الشارح في السير واما عن الرياء والسعنة والفخر ظاهرا أو باطنا ففرض وخطا
التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي واما الركوب في المحمل فكرهه بعضهم خوفا مما ذكرنا
ولم يكرهه بعضهم اذا تجرد عن ذلك ففي التحقيق لا اختلاف وركوب المحمل أفضل ويكره الحج على
الحمار والظاهر انها تزهية بدليل افضلية ما قابله والمشى أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء
خلفه واما حج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فلانه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه
الناس وسيأتي ايضا ان شاء الله تعالى في محله ولا بما كسر في شراء الادوات والزاد ويستحب أن
يجعل خروجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب السفر (قوله فرض مرة على
الفور) أي فرض الحج في العمر مرة واحدة في أول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر عليانها
وفعل ذلك من فوره أي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فورهم
هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصدا لانها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان
مسائله ظنية واما ذكره توطئة لما بعده ودليله القرآني والله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرره وجوب الزكاة مع
اتحاد المال فلان سببه هو النامي تقديره وتقدير النماء اثر مع حولان المحول اذا كان المال
معدا للاستماء في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت في هذا المحول غير تقدير النماء في حول آخر
فالمال مع هذا النماء غير المجموع منته ومن النماء الاخر فتعدد حكا كتمدد الوجوب بتعدد
النصاب ولرواية أحمد مرفوعا الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول أبي يوسف
وأصح الروايتين عن أبي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتجمل أفضل كذافي الخلاصة
وتحقيقه ان الامرانما هو طلب المأمور به ولا دالة له على الفور ولا على التراخي فأخذ به محمد وقواه
بانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبا بكر حج بالناس فيها ولم يحج هو
الى القابلة واما أبو حنيفة وأبو يوسف فقالا الاحتياط في تعيين أول سني الامكان لان الحج له وقت
معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز
وبهذا حصل الجواب عن تأخيره عليه الصلاة والسلام ان لا يتحقق في حقه تعريض الفوات وهو
الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا
التقرير علم ان الفور يقظة لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا أخره وأداه بعد ذلك
وقع اداه وبأثم بالتأخير لترك الواجب وثمره الاختلاف تظهر فيما اذا أخره فعلى الصحيح بأثم ويصير
فاسقا مردود الشهادة وعلى قول محمد لا و ينبغي ان لا يصير فاسقا من أول سنة على المذهب الصحيح بل
لا بد ان يتوالى عليه سنون لان التأخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريرا ولا يصير فاسقا
بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في آخر عمره ارتفع الاثم اتفاقا قال الشارح ولومات
ولم يحج اثم بالاجماع ولا يخفى ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل بأثم مطلقا وقيل لا بأثم

ارتفاع الاثم عند الثاني (قوله قتل بأثم مطلقا) قال في النهر لم أر عن محمد القول بالاثم مطلقا اذ بتقديره يرتفع الخلاف فالظاهر
ان هذا مهونم المنقول عنه كما في الفتح انه على التراخي فلا يثم اذا حج قبل موته فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه اثم ونقل

القولين الآخرين ثم قال وصحة الاول غنينة عن الوجه وعلى اعتباره قيل يظهر الاثم من السنة الاولى وقيل من الاخرة من سنة رأى في نفسه الضعف وقيل يَأْتُمُّ في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الى الله تعالى اه ولا يخفى عليك ما فيه فان ما ادعى عدم رؤيته نقله بسنده وتلفظه بغيره وهو قول الفتح فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه اثم وهو معنى قول المؤلف يَأْتُمُّ مطلقا أى سواء نجاه الموت أولا وقوله اذ يتقديره يرتفع الخلاف ممنوع فانه على قول الامامين يَأْتُمُّ بالتأخير عن اول سنى الامكان كما مر وعلى قول محمد يظهر بالموت اثمه وكلام المؤلف فيما اذا مات والفرق واضح تدبر (قوله فقلوا حج النفل أفضل من الصدقة) قال الرملى قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن العمادى مفتى الشام فى مناسكه واذ حج حجة الاسلام فصدقة التطوع بعد ذلك أفضل من حج التطوع عند محمد والحج أفضل عند أبى يوسف ٣٣٤ وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول بقول محمد فلما حجج ورأى ما فيه من أنواع المشقات الموجبة

لتضاعف الحسنات
رجع الى قول أبى يوسف
اه قلت قد يقال ان
صدقة التطوع فى زماننا
أفضل لما يلزم الحاج
غالبا من ارتكاب
المظهورات ومشاهدته
بشرط حرية وبلوغ
وعقل وصحة وقدرة زاد
وراحلة فضلت عن
مسكنه وعماله لبدله
منه ونفقة ذهابه ويايه
وعياله

مطلقا وقيل ان خاف الفوات بان ظهرت له مخائل الموت فى قلبه فآخره حتى مات اثم وان نجاه الموت لا يَأْتُمُّ وينبغى اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثانى لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان فائدتها الاثم عند عدم الفعل سواء كان مضيقا أو موسعا اللهم الا أن يقال فائدتها على هذا القول وجوب الايصال عليه قبيل موته فاذا لم يوص يَأْتُمُّ لترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله فرض مرة ان ما زاد علمه فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف بالنفلية بل المرة الاولى فرض عين وما زاد فرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت كل عام ولم أره لا تمتنا بل صرحوا بالنفلية فقلوا حج النفل أفضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج فانه يصير فرضا أيضا ومن فروعه ما فى الخلاصة رجل قال لله على مائة حجة لزمته كلها ولو قال انا حج لا حج عليه ولو قال اذا دخلت الدار فأنا حج لزمه عند الشرط ولو قال المريض ان عافانى الله تعالى من مرضى هذا فعلى حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل على حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برأ وحج جاز عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته اه وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير نيته وينبغى أن ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نيته الا أن ينويها وقد صرح به الشارح الزيلعى فى كتاب الاضحية لكن علل المحقق ابن الهمام ما فى الخلاصة بان الغالب ان يريد به المريض الذى فرط فى الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمه اذا كان المال حراما ويمكن أن يقال انه يكون واجبا وهو ما اذا جاوز الميقات بغير احوام فانهم قالوا يجب عليه أحد النسكين اما الحج أو العمرة فاذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكراهة وهو حجه بغير اذن أبويه بشرطه أو بغير اذن صاحب الدين فحرم من هذا انه يكون فرضا واجبا ونفلا وحراما ومكروها والظاهر انه لا يتصف بالاباحة لانه عبادة وضعا (قوله بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضل عن مسكنه وعماله لبدله ونفقة ذهابه ويايه وعياله) فلاج على عبد ولو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا أو مبعضا أو مأذونا له فى الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لان الحج لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولغوات حق المولى فى مدة تطويله وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وان أذنه فقد أعاره منفعه والحج لا يجب بقدره عاريتة ولا على صبي ولا مجنون وفى المعتوه

لفوا حش المنكرات وشح
عامة الناس بالصدقات
وتركهم الفقراء والايام
فى حسرات ولا سيما فى أيام
الغلاء وضيق الاوقات
وبتعدى النفع تتضاعف
الحسنات ثم رأيت فى
متفرقات اللباب الجزم بان
الصدقة أفضل منه وقال
شارحه القارى أى على

ما هو المختار كما فى التجنيس ومنية المفتى وغيرهما ولعل تلك الصدقة محمولة على اعطاء الفقير الموصوف خلاف
بغاية الغاظة أو فى حال المجاعة أو الفالج مشتمل على النفقة بل وردان الدرهم الذى ينفق فى الحج بسبع مائة الخ قلت قد يقال ما ورد
محمول على الحج الفرض على انه لا مانع من كون الصدقة للمحتاج أعظم أجرا من سبع مائة (قوله ولا يخفى الخ) قال منلا على فى
شرح المنسك المتوسط نعم قد يفرض لعارض كندوا وقضاء بعد فساد أو احصار أو الشرع فيه بمباشرة احوام الخ (قوله فلاج على
عبد الخ) أى لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلا (قوله ولا على صبي الخ) أى لا يجب عليه أيضا فلو حج وهو مميز بنفسه أو
غير مميز باحوام ووليه فهو نقل وأما غير العاقل فاختلف فيه فى البدائع لا يجوز اداء الحج من المجنون والصبي الذى لا يعقل كلا يجب
عليه ما قال ابن أمير حاج قال مشايخنا وغيرهم بحجة حج الصبي ولو كان غير مميز وكذا بحجة حج المجنون اه وينبغى الجمع بينهما

بجمل الاول على مجنون ليس له قابلية النية في الاحرام كالصبي الذي لا يعقل والثاني على الذي له بعض الادراك الشرعية وعلى
 صحة حج الصبي الغير المميز اذا ناب عنه وليه في النية كذا في شرح لباب المناسك لمنه على القاري أقول المتعين حمل ما في البدائع
 على أداء المجنون والصبي بنفسهما بالاولى ووجه ما نقله ابن أمير حاج على ما اذا أحرمت عنهما وليهما فان المجنون كالصبي في ذلك كما
 سنذكره قريبا عن الذخيرة والولولة الجمية وغيرهما (قوله والمراد بالهجة هجة الجوارح) قال في النهر قال بعض المتأخرين برد
 عليه المريض اذا كان صحيح الجوارح فانه لا يجب عليه الحج ايضا ومن ثم فسرها بعضهم بهجة البدن ويرد عليه ان الاعشى كذلك
 بدليل ان تصرفه يتقن من كل المال مع انه لا يجب عليه الحج فالاولى أن يفسر سلامة البدن من الآفات المناعة عن القيام بما لا بد
 منه في السفر (قوله فلا يجب أداء الحج على مقعد الخ) الا صوب أن يقول فلا يجب الحج والخو يسقط لفظة أداء له ووافق قوله بعده لا يجب
 عليهم الحج بانفسهم ولا الاجحاج عنهم الخ لان هذا بناء على ان الصحة من شرائط الوجوب ٣٣٥ فينا فيه التعبير بالاداء تامل (قوله

ولا مقطوع الرجاين)
 الظاهر ان مقطوع الرجل
 الواحدة ومقطوع اليدين
 كذلك لظهور المخرج
 عليهم ان وقع التكليف
 للحج بانفسهما ثم رأيت
 الكرماني نص على مقطوع
 اليدين أيضا مقطوع
 الرجل الواحدة بالاولى
 كذا في شرح اللباب لمنه
 على القاري (قوله
 والمحبوس) قال العلامة
 منه على القاري في شرحه
 على لباب المناسك نقل
 عن شمس الاسلام ان
 السلطان ومن معناه من
 الامراء ذوى الشأن ملحق
 بالمحبوس في هذا المحكم
 فيجب الحج في ماله يعني اذا
 كان له مال غير مستغرق
 لحقوق الناس في ذمته

خلاف في الاصول فذهب الصنف تبع الفخر الاسلام الى انه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب
 عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسي في التقويم الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا والمراد بالهجة
 هجة الجوارح فلا يجب أداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفلوج ولا مقطوع الرجاين ولا على
 المريض والشخ الذي لا يثبت بنفسه على الراحة والاعشى والمحبوس والمخائف من السلطان الذي يمنع
 الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاجحاج عنهم ان قدر واعلى ذلك هذا ظاهر
 المذهب عن أبي حنيفة وهو رواية عنهما وظاهر الرواية عنهما انه يجب عليهم الاجحاج فان أجروا
 أجزاءهم مادام العجز مستمر بهم فان زال فعلهم الاعادة بانفسهم وظاهر ما في التحفة اختياره فانه اقتصر
 عليه وكذا الاستيعابي وقواه المحقق في فتح القدير ومشي على ان الصحة من شرائط وجوب الاداء
 فالحاصل انها من شرائط الوجوب عندد ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر
 في وجوب الاجحاج كما ذكرنا وفي وجوب الايصال ومحل الخلاف فيما اذا لم يتقدر على الحج وهو صحيح
 اما ان قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الصحة قبل أن يخرج الى الحج فانه يتقرر ذمته فيجب عليه
 الاجحاج اتفاقا ما ان خرج في الطريق فانه لا يجب عليه الايصال بالحج لانه لم يؤثر بعد
 الايجاب كذا في التجنيس ولا فرق في الاعشى بين ان يجده قائدا أولا هو المشهور عن أبي حنيفة لان القادر
 بقدره غيره ليس بقادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم
 الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع المخرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما
 القدرة على الزاد والراحة فالفقهاء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب اصله يتعلق بالفقير لاشتراط
 الاستطاعة في آية الحج وفسرت بهما والذي عليه أهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبع الفخر
 الاسلام ان القدرة الممكنة كالزاد والراحلة للحج شرط وجوب الاداء لاشتراط الوجوب لان الوجوب
 جبري لا صنع للعبد فيه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس
 كذلك ألا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل المحول

دون نفسه لانه متى خرج من مملكته تخرب البلاد وتقع الفتنة بين العبادور بما يقتل في تلك الحالة تور بما لا يمكنه ملك آخون
 الدخول في حد مملكته فتقع فتنة عظيمة تفضي الى مضرة بليغة لعامة المسلمين في أمر الدنيا والدين اه والظاهر ان هذا بالنسبة الى
 من تكون سلطنته ثابتة بالشرائط الشرعية والا فيجب عليه خلع نفسه واقامة من يستحق الخلافة مقامه في أمره ان لم يتفرغ عليه
 فساد عسكره اه مما في شرح اللباب (قوله وظاهر ما في التحفة اختياره) قال الزملي تقدم في تعدد الشرائط ان من شرائط
 الوجوب الصحة على الاصح تامل اه وذكر منه على في شرح اللباب انه مشى عليه في النهاية وانه قال في البحر العميق هو المذهب
 الصحيح وان الثاني صححه قاضيخان في شرح الجامع واختاره كثير من المشايخ ومنهم ابن الهمام اه فقد اختلف الترجيح (قوله
 كالفقير اذا حج) أي فانه يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج قال في فتح القدير وهو معلال بامر من الاول ان عدمه
 عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفيه وودفع المخرج عنه فاذا تحمله وجب ثم يسقط كالسافر اذا صام رمضان والثاني ان الفقير

اذا وصل الى المواعيت صار حكمه حكم أهل مكة فيجب عليه وان لم يقدر على الراحة اه وتسامه فيه (قوله والفقر لا يتأني فيه ذلك) أي لانه لو كان له مال يوصى به لوجب عليه الاداء بنفسه لانه واجد للزاد والراحة وفيه نظرا لانه قد يحدث له ملك ذلك في وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر بملكه ذلك وقت الامكان كما يأتي ولانه قد يكون له ما يحتاج اليه من مسكن وخادم فيمكنه الايصال من ثمنه لانه يستغنى عنه بعدموته وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لاشروط وجوب الاداء لا يلزمه شيء من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما اذا جعلت شرط وجوب الاداء لانه يتأني فيه لزوم الايصال مما ذكرنا فقد ظهر الفرق بينهما تأمل (قوله وأطلق في الزاد الخ) قال ابن العمادي في منسكه وههنا فائدة ينبغي للعامه التنبيه لها وهي ان عدم القدرة على ما جرت به العادة الحديثة لكثير من أهل الثروة برسم الهدية للأقارب والاصحاب ليس بعذر مخصص لتأخير الحج فان هذا ليس من الحوائج الشرعية فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات عاصيا فالجهد من ذلك اه قال بعض الفضلاء ونحوه لابن أمير حاج اه (قوله والناس متفاوتون في ذلك) قال في الفتح فليس كل من قدر على ما تيسر من خبز وجبن دون لحم قادر على الزاد بل ربما يهلك بمداومته ثلاثة أيام مرضا اذا كان مترفها معتاد اللحم والاطعمة المترفة (قوله لو قدر على غير الراحة الخ) قال العلامة الشيخ رحمة الله السندي تلميذ المحقق ابن الهمام في منسكه الكبير واعلم ان مراد الفقهاء من الراحة المركب من الابل ذكر اكان أو أنني كما قاله الجوهري ثم هل هو شرط بخصوصه ٣٣٦ أو غيره من الدواب داخل في حكمه لم أر تعرض الاصحاب لذلك وتعرض له بعض

العلماء من الشافعية فقال المحب الطبري وفي معنى الراحة كل جولة اعتد الحجل عليها في طريقه أي الحج من بردون أو بغل أو حمار وقال الأذري منهم هو صحيح فيمن بينه وبين مكة مراحل يسيرة جرت العادة بالسفر عليها في مثل تلك المسافة دون المراحل البعيدة كاهل المشرق والمغرب مثلا لان غير الابل لا يقوى

وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لسانه لافائدة في جعله شرط وجوب الاداء لان فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايصال عند الموت وعدمه والفقر لا يتأني فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب ولم أر من نبه على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحة شرط الوجوب لان علم عن أحد خلافه مراده عن أحد من الفقهاء والافتقار علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتأني بحمله المذكور في الفقير كما لا يخفى وأطلق في الزاد فأفاد انه يعتبر في حق كل انسان ما يصح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والراحة في اللغة المركب من الابل ذكر اكان أو أنني وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه إشارة الى انه لو قدر على غير الراحة من بغل أو حمار فانه لا يجب عليه ولم أره صريحا وانما صرحوا بالكرهية ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه فن قدر على رأس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقرب وأمكنه السفر عليه وجب والابان كان مترفها فلا بد أن يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة أو موهية وان أمكنه أن يكثرى عقبه لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادرا على المشي أولا والعقبه أن يكثرى اثنا راحة يتعقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والاخر

مرحلة

على قطع المسافات الشاسعة غالبا اه وهو تفصيل حسن جدا ولم أر في كلام

أصحابنا ما يخالفه بل ينبغي أن يكون هذا التفصيل مرادهم اه (قوله ولم أره صريحا) قال الشيخ اسمعيل قدر أيت والله تعالى الحمدي المجتبي برمز شرح الصباغى ما هو صريح فيه ولفظه ولو ملك كراه حمار أو كراه بعير عقبه فهو عاجز عن الراحة اه لكن في ذخيرة العقبي والراحة قيسل الناقاة التي تصلح لأن ترحل والمراد ههنا المركب مطلقا اه وقال الرملي الفقيه يقتضى الوجوب في البغل والحمار والفرس اذ هو منوط بالاستطاعة وهي أعم واشترط ذكر الابل أو انشاء لادليل عليه تأمل اه وينبغي التفصيل كما بحثه السندي في منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرق والمغربى (قوله ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه الخ) قال منلا على القارى في شرحه على لباب المناسك فهو ما يركب زاملة أو شق محمل وأما الحففة فمن مبتدعات المترفة فليس لها عبرة اه أقول الظاهر ان المراد بالحففة التخت المعروف في زماننا الذي يحمل على جملين أو بغلين لا الحمار لانه لا يمكن الحمل كما فسره المؤلف تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه انه اعترض كلام منلا على فقال لا يخفى منابذته لما قرر وهو من انه يعتبر في حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفا إذ كثير من المترفهم لا يقدر على الركوب الا في الحففة لاسيما عند بعد المسافة فمن كان كذلك ينبغي أن يعتبر في حقه بلا رتياب وأما لو قدر على غيرهما من محمل أو رأس زاملة فلا يعذر ولو كان شريفا أو وجاهيا أو ذا ثروة اه (قوله على رأس زاملة) قال في السراج الزاملة البعير يحمل عليه

المسافر متاعه وطعامه (قوله ولم أره لا عمتنا) قال الرملي بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بان من لم يجتمع معادلا غير قادر وما ذكره من وضع زاده وقرينته الخ فاسد اذا المسئلة مصورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث قدر على الحمل فلا كلام في الوجوب تأمل (قوله ومن حولها كاهلها) قال في المنك المتوسط المسمى لباب المناسك ومن كان داخل المواقبت فهو كالمنك في عدم اشتراط الراحة وقيل بل من كان دون مدة السفر فمن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعدا فهو كالأقافي في حق الراحة وهو اختيار جماعة اه وقوى الثاني شارحه مناعلا على القاري (قوله وفي قوله وما لا بد منه اشارة الخ) وجه الاشارة ان المراد به كافي الفتح غير المسكن كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته وآلات حرفة وقضاء دينه والمسكن مثلها لان الجميع من الحوائج الاصلية فاشتراط الحاجة في غير المسكن يشير الى اشتراطها فيه أيضا وجعل في النهر الاشارة من العدول عن التعبير بالدار الى المسكن وما فعله المؤلف أحسن لثلايرد عليه ما اذا كان ساكنا فيه ويستغنى عنه بسكاه في غيره أيضا (قوله بخلاف ٣٣٧ ما اذا كان سكنه) الضمير في كان

يعود الى الدار على تأويل المسكن أو المكان أي بخلاف ما اذا كان سكناه وهو كبير الخ فقوله سكنه بالمركبات الثلاث خبر كان وهو اسم بمعنى المسكن لا فعل وقوله وهو كبير جلة حالية (قوله ولو لم يكن له مسكن الخ) هذا محمول على ما قبل حضور الوقت الذي يخرج فيه أهل بلده فلو حضر تعين أداء المنك عليه فليس له أن يدفعه عنه اليه كما ذكره مناعلا على القاري في شرحه على لباب المناسك وصرح به في الباب حيث قال ومن له مال ينفقه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه اليه ان حضر الوقت بخلاف من له

مرحلة وشق المحمل جانبه لان المحمل جانبيين ويكفي للراكب أحد جانبيه وقد رأيت في كتب الشافعية ان من الشرائط أن يحمله من يركب في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل فان لم يجد لا يجب الحج عليه ولم أره لا عمتنا ولعلمهم انما لم يذكره لسانه ليس بشرط لا مكان أن يضع زاده وقرينته وأمتته في الجانب الآخر وقد وقع في ذلك في الحجاة الثانية في الرجعة لم أجده معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله أعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الزاد لا تثبت الا بالملك لا بالباحة والقدرة على الراحة لا تثبت الا بالملك أو الجارة لا بالعارية والباحة فلو بذل الابن لآبائه الطاعة وأباح له الزاد والراحة لا يجب عليه الحج وكذلك لو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه القبول لان شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة وأما القدرة على الراحة فشرط في حق غير المنك وأما هو فلا ومن حولها كاهلها لانه لا يلحقهم مشقة فاشبهه السبي الى الجمعة ما اذا كان لا يستطيع المشي أصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله وما لا بد منه اشارة الى ان المسكن لا بد أن يكون محتاجا اليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج اليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والا اكتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع واشترى قدر حاجته ووج بالفضل كان أفضل ولو لم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فانه لا يجب عليه الحج لان هذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اليه اشارة في الخلاصة وأشار بقوله وما لا بد منه الى انه لا بد أن يفضل له مال بقدر رأس مال التجارة بعد الحج ان كان تاجرا وكذلك الدهقان والمزارع أما المحترف فلا كذا في الخلاصة ورأس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعيال من تلزمه نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتير وقد يقال اعتبار

٤٣٥ - بجز ثاني مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه قال مناعلا على في شرحه والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف انه قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه الى حين اياه وعند دراهم تبلغه الى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الحج فان فعل أتم لانه مستطيع بملك الدراهم فلا يعتذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما اه على انه قال بعض الفضلاء ان عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها ناقلا عن التجريد ان كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج به وان لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم يبلغ بها الحج ويبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وثوب فعليه الحج وان جعلها في غير الحج أتم اه فتعين ما قدمناه عن اللباب وبه صرح في التتارخانية أيضا (قوله اليه اشارة في الخلاصة) أقول الذي رأيت في الخلاصة خلافه ونصها وان لم يكن له مسكن ولا شيء من ذلك وعنده دراهم تبلغ بها الحج ويبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الحج وان جعلها في غيره أتم اه بجزوفه (قوله وقد يقال اعتبار

الوسط الخ) قال الرملي ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار الوسط من حاله المعهود ولذا أعقبه بقوله من غير تذبذب ولا تقدير نامل
(قوله كان في سعة من صرفها ٣٣٨ أي من شراهمسكن وخدام وتزوج ونحو ذلك لكن ان صرفه على

قصد حيلة اسقاط الحج عنه
فكرهه عند محمد ولا بأس
به عند أبي يوسف شرح
اللباب لمنلا على (قول
المصنف وأمن طريق)
اختلاف هل هو من شرائط
الوجوب أو الاداء
والمرج الثاني كما سيأتي
(قوله وعلى تقدير
أخذهم الرشوة الخ)
كذافي الفتح قال في النهر
ورده بعض المتأخرين بان
ماذ كرفي القضاء ليس على
اطلاقه بل فيما اذا كان

وأمن طريق ومحرم أو
زوج لامرأة في سفر

المعطي مضطربا بان لزمه
الاعطاء ضرورة عن
نفسه أو ماله أما اذا كان
بالالتزام منه فبالاعطاء
أيضا يأثم وما نحن
فيه من هذا القليل اه
وأراد ببعض المتأخرين
ابن كمال باشا في شرحه
على الهداية وفي حاشية
الرملي وان كان الاثم على
الاخذ لكن وجود
الضرر العائد على المعطي
في ماله صيره عذرا في ترك
الحج لا كون الاثم لذلك

الوسطي نفقة الزوجة مخالف للفتي به فيها فان الفتوى اعتبار حالها والوسط انما يعتبر فيما اذا كان
أحدهما غنيا والآخر فقيرا كما سيأتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى وأشار بقوله نفقة ذهابه
وايابه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عودته وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد
من زيادة نفقه يوم وقيل شهر والاول عن أبي حنيفة والثاني عن أبي يوسف ودخل تحت نفقة عياله
سكاهم ونفقتهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من شرائط
الوقت أعني أن يكون مال كالمأذ كرفي أشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من
صرفها الى غيره وأفاد هذا في صيرورته دينا اذا اقتقر هو أن يكون مال كافي أشهر الحج فلم يحج
والاولى أن يقال اذا كان قادرا وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعده المسافة
أو كان قادرا في أشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى اقتقر تقريرنا وان ملك في غيرها
وصرفها الى غيره لا شيء عليه كذا في فتح القدير (قوله وأمن طريق) أي وبشرط أمن طريق
يعنى وقت خروج أهل بلده وان كان مخيفا في غيره وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه
السلامة كما اختاره الفقيه أبو الليث وعليه الاعتماد ما فتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل
بغداد وقول أبي بكر الاسكاف لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاثمائة
وقول الثلجي ليس على أهل خراسان حج مذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في
الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله الصغار من اني لا أرى الحج فرضا من حين خرجت القرامطة
وما علل به في الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون
الطاعة سببا للعصية مردود بان هذا لم يكن من شأنهم لانهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل
المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أما كن وبترصدهم للحجاج وعلى تقدير أخذهم الرشوة
فلا اثم في مثله على الاخذ بالمعطي على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ولا يترك الفرض
للعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا
غلب الخوف على القلوب من الحار بين لوقوع النهب والغلبة منهم مرارا ومعوا ان طائفة تعرضت
للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب واختلاف في سقوطه اذا لم يكن بد
من ركوب البحر فقبل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من
موضع جرت العادة تركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسبحون وحجرون والفرات والنيل أنهار لا يبحار
كافي الحديث سبحان وجهان والفرات والنيل كل من أنهار الجنة (قوله ومحرم أو زوج لامرأة في
سفر) أي وبشرط محرم الى آخره ما في الصحيحين لا تسافر امرأة ثلاثا الا ومعها محرم وزاد مسلم
في رواية أو زوج وروى البزار لا تجح امرأة الا ومعها محرم فقال رجل يا رسول الله اني كتبت في
غزوة وامرأتى حاجة قال ارجع فحج معها فأفاد هذا كله ان النسوة الثقات لا تكفي قياسا على المهاجرة
والمأسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والمأسورة ليس سفرا
لانها لا تقصد مكانا معيننا بل النجاة خوفا من الفتنة حتى لو وجدت مأمنا كعسكر المسلمين وجب أن

ولو صح هذا لزم الحج مع تحقق القتل والنهب اه وأجيب
عمافي النهر بانه قد يقال ان المعطي مضطرب لاسقاط الفرض عن نفسه ولهذا والله تعالى أعلم خرم في الدر المختار بما في الفتح ثم قال
وسيجيء آخر الكتاب ان قتل بعض الحاج عند وهل ما يؤخذ في الطريق من المكس والخفارة عذرة قولان والمعتمد لا كافي
الغنية والجهتي وعليه فيتمسب في الفاضل عمالابدمنه القدرة على المكس ونحوه كافي مناسك الطرابلسي اه وأما ما قاله

الزمل فليخفي ما فيه اذ القتل والنهب المؤدى الى الهلاك ليس كهذا بلا شبهة تدبر (قوله على التأييد الخ) مخرج لاخت
 زوجته وعمتها وخالتها فان حرمتها عقيدة بالنكاح لكنه مخرج للزوج أيضا ولو عرف بما حل الوطء وحرم النكاح أبد الدخول فيه
 الزوج وان لم يكن محتاجا اليه في هذا المقام كذا في القهستاني بعد عزوه تفسير المحرم بما ذكره المؤلف للمشاهير وفي النهر قال بعض
 المتأخرين قوله أو زوج لامرأة مما لا حاجة اليه لان المحرم هنا يعمله قال في الذخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز له منا كحتمت على
 التأييد بنسب أو رضاع أو صهرية ومثله في التحفة اه وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من ان ظاهر الاستثناء في قوله صلى
 الله تعالى عليه وسلم لا تحمن امرأة الاومعها محرم يفيد عدم جواز الحج بمن مع أزواجهن وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة اه
 لكن المذكور في البدائع والعناية وغيرها ما تفسير المحرم بما هو المناسب وحينئذ فيحتاج الى ذكر الزوج (قوله بقراءة أو
 رضاع أو مصاهرة) في البرازية ولا تسافر مع عبدها ولو خصيا ولا مع أبيها الجوسى ولا باخها رضاعا في زماننا ذكره قبيل التاسع عشر
 في النفقات وفي النهر قال الحدادي والمرأى كالبالغ وأدخل في الظهيرة بنت موطأته من الزنا حيث يكون محرما لها وفيه دليل
 على ثبوت المحرمية بالوطء المحرام وبما ثبت به حرمة المصاهرة كذا في الحاشية ٣٣٩ اه وفي شرح اللباب هو كل رجل مأمون

عاقل بالغ منا كحتمت عليه
 حرام بالتأييد سواء كان
 بالقرابة أو الرضاة أو
 الصهرية بنكاح أو سفاح
 في الاصح كذا ذكره
 الكرخي وصاحب
 الهداية في باب الكراهية
 وذكر قوام الدين شارح
 الهداية انه اذا كان محرما
 بالزنا فلا تسافر معه عند
 بعضهم وبه ذهب
 القدوري وبه تأخذ اه
 وهو الاحوط في الدين
 وأبعد عن التهمة لاسيما
 وفي المسئلة خلاف
 الشافعية في ثبوت المحرمية

تقرولانه يخاف عليها الفتنة وتزاد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلو بالاجنية وان كان معها
 غيرها من النساء والمحرم من لا يجوز له منا كحتمت على التأييد بقراءة أو رضاع أو مصاهرة أطلقه
 فشمع المسلم والذمي والحرة والعبد ولا يرد عليه الجوسى الذي يعتقد اناحة نكاحها والمسلم القريب اذا
 لم يكن مأمونا والصبي الذي لم يحتلم والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود
 في هؤلاء الاربعة ولم أر من شرط في الزوج شرط المحرم وينبغي انه لا فرق لان الزوج اذا لم يكن
 مأمونا أو كان صيبا أو مجنوناً لم يوجد معناه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة الجمع أولى ويشرط في
 حج المرأة من سفر زوجها أو محرم بالغ عاقل غير مجوسى ولا فاسق مع النفقة عليه وأطلق المرأة فشمع
 الشابة والجهوز لا طلاق النصوص والمرأة هي البالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا
 في الصبيبة التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغت الا تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان
 يمنعها من السفر فان لم يكن لها ولي فلا تستحب في السفر لان المراد انها محرم عليها لانها غير مكلفة
 حتى تبلغ ولو غفها حد الشهوة لا يستلزمه وقيد بالسفر وهو ثلاثة أيام بلياليها لانه يباح لها الخروج
 الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة
 الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور وأشار المصنف
 الى ان أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو أحد القولين وقيل شرط
 وجوب الاداء وثمره الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراجلتها اذا أبي أن يحج

اه (قوله لانه يباح لها الخروج الخ) أي اذا لم تكن معتدة ورؤى عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم
 فينبغي أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح اللباب (قوله وهو أحد قولين) قال في شرح اللباب وقد اختلف في أمن
 الطريق فمنهم من قال انه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبي حنيفة ومنهم من قال شرط وجوب الاداء على ما ذكره جماعة
 من أصحابنا كصاحب البدائع والجمع والكرمانى وصاحب الهداية وغيرهم فمن خاف من ظالم أو وعد أو وسع أو غرق أو غير ذلك
 لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله والعبارة بانعالم براو بحر فان كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدي بنفسه والا فلا كذا قاله
 أبو الليث وعليه الفتوى وفي الفتية وعليه الاعتماد والمراد انه لا يجب عليه أن يؤدي بنفسه بل اما أن يحج غيره أو يوصى به اه ثم
 قال في شرح اللباب ثم اختلفوا في ان المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الاداء كما اختلفوا في أمن الطريق فصحيح قاضيان وغيره انه
 من شرائط الاداء وصحيح صاحب البدائع والسروجى انه من شرائط الوجوب وصنيع المصنف أي صاحب اللباب يشعر بأنه من
 شرائط الاداء على الارجح (قوله وفي وجوب نفقة المحرم الخ) صحيح في السراج الوجوب وحكى في اللباب القولين بل لا ترجيح لكن
 قدم الاول فقال قيل نعم وقيل لا اه أي لا يلزمه ولا يجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفقته على ما ذكره الطحاوى وهو قول أبي حفص
 الهزارى وفي منسك ابن أمير حاج وهل يجب عليها نفقة المحرم والقيام بتراجلته اختلفوا فيه وصححوا عدم الوجوب وفي السراج الوهاج

التوفيق بين القولين ان المحرم اذا قال لا اخرج الا بالنفقة وجب عليها واذا خرج من غير اشتراط ذلك لم يجب اه (قوله وفي وجوب التزوج عليها الخ) جزم في الباب بانه لا يجب عليها ان تزوج بمن يبيعها وعزاه شارحه الى البدائع وقاضيان وغيرهما ثم قال وعن ابن شجاع عن ابي حنيفة ان من لا محرم لها يجب عليها ان تزوج زوجها يبيعها اذا كانت موسرة اه (قوله ولو وجدته بعد بلوغه قبل الوقوف الخ) كذا عبارة اغلب كتب المذهب بصيغة قبيل الوقوف وهي محتملة لان براد قبل ان يقف او قبيل فوات وقت الوقوف وعلى الثاني مشي من الاعلى في شرح المناسك وشرح النقاية ويؤيد الاول قول الامام السرخسي في مبسوطه في آخر باب المواقيت ولو ان الصبي اهل بالحج قبل ان يحتلم ثم احتلم قبل ان يطوف بالبيت او قبل ان يقف بعرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا الا ان يجرد احوامه قبل ان يقف بعرفة فينبذ بجزئه عن حجة الاسلام اه فلو وقف بعد الزوال ولو لحظة ثم بلغ ليس له التجديد وان بقى وقت الوقوف لتمام حجه ٣٤ اذ الحج بعد التمام لا يقبل النقص ولا يصح اداء حجتين في عام واحد بالاجماع كذا ذكره

القاضي محمد عيسى في شرحه خلاصة المناسك على لباب المناسك المختصر من شرحه الكبير عباب المسالك عن شيخه العلامة الشيخ حسن العجمي وذكر مشله الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فلوا حرم صبي او عبد فبلغ او اعتق فحضى لم يجزه عن فرضه

معها الا بهما وفي وجوب التزوج عليها الحج معها ان لم تجرد محرما فن قال هو شرط الوجوب قال لا يجب عليها شيء من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا الواجب له ومن قال انه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجح المحقق في فتح القدير انها مع الصحة شروط وجوب اداها بان هذه العبادة تجرى فيها النيابة عند الجهز لا مطلقا توسط بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب امر دائر مع فائده فيثبت مع قدرة المال ليظهر اثره في الاجاج والا يضاء واعلم ان الاختلاف في وجوب الايضاء اذا مات قبل امن الطريق فان مات بعد حصول الامن فلا تنفاق على الوجوب وأشار باشتراط المحرم والزواج الى ان عدم العدة في حقها شرط ايضا يجامع حرمة السفر عليها اى عدة كانت والعبرة لوجوبها وقت خروج اهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من الخيف بفحمتين مكان لا يعلوه الماء مستطيل فان لزمها العدة في السفر يسأني في محله ان شاء الله تعالى (قوله فلوا حرم صبي او عبد فبلغ او اعتق فحضى لم يجزه عن فرضه) لان الاحرام انما ينعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا عندنا لكنه شبهه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به واعتبرنا الشبه فيما نحن فيه احتياطوا في اسناد الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقله فاحرم عنه ابوه صار محرما فينبغي ان يجرده قبله ويلبسه ازارا وورداه ولما كان الصبي غير مخاطب كان احوامه غير لازم ولذا لو احصر وتحلل لادم عليه ولا جزاء ولا قضاء ولو وجدته بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض اجزاه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلوا حدده بعد عتقه لا يصح والكافر والمجنون كالصبي فلوا حرم صبي او مجنون فاذا وافق واسلم فجدد الاحرام اجزاهما قبل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه وكون وليه احرم عنه يحتاج الى نقل صريح يفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه المسئلة لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط

فقد تم حجه فن من صبي العموم فيشمل الصبي وقد قلنا بان حجه نفل صحيح ويمتنع اداء حجتين نفل وفرض في سنة واحدة ثم قال وقد وقع الاختلاف في الافتاء في هذه المسئلة

في زماننا من العصر بين من افتى بعدم صحة تجديد الصبي الاحرام بعد ان دخل عليه وقت الوقوف لانه وهو بارض عرفة محرم بالحج النفل ومنهم من افتى بصحة ذلك وقد بسطت الكلام عليها في التذكرة العينية في فقه الحنفية اه ملخصا من حاشية المدني على الدر المختار (قوله وكون وليه احرم عنه يحتاج الى نقل صريح) قال في النهر ظاهر ان مقتضى صحة احرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل صحته عن المجنون بجماع عدم العقل في كل اه وقال المقدسي في شرحه اقول وفي البصر العميق لاجل على مجنون مسلم ولا يصح منه اذا حج بنفسه ولكن يحرم عنه ووليه كما يسأني ان شاء الله تعالى اه قلت وفي الذخيرة قال في الاصل وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون اه وفي الواو الجمية قبيل الاحصار وكذا الصبي يبيع به ابوه وكذا المجنون يقضى المناسك ويرمي الجمار لان احرام الاب عنهما واهما جازان كاحرامهما بنفسهما اه فهذه النقول

صريحة في ان الجنون كالصبي (قوله فالحاصل انه لا يكون مسلماً الخ) قال في النهج حرمه باسلامه اذا انى سائر الافعال ضعيف
 كامر (قوله فاليقات مشترك الخ) قال في النهج المواعيت جمع ميقات بمعنى الوقت المحدود واستعير للمكان اعنى مكان الاحرام كما
 استعير المكان للوقت في قوله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون قال بعض المتأخرين ومنه قولهم ووقته البستان وهو سهو ظاهر اذ
 المعنى كما في المغرب وغيره ميقاته بستان بنى عامر ولا ينافيه قول الجوهري الميقات موضع الاحرام لانه ليس من رايه التفرقة بين
 الحقيقة والمجاز وكانه في البحر استند الى ظاهر ما في الصحاح فزعم انه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثاني واعرض
 عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع (قوله المحلبي) أى العلامة محمد بن أمير حاج المحلبي تليد المحقق ابن الهمام وشارح
 تحريه الاصولي وشارح منية المصل وهو أقدم من المحلبي صاحب الملتي وشارح ٣٤١ المنية أيضاً واسمه ابراهيم (قوله وان
 كان هو الافضل) ذكر

كان هو الافضل) ذكر
 من لا على القارى في
 شرح الباب انه يكره
 وفاقا بين علمائنا خلافا
 لابن أمير حاج حيث قال
 هو الافضل اه أى
 الافضل تأخير للمدنى
 احرامه الى الحجفة وعبارة
 مستن الداب والمدينى اذا
 جاوز وقته غير محرم
 ومواقيت الاحرام ذو
 الحجفة وذات عرق
 الحجفة وقرن ويلم لاهلها
 ولبن مر بها

لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يكن للتجديد فائدة فالحاصل انه لا يكون مسلماً الا
 بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ
 اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيأ من محظورات الاحرام فان فيه الكفارة فراقبته وبين الصبي (قوله)
 ومواقيت الاحرام ذو الحجفة وذات عرق والحجفة وقرن ويلم لاهلها ولبن مر بها) أى الامكنة التى
 لا يتجاوزها الا فاقى الاحرام خمسة فاليقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا
 الثاني وسياق الاول وذو الحجفة بضم الحاء المهملة وبالغاء بينه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع
 وبينه وبين المدينة ستة أميال كما ذكره النووى وقيل سعة كما ذكره القاضي عياض ميقات أهل
 المدينة وهو بعد المواقيت وبهذا المكان آثار تسميه العوام آثار على قيل لان على بن أبى طالب رضى
 الله عنه قاتل الجمن في بعض تلك الآثار وهو كذب من قائله كما ذكره المحلبي في مناسكه وذات عرق
 بكسر العين وسكون الراء يجمع أهل المشرق وهى بين المشرق والمغرب من مكة قيل وبينها وبين مكة
 مرحلتان والحجفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة واسمها فى الاصل مهبة نزل بها سبل جف أهلها أى
 استأصلهم فسميت حجفة قال النووى بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهى قرية بين المغرب والشمال
 من مكة من طريق تبوك وهى طريق أهل الشام ونواحيها اليوم وهى ميقات أهل مصر والمغرب
 والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو مرحلتين وفى
 الصحاح انه بفتح الراء وان أو يسا القرني منسوب اليه وردبانه بسكون الراء وان أو يسا منسوب الى قبيلة
 يقال لها بنو قرن بن من مرادوه وميقات أهل نجد وأما يللم فهو ميقات أهل اليمن وهو مكان
 جنوبى مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهذه هو المراد بقوله لاهلها وهذه
 المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة فى العجمين وذات عرق فى صحح مسلم وسنن أبى داود وقوله وان
 مر بها يعنى من غير أهلها وقد أفاد انه لا يجوز تجاوزها لجمع الاحرام فالا يجب على المدنى ان يحرم
 من ميقاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من آثارها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا
 مر على ذى الحجفة فى ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الحجفة

كرهه فى لزوم الدم خلاف
 وصحح سقوطه اه وقال
 شارحه ولعله أشار الى
 ما فى النخبة ان من كان فى
 طريقه ميقاتان لا يجوز
 ان يتعدى الى الثاني على
 الاصح فالدم يكون
 متفردا على القول المقابل للاصح لكن الاظهر ان يقال وصحح عدم وجوبه لان من فى طريقه ميقاتان مخير فى ان يحرم من الاول
 وهو الافضل عند الجمهور وروى عن الخلف فانه متعين عند الشافعى او يحرم من الثاني فانه رخصته وقيل انه أفضل بالنسبة الى
 أكثر ارباب النسك فانهم اذا أحرموا من الميقات الاول ارتكبوا كثيرا من المحظورات بعسر وغيره قبل وصولهم الى الميقات
 الثاني فيكون الافضل فى حقهم التأخير وهذا لا ينافى ما فى البدائع من جاوز ميقاتا من هذه المواقيت من غير احرام الى ميقات
 آخر جازا ان المستحب ان يحرم من الميقات الاول كذا روى عن أبى حنيفة انه قال فى غير أهل المدينة اذا مروا على المدينة فخا زوها
 الى الحجفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يحرموا من ذى الحجفة لانهم لا يصلوا الى الميقات الاول لزمهم محافظة حرمة فبكره لهم
 تركها اه ومثله ذكره القدرى فى شرحه وبه قال عظامو بعض المالكية والمناابلة ووجه عدم التناسق ان حكم الاستحباب
 المذكور نظر الى الاحوط وروى عن الخلف وللأسرة والمبادرة الى الطاعة وان قوله الافضل التأخير بناء على فساد الزمان

ومكاثرة مباشرة العصيان ومثله قولهم التقديم على الميقات أفضل حتى قال بعض السلف من اتمام الحج الاحرام من دويرة أهله
 لكنه مقيد بمن يكون مأموئاعن الوقوع في محظورات اعرامه الا ان في قول أبي حنيفة في غير أهل المدينة اشارة الى ان أهل
 المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبي حنيفة فعنه انه لو لم
 يحرم من ذى الحليفة وأحرم من الحجة أن عليه دما وبه قال مالك والشافعي وأحمد وعنه ما سبق من قوله لا بأس فتحمل رواية وجوب
 الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم به (قوله والا فافتر المواقيت الخ) أى والا نقل بان المراد بالمحاذاة المحاذاة القريبة يلزم
 عليه أن لا يجب على الشامي كالمصري الاحرام من الحجة بل يجوز له مجاوزتها والاحرام بعد ما حين يحاذى قرن المنازل لانه آخر
 المواقيت باعتبار المحاذاة فينا في ٣٤٢ ما مر من وجوب الاحرام من الحجة وقوله ذكر كرى الخ يسان لذلك مع زيادة (قوله ذكر كرى

كالمصري لكن قيل ان الحجة قد ذهبت اعلامها ولم يبق بها الارسوم خفيفة لا يكاد يعرفها الاسكان
 بعض البوادى ولهذا والله أعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى برابض وبعضهم يجعله
 بالغين احتياطاً لانه قبل الحجة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا لو من كان في برأو بحر لا يمر
 بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن
 يجتهد فاذا لم يكن بحيث يحاذى فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من
 الميقات والا فافتر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكر كرى بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين
 بمكة في الحجة الرابعة للعبء الضعيف ان المحاذاة حاصلة في هذه الميقات فينبغي على مذهب الحنيفة ان
 لا يلزم الاحرام من رابع بل من خليف القرية المعروفة فانه حينئذ يكون محاذياً لآخر المواقيت وهو
 قرن فاجسته بجوابين الاول ان احرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الحجة
 وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياطاً والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت
 الثاني ان مرادهم بالمحاذاة القريبة ومحاذاة المارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم
 بحقيقة الحال أطلق في الاحرام فشمع احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهم ما في حق الآفاقي
 وشمل ما اذا كان قاصداً عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد
 قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة واستوى فيه السكك وأما دخوله صلى الله
 عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصاً بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك
 اليوم مكة حرام لم تحل لاحد بعدى وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير
 احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال وقيدنا بقصد مكة لان
 الآفاقي اذا قصد موضعاً من المحل كخليص يجوز له أن يتجاوز الميقات غير محرم واذا وصل اليه التحق
 بأهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج أو العمرة وهى الحيلة لمن
 أراد أن يدخل مكة بغير احرام وينبغي أن لا يتجاوز هذه الحيلة للأمر بالحج لانه حينئذ لم يكن سفره
 للحج ولانه مأموئاعن الحج وآفاقيته واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجة ملامية فكان مخالفاً وهذه

بعض أهل العلم من
 الشافعية) يعني به الشيخ
 شهاب الدين ابن حجر
 شارح المنهاج والشمال
 وغيرهما وكان من
 اجلائهم وقد أدر كتبه في
 آخر عمره كذا في النهر ثم
 قال وأقول في الجواب
 الثاني ما لا يخفى لان من
 لا يمر على المواقيت يحرم
 اذا حاذى آخرها قربت
 المحاذاة أو بعدت (قوله
 عند عدم المرور على
 المواقيت) أخذ التمسيد
 به من قولهم المنقول
 سابقا ومن كان في بحر
 أو بر لا يمر بواحد من هذه
 المواقيت الخ (قوله لانه
 حينئذ لم يكن سفره للحج)
 هذا التعليل يفيدانه
 لا ترتفع المخالفة بخروجه
 بعد الى أحد المواقيت

المسئلة

واحرامه منه ونقل كلام المؤلف هنا الشيخ حنيف الدين المرشدى في شرح منسكه وأقره ونقله

عنه القاضي محمد عيسى في شرح منسكه كذا في حاشية المدنى على الدر المختار ثم قال فيها ونقل المنلا على القارى في رسالته المسماة
 بيان فعل الحير اذا دخل مكة من حج عن الغبرانه وقعت مسئلة اضطرر فيها فقهاء العصر وهى ان الآفاقي الحاج عن الغبر اذا انفصل
 عن الميقات بغير احرام للحج هل هو مخالف أم لا فقبل نعم فيبطل حجّه عن الآمر وان عاد الى الميقات وأحرم وقيل لا بل عليه أن
 يرجع الى الميقات ويحرم عن الآمر واعتمد الاولون على ظاهر ما في المنسك الكبير للسندى ان من شروط صحة الحج عن الآمر
 أن يحرم من الميقات فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن في قولهم جميعا ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لانه مأموئاعن حجة
 ميقاتية اه ولا يصح الاعتماد عليه لان الشرط فرض لا يثبت الا بدليل قطعى فمجرد قوله من غير نقله عن مجتهد او اسناده الى
 دليل غير مقبول وأطال الى ان قال وبما ذكرناه أفتى الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومى في منسكه وأفتى به أيضا الشيخ على

المقدسي ونقل فتواه فراجعها اه ما في الحاشية ملخصاً أقول وفي رده ما ذكره السندی نظراً لان المسئلة منقولة والمقادمتبع للمجتهد وان لم يظهر دليله ففي التتارخانية عن المحيط ولو أمره بالبحر فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الخانية ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام عن نفسه وكذا لو حج ثم اعتمر كان مخالفاً عند العامة وفي المحيط ولو أمره بالبحر مرة فاعتمر أولاً ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفاً وان حج أولاً ثم اعتمر فهو مخالف اه فليتامل فقد يقال انه جعل مخالفاً لكونه أحرم أولاً وبغير ما أمر به فقد جعل سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط احرام المأمور من الميقات وانه لا يقع عن الأمر وان عاد الى الميقات اذ لم يفعل أولاً نسكاً لم يؤمر به فينبغي التفصيل وهو انه ان جاوز الميقات بلا احرام قاصداً اليستأن ثم دخل مكة ثم ٣٤٣ خرج الى الحل وقت الاحرام

فأحر من الميقات عن الأمر بجزء لانه صار آفاقاً كما يأتي وان فعل نسكاً غير ما أمر به قبل احرامه عن الأمر يكون مخالفاً وان عاد الى الميقات وأحر عنه من الميقات فتأمل (قوله أجمعوا على انه مكروه الخ) كذا نقل الفهستاني الاجماع عن التحفة ثم قال وفي المحيط

وصح تقدمه علمه بالبحر ولد اخلها الحل وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة ان أمن من الوقوع في محظور الاحرام لا يكرهه وفي النظم عنه انه يكرهه الا عند أبي يوسف (قوله فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الا محرماً) قال العلامة الشيخ قطب الدين في منسكه واما يجب التيقظ له سكان جدة بالحج وأهل جدة بالمهلة

المسئلة يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحر الملح وهو أمر بالبحر ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن يقصد البندر المعروف بجدة ليدخل مكة بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه لو أحرم بالبحر فان المأمور بالبحر ليس له ان يحرم بالعمرة (قوله وصح تقدمه علمه بالبحر) أي جاز تقديم الاحرام على المواقيت ولا يجوز تأخيرها عنها أما الاول فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وفسرت الصحابة الاتمام بان يحرم بهامن دويره أهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الأقصى بحجة أو بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر رواه الامام أحمد ولم يتكلم المصنف على أفضلية التقديم وعدمها لما ان فيه تفصيلاً ذكره في الكافي وهو ان التقديم أفضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور لان المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثواباً لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على الاشهر أجمعوا على انه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور ولا كما أطلقه في الجمع ومن فصل كصاحب الظهيرية قياساً على الميقات المكاني فقد أخطأ وانما كرهه مطلقاً قبل الميقات الزماني شبهه بالركن وان كان شرطاً فإراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطاً ولو كان ركناً حقيقة لم يصح قبل أشهر الحج فان كان شبهها به كره قبلها شبهه وقربه من عدم الصحة ولشبهه الركن لم يجز لفئات الحج استدامة الاحرام لمقتضى به من قابل وأما الثاني فلقوله علمه السلام لا يجاوز أحد الميقات الا محرماً وفائدة التاقيت بالمواقيت الخمسة المنع من التأخير (قوله ولد اخلها الحل) أي الحل ميقات من كان داخل المواقيت وهو بكسر الحاء المواضع التي بين المواقيت والحرم ولا فرق بين أن يكون في نفس الميقات أو بعده كما نص عليه محمد في كتبه وقول المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير مقصود للمصنفين وانما المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل ميقاته لان خارج الحرم كله كذا كان واحداً في حقه والحرم حد في حقه كما لميقات لا آفاق فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الا محرماً وأما عند عدم هذا القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة كما سلكي اذا خرج من الحرم لحاجة له أن يدخل مكة بغير احرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالأفاق فان جاوزه فليس له أن يدخل مكة من غير احرام لانه صار آفاقاً (قوله وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة) أي ميقات المكى اذا أراد الحج المحرم فان أحرم له من الحل لزمه دم واذا أراد العمرة الحل فاذا أحرم بهامن المحرم

وأهل الاودية القريبة من مكة فانهم في الغالب يأتون الى مكة في سادس ذي الحجة أو في السابع بغير احرام ويحرمون من مكة للحج فعلى من كان حنيفياً منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم والافعل به دم لجأوزه الميقات بغير احرام لكن للنظر هنا مجال اذا حرم هؤلاء من مكة كما هو معتادهم وتوجهوا الى عرفة ينبغي أن يسقط عنهم دم الجأوزه بوصولهم الى أول الحل ملبيين لانه عود منهم الى ميقاتهم مع الاحرام والتلبية وذلك مسقط لدم الجأوزه اللهم الا أن يقال لا يعد هذا عوداً منهم الى الميقات لانهم لم يقصدوا العود اليه لتلافى ما لزمهم بالجأوزه بل قصدوا التوجه الى عرفة ولم أجمن تعرض لذلك والله أعلم بالصواب اه وقد نقله الشيخ عبد الله العفيف في شرحه وأقره وقال القاضي محمد عيني في شرح منسكه والظاهر السقوط لان العود الى الميقات مع التلبية مسقط سواء نوى العود أو لم ينو لحصول المقصود الذي هو التعظيم اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار

(قوله والمراد بالمكنى الخ) فسرف في النهر المكنى بساكن مكة وقال أما القارفي حرمها فليس بمكنى وان أعطى حكمه واعترض المؤلف بان ما قاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بلا دليل (باب الاحرام) (قوله وهو في الشريعة نية النسك الخ) قال في النهر هو شرعا للدخول في حرمت مخصوصة أى التزامها غير انه لا يتحقق شرطا الا بالنية مع الذكروا الخصوصية كذا في الفتح فهما شرطان في تحققه لا جزآن لما هيته كما توهمه في البحر (قوله أو الخصوصية) قال الرملى أى الا بتان بشئ من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكرا يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدنة كما في المستصفي (قول المصنف والغسل أفضل) قال المرشدى في شرحه وهذا الغسل أحد الاغسال المستنونة في الحج ناهيا للدخول مكة ثالثها للوقوف بعرفة رابعا للوقوف بمزدلفة خامسها الطواف الزيارة سادسها وسابعها وثامنها الرمي بالحجار في أيام التشريق تاسعها الطواف الصدر عاشرها للدخول حرم المدينة قال في البحر العميق ٣٤٤ ولا غسل لرمي جرة العقبة يوم النحر اه كذا في حاشية المندى (قوله قال الشارح الخ)

وعبارته والمراد به هذا الغسل تحصيل النظافة وازالة الراتحة لا الطهارة حتى تؤمر به الحائض والنفساء ولا يتصور حصول الطهارة لهما ولهذا لا يعتبر التيمم عند الحجز عن الماء بخلاف الجمعة

لزمه دم لانه ترك مقاته وهو مجمع عليه والمراد بالمكنى من كان داخل الحرم سواء كانه بمكة أولا وسواء كان من أهلها أولا وبه يعلم ان المراد بدخول المواقيت من كان ساكنا في الحل والله سبحانه أعلم

(باب الاحرام)

احرم الرجل اذا دخل في حرمة لا تنتهك من ذمة وغيرها وأحرم للحج لانه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل اذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر الحرام وأحرم لغة في حرمة العطية أى منعه كذا في ضياء العلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك من حج أو عمرة مع الذكروا الخصوصية على ما سياتى وهو شرط صحة النسك كتمكينة الافتتاح في الصلاة والصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين الاول انه اذا تم الاحرام للحج أو للعمرة لا يخرج عنه الابعمال النسك الذى أحرم به وان أفسده الا في القوات فبعمل العمرة والا الاحصار في ذبح الهدى الثانى انه لا بد من قضائه مطلقا ولو كان مظنونا فلو أحرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضى فيه والقضاء ان أظله بخلاف المظنون في الصلاة فانه لا قضاء لو أفسده (قوله واذا أردت ان تحرم فتوضأ والغسل أفضل) قد تقدم دليله في الغسل وهو للنظافة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض أو النفساء والصبي لما روى أن أبا بكر رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشترع التيمم له عند الحجز عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدين يعنى ان الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشترع التيمم لهما عند الحجز وفيه نظر لان التيمم لم يشترع لهما عند الحجز اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه لانه ملوث وغير لكن جعل طهارة ضرورة اداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعيدين

(باب الاحرام) واذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل والعيدين انتهت قال في النهر وعزاه في المعراج الى شرح بكر (قوله) وفيه نظر لان التيمم الخ قال في النهر أقول فيه نظر اذ مناه على ان المخالفة راجعة الى قواه ولهذا لا يعتبر التيمم عند

الحجز والظاهر رجوعها الى قوله والمراد بهذا الغسل

وأشار

تحصيل النظافة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعيدين فانه يلاحظ فيهما مع النظافة الطهارة أيضا لانه انما شرع للصلاة ولذا لم تؤمر به الحائض والنفساء مع انه قد قيل بانهما يحضران العيدين كما مر من مافى الكافي هو التحقيق اه قال الشيخ اسمعيل والانصاف ان أصل عبارة الزيلعي موهمة مشروعية التيمم لهما والمراد لا يدفع الابراد ثم عبارة البحر موهمة أيضا حيث نقل عن الكافي التسوية وظاهرها بالنظر الى عدم التيمم وليست كذلك بل من حيث قيام الوضوء مقام الغسل ولقظها فعلم ان هذا الاعتسال للنظافة ليزول ما به من الدرن والوسخ فيقوم الوضوء مقامه كافي العيدين والجمعة لكن الغسل أحب لان النظافة به أتم اه والاقامة حكاها الشمي عن القدورى بلفظ قال القدورى كل غسل للنظافة فالوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعيدين اه ولا يخفى ان التسوية في عدم التيمم وان لم تكن صريحة لكنها معلومة من تفريعه قيام الوضوء مقام الغسل على كونه للنظافة واذا كان للنظافة لا يعتبر التيمم لعدمها فيه وحيث سوى بين الاحرام والجمعة والعيدين في قيام الوضوء مقامه المفرد على ما ذكره التسوية في

عدم اعتبار التيمم بين الكل (قول المصنف وألبس ازارا ورداه الخ) ويدخل الرداء تحت اليد اليمنى ويلبسه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكتوبا كذا في المحرزة ذكره البرخندي في هذا المجلس وهو موهم ان الاضطباع يستحب من اول احوال الاحرام وعليه العوام وليس كذلك فان محل الاضطباع المسنون انما يكون قبيل الطواف الى انتهائه لا غير كذا في شرح اللباب لمنلا على القارى وقال المرشدى في شرح مناسك الكتف وهو الاصح وانه هو السنة ونقله الشيخ رجة الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح وقال فالحاصل ان اكثر كتب المذهب ناطقة بان الاضطباع يسن في الطواف لاقبله في الاحرام وعليه تدل الاحاديث وبه قال الشافعي اه كذا في حاشية ٣٤٥ المدني على الدر المختار (قوله والافسائر

العورة كاف) فيجوز في ثوب واحد أو أكثر من ثوبين وفي أسودين أو قطع خرق مخيطة والافضل أن لا يكون فيها خياطة اه لباب المناسك (قول المصنف وصل ركعتين) قال في التتارخانية وفي المحيط وان قرأ في الركعة الاولى بغاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بغاتحة الكتاب

وأشار للمصنف الى انه يستحب لمن أراد كمال التنظيم من قص الاطفار والشارب وحلق الابطين والعانة والرأس من اعتاده من الرجال أو أراد به والاقتصر بوجه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بنفسه بالخطمي والاشنان ونحوهما ومن المستحب عند ارادته جاعز وجهه أو جاريته ان كانت معه ولا مانع من الجماع فانه من السنة (قوله والبس ازارا ورداه جديدين أو غسيلين) لانه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه كبار واه مسلم ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحجر والبرود ذلك فيما عيناه والازار من السرة الى ما تحت الركبة يذ كرو يؤث كافي ضياء المحلوم والرداء على الظهر والكتفين والصدر ويشده فوق السرة وان غرز طرفه في ازاره فلا بأس به ولو خله بخلال أو مسله أو شده على نفسه بجمل أساء ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة والافسائر العورة كاف كافي الجمع وأشار بتقديم الجديد الى أفضليته وكونه أبيض أفضل من غيره كالتسكين وفي عدم غسل الثوب العتيق تركه للمستحب ولا يخفى ان هذا في حق الرجل (قوله وتطيب) أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الاحرام أطلقه فشمّل ما تبقى عنه بعده كالمسك والغالية وما لا تبقى لمحدث عايشة في الصحيحين كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لآحرامه قبل أن يحرم وفي لهما كافي أنظر الى ويبص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لآحرامه قبل أن يحرم وفي لفظ لمسلم كافي أنظر الى ويبص المسك وهو البريق والمعان وكرهه محمد بما تبقى عنه والحديث حجة عليه وقيدنا بالبدن اذا لا يجوز التطيب في الثوب بما تبقى عنه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما فالواو به نأخذ والفرق لهما بينهما انه اعترف في البدن تابعاً على الاصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعا والمقصود من استنائه حصول الارتفاق به حالة للنع منه كالمسحور للصوم وهو يحصل بما في البدن فاعني عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الاحرام لان الحاج الشعث التغل وظاهر ما في الفتاوى الظهير به ان ما عن محمد رواية ضعيفة وان مشهور مذهبه كذبهما (قوله وصل ركعتين) أي على وجه السنة بعد اللبس والتطيب لانه عليه السلام صلاهما كافي الصحيحين ولا يصلحهما في الوقت المكروه وتجزئه المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول في الحج ويقول بلسانه مطابقا لجنانه اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني لاني محتاج في أداء أركانه الى تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداء بالخليل وولده عليهما السلام حيث قالارينا تقبل منائلك أنت السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في

واللبس ازارا ورداه جديدين أو غسيلين وتطيب وصل ركعتين

وقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو أفضل وفي الظهيرية قال الشيخ الواعظ الاسكندري ان كثيرا من علمائنا يقرؤن بعد الفراغ من سورة قل يا أيها الكافرون ربنا

٤٤ - بحر ثاني لا ترغ قلوبنا الآية وبعد الفراغ من قل هو الله أحد ربنا آتامن لذنك رجة وهي لنا من أمرنا رسدا (قوله أي على وجه السنة) صرح بالسنية في السراج وفي النهر هذا الأمر أي قوله وصل للذنب وفي الغاية السنة اه لكن قديقال ينافي كونها سنة اجزاء المكتوبة عنها فادامشي في النهر على الذنب نامل (قوله وتجزئه المكتوبة) كذا حزم به في اللباب قال شارحه وفيه نظر لان صلاة الاحرام سنة مستقلة كصلاة الاستحارة وغيرها مما لا تنوب الفريضة منها بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فانه ليس لهما صلاة على حدة كحقيقه في فتاوى الحجة فتأدى في ضمن غيرها أيضا فقوله المصنف في المنسك الكبير وتجزئ المكتوبة عنها كتحية المسجد قياس مع الفارق وهو غير صحيح اه لكن في حاشية المدني انه رده المرشدى

(قوله ناويا بالتلبية الحج) قال الرمي أشار الى ان قوله في المتن تنوي بها ليس باضمار قبل الذي ذكر ان قوله لب يدل على ذلك ذكره
العيني (قوله وفي بعض النسخ الحج) أي قبل قوله ولب ولهذا قال ولب بعد وتقبله مني (قوله بيان للاكل الحج) قال في لباب المناسك
وتعيين المناسك ليس بشرط فصح مبهما وبما أحرم به الغير ثم قال في محل آخر ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو مبهم فيلزمه حجة أو عمرة
وقيده شارحه بما اذا لم يعلم بما أحرم ٣٤٦ به غيره (قوله والا فيصح الحج بمطلق النية) أي وعليه التعيين قبل الشروع في الافعال
والا لم يصح الحج بل هو عمرة كما يعلم من لاحقه (قوله
ولم يذكر في الكتاب الحج)
قال في شرح اللباب ولو
ولب دبر الصلاة تك تنوي
بها الحج وهي ليك اللهم
ليك لا شريك لك ليك
ان الحمد والنعمة لك والملك
لا شريك لك وزد فيها
ولا تنقص
أحرم بالحج ولم ينو فرضا
ولا تطوعا فهو فرض أي
فيقع عن حجة الاسلام
استحسانا بالاتفاق في
ظاهر المذهب وقيل يقع
نفلا ولو نوى الحج عن الغير
أو النذر أو النفل كان
عمانوى وان لم يصح للفرض
أي حجة الاسلام كذا
ذكره غير واحد وهو
الصحيح المعتمد المنقول
الصريح عن أبي حنيفة
وأبي يوسف من انه لا
يتأدى الفرض بنية النفل
في هذا الباب وروى عن
أبي يوسف وهو مذهب
الشافعي انه يقع عن حجة
الاسلام ولو نوى للنذور
والنفل معا قيل هو نفل
وهو قول محمد وقيل نذر

العسير لافي السير وأداؤها يسيرة عادة كذا في الكافي وقدمنا ما فيه من الخلاف في بحث نية
الصلاة (قوله ولب دبر الصلاة تنوي بها الحج) أي لب عقبها ناويا بالتلبية الحج والدبر بضم الباء
وسكونها آخر الشيء كذا في الصحاح وانما يلي لما صح عنه عليه السلام من تلبيته بعد الصلاة وفي
قوله تنوي بها إشارة الى ان ما ذكره المشايخ من انه يقول اللهم اني أريد الحج الى آخره ليس محصلا
لنية ولهذا قال في فتح القدير ولم تعلم ان أحدا من الرواة لنسكه روى انه سمعه عليه السلام يقول
نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا ان الذكر باللسان حسن ليطابق القلب وعلى قياس ما
قدمناه في نية الصلاة انما يحسن اذا لم تجتمع عزيمته والا فلا فالمحصل ان التلفظ باللسان بالنية بدعة
مطلقة في جميع العبادات وفي بعض النسخ قول اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولب وقوله
تنوي الحج بيان للاكل والحج والا فيصح الحج بمطلق النية واذا أبهم الاحرام بان لم يعين ما أحرم به حاز وعليه
التعيين قبل أن يشرع في الافعال والا صل حديث على رضى الله عنه حين قدم من اليمن فقال
أهلت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فإجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا
اذا أحصر قبل الافعال فتحمل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاءؤها الا قضاء حجة وكذا اذا جامع
فأفسد وجب عليه المضى في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب ان حجة الاسلام تتأدى بنية
التطوع اه والمنقول في الاصول انها لا تتأدى بنية النفل وتتأدى بمطلق النية نظرا الى ان الوقت
له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول والثاني والثالث للاول (قوله وهي ليك اللهم ليك
ليك لا شريك لك ليك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) هكذا روى أصحاب الكتب
الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تقنية يراد بها التكثير وهو ملزوم للنصب
والإضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبت اجابتك اجابة بعد اجابة الى ما لانهاية له وكأنه
من أل ب بالمكان اذا أقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومفرد ليك لب واختلف في
الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل ابراهيم الخليل عليه السلام ورجحه المصنف في الكافي وقال انه
الاطهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في همران الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر
والفتح واختار في الهداية ان الأوجه الكسر على استثناف الشئ وتكون التلبية للذات وقال
الكسائي الفتح احسن على انه تعليل للتلبية أي ليك لان الحمد ورجح الاول في فتح القدير بان تعليل
الاجابة التي لانهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استثناف الشئ لا يتعين مع الكسر
لجواز كونه تعليلاً مستأنفا كافي قولك علم ابنك العلم ان العلم نافع قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك
سكن لهم وهنا مقررى مسائل العلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منهما ما يحمل على الاول
لاوليته ولا كثرية بخلاف الفتح ليس فيه سوى انه تعليل (قوله وزد فيها ولا تنقص) أي في
التلبية ولا تنقص منها وازيادة مثل ليك وسعديك والخير بيدك والرغبات اليك والعمل ليك اه

وهو قول أبي يوسف والاول أظهر وأحوط والثاني أوسع ويؤيده انه لو نوى فرضا ونفلا فهو فرض اه متناوشرحا لمختصا الخلق
وفي متنه أحرم شئ ثم نسبه لرمه حج وعمرة يقدم أفعالها عليه ولا يلزمه هدى القرآن (قوله فالاول والثاني) أي عدم تأديها بنية النفل
لشبهه الظرفية كالصلاة والثاني للاول أي وتأديها بمطلق النية لشبهه المعيارية كالصوم (قول المصنف وزد فيها) أي زد على هذه
اللفاظ ما شئت كذا في الشرح قال في النهر فالظرف بمعنى على لان الزيادة انما تكون بعد الا تيان بها لافي خلالها كافي السراج

(قوله فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى) قال في النهر فيه نظر في الفتح التلبية مرة ثم ط والزيادة سنة قال في المحط حتى لا يلزمه الاساءة
نتر كهاثم قال ان رفع الصوت بها سنة فان تركه كان مستثنا اه والنقص بالاساءة اولى اه لكن في الفتح ايضا ويستحب في
التلبية كهارفع الصوت من غير ان يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف وقد نقله ٣٤٧ المؤلف عن الحلبي وقد ينازع في دعوى

الاولوية على انه قد ذكر
المؤلف فيما سبق ان
الاساءة دون الكراهة
فليتأمل (قوله أفادانه
لا يكون محرما الا بهما)
قال في النهر ثم ان هذه
العبارة لا يستفاد منها
الا انه يصير محرما عند
النسب والتلبية اما ان
الاحرام بهما أو باحدهما
بشرط ذكر الآخر فلا وذكر
الشهيد انه يصير شارعا
بالنية لكن عند التلبية
فاذا لم يتناوفا فقد
أحرمت فائق الرفض
والفسوق والمجدال

لا بها كشروعه في الصلاة
لكن عند التكبير
لا به كذا في الفتح تبعا
للشارح وبه اندفع ما قد
يتوهم من ظاهر كلام
المصنف انه يصير شارعا
بالتلبية بشرط النية مع
ان المحكي عن الشهيد
عكسه كما مر ومن ثم غير
بعض المتأخرين العبارة
فقال اذا نوى مليا فقد
أحرم لان الاصل في
انقضاء الاحرام هو النية
وانت خير بان اذا كان

الحلق غفار الذنوب لبيك ذا النعمة والفضل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الآخرة
كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح
الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا وأما النقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملق في شرح
المجمع انه مكروه اتفاقا والظاهر انها كراهة تزيهية لما ان التلبية انما هي سنة فان الشرط انما هو
ذكر الله تعالى فارسيا كان أو عربيا هو المشهور عن أصحابنا وخصوص التلبية سنة فاذا تركها أصلا
ارتكب كراهة تزيهية فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وقول
من قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصده التعظيم لا خصوصها قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة
في الاذان غير مشروعة لانه للاعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول
فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي
مشروعة لانه محل الذكروا الشاء (قوله فاذا لم يتناوفا فقد أحرمت) اود أنه لا يكون محرما الا بهما
فاذا أتى بهما فقد دخل في حرمت مخصوصة فهما عين الاحرام شرعا وذكروا حسام الدين الشهيد انه
يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا
بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروى عن أبي يوسف ان النية تكفي قياسا
على الصوم بجماع انهما عبادة كف عن المحظورات وقياسا اولى لانه التزام أفعال كالصلاة لا مجرد كف
بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه والمراد بالتلبية شرط من خصوصيات النسك سواء
كان تلبية أو ذكر يقصده التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفي
وذكر الاستيعابي انه لو ساق هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أو لم ينوشيا
وسيا في تفاصيله ان شاء الله تعالى ثم اذا أحرم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سرا
وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالمأثور فهو حسن (قوله فائق الرفض
والفسوق والمجدال) للآية الكريمة فلا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا النهي بصيغة النفي
وهو آكد مما يكون من النهي كانه قيل فلا يكون رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا لانه لو بقي
اخبار التطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي
وجوب اتقانها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفض الجماع لقوله تعالى أحل لكم
ليلة الصيام الرقت الى نساءكم وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن
عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رقتا بحضرة النساء حتى روى انه كان ينشد في احرامه

وهن عشرين بناهيمسا * ان يصدق الطير نك ليمسا

فقبل له أترقت وأنت محرمة فقال انما الرقت بحضرة النساء والضمير في هن للابل والهميس صوت
نقل اخفاها وقيل المشي الخفي وليس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما تريد ان يصدق القائل والفسوق
المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام أشد كلبس الحجر في الصلاة والتطريب
في قراءة القرآن والمجدال المحصومة مع الرفقاء والخدم والمكاريب ومن ذكر من الشارحين ان المراد

المفاد انما هو صيرورته محرما عندهما فالعبارة تارة على حد سواء (قول المصنف فائق الرفض الخ) قال في النهر القاء فصيحة أي
اذا أحرمت فائق واعلم انه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من
ذنبه كيوم ولدته أمه ان ذلك من ابتداء الاحرام لانه لا يسمى حاجا قبله

(قوله بحديث أبي قتادة) وهو ما رواه الشيخان أنه عليه السلام قال حين سألوه عن لحم جوارح وحش اصطاده أبو قتادة هل منكم من أمره أو أشار إليه قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمه على حله على عدم الإشارة والامر كذا في التبيين وقد أحال المؤلف على ما سألني ومجمله الجنايات ولم يذكره هناك بل قال ولحديث أبي قتادة السابق ثم إنه ليس في الحديث التصريح بالدلالة بل بالامر والإشارة لكن الحديث في الهداية بلفظ هل أشرتم أو أعنتم أو دلتم فقال لا فقال اذن فكلوا لكن قال المحافظ ابن حجر في التخرج يمتفق عليه بلفظ هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قال لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وسلم والنسائي هل أشرتم أو أعنتم قالوا لا قال فكلوا اه وسألني في الجنايات ان الدلالة التحقت بالقتل استحسانا وسألني ايضا عن ان شاء الله تعالى وزاد في الباب هنا والاعانة عليه قال شارحه أي بنوع من أنواع ٣٤٨ الاعانة كاعارة سكنين أو مناولة ربح أو سوط اه (قوله كل شيء معمول على قدر

البدن أو بعضه) يدخل فيه القفازان وهما ما يلبس في اليدين قال في شرح اللباب وكذا أي

وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين إلا ان لا تجذب النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر إلا أن يكون غسلا لا ينفض

يحرم لبس المحرم القفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من انه يحرم عليه لبس القفازين في يديه عند الأئمة الأربعة وقال الفارسي ويلبس المحرم القفازين ولعله معمول على جوارحه مع الكراهة في

به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتأخيرها أو التفاجر بذكر آباؤهم حتى أفضى ذلك إلى القتال فإنه يناسب تفسير الجدل في الآية لا الجدل في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الأول وفي المحيط اذا رقت بنفسه وجهه واذا فسق أو جادل لالان الجماع من محظورات الاحرام اه ولا يخفى انه مقتضى ما قبل الوقوف بعرفة والافلا في الكحل (قوله وقتل الصيد والإشارة إليه والدلالة عليه) أي فائق اذا أحرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في المستصفى أريد بالصيد هنا المصيد ولو أريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح اسناد القتل إليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الإشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سألني والفرق بين الإشارة والدلالة ان الإشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة (قوله ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين إلا ان لا تجذب النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر إلا ان لا يكون غسلا لا ينفض) كما دل عليه حديث الصحيبين والسراويل أعجمية والجمع سراويلات منصرف في أحدا استعماله ويؤنث والقباء بالمذموم على وزن فعال بالفتح والورس صبغ أصفر يوثق به من اليمن واختلف في قولهم لا ينفض فقيل لا ينفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب لا للتناثر ألا ترى انه لو كان ثوبا مصبوغا لرائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فإن المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القباء ان يدخل منكبته ويديه في كفيه فانه يجوز عندنا خلافا لرفر كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند عقد الشراك فيما روى هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فإنه العظم الناتئ أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني جملة عليه احتياطا كذا في فتح القدير أي جل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان أكثر كشفا وهو قفازنا والحاصل انه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم مرموزة كان أو موداسا أو غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزرقة والبرنس وخرج باللبس الارتداء بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذ كرا الحلبى في مناسكه ان ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط به بخياطة أو تليق ببعضه ببعض أو غيرهما ويستمسك عليه بنفس لبس مثله إلا المكعب ويدخل

حق الرجل فان المرأة ليست ممنوعة عن لبسهما وان كان الأولى لها أن لا تلبسهما لقوله عليه الصلاة والسلام ولا تلبس القفازين جميعا بين الدلائل كذا ذكره لكن ليس فيه ما يدل على ان الرجل ممنوع من تغطية يديه اللهم إلا ان يقال هو نوع من لبس الخيط والله أعلم اه وقال السندي في المنسك الكبير وما ذكره الفارسي من جوار لبسهما خلاف كلمة الاصحاب لانهم ذكروا جوار لبسهما فيما يختص بالمرأة قال في البدائع لبس القفازين لبس لا تغطية وانها غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام ولا تلبس القفازين نهى نذب جملناه عليه جميعا بين الدلائل بقدر الامكان اه وعلى هذا فنقول السندي في منسكه المتوسط المسمى باللباب انه يباح له تغطية يديه أراد به تغطيتهما بنحو منسك بل لان التغطية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس القفازين

(قوله ولم أر من صرح الخ) قال في النهري لباب المناسك ولو وجد النعلين بعد لبسهما أي لبس الخفين المقطوعين يجوز له الاستدامة على ذلك ويجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين اه قال شارحه ٣٤٩ لكنه لا ينافي الكراهة المرتبة

على مخالفة السنة وقال قبله ما حاصله حكى الطبري عن أبي حنيفة انه اذا كان قادر على الخفين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما لكن هذا خلاف المذهب ولعله رواية عنه والظاهر ان لبسهما حينئذ مخالف للسنة فيكره وتحصل به الاساءة وقال ابن الهمام اختلف المشايخ في جوازه

وستر الوجه والرأس وغسلهما بالخطمي ومس الطيب وحلق رأسه وقص شعره وظفره لا الاغتسال ودخول الحمام والاستظلال بالبيت والحمل وشد الهيمان في وسطه

ومقتضى النص انه مقيد بما اذا لم يجد نعلين أقول الظاهر ان قصد عدم وجدان النعلين لوجوب قطع الخفين بخلاف ما اذا وجد فإنه لا يجب القطع حينئذ لئلا يفسد من اضاءة المال عبثا وهو لا ينافي ما اذا قطعهما ولبسهما مع وجود النعلين اه (قوله وهو في غيره مفقود) أي بقاء

في الخفين الجوز بان ولم أر من صرح بما اذا كان قادر على النعلين فهل له ان يقطع الخفين أسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكل ما مهم انه لا يجوز بمعنى لا يحل لماس فيه من اتلاف ماله لغير ضرورة (قوله وستر الوجه والرأس) أي واجتنب تغطيتها بالحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا رأسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة مليبا واعلم ان أئمتنا استدلووا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم المحي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم فان حكمه عندنا كسائر الاموات في تغطية الوجه والرأس والشافعية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة وأجاب في غاية البيان عن أئمتنا بأنهم انما لم يعملوا به في الموت لانه مغاير بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث والاحرام عمل فهو منقطع فيغطي العضوان ولهذا لا يبنى المأمور بالتحج على احرام الميت اتفقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المرأة لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه للاحرام اولى والمراد بستر الرأس تغطيتها بما يغطي به عادة كالثوب احتراز عن شيء لا يغطي به عادة كالعدل والطبق والاجانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصابة ولهذا ذكر قاضخان في فتاواه انه لا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه ولا بأس بان يضع يديه على أنفه (قوله وغسلهما بالخطمي) أي وليجتنب غسل رأسه وحجته بالخطمي والحجبة لما كانت في الوجه أعاد الضمير عليهما وان لم يتقدم لها ذلك وجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجتنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويأين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابئة والافطار بالاقطار في الاحليل والخطمي بكسر الحاء نبت يغسل به الرأس وقيد بالخطمي لانه لو غسل رأسه بالحرض والصابون لاشئ عليه باتفاقهم (قوله ومس الطيب) أي واجتنبه مطلعا في الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث الثقل وهو بكسر العين مغبر الرأس والثقل بكسر الفاء تارك الطيب وهو في اللغة نقيض الخبث وفي الشريعة هو جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والحناوم يذكر المصنف هنا الدهن كما في الوافي اما انه أصل الطيب فدخل تحته واما الاختلاف كما سئلت في باب الجنائيات (قوله وحلق رأسه وقص شعره وظفره) أي واجتنب هذه الاشياء لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والقص في معناه قنبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا وتقا وتورا واحراقا من أي مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو تمكينا لكن قال الحلبي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النبات في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شئ فيه عندنا (قوله لا الاغتسال ودخول الحمام) أي لا يتقيهما لما روى مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم (قوله والاستظلال بالبيت والحمل) أي لا يجتنبه والحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية أو عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلو اصاب أحدهما بكره كما لو جمل ثيابا على رأسه فانه يلزمه الجزاء بخلاف ما اذا جمل نحو الطبق أو الاجانة والعدل المشغول (قوله وشد الهيمان في وسطه) أي لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على المحقوأطلقه فشمع ما اذا كان فيه نفقته أو نفقة غيره لانه ليس بلبس

الاحرام مفقود في غير الاعرابي الخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك فقلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفي بعض النسخ وهو غير مفقود وهو محرم

(قوله ومما لا يكرهه أيضا الخ) تكميل لمباحات الاحرام وهي كثيرة ذكر منها في الباب نزع الضرس والظفر المكسور والفصد والحجامة بازالة شعر وقلع الشعر النابت في العين والتوشيح بالقميص والارتداء به والارتزازه وبالسر او بيل والتخزم بالعمامة أى الارتزابهما من غير عقدها وغرز طرف رداثة في ازاره والقباء القباء والعباء والغروة عليه بلا ادخال منكبيه ووضع خده على وسادة ووضع يده او يد غيره على راسه أو أنفه وتغطية اللحية مادون الذقن وأذنيه وقفاهو يديه أى بمنديل ونحوه بخلاف لبس القفازين وسائر بدنه سوى الرأس والوجه وجل احاطة أو عدل أو جوالق على رأسه بخلاف جل الثياب وأكل ما اصطاده حلال وأكل طعام فيه طيب ان مسته النار أو تغير والسمن والزيت والشيرج وكل دهن لا طيب فيه والشحم ودهن جرح أو شقاق وقطع شجر الحبل وحشيشه رطبا وياسا ٣٥٠ وانشاد الشعر أى المباح والتزوج والتزويج ولو قبل سعى الحج وذبح الابل والبقر والغنم

مخط ولا في معناه وأشار الى انه لا يكرهه بالمنطقة والسيف والسيوف والتختم بالخاتم ومما لا يكرهه أيضا الا كتحال بغير المطيب وان يمتحن ويقصد ويقلع ضرسه ويحجر الكسر ويحجم وان يحك رأسه وبدنه غير أنه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يخف من ذلك فلا بأس بالحك الشديد (قوله وأكثر من التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت واديا أولقيت ركبا وبلا سحار رافعا صوتك) أى أكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الاحوال كتمكيد الصلاة عند الانتقال أطلق الصلاة فشمّل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية وخصها بالطحاوى بالمكتوبات قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاستحبابي وعلوت شرفاً أى صعدت مكانا مرتفعا وقيل بضم الشين جمع شرفة والركب جمع ركب كتحجر جمع تاجر والسحر السدس الاخير من الليل وصرح في المحيط بان الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى تلزمه الاساءة بتر كما قال في فتح القدير فظهر ان التلبية فرض وسنة ومنسوبة ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتى بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولورد السلام في خلالها جازل لكن يكره لغير السلام عليه في حالة التلبية واذا رأى شيئا يجهمه قال ليك ان العيش عيش الاسخرة وتقدم انه يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب تليته سرا ويسأل الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد نفسه كما يفعل العوام (قوله وايدأ بالمسجد بدخول مكة) الباء الاولى بباء التعديده وهو بايصال معنى متعلقها بدخولها والثانية للسببية وعبارة أصله أولى وهى اذا دخل مكة بدأ بالمسجد المحرام لانه أول شيء فعله عليه السلام وكذا الخلفاء بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة ان من الاغتسالات المسنونة الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيده بدخول مكة بزمن خاص فاذا انه لا يضره ليدخلها أو نهارا لانه عليه السلام دخلها نهارا في حجته وليلا في عمرته فهما سواء في عدم الكراهة وما روى عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقرير السنة بل شفقة على الحاج من السراق واما المستحب فالدخول نهارا كما في الحائضه ويستحب ان يدخل مكة من باب المعلا ليكون مستقبلا في دخوله باب البيت تعظيما واذا خرج من السفلى ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى

والدجاج والبط الاهلى وقتل الهوام والجلوس في دكان عطارا للاشمام رائحة اه أى لا لتصد ان يشم رائحة وزاد في الكبير وضرب خادمه أى اذا استحق لضرب الصديق رضى الله عنه عبده الذى أضل الناقة التى كان عليها زاملته

وأكثر التلبية متى صليت أو علوت شرفاً أو هبطت واديا أولقيت ركبا وبلا سحار رافعا صوتك وايدأ بالمسجد بدخول مكة

بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يمنعه ويؤخذ منه ما اشتهران من تمام الحج ضرب الجمال على اضافة المصدر الى

مفعوله وان جله بعضهم على انه من اضافته الى فاعله فيفيد كمال تحمله في سبيله اه من شرح الباب سنة
لمسلا على القارى وذكر في كتابه المؤلف في الاحاديث المشتهرة على الالسن ان الثمانى أظهر وذكر الشيخ اسمعيل المجرى عن المقاصد المحسنة للسجادي انه من كلام الاعمش وان ابن خزم جملته على الفسقة من الجمالين يعنى ان سأغ له ذلك بنفسه والاعلم الامير أو نحوه وعلى كل حال فهو من نوادر الاعمش وقال صاحب الفروع من الحنابلة وليس من تمام الحج ضرب الجمال خلافا للاعمش ثم حكى جل ابن خزم السابق اه مافى المقاصد اه (قوله ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة الخ) أى فيقدمها عند دخوله المسجد قال في الفتح ويستحب أن يقول اللهم اغفر لى ذنوبى وافتح لى أبواب رحمتك اه وفي مناسك تليده السندى وشرحه لمنلا على وقد مره اليمنى في الدخول أى دخول المسجد ويقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم افتح لى أبواب رحمتك وقدم رحله اليسرى في الخروج منه قائلا ما سبق

الانه يقول هنا أبواب فضلك بدل أبواب رحمتك لمحدث ورد كذلك (قوله ولم يذكر المصنف الدعاء الخ) قال في الباب وشرحه ولا يرفع يديه عند رؤية البيت أي ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهير من كتب الأصحاب كالقديري والهداية والكافي والبدائع بل قال السروجي المذهب تركه وبه صرح صاحب اللباب وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في انه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ونقل عن جابر رضي الله تعالى عنه ان ذلك من فعل اليهود وقيل يرفع أي يديه كما ذكره الكرماني وسماه البصروي مستحباً فكانهما اعتماداً على مطلق آداب الدعاء ولكن السنة متبعة في الأحوال المختلفة أما ترى انه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا في الطواف ولم يرفع يديه وأما ما يفعله بعض العوام من ٣٥١ رفع اليدين في الطواف عند دعائه

جماعة من الأئمة الشافعية أو الحنفية بعد الصلاة فلا وجه له ولا عبرة بما جوزه ابن حجر المكي وقد بلغني ان العلامة البرنطوشي كان يزعم ان يرفع يديه في الدعاء حال الطواف اه (قوله والاستلام ان يضع يديه الخ) قال في النهرو عند

وهللا مستلباً بلا ايداء الفقهاء هو ان يضع كفيه عليه ويقبله بفيه بلا صوت وفي الحاشية ذكر مسح الوجه باليد مكان التقبيل لكن بعد ان يرفع يديه كما في الصلاة كذا في المحتى ومناسك الكرماني زاد في التحفة ويرسلهما ثم يستلم وفي البدائع وغيرها الصحيح ان يرفعهما حذاء منكبيه (قوله وان أمكنه أن

سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يكون مليياً في دخوله حتى يأتي باب بني شيبه فيدخل المسجد المحرم منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعاً خاشعاً مليياً ملاحظاً لآلة البقعة مع التلطف بالمزاحم (قواه وكبر وهلل تلقاء البيت) أي مواجها له الحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثاً وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير فالمراد من التكبير لله أكبر أي من هذه الكعبة المعظمة كذا في غاية البيان والاولى أي من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذكر المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهكذا في المتون وهي غفلة عما لا يفعله فان الدعاء عندهما مستجاب ومجدرجه الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقعة وان تبرك بالمنقول منها فحسن كذا في الهداية وفي الولوالجية من فصل القراءة للصلي ينبغي أن يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف أن يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلواته فاما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يظهر الدعاء لان حفظ الدعاء يمنع عن الرقة اه وقد ذكر في المناقب ان أبا حنيفة أوصى رجلاً يريد السفر الى مكة بان يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعائه وان استجبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن أهم الادعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هنان من أهم الاذكار كما ذكره الحلبي في مناسكه (قوله ثم استقبل الحجر مكبراً مهلاً مستلباً بلا ايداء) لفعله عليه السلام كذلك وانتهى عمر عن المزاجاة ولان الاستلام سنة والكف عن الايداء واجب فلا تبيان بالواجب متعين والاستلام ان يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضع يديه وقبلهما أو احدهما فان لم يقدر أمس الحجر شيئاً كالعرجون ونحوه وقبله رواية مسلم وان عجز عن ذلك للزجة استقبله ورفع يديه حذاء أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشرباً بهما الله وظاهرهما نحو وجهه هكذا المأثور وان أمكنه أن يسجد على الحجر فعمل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام الكاكي الاولي ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا التقبيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد أشار الى انه لا يبدأ بالصلاة لان تحية البيت الطواف فان كان حلالاً فيطوف طواف التهمة وان كان محرماً بالحج فطواف القدوم وهو أيضاً تحية الا انه خص بهذه الاضافة وان دخل في يوم الفجر بعد الوقوف فطواف الفرض يعني كصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد أو بالعمرة فطواف

يسجد على الحجر الخ) قال في النهرو هل ينسب السجود عليه نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه وقال رأيت عمر فعل ذلك ثم رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وفي المعراج وعن الشافعي انه يقبله ويسجد عليه وعليه جهور أهل العلم وقال مالك السجود عليه بدعة وعندنا الاولي ان لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير وخزم في البحر بضعف ما في المعراج وفيه نظر اذ صاحب الدار أدري اه أي ان الكاكي صاحب المعراج أدري بالحكم عندنا من ابن عبد السلام الشافعي ولذا نقله في القح وأقره أقول حيث صح الحديث يتبع وان لم يذكر ذلك في المشاهير لان ذلك من فضائل الأعمال وهي تثبت بالحديث الضعيف فالصحيح اولى وايسر المسألة اجتهادية حتى يتوقف فيها على نص من

المجهول ما ثبت عنه خلافاً فابتعد ما ثبت عنه ولذا والله أعلم مشى في الباب على الاستحباب فقال ويستحب أن يسجد عليه ويكرره مع التقبيل ثلاثاً اه قال شارحه وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين في شرح الكنز وكذا نقل السجود عن أصحابنا العز بن جماعة لكن نقل الكاكي الخ (قول المصنف وطف مضطبعاً) قال العلامة رجة الله السندي تليد ابن الهمام في مناسكه المختصرة والمنلا على القاري في شرحها ويضطبع أي في جميع الأشواط أن أراد أن يسجد بعده أي يقدم السجدة واللا أي وان لم يرد أن يسجد بعده هذا الطواف وأراد أن يؤخر السجدة إلى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطبع حينئذ هنابل يؤخرهما إلى طواف الزيارة فيرمل فيه وكذا ٣٥٢ يضطبع ان لم يكن لابسا اه وقال المنلا على في شرح الباب وهو شرح المنسك

المتوسط من لبس الخيط لعذر هل يسن في حقه التشبه به لم يتعرض له أصحابنا وذكر بعض الشافعية ان الاضطباع لثياب من لم يلبس الخيط وأما من لبسه من الرجال فتعذر في حقه الا تيان بالسنة أي على وجه الكمال فلا ينافي

وطف مضطبعاً وراه الحطيم أخذاعن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط ما ذكره بعضهم من انه قد يقال يشرع له جعل وسط رداءه تحت منكبه الايمن وطره على الايسر وان كان المنكب مستورا بالخيط للعذر قال في عمدة المسالك وهذا لا يعدلما فيه من التشبه بالاضطباع عند الجحز عن الاضطباع

العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علماؤنا من ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائنة مكتوبة أو خاف خروج الوقت للمكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة في المكتوبة فانه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله الجحزون أن يصفه بالسواد إشارة الى انه حين أخرج من الجنة كان أبيض من اللبن وانما السواد بسبب المشركين والعصاة كذا في المحيط (قوله وطف مضطبعاً وراه الحطيم أخذاعن يمينك مما يلي الباب سبعة أشواط) لفعله عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقعه على عاتقه الايسر يقال اضطبع بثوبه وتباط به وقولهم اضطبع رداءه وهو وانما الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة مأخوذ من الضبع وهو العضد لانه يبقى مكشوفاً وينبغي أن يفعله قبل الشروع في الطواف بقليل واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤثر باعادة الطواف من الاصل أو اعادته على الحطيم مادام بمكة ولو لم يعدلزمه دم ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بخبر الواحد احتياطاً وله ثلاث أسام حطيم وحظيرة وحجر وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة ويسمى به لانه حطم من البيت أي كسر فعمل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول أو لان من دعا على من ظله فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل مقدار ستة أدرع من البيت برواية مسلم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبرها جرواسماعيل عليه السلام واما أخذاعن يمينه مما يلي الباب فهو واجب أيضا حتى لو طاف منكوساً صحح واثم لتركة الواجب ويجب اعادته مادام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم والحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في الجانب الايسر وقيل ليكون الباب في أول طوافه لقوله تعالى واقوا السيوت من أبوابها وأشار بقوله مما يلي الباب ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزئه لان الامر بالطواف في الآية مجمل في حق الابتداء فالتحقق فعله عليه السلام بياناً له كذا في فتح القدير هنا وفي باب الجنائيات ذكر ان

وان كان غير مخاطب فيما يظهر قلت الاظهر فعليه فان مالا يدرك كله لا يترك ظاهر كله ومن تشبه بقوم فهو منهم اه واعلم ان المحرم ان كان مفرداً بالحج وقع طوافه بهذا للقدوم وان كان مفرداً بالعمرة أو ممتعاً أو قارناً وقع عن طواف العمرة نواهله أو لغزوه وعلى القارن أي استحباباً أن يطوف طوافاً آخر للقدوم كذا في الباب وهذا الطواف للقدوم كما سيصرح به لان كلامه الا في المفرد واعلم انه لا اضطباع ولا يرمل ولا سعى لاجل هذا الطواف وانما يفعل فيه ذلك اذا أراد تقديم سعى الحج على وقته الاصلى الذي هو عقيب طواف الزيارة اه لباب (قوله حتى لو تركه) أي لم يطف وراه الحطيم أي جدار الحجر بل دخل الفرجة التي بينه وبين البيت أي وخرج من الفرجة الاخرى فالواجب أن يعيده من الحجر والافضل اعادة كله وصورة الاعادة على الحجر ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر أي مبتدئاً من أول أجزاء الفرجة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهي الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الاخر الذي ابتدأ من طرفه أولاً يدخل الحجر بل يرجع ويتبدي من أول

المحجر وهو الاولى لثلاثي جعل المحطم الذي هو من الكعبة وهي افضل المساجد طريقا الى مقصده الا اذا نوى دخول البيت كل مرة
 وطلب البركة في كل كفة ثم في الصورة الاولى من الاعادة لا يعيد عودته شوطا لانه منكوس وهو خلاف الشرط او الواجب فلا
 يكون محسوبا ولهذا قال هكذا يفعل سبع مرات ويقضى حقه فيه من رمل وغيره أي من تيامن ونحوه واذا اعاده سقط الجزاء ولو
 طاف على جدار المحجر قبل بحوز وينبغي تقييده بما زاد على حده وهو قدر ستة أو سبعة أذرع اه من اللباب وشرحه (قوله والاوجه
 الوجوب) وبه صرح في المنهاج نقله عن الواح حيث قال في عد الواجبات والبدء بالمحجر الاسود وهو الاشبه والاعل فينبغي أن
 يكون هو المعول شرح اللباب (قوله للزوم الزيادة الخ) أقول فيه ان خبر الواحد الحق بيان للنص الجمل فالثابت به يكون ثابتا
 بالنص الجمل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الاكمل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء فالاحسن في الجواب
 منع الاجمال لان الامر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص ٣٥٣ بل هو مطلق يدل على الاجزاء من أي

ظاهر الروايات انه سنة وذكري في المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير المحجر جاز ويكره
 وذكري محمد في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر وعليه الاعادة واليه أشار في الاصل فقد جعل البداية
 منه فرضا اه والاوجه الوجوب للمواظبة والافتراض بعيد عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي
 بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة
 تحريرية ولما كان الابتداء من المحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن
 اليماني قر ييامن المحجر الاسود تعينا ليكون مارا بجميع بدنه على جميع المحجر الاسود وكثير من
 العوام شاهدناهم يبتدئون الطواف وبعض المحجر خازج عن طوافهم فأحذره وقوله سبعة أشواط
 يمان للواجب لا للفرض في الطواف فانا قد منا ان أقل الاشواط السبعة واجبة تحب بالدم فالركن
 أكثر الاشواط واختلاف فيه فقبل أربعة أشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذكري
 المحجر جاني انه ثلاثة أشواط ربنا شوط وخالف المحقق ابن الهمام أهل المنزه وخزم بان السبعة ركن
 فانه لا يجزئ أقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقيم فيه الاكثر مقام الكل وأطال الكلام فيه في
 الجنائيات وهذا التقدير أعني السبعة مانع للتقصان اتفاقا واختلاف في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا
 وعلم انه نامن اختلفوا فيه والصحيح انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتمزا بخلاف ما اذا ظن
 انه سابع ثم تبين له انه نامن فانه لا يلزمه اتمام لانه شرع فيه مسقطا لامتزما كالعبادة المظنونة
 كذا في المحيط وبهذا علم ان الطواف خالف الحج فانه اذا شرع فيه مسقطا يلزمه اتمامه بخلاف
 بقية العبادات والاشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الخانية من المحجر الى
 المحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء حرم أو من
 وراء السور يجرى جاز ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه ان يعيد لانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط
 البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فدلنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة

مكان وفعله عليه السلام
 أفاد الوجوب أو السنة
 فافهم هذا ما ظهر لي في
 الجواب ثم راجعت فتح
 القدير فرأيت ما نصه
 ولو قيل انه واجبا
 يعيد لان المواظبة من
 غير ترك دليله فبأنتم
 به ويجزئ ولو كان في
 آية الطواف اجال لكان
 شرطا كما قال محمد
 لكنه منتف في حق
 الابتداء فيكون مطلق
 التطوف هو الفرض
 وافتتاحه من المحجر
 واجب للمواظبة اه
 بحروفه (قوله ولما
 كان الابتداء من المحجر
 واجبا الخ) أي بناء على ما
 استوجهه المؤلف هذا

٤٥٠ - بحر - ثاني
 وما في اللباب من قوله ثم يقف أي بعد الاضطباع مستقبل البيت بجانب المحجر
 الاسود مما يلي الركن اليماني بحيث يصير جميع المحجر عن يمينه ويكون منكبه الايمن عند طرف المحجر فينوي الطواف وهذه
 الكيفية مستحبة اه فهو مبني على ان الافتتاح من المحجر سنة وهو قول عامة المشايخ ومشي عليه صاحب اللباب وقال انه الصحيح
 لكن ما ادعاه المؤلف من لزوم المرور بجميع بدنه على المحجر غير لازم فانه لو وقف مسامتا للمحجر حصل الابتداء منه لان من قام
 مسامتا جسده المحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لان المحرور كنه لا يبلغ عرض جسد المسامته كما في الشرنبلالية
 وما دعي لزومه صرح في اللباب باستحبابه وكذا في الفتح حيث قال وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب المحجر الذي على الركن
 اليماني ليكون مارا على جميع المحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه اه (قوله فالركن أكثر
 الاشواط) الظاهر ان هذا خاص بطواف الزيارة لانه ركن أما القدوم والصدور فلا لكن طواف القدوم سنة وبشرعه فيه يجب
 اكمله فيساوي بعد الشرع طواف الصدور فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع اشواطهما واجبة ويؤيد ذلك ما سبقت ذكره

المؤلف قريبا في أشواط السعي حيث جعلها واجبة كلها لكن صرحوا بأنه لو ترك أكثر أشواط الصدر لم يضره دم وفي الأقل لكل شوط صدقة وأما القدوم فلم يصرحوا بما يلزمه لو تركه بعد الشروع وبحث السندی في منسكه الكبر في انه كالصدر ونازعه في شرح اللباب بان الصدر واجب باصله فلا يقاس عليه ما يجب بشرؤه فالظاهر انه لا يلزمه بتركه شيء سوى التوبة كصلاة النفل اه ملخصا وهذا ما ظهر لي قبل ٣٥٤ أن أراه وسيأتي انه لا يتحقق الترك الا بالخروج من مكة (قوله وقد علمت الخ)

قال في اللباب واجبات الطواف سبعة الاول الطهارة عن الحدث الاكبر والاصغر الثاني قبل الطهارة عن النجاسة الحقيقية والا كثر على انه ستة وقيل قدر ما يستر عورته من الثوب واجب أى طهارته فلو طاف وعليه قدر ما يوارى العورة طاهر والباقي نجس جازوالافه ويجزله العريان الثالث ستر العورة فلو طاف مكشوفها

ترمل في الثلاثة الاول فقط

وجب الدم والمانع كشف ربع العضو فما زاد كما في الصلاة وان انكشف أقل من الربع لا يمنع ويجمع المتفرق الرابع المشي فيه للقادر فلو طاف راكبا أو محمولا أو زحفا بلا عنز فعليه الاعادة أو الدم وان كان بعذر لائى عليه ولو نذر أن يطوف زحفا لم يمشيا الخامس التيامن السادس قبل الابتداء من الحجر الأسود السابع الطواف وراء

واحدة فاذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد لا بالبيت لان حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج ان الطهارة فيه من الحدثين واجب وكذا ستر العورة فلو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه لم يضره دم كذا في الظهيرية واما الطهارة من الحدث فمن السنة لا يلزمه بتركه شيء كما صرح به في المحيط وغيره لكن صرح في الفتاوى الظهيرية بأنه لو طاف طواف الزيارة في ثوب كثر نجس فهدأ وما لو طاف عريانا سواء كان من الثوب قدر ما يوارى عورته طاهر والباقي نجس جاز طوافه ولا شيء عليه وأطلق الطواف فأفاد انه لا يكره في الاوقات التي تكره الصلاة فيها لان الطواف ليس بصلاة حقيقة ولهذا أبيع الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطله المحاذاة وقالوا لا بأس بان يقف في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج اليه لكن يكره انشاد الشعر فيه والحديث لغير حاجة والبيع واما قراءة القرآن فيه فباحة في نفسه ولا يرفع بها صوته كما في المحيط والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله روى ابن ماجه عن أبي هريرة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا ولم يتكلم الا سبحان الله والمجد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله بحيث عنه عشر سيئات وكتبت له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات وفي المحيط لو نزع من طوافه الى جنازة أو مكنة أو تجديد وضوء ثم عادني (قوله ترمل في الثلاثة الاول فقط) بيان للسنة أى في الاشواط الثلاثة الاول دون غيرها فأفاد انه من الحجر الى الحجر بحيث ابن عمر وابن عباس في حجة الوداع المروى في الصحيحين رداعلى من قال انه ينتهى الى الركن اليماني واعلم ان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود العلة ووجود الملزوم بدون اللزوم محال وقول من قال ان علة الرمل في الطواف زالت وبقي الحكم ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكير النعمة الامن بعد الخوف ليشكرها فقد أمر الله بذكر نعمة في مواضع من كتابه وما أمرنا بذكرها الا لنشكرها ويجوز ان يثبت الحكم بعلة متبادلة ففي غلبة المشركين كانت علة الرمل ايها المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك تكون علة تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علة حكم الشرع بقره وان أسلم وكالحجاج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولهذا لا يبتدأ به على المسلم ثم صار علة حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم أرض خراج لزمه عليه الخراج كذا ذكره المحقق اكمل الدين في شرح البرزوى من بحث القدرة الميسرة وقد رد المحقق ابن الهمام في باب العشر والحجاج كون الحكم ملزوما لوجود العلة في العلة الشرعية لان العلة الشرعية أمارات على الحكم لا مؤثرات فيجوز بقاء الحكم بعذر والعلته وانما ذلك في العلة العقلية وأشار بقوله بعد ذلك ثم أخرج الى الصفا الى انه لا يرمل الا في طواف بعده سعي فلو أراد تأخير السعي الى طواف الزيارة لا يرمل في طواف القدوم وذكر الشارح معزيا الى الغاية اذا كان قارنا

المحيط اه قال شارحه واما طهارة مكان الطواف فذكر ابن جماعة عن صاحب الغاية انه لو كان في موضع لم طوافه نجاسة لا يبطل طوافه وهذا يفيد في الشرط والفرضية واحتمال ثبوت الوجوب أو السنة والارجح عدم الوجوب عند الشافعية اه قلت ويزاد ان من وهو كونه سبعة أشواط (قوله والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله تعالى) أشار الى انه أفضل من القراءة كما في الفتح عن التجنيس وقال ولم نعلم خبرا روى فيه قراءة القرآن في الطواف أقول ورايت في السراج الوهاج انه يستحب

أن يقرأ في أيام الموسم ختمه في الطواف وفي شرح الباب قديقال انه صلى الله عليه وسلم قرأ آية ربنا آتت في الدنيا حسنة الآية بين
الركنين مشيراً الى جوازه ومشعرا بانها عدل عن القراءة دفعا للخرج عن الامة لثلاثيهم وان القراءة في الطواف شرط أو واجب
كما في الصلاة واما ما قيل من أن قراءة آية ربنا إنما كانت على قصده الدعاء دون القراءة فهو مع عدم الاطلاع على الارادة بعيد
بحسب العادة (قوله فان زوجه الناس في الرمل ووقف الخ) كذا عبر في المنسك الكبير للسندی قال مثلا على في شرح الباب وهو
يؤهم انه يقف في الاثناء وهو مستبعد جدا عرفا وعادة لثلاثيه من المخرج والمشقة ولكون الموالاة بين الاشواط وأجزاء الطواف
سنة متفق عليها بل قال بعض العلماء انها واجبة فلا تترك لمحصل سنة مختلف ٣٥٥ فهما فلو حصل التراحم في الاثناء يفعل

ما يقدر عليه من الرمل
ويترك ما لا يقدر عليه اه
وحاصله انه انما يقف
لرمل اذا حصلت الزجة
قبل الشروع في الطواف
لان المبادورة اليه مستحبة
وهي لا تدافع الرمل الذي
هو سنة مؤكدة أما اذا
حصلت في الاثناء فلا يقف
لثلاثيهم الموالاة (قوله
فان لم يقدر الخ) أي لو كان
في القرب من البيت زجة
واستلم الحجر كما مررت
به ان استطعت

لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة وأشار بقوله فقط الى انه لو ترك الرمل في
الشوط الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده وينسبانه في الثلاثة الاول لا يرمل في الباقي لان ترك
الرمل في الاربعه سنة فلو رمل فيها لكان تاركا للسنتين وكان ترك أحدهما أمهلا فان زوجه الناس في
الرمل ووقف فاذا وجد مسلكا رمل لا يلا بدله فيقف حتى يقيمه على الوجه المسنون بخلاف استلام
الحجر لان الاستقبال بدله وفي الوالوجية ولورمل في الكل لم يكرهه شيء اه وينبغي أن يكره
تزيها مخالفة السنة والرمل كما في الهداية ان يهز في مشيته الكفتين كالمبارز يتختر بين الصغين
وقيل هو اسراع مع تقارب الخطادون الوثوب والعدو وهو في اللغة كما في ضياء المحلوم بفتح الفاء والعين
الهرولة وفي فتح القدير وهو يقرب البيت أفضل فان لم يقدر فهو في البعد من البيت أفضل
من الطواف بالرمل مع القرب منه (قوله واستلم الحجر كما مررت به ان استطعت) أي من
غير ايذاء لمحدث البخاري انه عليه السلام طاف على بعير كلما أتى الى الركن أشار بشيء في يده وكبر
وفي المغرب استلم الحجر تناوله بيده أو بالقبلة أو مسحه بالكف من السلة بفتح السين وكسر اللام وهي
الحجر أذا ان استلام الحجر بين كل شوطين سنة كما صرح به في غاية البيان وذكري في المحيط والولواجي
في فتاواه ان الاستلام في الابتداء والانتهاية سنة وفيما بين ذلك أدب ولم يذكر المصنف استلام
غير الحجر لانه لا يستلم الركن العراقي والشامي وأما اليماني فيستحب أن يستلمه ولا يقبله وعند محمد
هو سنة وتقبله مثل الحجر الأسود والدلائل تشهد له فان ابن عمر قال لم أر النبي صلى الله عليه وسلم
يمس من الاركان الا اليمانيين كما في الصحيحين وعن ابن عباس انه عليه السلام كان يقبل الركن
اليماني ويضع يده عليه رواه الدارقطني وعنه عليه السلام اذا استلم الركن اليماني قبله رواه
البخاري في تاريخه وعن ابن عمر انه قال ما تركت استلام هذين الركنين الركن اليماني والحجر
الأسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه مسلم وأبو داود وقد علمت ان استلام
الحجر والركن اليماني يع التقييل فقد دل على سنة استلامه وأظهر منه ما رواه أحمد وأبو داود عن
ابن عمر انه عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه فانه صريح في المواظبة
للدالة على السنة واعلم انه قد صرح في غاية البيان انه لا يجوز استلام غير الركنين وهو تساهل
فانه ليس فيه ما يدل على التحريم وانما هو مكره كراهة التنزيه والمحكمة في عدم استلامهما انهما
ليسا من أركان البيت حقيقة لان بعض الحطيم من البيت فيكون الركن اذن وسط البيت

تمنعه من الرمل والطواف
في البعد من البيت مع
الرمل أفضل (قوله ان
الاستلام في الابتداء
والانتهاية سنة) سقط لفظ
والانتهاية من بعض النسخ
والصواب اثباته لانه
موجود في الوالوجية
وليلام قوله وفيما بين
ذلك هذا وفي شرح الباب

ولا تنافي بين الاقوال فان استلام طرفيه آكد مما بينتهما ولعل السبب انه يتفرع على الاستلام فيما بينتهما نوع من ترك الموالاة
بمخلاف طرفيها ثم هل يرفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في مبدأ كل شوط أو يختص بالاول فقال ابن الهمام الى ان الثاني هو
المعول ونظائر كلام الكرماني والطحاوي وبعض الاحاديث تؤيد الثاني فينبغي أن يرفعهما مرة ويتركهما أخرى فان الجمع في
موضع الخلاف مهما أمكن أخرى (قوله والدلائل تشهد له) قيس بالدلائل لانه من حيث المذهب ظاهر الرواية هو الاول
كما في الهداية والكافي وغيرهما قال الكرماني وهو الصحيح وقال في النخبة ما عن محمد ضعيف جدا وفي البدائع لا خلاف في ان
تقييله ليس بسنة وفي السراجية ولا يقبله في أصح الاقوال بل والحاصل ان الاصح هو الاكتفاء بالاستلام والجمهور على عدم
التقييل والاتفاق على ترك السجود فاذا جاز عن استلامه فلا يشير اليه الا روايه عن محمد كذا في شرح الباب

(قوله وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام الخ) الا صوب الاقتصار على اليمن لا يهاهه ان في الشامي نسبة الى الشام تغييرا وليس كذلك بل التغيير بالمحذف والتعويض في النسبة الى اليمن فقط ولذا اقتصر عليه في العناية وغيره اقال في الصحاح الشام بلاد تدمر وتؤت ورجل شامي وشامي على فعال وشامي أيضا حكاية سيبويه ولا تقل شام وقال أيضا اليمن بلاد للعرب والنسبة اليهم بمعنى ويمن مخففة والالف عوض من ياء النسب فلا يجتمعان قال سيبويه وبعضهم يقول يمانى بالتشديد اه فقول المؤلف ثم حذفوا احدى ويأى النسبة يعني من معنى فقط وكذا قوله بالتخفيف راجع الى اليمانى (قوله فواجبة على الصحيح) أى بعد كل طواف فرضا كان أو واجباً أو سنة أو نفلاً ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا بتفوت ولو تكرر كما لم تجز بدم ولو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع الى وطنه جاز ويكره والسنة الموالاة بينها وبين الطواف ويستحب مؤكداً أوها خلف المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت الميزاب ثم كل ما قرب من الحجر الى البيت ثم باقى الحجر ثم ما قرب الى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لافضية بعد الحرم بل الاساءة والمراد بما خلف المقام قيل ما يصدق عليه ذلك عادة وعرفامع القرب وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه اذا أراد ان يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفاً وصفين أو رجلاً ٣٥٦ أو رجلين رواه عبد الرزاق ولو صلى أكثر من ركعتين جاز ولا تجزئ المنذورة والمكتوبة

وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام يمانى وشامى ثم حذفوا احدى يائى النسبة وعوضوا عنها الفا فقالوا اليمانى والشامى بالتخفيف وبعضهم يشدده كما في الصحاح (قوله واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد) أما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعلة عليه السلام كذلك في حجة الوداع وأما صلاة ركعتي الطواف بعد كل أسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم صلى فيه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا ان استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكمنا بما عايناه عليه السلام من غير ترك اذا يجوز عليه ترك الواجب ويكرهه وصل الاسابيع عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لابي يوسف وهي كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب ويتفرع على الكراهة انه لو نسبها فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف آخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعدها تمامه لا ولو طاف بصلي لا يصلى ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيد بعضهم قول أبي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم وهي حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حين يأتي الى زبارة ها جرو ولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف في المستصفي وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه أثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقول المصنف من المجدبان للفضيلة والافقيث أرادوا لو بعد الرجوع الى أهله لانها على التراخي ما لم يرد ان يطوف

عنها ولا يجوز اقتداءه
 مصلى ركعتي الطواف
 بمثله لان طواف هذا غير
 طواف الاخر ويكره
 تاخيرها عن الطواف
 الا في وقت مكروه أى
 لان الموالاة سنة ولو طاف
 بعد العصر يصلى المغرب
 ثم ركعتي الطواف ثم سنة
 المغرب ولا تصلى الا في
 واختم الطواف به
 وبركعتين في المقام أو
 حيث تيسر من المسجد
 وقت مباح فان صلاها
 في وقت مكروه قيل صححت
 مع الكراهة في فروع

طاف ونسي ركعتي الطواف فلم يتذكر الا بعد شرعه في طواف آخر فان كان قبل تمام شوط رفضه وبعدها تمامه أسبوعاً لا بل يتم طوافه الذي شرع فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان ولو طاف فرضاً أو غيره ثمانية أشواط ان كان على ظن ان الثامن سابع فلا شيء عليه كما ظنوا ابتداء وان علم انه الثامن اختلف فيه والصحيح انه يلزمه سبعة أشواط للشرع ولو طاف أسبوعاً فغلب عليه لكل أسبوع ركعتان على حدة ولو شك في عدد الأشواط في طواف الركن أو العمرة أعاده ولا يني على غالب ظنه بخلاف الصلاة وقيل اذا كان يكثر ذلك يتحريم ولو أخبره عدل بعدد يستحب أن يأخذ بقوله ولو أخبره عدلان وجب الأخذ بقوله لها وصاحب العذر الدائم اذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت توطأ وبني ولا شيء عليه ولو حاذته امرأة في الطواف لا يفسد وتماه في الباب (قوله ويلزمه) أى يلزم من كون الثابت الوجوب ان يحكم بما عايناه عليه الصلاة والسلام من غير ترك وكان الاولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل أخوه لا يهاهه توقف اثبات الوجوب على هذا اللزوم نعم ذكره في الفتح لكن غرضه منه افادة ان ما ورد في كتب الحديث من ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام لهما محمول على عدم التردد مرة ليكون دليلاً آخر على الوجوب اذ ما لم يقبل الفعل لا يدل عليه (قوله وقيد بعضهم الخ) قال في السراج ويكره الجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله سواء انصرف عن وتر أو شفع وقال أبو يوسف لا يكره اذا انصرف عن وتر نحو ان ينصرف عن ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة

هذا الاستلام لافتتاح السعي بين الصفا والمروة فان لم يرد السعي بعده لم يعد عليه اه (قوله فلم يكن سنة) مثله في الهداية قال في
النهر والمذكور في السراج ان الخروج منه أفضل من غيره اه وفي حاشية فوج أفندي قال ابن عمر وهو سنة فقول صاحب الهداية
لانه سنة مخالف له لكنه موافق لكلام أهل المذهب لانه ذكر في البدائع وغيره انه يستحب أن يخرج من باب الصفا ولا يتعين
ذلك سنة فالحاصل انه ليس سنة بل مستحب فيجوز الخروج من غيره بدون الاساءة (قوله وفي التحفة الافضل للحاج) أي المفرد
بالج والمتبع بخلاف القارن لانه ذكر في الباب في الافضية خلافاً ثم قال والخلاف في غير القارن أما القارن فالفضل له تقديم
السعي أو يسن اه وفي حاشية المدني اعلم ان السعي الواجب في الحج يدخل وقته عقب طواف الزيارة ويمتد الى آخر العمرة لان
السعي تبع للطواف والشئ انما يتبع ما هو أقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن ويجوز تقديمه على الوقوف وايقاعه
عقب طواف القدوم لكثرة أفعال الحج يوم النحر لكن يشترط أن يكون في أشهر الحج حتى لمن لاعليه طواف القدوم في الاصح
واختلفوا هل الافضل تأخيرها الى وقته أم تقديمه وعلى الثاني هل هو عام لاهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم ممن عليه طواف
القدوم وحاصله ان جواز تقديم السعي ممن عليه طواف القدوم متفق عليه وأما فضليته ففيها خلاف وأما جوازه لمن أهل من مكة
من ليس عليه طواف قدوم اختاره غير ٣٥٨ واحده من المشايخ كالكرخي والقدوري وصاحب الهداية والكافي والنهاية

والجمع وغيرهم وأما
الافضية فهما
الكرماني وذهب صاحب
البدائع الى عدم جواز
ثم اهب نحو المروة ساعياً
بين الميادين الاخضرين
وافعل عليها فلك على
الصفا وطف بينهما ساعة
أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
بالمروة
التقديم لمن أحرم من مكة
وهو خلاف ما عليه أكثر
الاصحاب وهذا الاختلاف
كله في غير القارن وأما هو

فيه واجب حتى لو سعى را كما من غير عذر لزمه دم ولم يذ كرأي باب يخرج منه الى الصفا لانه مخبر
لان المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم السعي الا ان باب الصفا لانه
أقرب الابواب اليه فكان اتفاقاً لا قصداً فلم يكن سنة ولم يذ كر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو
مندوب حذو منكبيه جاعلاً باطنهما الى السماء ثم اعلم ان أصل الصفا في اللغة الحجر الامس وهو
المروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذ كرا لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمي به ووقفت
حواء على المروة فسميت باسم المرأة فانت لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره وفي التحفة الافضل
للحاج ان لا يسمى بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا يليق أن يكون تبعاً للسنة بل يؤخره الى
طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب أن يكون تبعاً للعرض (قوله ثم اهب نحو المروة ساعياً بين
الميادين الاخضرين وافعل عليها فلك على الصفا) أي على المروة من الصعود والتكبير والتهليل
والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين الميادين لاشئ عليه وهما شيان على شكل الميادين
مخوئان من نفس جدار المسجد الحرام الا انها منفصلة لان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في حجر
بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب (قوله وطف بينهما ساعة أشواط تبدأ بالصفا وتختتم
بالمروة) كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد

فلا نعلم خلافاً في افضلية تقديم السعي فضلاً عن الجواز لانهم ما ذكروا له الا التقديم من غير ذكروا خلاف بل
الا تارتد على استئذان تقديم السعي له كذا في المرشدي وغيره اه (قول المصنف ساعياً بين الميادين الاخضرين) يستحب أن
يكون السعي فوق الرمل دون العدو أي الجري الشديد وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافاً لمن خصه أيضاً
بالثلاثة الاول ولاضطباع في السعي مطلقاً عندنا ولو ترك السعي بين الميادين أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شئ عليه ويلى
في السعي الحاج أي ان وقع سعيه بعد طواف القدوم للمعتمر ولو كان متمتعاً ان تليته تتقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج
اذا سعى بعد طواف الافاضة لا تقطع تليته باول رمي جرة وان عجز عن السعي بين الميادين صرح حتى يجد فرجة والاشبهه بالساعي
في حركته وان كان على دابة لعذر حركها من غير أن يؤذي أحد الباب وشرحه (قوله بدأ بالمروة لا يعتد بالاول) هذا يفيد ان
البداية بالمروة شرط لانه واجب وهو أحد أقوال ثلاثة فانه قيل انه شرط وقيل واجب وقيل سنة ومشي في الباب على الاول
وقال شارحه الا عدل المختار من حيث الدليل الوجوب فيصح أدائه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك الفرض وعلى الاول لا يصح
وتام تحقيقه هناك (تسمية) كعد في الباب تبعاً للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كاش على طهارة من الجنابة والحيض
فان لم يكن طاهر اعترضه ما وقت الطواف لم يجز سعيه رأساً واستشكاه شارحه بان الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف
تكون شرطاً لبل الشرط وقوعه عقب طواف صحيح لا بعد طواف كامل مشتمل على أداء واجباته وتامه فيه فراجع

(قوله وفرق المحقق الخ) وفي العناية فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعي
 أحسب بان الطواف دوران لا يتأني بالجمركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السعي فهو قطع مسافة
 بجمركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عودته على بدئه (قوله لما رواه أحمد) قال في الفتح روى المطالب بن أبي وداعة قال رأيت رسول
 الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى اذا جازى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفتين
 أحدر واه أحمد وابن ماجه وابن حبان وقال في روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حذو الركن الاسود والرجال
 والنساء يمررون بين يديه ما بينهم وبينه ستره وعنه انه رأى عليه السلام يصلي بميالي باب بنى سهم والناس يمررون الخ وباب بنى سهم
 هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله أعلم بحقيقة الحال اه ونازعه القارى
 في شرح الباب بانه لا دلالة في الحديث ان هذه الصلاة من مستحبات السعي لاحتمال أن تكون تحية المسجد حين أراد أن
 يتعد من غير قصد له الى طواف وقال الشيخ حنيف الدين المرشدى في شرحه عليه بعد قول السرى في منسكه ليس للسعي صلاة
 أقول وهو الظاهر الذي يعيل اليه المخاطروما تقدم من صلواته عليه الصلاة والسلام فمحمول على تحية المسجد لا انها للسعي وذلك
 لانه عليه الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله اليه أن يخليه من التحية فيها وحيث ٣٥٩ كان دخوله عقب السعي وفعل

ذلك اشتبه الحال على من
 رآه اه كذا في حاشية
 المدنى أقول لكن ذكر
 القارى في شرحه ان تحية
 هذا المسجد الشريف
 بخصوصه هو الطواف
 ثم أقم بمكة حراما لانك
 محرم بالبحر

بالاول هو الصحيح لخالفه الامر وهو قوله عليه السلام ابدأ وبأبدأ الله به وشارة الى ان الذهاب الى
 المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر انه قال فلما كان آخر
 طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان آخر طوافه الصفا وتقل الشارح عن
 الطحاوى ان الذهاب من الصفا الى المروة والر جوع منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف فانه من
 الحجر الى الحجر شوط وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف بين أصحابنا ان الذهاب من
 الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة فاما الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط
 آخر قال الطحاوى لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا آخر والصحيح انه شوط آخر اه
 وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف كذا وكذا سبعا الصادق بالتردد من كل
 من الغابتين الى الاخرى سبعا وبين طاف بكذا فان حقيقته متوقفة على ان يشمل بالطواف ذلك الشيء
 فاذا قال طاف به سبعا كان بتكرير تيممه بالطواف سبعا فن هنا فترق الحال بين الطواف بالبيت
 حيث لزم في شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك اه
 ولم يذ كر صلاة ركعتين بعد السعي حتماله وهى مستحبة لفعله عليه السلام لذلك لما رواه أحمد (قوله)
 ثم أقم بمكة حراما لانك محرم بالبحر) فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأفاد ان فسخ الحج الى العمرة

الراوى من ان صلواته للسعي فما الداعي الى العدول عنه مع ما علمته تأمل المهمة ذكر الشيخ عبدالرحمن المرشدى في شرحه على
 الكثر ان مسافة ما بين الصفا والمروة سبعمائة وخمسون ذراعا فعليه فعدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعا اه وفي
 الشئى سبعمائة وستة وستون ذراعا وأما عرض المسعى فحكى العلامة الشيخ قطب الدين المحنقى في تاريخه نقل عن تاريخ الفاكهى
 انه خمسة وثلاثون ذراعا ثم قال وههنا اشكال عظيم مارأيت أحدا تعرض له وهو ان السعى بين الصفا والمروة من الامور التعبدية
 في ذلك المكان المخصوص وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحول ذلك المسعى الى دار ابن عباس كما تقدم
 والمكان الذى يسمى فيه الآن لا يتحقق انه من عرض المسعى الذى سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره فكيف يصح
 السعى فيه وقد حول عن محله ولعل الجواب ان المسعى كان عرضا وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهدهما
 المهدي وأدخل بعضها في المسجد المحرم وترك البعض ولم يحول تحويلا كليوا والا لانكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين اه
 لمخصا من المدنى (قوله فافاد ان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز) أى بان يفسخ نية الحج بعدما أحرم به ويقطع أفعاله ويجعل احرامه
 وأفعاله للعمرة وكذا لا يجوز فسخ العمرة ليجعلها حجا كذا في الباب قبيل الجنائيات وفيه ولا يعتمر أى المتمتع حال اقامته بمكة فان
 فعل أساء ولم يهدم سواء كان في أشهر الحج أو قبلها وان كان لم يسق الهدى وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال قال شارحه
 والظاهر انه يجوز له الاتيان بالعمرة حينئذ لانه غير ممنوع منها الكراهة فى الازمنة المخصوصة وانما كرهت العمرة للمكى فى

أشهر الحج لان الغالب انه يحج فيبقى متمتعاً من قبلنا (قوله والافالطواف أفضل من الصلاة الخ) مخالف لما في الفتاوى الواجبة ونصه الصلاة بمكة أفضل لاهلها من الطواف وللغرباء الطواف أفضل لان الصلاة في نفسها أفضل من الطواف لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شبه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغرباء لو اشتغلوا بها فاتهم الطواف من غير امكن التدارك فكان الاشتغال بما لا يمكن تداركه أولى اه تأمل ٣٦٠

لا يجوز وما في الصحيحين من انه عليه السلام أمر بذلك أصحابه الامن ساق منهم الهدى فهو مخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن أبي ذر ان المتعة كانت لأصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح انها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح أو معارض بما في الصحيحين أيضاً من أهل بالحج أو بالحج والعمرة يجلوا الى يوم النحر (قوله فطف بالبيت كلما بدالك) أي ظهر لك الحديث الطحاوي وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد أحل لكم المنطق والصلاة خبيره موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعي لكونه لا يتكرر لا وجوده ولا ينفلا وكذا الرمل ويجب أن يصلي لكل أسبوع ركعتين كما قدمناه فالطواف التطوع أفضل للغرباء من صلاة التطوع ولاهل مكة الصلاة أفضل منه هكذا أطلقه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم والافالطواف أفضل من الصلاة ممكناً كان أو غير يبا وينبغي أن يكون قريبا من البيت في طوافه اذا لم يؤذبه أحد او الا أفضل للمرأة أن تكون في حاشية المطاف ويكون طوافه وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرماني الشاذروان ليس عندنا من البيت وعندنا الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة الملتصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قبل بق منه حين عمرته قريش وضيقته وفي التجديد الذي كرا أفضل من القراءة في الطواف وفي فتح القدر بمعز بالسكافي الحما كيمكره أن يرفع صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب اذا لم يؤذ أحد كذا قالوا يعني لان نفسه ولا غيره وقليل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه ويستحب أن يصلي فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي أن يقصد به صلاة عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريبا من ثلاثة أذرع ثم يصلي ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى السقف فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء (قوله ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك) يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها ويوم التروية هو يوم الثامن سمي به لان الناس يرون اهلهم فيه لا جل يوم عرفة وقبل لان ابراهيم عليه السلام رأى في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده بأمر به فلما أصبح روى في النهار كاه أي تفكر ان ما رآه من الله تعالى فيما تمهه أو افلا وظاهر كلام المغرب تعيينه فانه قال والاصل الهجرة وأخذها من الرؤية خطأ ومن الرى منظور فيه وأراد بالمناسك الخروج الى منى والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة وهذه أول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في الكل بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالتحميد كما ابتدأه في خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمع والاستسقاء والنكاح كذا في المبتغي (قوله ثم رح يوم التروية الى منى) وهي قرية فيها ثلاث سكاك بينها وبين مكة فرسخ وهي من

الطواف لكونه مقصودا بالذات والمشروعة في جميع الحالات ولتكرامة بعض العلماء كثارها في سنته وتماه في شرح الباب وفي حاشية المدي قال الشيخ عبدالرحمن المرشدي في شرح الكنز ثم قولهم ان الصلاة فطف بالبيت كلما بدا لك ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك ثم رح يوم التروية الى منى

أفضل من الطواف ليس مرادهم ان صلاة ركعتين مثلاً أفضل من أداء أسبوع لان الأسبوع مشتمل على الركعتين مع زيادة وانما مرادهم به ان الزمن الذي يؤدي فيه أسبوعاً من الطواف هل الأفضل فيه أن يصرفه للطواف أو يشغله بالصلاة هكذا ينبغي أن يحتمل قولهم فتنه اه وفيها عن القاضي العلامة ابراهيم بن ظهيرة ان

الارجح تفضل الطواف على العمرة اذا شغل مقدار زمن العمرة به وهذا في العمرة المسنونة أما اذا قبل انها لا تقع المحرم الا فرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك (قوله ويوم التروية هو يوم الثامن) واليوم التاسع هو يوم عرفة واليوم العاشر يوم النحر والحادي عشر يوم القرب ففتح القاف وتشديد الراء لانهم يقرؤون فيه يعني والثاني عشر يوم النفر الاول والثالث عشر النفر الثاني كذا في مناسك النووي (قوله أي تفكر ان ما رآه الخ) قال في السعدية عن السروجي وفيه بعد لان رؤيا الانبياء حق

(قوله وهذا بيان الافضل) عبارة الهداية ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية أما الودفع قبله جازلانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام جسد الدين الضمير وغيره في شروحه من أى الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس هو الاولى ولودفع قبله جازقات هذا حسن ولكن بقي في كلام صاحب الهداية شئ لانه كان من الواجب أن يقيد بطلوع الشمس عند قوله ثم يتوجه الى عرفات بان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصبح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد ترك لسهوالكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوى وشرح الكرخى والايضاح وغيرها اه ومثله في العناية وأجاب في الحواشي السعدية بما في الغاية من ارجاع الاشارة الى ٣٦١ التوجه بعرفات بعد صلاة الفجر

أما التوجه اليها قبلها جاز
لكن لا يخفى انها حينئذ
توهم ان التوجه قبل
الشمس كعبارة المنزهنا
تأمل هذا وفي مناسك
الامام النووي وأماما
يفعله الناس في هذه
الازمان من دخولهم
أرض عرفات في اليوم
الثامن فخطأ مخالف للسنة
وبفوتهم بسببه سنن
كثيرة منها الصلوات بمعنى

ثم الى عرفات بعد
صلاة الفجر يوم عرفة ثم
اخطب ثم صل بعد الزوال
الظهر والعصر باذان
واقامتين بشرط الامام
والاحرام

والمبيت بها والتوجه
منها الى غرة والنزول بها
والخطبة والصلاة قبل
دخول عرفات وغير ذلك
والسنة أن يمكثوا بغيره حتى
نزول الشمس ويغتسلوا

الحرم والغالب عليه التذكير والصرف وقد يكتب بالالف كذا في المغرب أطلقه فأفادانه يجوز التوجه اليها في أى وقت شاء من اليوم واختلف في المستحب على ثلاثة أقوال أحدها انه يخرج اليها بعد ما طلعت الشمس لما ثبت من فعلاه عليه السلام كذلك في حديث جابر الطويل وابن عمر مع اتفاق الرواة انه صلى الظهر بمضى والبيتوتة بها سنة والاقامة بها مندوبة كذا في المحيط ولولم يخرج من مكة الا يوم عرفة أجزاءه أيضا ولكنه أساء لترك السنة وأفادانه لافرق بين أن يكون يوم التروية يوم الجمعة أو لافله الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال واما بعده فلا يخرج مالم يصلها كما اذا أراد أن يسافر يوم الجمعة من مصره وينبغي أن لا يترك التلبية في الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد الحرام وخارجه الى حال كونه في الطواف ويلى عند الخروج الى منى ويدعو بمشاهه ويستحب أن ينزل بالقرب من مسجد الحنيفة (قوله ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة) وهي علم للوقوف وهي منونة لا غير ويقال لها عرفة أيضا ويوم عرفة التاسع من ذى الحجة ويسمى به لان ابراهيم عليه السلام عرف ان الحكم من الله فيه أولان جبريل عرفه المناسك فيه أولان آدم وحواء تعارفا فيه بعد الهبوط الى الارض وهذا بيان الافضل حتى لو ذهب قبل طلوع فجرها لاجاز كما يفعله الحجاج في زماننا وان أكثرهم لا يبيت بمضى لتوهم الضرر من السراق ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيدين وينزل مع الناس حيث شاء ويقرب الجبل أفضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر واحمال حال تضرع ومسكنة أو اضرار بنفسه أو متاعه أو تضيق على المسارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بخره وتزول النبي صلى الله عليه وسلم بها الانزاع فيه كذا في فسخ القدير (قوله ثم اخطب) يعني خطبتين بعد الزوال والاذان قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة للاتباع وانما أطلقه لافادة انها جائزة قبل الزوال واكتفى بما ذكره في الاول من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التي هي الى الخطبة الثالثة وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والاقامة منها ما ورى جرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف الزيارة ولما كان الاطلاق مصر وفا الى المعهود دل انه اذا صعد الامام المنبر وجلس أذن المؤذن وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام (قوله ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام) لما ثبت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لانهما تؤدي قبل وقتها المعتاد فتفرد بالاقامة للاعلام وأشار بذكر

(٤٦ - بجر ثاني) بها للوقوف فاذا زالت الشمس ذهب الامام والناس الى المسجد المسمى مسجد ابراهيم ويخطب الامام قبل صلاة الظهر خطبتين الخ (قوله على طريق ضب الخ) بفتح ضاد مخممة وتشديد موحدة وهو اسم للجبل الذي حذاه مسجد الحنيفة في أصله وطريقه في أصل المأزمين عن يمينك وأنت ذاهب الى عرفات والمأزمان مضيق بين مزدلفة وعرفة وهو بفتح ميم وسكون همزة ويجوز ابدالها وكسر زاي شرح اناباب (قوله اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم) لكن تركه أكثر الناس في زماننا هذا لما فيه من كثرة الشوك وغلبة الخوف وقلة الشوك لاكثر الحاج شرح اللباب (قوله ولما كان الاطلاق الخ) قال في التهر لا يخفى ما بين أول كلامه وآخره من التدافع اذ لو انصرف الى المعهود لما أجاز قبل الزوال اه أى فكما ان المعهود انه اذا صعد

المنبر وحلس أذن المؤذن فكذلك المعهود كونه الخطبة بعد الزوال (قوله فلو فعل كره) وأما ما ذكره في الذخيرة والمحيط والكافي من أنه لا يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فغير صحيح لما قال في الفتح هذا ينافي حديث جابر رضي الله عنه ثم أقام فصلي العصر ولم يصل بينهما شيئا وكذا ينافي إطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما شيئا فان التطوع يقال على السنة اه وان كان تأخير العصر من الامام لا يكره للأمام أن يتطوع بينهما الى أن يدخل الامام في العصر ويكره التفتل بعد أداء العصر ولو في وقت الظهر صرح به بعضهم اه من الباب وشرحه (قوله فصار كالاغتسال بينهما بفعل آخر) كالاكل والشرب والسكلام (وتنبه) نقل المدني عن احابة السائين للشيخ عبد الله العفيف انه قال سئل العلامة السيد محمد صادق ابن أحمد بادشاه عن تكبير التشرى هل يجب على الامام الاعظم ومن اقتدى به فيما بين كل من صلاتي الجمع يعرفه ومزدلفة الايمان به لما صرح به أئمتنا من ان العمل والفتوى على قولهما وهما لم يشترط شيئا مما شرطه الامام من المصروف وغيره أم لا يجب وهل اذا أتوا به بعد قاطع الفور الاذان أم لا فاجاب مقتضى كلامهم ان هذه الكيفية أعني العصر بعد الظهر فوراً والعشاء بعد المغرب كذلك لا خلاف في مراعاتها عند الجميع حتى لو فقت بالاشتغال بعمل عبادة كان أم لا كره وأعيد الاذان للعصر والاقامة للعشاء وما ذلك الا للاتفاق على ورودها عنه صلى الله عليه وسلم اه قلت وفيه نظر فان الوارد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم لم يصل بينهما شيئا ولا يلزم منه ترك التكبير ولا يقاس على النافلة وجوبه ٣٦٢ ولان مدته بسيرة ولذا لم يعد فاصلا بين الفريضة والراتية والحاصل ان التكبير

بعد ثبوت وجوبه عندنا لا يسقط وجوبه هنا الا بدليل وما ذكر لا يصلح للدلالة كما علمته هذاما ظهر لي والله أعلم (قوله خافي النقاية الخ) قال في النهرفيه نظر فقد نقل غير واحد اشتراط الجماعة على قول الامام قال الاستيعابي وهو الصحيح وامام سائلة الفرع فتقدير تسليمه انما جاز له الجمع ضرورة كما عمل

العصر بعد الظهر الى انه لا يصل سنة الظهر بعده وهو الصحيح كما في الصحيح فبالاولى ان لا يتنفل بينهما فلو فعل كره وأعاد الاذان للعصر لا ينقطع فوره فصار كالاغتسال بينهما بفعل آخر وفي اقتصاره في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى ان الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفرع يعرفات فصلى الامام وحده الصلاتين فانه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا في الوحي وفي البدائع ولا يلزم عليه ما ذاقه سابق الامام المحدث في صلاة الظهر فاستخاف رجلا وذهب الامام ليتوضأ فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الامام انه لا يجوز له أن يصلى العصر الا في وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن أن يكون اماما وصار كواحد من المؤمنين او يقال الجماعة شرط الجمع عند أبي حنيفة لكن في حق غير الامام لا في حق الامام اه خافي النقاية والمجوهرة والجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو أحدث بعد الخطبة قبل أن يشرع في الصلاة واستخاف من لم يشهد الخطبة جاز ويجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الامام والاحرام بالتعريف للإشارة الى تعيينهما فاذا ادب الامام الاعظم أو نائبه مقيما كان أو مسافرا فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات الامام وهو الخليفة جمع نائبه أو صاحب شرطه

به الشارح فيما اذا نفر والا ان الجماعة غير شرط اه قال العلامة نوح أقدسي بعد ذكره لان عبارة البدائع التي ذكرها المؤلف قلت اختار صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس عن الامام بعد الشروع أو قبله فصلى وحده الصلاتين جاز لان الجماعة ليست شرط في حق الامام عند أبي حنيفة أم الامام فشرط في حق غيره اه فعلى هذا لا ترد مسألة الفرع أصلا ولا تحتاج الى الجواب قطعا والذي يقتضيه النظر ان هذا القول هو الاولي بالقبول موافقة المنقول والمعقول فالاول ما سبق ان من صلاهما مع الامام أو نائبه محرم ما يجمع ومن لا فلا عند والثاني ان اشتراط الامام عين اشتراط الجماعة لان المراد منه اشتراط أدائها معه لا اشتراط وجوده في الموقف والا لصح جمع من وجد في الموقف منفردا وليس مذهب الامام بل مذهب الصحابين فاشتراطهم الامام عين اشتراط الجماعة معه ويؤيده تخصيصهم جواز الجمع منفردا في حق الامام فقط وتعليل بعضهم له بعدم اشتراط الجماعة في حقه أو أكثرهم بالضرورة فعلى هذا فالجماعة شرط غير لازم في حقه فاسقط بالضرورة لازم في حقهم فلا تسقط بحال (قوله مقيما كان أو مسافرا) لكن ان كان مقيما كامام مكة صلى بهم صلاة المتممين ولا يجوز له القصر ولا للعاج الاقتداء به قال الامام علواني كان الامام النسفي يقول العجب من أهل الموقف يتابعون امام مكة في القصر وبينهم وبين مكة فرسخان ذاني يستجاب لهم وانى برحى لهم الخير وصلاتهم غير جائزة قال شمس الأئمة كملت مع أهل الموقف فاعتزلت وصلت كل صلاة في وقتها وأوصيت بذلك أصحابي وقد سمعنا انه يتكلف ويخرج مسيرة سفر ثم يأتي عرفات فلو كان هكذا فالقصر جائز

والا لا فيجب الاحتياط تاخر ثمانية عن المحيط لمختصا (قوله وعندهما لا يشترط الا الاحرام الحج) ذكر في الشرح نبلا لينة عن البرهان انه الاظهر (قوله وذكر في معراج الدراية الحج) نقله شارح اللباب عن شرح الجامع لقاسم بن عيسى وقال فيه انه يلزم منه تاخر الوقوف وينا في حديث جابر رضي الله عنه حتى اذا زاعت الشمس وان ظاهرها ان الخطبة كانت في اول الزوال فلا تقع الصلاة في آخر وقت الظهر ولا يبعد ان يكون مراده انه يصلي الظهر والعصر بعده قبله (قول المصنف وقف بقرب الجبل) أي عند الصخرات الكبار كما سذكه المؤلف وهو موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما قبل الصخرات السود الكبار المنقشات في طرفي الجبيلات الصغار التي كانها الروابي الصغار عند جبل الرحمة وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن ناقته الى الصخرات وجبل الشاة بين يديه واستقبل القبلة وكان موقفه عند النبات قال الازرقى والنايت هو الفجوة التي خلف ٢٦٣ موقف الامام وان موقف

النبي صلى الله عليه وسلم كان على ضرس مضر من بين أحجار هناك نائثة من جبل الال قال الفارسي قال قاضي القضاة بدر الدين وقد اجتهدت على

ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل وعرفات كلها موقف الابن عرنة حامد امكبر امه لامليليا مصلياداعيا

تعيين موقفه صلى الله عليه وسلم من جهات متعددة وواقفني عليه بعض من يعتمد عليه من محدثي مكة وعلمائها حتى حصل الظن بتعيينه وانه الفجوة المستعملة المشرفة على الموقف التي عن يمينها ووراءها صخرة متصلة بصخرات الجبل وهذه الفجوة بين الجبل والبناء

لان النواب لا ينزلون بموت الخليفة والاصلي كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام الحج حتى لو كان محرما بالعمرة يصلي العصر في وقته عنده وهذا ان الشيطان لا يدمهما في كل من الصلاة في العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمرة في الظهر محرما بالحج في العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر وأدلى في وقت الاحرام فأفاد انه لا فرق بين أن يكون محرما قبل الزوال أو بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند اداء الصلاتين ولا يشترط الامام لجميع اداء الظهر حتى لو أدرك جزءا منه معه جاز له الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية ففوزا للمنفرد بالجمع وفي قوله صلى الله عليه وسلم في الفجوة الى الصحبة فلوسلاها ثم تبين فساد الظهر أعادهما جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكر في معراج الدراية انه يؤخر هذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهز بالقراءة فيهما (قوله ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل) أي ثم رح والمراد بالجبل جبل الرحمة (قوله وعرفات كلها موقف الابن عرنة) لحديث البخاري عرفات كلها موقف وارفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارفعوا عن بطن محسر وشعاب مكة كلها منحر وفي المغرب عرنة وادبها عرفات وبتصغيرها سميت عرنة نسبة ينسب اليها العربيون وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء وضمة غر بي مسجد عرفة حتى لقد قال بعض العلماء ان الجدار الغر بي من مسجد عرفة لوسقط سقط في بطن عرنة وحكي الباجي عن ابن حبيب ان عرفة في الحبل وعرنة في الحرم (قوله حامد امكبر امه لامليليا مصلياداعيا) أي وقف حامدا الى آخره لحديث مالك وغيره أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روى عنه انه عليه السلام دعا عشية عرفة لآمنه بالغفرة فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ثم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمظالم خرج ابن ماجه وهو ضعيف بالعباس بن مرادس فانه منكر الحديث ساطع الاحتجاج كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم

المربع عن يساره وهي الى الجبل أقرب بقليل بحيث يكون الجبل قبالتك يمين اذا استقبلت القبلة والبناء المربع عن يسارك بقليل وراء فان ظفرت بموقف النبي صلى الله عليه وسلم فهو الغاية القصوى فلا زمة ولا تفارقة وان خفي ذلك فقف ما بين الجبل والبناء المسد كور على جميع الصخرات والاما كن التي بينهما وعلى سهلها نار وتو على جبلها نار اعلالك أن تصادف الموقف النبوي كذا في المرشدي على الكثر وقال القاضي محمد عبد والبناء المربع هو المعروف بمطبخ آدم عليه السلام وقد وقفت بموقفه عليه السلام مرارا كثيرة وحصل لي منه خشوع عظيم ويعرف بمحذاته صخرة مخروقة تتبع هي وما حولها من الصخرات المفروشة وما راءها من الصغار السود المتصلة بالجبل هنا المطلوب اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار (قول المصنف وعرفات كلها موقف الابن عرنة) ظاهر هذا وكذا قوله في مزدلفة وهي موقف الابن محسر ان المسكين ليسا بمكان وتوقف فلا يجزئ فيهما كما سباني

(قوله تحبط بالاسلام والهجرة والنجس) أي بمجموع الثلاثة لا بكل واحد على انفراد (قوله وانما المراد ان اسم مطل الدين وتأخيره يسقط الحج) أقول بان ذلك ان من أخر الصلاة عن وقتها فقد ارتكب معصية وهي التأخير ووجب عليه شيء آخر وهو القضاء وكذا اذا مطلق الدين وكذا اذا قتل أحدا ارتكب معصية وهي الجناية على العبد مخالفاً لهي الرب تعالى ووجب عليه شيء آخر وهو تسليم نفسه للقصاص ان كان عمداً أو تسليم الدية وكذا نظائر ذلك مما يكون معصية يترتب عليها واجب سواء كان ذلك الواجب من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد فصار من تكفير الحج للكبائر والمراد تكفيره للمعاصي الكبائر كمثل الصلاة ومطل الدين والجناية على العبد وأما الواجبات المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسلم نفسه للقصاص أو تسليم الدية فانها لا تسقط لان التكفير إنما يكون للذنوب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط الأثر ان التوبة تكفر الذنوب

ابن أخي ان هذا يوم من ملك فيه منعه وبصره غفر له ومنها ما رواه البخاري مرفوعاً من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنها ما رواه مسلم في صحيحه مرفوعاً ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك في الموطأ مرفوعاً ما روى الشيطان يوماً هو أصغر ولا أدر ولا أعظم منه في يوم عرفة وما ذاك الا ما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الا ما روى يوم بدر فانه رأى جبريل يزع الملائكة فانها تقتضي تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر الاكل في شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله ان المقصود ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت او كبيرة وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة الى المحرم حتى لو أسلم لا يطالب بشيء منها حتى لو كان قتل وأخذ المال وأحرز به دار الحرب ثم أسلم لا يؤخذ بشيء من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافياً في تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تائيداً في بشارته وترغيباً في مبايعته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيهما مجرمات الكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز أن يقال والكبائر التي ليست من حقوق العباد أيضاً كالاسلام من أهل الذمة وحينئذ لا يشك ان ذكرهما كان للتأيد كيداه وهكذا ذكر الامام الطيبي في شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين اتفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووي والقرطبي في شرح مسلم وذكر القاضي عياض ان أهل السنة أجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسئلة طنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد وان قبله بالتكفير لا لكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة اذ لم يقل أحد بذلك وانما المراد ان اسم مطل الدين وتأخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطلق صار آتماً الآن وكذا اسم تأخير الصلاة عن أوقاتها يرتفع بالحج للقضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان آتماً على القول بغيره وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل أحد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة في الحج كما لا يخفى وأشار بقوله ما يبيح الى رد على من قال يقطعها ادا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من أركان الحج كما قدمناه وهو أعظم أركانه للحديث الصحيح الحج عرفة وشرطه شيان أحدهما كونه

بالانفاق ولا يلزم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على ان التوبة من ذنب يترتب عليه واجب لا تتم الا بفعل ذلك الواجب فمن غصب شيئاً ثم تاب لا تتم توبته الا بضم ان ما غصبه بما باله بالحج الذي فيه النزاع والمراد من قولنا لا تتم توبته الا بفعل الواجب انه لا يخرج عن عهدة الغصب في الآخرة الا بذلك والا فلو غصب وتاب عن فعل الغصب المذكور وجب الشيء المغصوب عنده ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده الى صاحبه تصح توبته وان بقيت ذمته مشغولة به الى أن يردّه الى صاحبه فينبذ تتم توبته بمعنى

انه يخرج عن عهده من كل جهة وكذا يقال في مطل الدين وتأخير الصلاة فقد ظهر بما قررناه ان الحج كالتوبة في تكفير الكبائر سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العبد ولم تتعلق بحق أحد أي لم يترتب عليه واجب آخر كشرب الخمر ونحوه فيكفر الحج الذنب ويبقى حق الله تعالى وحق العبد في ذمته ان كان ذنباً يترتب عليه حق أحدهما كما قررنا والا فلا يبقى عليه شيء فاعتنم هذا التحريراً لفريد فان به يتضح المرام وتندفع الشبهة والاهام وقد أشار اليه العلامة ابراهيم اللقاني في شرحه الكبير على منظومته في التوحيد فقال ان قوله صلى الله عليه وسلم من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه لا يتناول حقوق الله تعالى وحقوق عباده لانها في الذمة ليست ذنباً وانما الذنب المطل فيه فيتموقف على اسقاط صاحبه فالذي يسقط اسم مخالفة الله تعالى فقط اه والله أعلم (قوله أحدهما كونه

في أرض عرفات) الظاهر ان هذا ركنه لعدم تصوره بدونه كذا في شرح الباب (قوله وان يكون مفطرا) عندني اللباب من مستحبات الوقوف الصوم لمن قوى والقطر للضعيف قال وقيل يكرهه قال شارحه وهي كراهة تنزيه لثلاثي وخلفه فيوقعه في محذور او محظور وكذا صوم يوم التروية لانه يجزه عن أداء أفعال الحج وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم أفطر يوم عرفته مع كمال القوة الا انه لم يمهأ عنه صومه فلا وجه لكرهه على الإطلاق وأما ما في الحاشية ويكرهه صوم يوم عرفته بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يجزه عن أداء أفعال الحج فبني على حكم الاغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من انه لا يكرهه للحاج الصوم في يوم عرفته عندنا الا اذا كان يضعفه عن أداء المناسك فينشد تركه أولى وفي الفتح ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات والمستحب تركه اه (قوله وان يقف على راحلته) عبارة من التنوير ووقف الامام على ناقته قال المدني في حاشيته لاختصاصه للامام هنا بل ينبغي الركوب لكل واقف في عرفته وانما ذكر الامام لانه يقتدى به في جميع المناسك لان الصحابة رضی الله عنهم كانوا يقتدون بفعله صلى الله عليه وسلم ولانه متى وقف راكبا يكون قلبه فارغا عن جانب ٣٦٥ الدابة فيكون قلبه في الدعاء

أسكن وفي المناجاة
أخلص قاله الشيخ عبد
الله العفيف ثم قال وفي
السراج الوهاج نقلا عن
مسك ابن الجهمي يكره
الوقوف على ظهر الدابة
الا في حال الوقوف
بعرفة بل هو الافضل
للإمام وغيره وقال ابن
الحاج في المدخل وهذا
الموضع مستثنى عما
نهى عنه من اتخاذ
ظهور الدواب مساطب
يجلس عليها اه وفي
مسك ابن الجهمي ومن لم
يكن له مركب فالأفضل
ان يقف قائما فاذا أعيا

في أرض عرفات الثاني أن يكون في وقته كما سيأتي بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف المأروض هو الكيفية فيه وكذا النية ليس من شرطه وواجبه الا ما تدا الى النزوب واما سننه فالاعتسال للوقوف والخطبتان والجمع بين الصلاتين وتجميل الوقوف عقيم سما وان يكون منظر الكونه أعون على الدعاء وان يكون متوضئا لكونه أكمل وان يقف على راحلته وان يكون مستقبلا القبلة وان يكون وراء الامام بالقرب منه وان يكون حاضر القلب فارغا من الامور الشاغلة عن الدعاء فينبغي ان يجتنب في موقفه طريق القوافل وغيرهم لثلاثي ترعج بهم وان يقف عند الصخرات السود وموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه يقف بقرب منه بحسب الامكان واما ما اشتمر عند العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجيحهم له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر أحد ممن يعتمد به في صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه أفضل الا الطبري والماوردي في الحاوي فانه ما قالوا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء قال وهو موقف الانبياء وما قاله الاصل اه ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكر النووي في شرح المهذب ومن السنة أن يكثر من الدعاء والتكبير والتهايل والتلبية والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وإيجاز كل الحمد من التقصير في شيء من هذا وان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلذذ بالتوبة من جميع المخالفات مع التقدم بالقلب وان يكثر البكاء مع الذكر فهناك تسكب العبرات وتستقبل العثرات وترتجى الطلبات وانه يجمع عظيم وموقف جسمي يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأوليائه الخالصين وهو أعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم

جلس ولو وقف جالسا جاز اه ومفهوم عبارة الكرماني ان من قصد على الركوب ولم يركب يكون مستثنا لتركه السنة فافهم والاقاعداه وهو يلى القيام في الفضيلة ويكره الاضطجاع الامن عند ركاهومذكور في كتب المناسك اه (قوله وقد قيل اذا وافق يوم عرفته الخ) قال الرملي قال صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل الايام يوم عرفته واذا وافق يوم الجمعة فهو أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة أخرجه زر بن وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا كان يوم الجمعة غفر الله تعالى لجميع أهل الموقف قال الشيخ عز الدين بن جماعة سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها منزلة على غيرها فاجاب ان لها منزلة على غيرها من خمسة أوجه الاول والثاني ما ذكرناه من الحديثين الثالث ان العمل يشرف بشرف الايام كما يشرف بشرف الايام الرابعة افضل الايام في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئا الا أعطاه اياه وليست في غير يوم الجمعة الخامس موافقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة وانما يختار له الافضل قال والدي اما من حيث اسقاط الفرض فلان منزلة لها على غيرها وسأل بعض الطلبة فقال قد جاء ان الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف فاجابه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في الحديث يعني التقدم فاجابه بأنه يحتمل ان الله تعالى يغفر في يوم

الجمعة بغير واسطة وفي غير يوم الجمعة قوم القوم اه كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزياي الشافعي (قوله وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين) أي بل يصلي سنة المغرب والعشاء والوتر بعدها كما صرح به مولانا عبد الرحمن الجامي قدس الله سره السامح في منسكه كذا في شرح الباب للقاري (قوله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لأصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو ٣٦٦ في البخاري عن ابن مسعود انه فعله وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه وتماه في الفتح

عرفة يوم الجمعة عفر لكل أهل ا. ووقف وأنه أفضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة كما ورد في الحديث وليجذر كل الحذر من الخاصصة والمشاقمة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح أيضا في مثل هذا اليوم (قوله ثم الى مزدلفة بعد الغروب) أي ثم رح كائنت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفة لزمه دم وأشار الى ان الامام لو أبطأ بالدفع بعد الغروب فان الناس يدفعون لانه لا موافقة في مخالفة السنة ولو ملك بعد الغروب وبعد دفع الامام وان كان قليلا لمخوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان مبيئا لمخالفة السنة والا فضل ان يمشي على هيئته واذا وجد فرجة أسرع ويستحب أن يدخل مزدلفة ماشيا وان يكبر ويهلل ويحمد ويلبي ساعة فصاعة (قواه وانزل بقرب جبل قزح) يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعملة كعمر من قزح الشيء ارتفع يقال انه كانوا آدم عليه السلام وهو موقوف الامام كإرواه أبو داود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن يمينه أو يساره ويستحب ان يقف وراء الامام كالوقوف بعرفة (قوله وصل بالناس العشاءين باذان واقامة) أي المغرب والعشاء جمع تأخير لرواية مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام أذن للمغرب بجمع فأقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما اعاد الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل آخر وفي الهداية وكان ينبغي أن يعاد الاذان كما في الجمع الاول الا اننا كتبنا باعادة الاقامة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب الذسك فيجوز لأهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع اذ في وقتها والمغرب قضاء والا فضل ان يصلي مع الامام بجماعة وينبغي أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينبغي جاله ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في احياها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قواه ولم تجز المغرب في الطريق) أي لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول الى مزدلفة للحديث الصلاة امامك قاله حين قيل له الصلاة يارسول الله وهو في طريق مزدلفة أي وقتها فدل كلامه انها لا تحل بعرفات بالطريق الاولى وأشار الى ان العشاء لا تحل بالطريق الاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحبها الوقت وهي المغرب اذا كانت لا تحل به فغيرها أولى ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز أن يصليهما في الطريق لانه لو لم يصلهما لصارتا قضاء واذا لم يحل له اداؤهما بالطريق بقاذا صلاهما أو احدهما فقد ارتكب كراهة التحريم فكل صلاة أدبت معها واجب اعادتها فيجب اعادتها ما لم يطلع الفجر فان طلع سقطت الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج وفي الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسألة لا بد من معرفتها

(قوله والمغرب قضاء) دفعه في النهر بما في السراج انه ينسوي في المغرب الاداء لا القضاء اه قلت وبديل عليه كلام المؤلف الآتي ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء الخ وكذا ما يأتي من ان الدليل ثم الى مزدلفة بعد الغروب وانزل بقرب جبل قزح وصل بالناس العشاءين باذان واقامة ولم تجز المغرب في الطريق الظني أفاد تأخير وقت المغرب أي عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة (قوله وهذه ليلة جمعت شرف الزمان والمكان) قال في النهر وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت ممن مال الى ذلك ثم رأيت في الجوهرة انها أفضل ليالي السنة (قول المصنف ولم تجز المغرب في الطريق) قال العلامة الشهاوي في

منسكه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق انما هو فيما اذا ذهب الى المزدلفة من طريقها أما وهو اذا ذهب الى مكة من غير طريق المزدلفة جازله أن يصلي المغرب في الطريق بلا توقف ولم أجد أحدا صرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء الفوائت وكلام شارح الكبر يدل عليه وهي فائدة جلية اه وكذا صرح بهاني النباية في الباب المذكور أيضا اه كذا وجدته بخط العلامة الشيخ ابراهيم أبي سلمة على هامش نسخة من الكبر وقد نقل عبارة العناية الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه وأقرها كذا في حاشية المحدثي على الدر (قواه ثم ههنا مسألة الخ) قال الرمي فيه اشكال وهو ان

فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لاشئ عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة فحج رديه ثم حج قبل ان يرجع الى أهله لانه لم يدم لتمتع
 وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه (قوله واستبعده) أي استبعد ما قاله في النهاية وقوله وهو المراد عند اطلاق الشارح الخ
 جلة معترضة أي اذا اطلق الشارح في هذا الكتاب والمراد به الزبلي (قوله في هذا الكتاب) أقول بل هو المراد مني اطلق شارح
 الكتفي عبارات العلماء مطلقا كما ان المراد بشارح الهداية متى اطلق هو الامام السفناني صاحب النهاية (قوله يجب عليه
 بدنة للحج وللعمرة شاة) أي اتفاقا وقوله وبعد الحلق قبل الطواف شاتان فيه خلاف وقيل بدنة وشاة وقال الوبري بدنة للحج ولا
 شئ عليه للعمرة واستصوبه في الفتح كما سيأتي معللا في الجنائيات بما ظاهره بقاء الاحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقا كما هو ظاهر
 كلام الزبلي (قوله وأكثر عبارات ٣٩٢ الاحباب) أكثر مبتدأ خبره قوله كما قال الشارح (قوله وقد تناقض كلام شيخ

الاسلام الخ) قال في النهر
 يمكن انه قائل بانتهائه
 بالوقوف الا في حق النساء
 وقد نقل في الفتح عن
 الغاية معز بالي الميسوط
 والبدائع والاستبحار لو
 جامع القارن أول مرة
 بعد الحلق قبل طواف
 الزيارة كان عليه بدنة
 للحج وشاة للعمرة لان

وإذا حلق يوم النحر حل
 من احرامه ولا تمتع ولا
 قران لمكي ومن حولها

القارن يتحلل من احرامه
 بالحلق الا في حق النساء
 فهو محرم بهما في حقهن
 أيضا وهذا يخالف ما
 ذكره في الكتاب وشروح
 القدوري فانهم يوجبون
 على الحاج شاة بعد الحلق
 اه وهو ظاهر في أن

(قوله فاذا حلق يوم النحر حل من احرامه) أي من احرام الحج والعمرة وهو تصرف صحيح ببقاء احرام
 العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق وأورد عليه في النهاية بان القارن اذا قتل صيدا بعد
 الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان وأجاب بان احرام العمرة قد انتهت بالوقوف في حق سائر الاحكام
 وانما يبقى في حق التحلل لا غير كاحكام الحج تنتهي بالحلق في يوم النحر ولا يبقى الا في حق النساء
 خاصة واستبعده الشارح الزبلي وهو المراد عند اطلاق الشارح في هذا الكتاب بان القارن اذا
 جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اه لكن
 صاحب النهاية لم يجزم به انما عراه الى شيخ الاسلام في مبسوطه وهو اختياره وأكثر عبارات
 الاحباب كما قال الشارح وفي فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب
 انما هو باعتبار انه جنابة على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا وقد
 تناقض كلام شيخ الاسلام فانه اوجب في جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو من أن يكون
 احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجنابة عليه شيئا أولا فان اوجبت لزم شمول الوجوب والافشمول
 العدم والحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق ويحل منه في كل شئ حتى في حق النساء اذا
 كان متمتعاً سابق الهدى لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفي القارن يحل منه في كل
 شئ الا في النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذي ساق الهدى وبين القارن والافلا
 فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفي المحيط قارن طاف لعمرة ثم حل فعليه دمان
 ولا يحل من عمرته بالحلق ولو احرم بعمرة فطاف لها ثم اضاف اليها حجة ثم حلق يحل من عمرته ولا شئ
 عليه لانه بمنزلة من احرم بالحجة بعد ما حلق من العمرة (قوله ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها)
 لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المجدد الحرام بناء على عود اسم الاشارة الى التمتع لا الى
 الهدى بقريته وصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا ان نفعه بخلاف الهدى فانه علينا فلو كان
 مراد القيل ذلك على من لم يكن وليكونها اسم اشارة للبعيد والتمتع ابعده من الهدى ثم ظاهر
 الكتب متونا وشروحا وفتاوى انه لا يصح منه حج تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى أهله ولم

ايجاب الشاتين لا مخالفة فيه اه قلت لكن قول النهاية فيما مر وانما يبقى في حق التحلل
 لا غير يفيد انتهاه بالوقوف في حق النساء أيضا وقد علمت ان ما في النهاية معزى الى شيخ الاسلام (قوله فان اوجبت) أي الجنابة
 لزم شمول الوجوب أي في الجماع وغيره والا أي وان لم توجب شيئا لزم شمول العدم أي عدم الوجوب في الجماع وغيره اما الايجاب
 في الجماع وعدمه في قتل الصيد فلا وجه له وسيأتي في الجنائيات ان المذهب في مسألة الصيد لزم دمن وان لزم دم ضعيف (قوله
 ثم ظاهر الكتب الخ) قال في النهر وقد صرح اصحاب المذهب بان الاتفاقي المتمتع لو عاد الى بلده بطل تمتعه اتفاقا بين الامام
 وصاحبيه وان شرط التمتع مطلقا عدم الامام الصحيح ولا وجود للشروط بدون شرطه ولا شك انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاتم ولم
 يقولوا بوجود الباطل شرطا مع ارتكاب النهي ومقتضى كلام ائمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المشايخ كذا في الفتح لمخصا
 واختار منه ما أي العمرة أيضا وان لم يحج لكن لا يخفى ان ما استدلل به من كلام ائمة المذهب لا يقتضي عدم تحققها منه بل علم

كونه متمتعاً وهو الموافق لما سأتى في إضافة الاحرام الى الاحرام ان المسكى لو أدخل احرام الحج على العمرة بعد ما طاف لها أولم يطف ولم يرفض شيئاً أجزأه لأنه أتى بأفعالها كما لزمته غير أنه منهي عنه وهذا عرف أنه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المسكى لكن لا على وجه التمتع والقرآن وهذا هو المترجم له في الباب الآتي اه وما ذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم الصحة وكذا ما ذكره الكمال من أن مقتضى كلامهم ذلك وأنه أولى مما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في الشرع بل لا يمتنع ما انفقوا عليه متوناً وشروحات في باب إضافة الاحرام الى الاحرام من أن المسكى لو أدخل احرام الحج الى آخر ما مر وذكر أنه لا خلاف في صحة قرآن المسكى وتمتعته وان الكمال ناقض نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجعته متأملاً ورده أيضاً في شرح الباب بما حاصله ان مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المسنون فلا ينافي ما ذكره بعض المشايخ من الصحة وسيد كرم المؤلف هنا التوفيق قريباً (قوله قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ) لم يبين وجه عدم صحة القران وبينه الزيلعي بقوله ولان ميقات أهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة المحل فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشرع في حقهم القران (قوله لوجود الامام الصحيح) هذا خاص فيمن لم يسق الهدى وحلق أما اذا ساق الهدى أو لم يسق ولم يحلق للعمرة لم يكن ملماً باهله المام الصحيح كما قد عوى صاحب البدائع عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا به عليه في ٣٩٣ الشريعة بل لا يمتنع وكان مني ما ذكره تفسير

يكن ساق الهدى بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المسكى لوجود الامام الصحيح ومقتضاه انه لو أحرمت بعمرة في أشهر الحج وحل منها ثم أحرمت بحج فانه لا يلزمه دم لكن صرح في التحفة بانه يصح تمتعهم وقرانهم فانه نقل في غاية البيان عنهما أنهم لو تمتعوا جازوا وأساؤا ويجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاستيعاب ثم قال ولا يباح لهم الا كل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قران للمسكى نفي المحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرغ الصحة واشترطهم عدم الامام فيما بينهما انما هو للتمتع المنتهض سبباً للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المسكى اذا أحرمت بعمرة في أشهر الحج فان كان من نيتة الحج من عامه فانه يكون آتماً لانه عين التمتع المنهي عنه لهم فان حج من عامه لزمه دم جنابة لادم شكر وان لم يكن من نيتة الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون آتماً بالاعتقاد في أشهر الحج لانهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتقاد في أشهر الحج وما في البدائع من أن الاعتقاد في أشهر الحج للمسكى معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا قرن فانه يكون آتماً أيضاً ويلزمه دم جنابة وفي الهداية بخلاف المسكى اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث تصح لان عمرته وحجته ميقا تبتان فصار بمنزلة الآفاق قال السارحون قيد بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جنابة لوجود الامام الصحيح

الامام الصحيح بما مر عن العناية وليس كذلك بل مبني المسئلة تفسيره بما قدمناه عن المعراج عن المحيط بان يرجع الى أهله عن العمرة ولا يكون الرجوع الى العمرة مستحقاً عليه ولهذا قال وعن هذا قلنا لا تمتع لاهل مكة كما مر ومثله في النهاية واذا كان كذلك فالامام الصحيح موجود هنا لما قدمناه عن العناية ان المراد بالعود

٥٠ بحر - ثاني هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا موجوداً لكونه في الحرم أو في مكة وعليه فعدم التصور في الثلاث مسلم تأمل (قوله وما في البدائع الخ) اعلم أن عدم جواز العمرة للمسكى قال في الفتح انه فاش بين حنفية العصر من أهل مكة ونازعهم في ذلك بعض الآفاقين من الحنفية من قريب ومعتمد أهل مكة ما وقع في البدائع والذي ذكره غير واحد خلافة اه ملخصاً فقيد مال صاحب الفتح الى الجواز لكن ذكر بعد ما حقق المقام انه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة ان الوجه منع العمرة للمسكى في أشهر الحج سواء حج من عامه ذلك أولاً ثم بين وجهه ورده في النهر كما قدمناه آنفاً وكذا رده من لا على في شرح الباب ونقل التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعته وميل المؤلف الى ذلك أيضاً فانه صرح بانه لا يكون آتماً أول عبارة البدائع والمسئلة طويلة الذيل وقد أفردت بالتأليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدني وذكر حاصل الأقوال في ذلك فراجعها هذا وقد ذكر في الباب ان المتمتع لا يعتمر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المسكى ممنوع من العمرة المفردة أيضاً وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاق غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لانها عبادة مستقلة أيضاً كالطواف اه وفي حاشية المدني ان ما في الباب مسلم في حق المتمتع السابق للهدى أما غير السابق فلا لانه خلاف مذهب أصحابنا جميعاً لان العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة الا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المسكى والآفاق كما صرح به في النهاية والبسوط والبحر وأخيراً والعلامة قاسم وغيرهم اه (قوله وفي الهداية بخلاف المسكى الخ) متصل بقوله

وليس لاهل مكة تمتع ولا قران كذا قاله الشراح (قوله ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما) اعترضه السندي في منسكه الكبير بان الامام الصحيح المبطل للحكم لا يتصور في حق القارن واما الامام الفاسد مع بقاء الاحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم الامام فلا يبطل القران بالاولى اه ملخصا وقوله المكي يأنم الحج أقول فيه تطريحا قوله الهداية السابق لان عمرته ووجته ميقاتيان أي بخلاف ما اذا تمتع بهما خرج الى الكوفة فانه لا يصبح لانه وان كان احرامه للعمرة آفاقيا لكان احرامه للحج مكي فهو حينئذ من أهل المسجد الحرام واما القارن فلما علمت فلم تشمل الآية هذا المكي القارن لانه بخروجه صار آفاقيا وانما تشمل من لم يخرج هذا ما ظهر لي فتدبره (قوله وايجابهم دم الجناية على المكي الحج) قد علمت ان المكي اذا خرج الى الميقات وتمتع لم يصر بمنزلة الآفاقي لان حجته مكية وبصير آفاقيا كما قدمه والدم الواجب عليه دم جناية لما ارتكبه من النهي وهذا لو وجد في الآفاقي أصلا لانه ليس ميكائما ان وجوب ٣٩٤ الدم على المكي مبنى على صحة تمتعه كما مر والآفاقي اذا لم ياهله ثم حج لم يكن

متمتع اذا لم يسبق الهدى
فقوله اذا تمتع غير ظاهر
فاجاب الدم عليه ان كان
لخالفة النهي فلا وجه له
لما علمت انه ليس ميكابا
ليس متمتعا أصلا وان
كان لمجرد المامه باهله
بعد عمرته فلا وجه له
أيضا لما سبق في
فان عاد المتمتع الى بلده
بعد العمرة ولم يسبق الهدى
بطل تمتعه وان ساق لا
الصفحة الثانية انه لو بعث
الهدى وتجلد بجمه قبل
يوم النحر وأم باهله فلا
شي عليه مطلقا سواء حج
من عامه أو لا وفي مسائلنا
ان لم يسبق الهدى فلا
شي عليه بالاولى (قوله
والعمرة له في أشهر الحج
لا تتركه الحج) هذا مخالف لما سبق في الحاصل (قوله وبينه في المحيط)

بينهما فقد فرقا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع عدم الامام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما في هذا الشرط وان المكي يأنم اذا حرم من الميقات بهما أو بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور في الآية يعملهما كما قدمناه وايجابهم دم الجناية على المكي اذا خرج الى الميقات وتمتع مقتضى لوجوب الدم على الآفاقي اذا تمتع وقد أم بينهما المام صححا ولم يصر حوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حوله ان كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة أهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لانهم في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية واما القران من المكي فيكره ويلزمه الرض والعمرة له في أشهر الحج لا تتركه ولا يمكن لا يدرك فضيلة التمتع لان الامام قطع تمتعه اه ولم يبين المرفوض وبينه في المحيط فقال مكي أحرم بعمرة ووجه رفض العمرة ومضى في الحج وعليه عمرة ودم فان مضى في العمرة لزمه دم بجمعه بينهما فانه لا يجوز له الجمع فاذا جمع فقد احتسب وزر افارتكب محظورا فلزم دم كقارة ثم لا بد من رفض أحدهما نحو وجا عن المعصية فرفض العمرة أولى فان طاف لعمرة ثلثة أشواط ثم أحرم بالحج فرفض الحج عند أي خنيفة لانه امتناع وهو أسهل من الابطال وعندهما برفض العمرة ولو طاف لها أربعة أشواط ثم أحرم بالحج اتهمها وعليه دم لا تتركه انتهى عنه اه وفيها أيضا وذكر الامام المحبوبي ان هذا المكي الذي خرج الى الكوفة وقرن انما يبيح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فالما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عاد وأحرم بها من الميقات لم يكن قارنا لانه لما دخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعبه في فتح القديربان الظاهر الاطلاق لان كل من حل بمكان صار من أهله مطلقا (قوله فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسبق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا) أي لا يبطل يعني اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الاول ويلزمه في الثاني ومحمد رحمه الله تعالى أطل التمتع فيهما لانه أدهما بسفرتين والمتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما جعل الاستحقاق العود كعدمه فانه بالهدى استخدام احرام العمرة الى أن يحرم بالحج

وسأني بيانه أيضا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام والذي مشى عليه المصنف هناك ان المرفوض الحج (قوله وعليه عمرة ودم) أي دم للرفض وهو دم حركه في الباب (قوله وتعبه في فتح القديربان الظاهر الاطلاق الحج) أقول نقل في الشرنبلالية كلام المحبوبي عن العناية ثم قال وقول المحبوبي هو الصحيح نقله الشيخ الشامي عن الكرماني اه وعلمه فاطلاق كلام الهداية فيما تقدم مفيد بما ذكره المحبوبي تأمل (قول المصنف وان لم يسبق الهدى بطل تمتعه) قال في النهي فيه تجوز ظاهر اذ بطلان الشيء فرع وجوده ولا وجوده مع فقد شرطه فلو قال لم يكن متمتعا لكان أولى اه قلت ان سلم ذلك فهو نحو زنا ع بينهم مثل بطلت صلته وفسد صومه واعتكافه ووجه تسمية له باعتبار شروره فيه أو وجوده الصوري (قوله وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل الحج) أي حيث قالوا فانه بالهدى استخدام احرام العمرة الحج

ويحل

(قوله قال الامام الاقطع)

هو من شرح القدوري
 (قوله وعلم من هذا الخ)
 قال في شرح اللباب والحيلة
 لمن دخل مكة بعمره قبل
 أشهر الحج يريد التمتع أو
 القران أن لا يطوف بل يصبر
 الى أن تدخل أشهر الحج ثم
 يطوف فانه مستي طاف
 طوافا وقع عن العمرة
 ولو طاف الكل أو أكثره
 ثم دخلت أشهر الحج فاحرم
 بعمره أخرى داخل
 ومن طاف أقل أسواط
 العمرة قبل أشهر الحج
 وأتمها فهاو حجاج متمتعا
 وبعكسه لا

المبقات ثم حج من عامه لم
 يكن متمتعا عند الكل
 لانه صار حكمه حكم أهل
 مكة بدليل انه صار ميقاته
 ميقاتهم قال الكرمانى
 الآن يخرج الى أهله أو
 ميقات نفسه على ما ذكره
 الطحاوى ثم يرجع محرما
 بالعمرة اه والظاهر
 ان هذا الحكم بالنسبة الى
 الآفاق الذى صار فى
 حكم المكي بخلاف المكي
 المحققى فانه ولو خرج
 الآفاق فى الأشهر لا
 يصير متمتعا مسنونا
 لما سبق من اشتراط عدم
 الامام فى التمتع هذا
 والظاهر ان المتمتع بعد
 فراغه من العمرة لا يكون
 متمتعا من اتيان العمرة فانه

ويحل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنع من التحلل وانه التزام لاحرام الحج من عامه لكن
 فى فتح القدير انه لو بداله بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا حج
 الهدى أو أمر بذبحه يقع تطوعا اه وذكرا شارح أيضا فى دليل محمد كره العود غير مستحق
 عليه انه لو بعث هديه ليحج عنه لم يحج كان له ذلك فقوله لهما ان العود مستحق عليه بسوق الهدى
 معناه اذا أراد المتعة لا مطلقا وفى المحيط فان ذبح الهدى ورجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد
 منه فى حق الحج الا مجرد النية وبجبردها لا يلزمه الحج فاذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كأنه لم ينو
 فى الابتداء وان أراد أن يحج هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه
 مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حاشى عليه لانه غير
 متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل أن يرجع الى أهله لم يمتعه لانه لم يلم بأهله فيما بين
 النسكين وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه فالحاصل انه اذا ساق الهدى لا يجوز ما أن يتركه
 الى يوم النحر أو لافان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شىء عليه غيره سواء عاد الى أهله أولا وان تعجل ذبحه
 فاما ان يرجع الى أهله أولا فان رجع الى أهله فلا شىء عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وان لم يرجع
 اليهم فان لم يحج من عامه فلا شىء عليه وان حج منه لم يمتعه ودم المتعة ودم الحبل قبل أو انه ورجع فى فتح
 القدير مذهب الشافعى فى ان عدم الامام بينهما ليس بشرط فى التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى
 أهله سواء ساق الهدى أولا لان الآية انما منعت التمتع لمن كان حاضر المجدد المحرام لا لاجل
 المامهم بأهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم فى كل وقت بخلاف الغير قيد بقوله بعد العمرة لانه
 لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل تمتعه لان العود مستحق عليه لانه لم بأهله محرما بخلاف ما اذا
 طاف الاكثر ودخل فى قواه بعد العمرة المحلق فلا بد للبطان منه لانه من واجباتها وبه التحلل
 فلو عاد بعد طوافها قبل المحلق ثم حج من عامه قبل أن يحلق فى أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه
 عند من جعل المحرم شرط جواز المحلق وهو أبو حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو
 مستحب كسائر البدائع وغيره (قوله ومن طاف أقل أسواط العمرة قبل أشهر الحج أو أتمها فيها
 كان متمتعا وبعكسه لا) اى لو طاف أكثر أسواطها قبلها وأتمها فيها لا يكون متمتعا لان للاكثر
 حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك أصلا فى ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال فحكم أكثره
 حكم جميعه فى باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه وأشار الى انه لا يشترط وجود احرامها فى أشهر الحج
 لان المعتبر انما هو الطواف وفى المحيط ولو طاف كله فى رمضان جنب أو محدث ثم أعاده فى شوال
 لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا يرتفع بالاعادة فلم تقع العمرة والحج فى أشهر الحج وكذلك
 طواف الجنب على رواية الكرخى فكان الفرض هو الاول ولم يوجد فى أشهر الحج وعلى قول غيره
 يرتفع الاول بالاعادة لكن تعلق بهذا الطواف فى رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه
 لو أتم هذه العمرة ثم ابتداء احرام العمرة فى أشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وحج من عامه لم يكن
 متمتعا فلا يرتفع هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لا يتعلق به منع عن شىء
 حتى ينتقض بالاعادة اه وعلم من هذا ان الاعتمار فى سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع فى سنته
 سواء أتى بعمره أخرى فى أشهر الحج أولا وانما اختلفت المتعة بافعال العمرة فى أشهر الحج لان أشهر الحج
 كان متمتعا للحج قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء فكان
 اجتماعهما فى وقت واحد فى سفر واحد رخصة وتمتعوا فى فتح القدير وهل يشترط فى القران أيضا

زبادة عبادة وهو وان كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعاً عن العمرة فقط على الصحيح وإنما يدون ممنوعاً عن التمتع كما تقدم اه ما في الباب (قول المصنف وعشر ذى الحجة) قال في النهر دخل فيه يوم النحر وعن الثاني لا بدليل فوات الحج بطول جفوه وردبانه بعد ان يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع لطواف الزيارة على انه وقت لاوقوف في الجملة بدليل ما قاله السروجي لو اشتبه يوم عرفه فوق قولهم ظهر انه يوم النحر أجزاءهم لان ظهر انه الحادى عشر (قوله قلت اسم الجمع) الاضافة بيانية أى اسم هو الجمع والافهوج جمع حقيقة على وزن أفعل أحد الصيغ الاربعة لجمع القلة هذا وقد اعترض القهستاني على هذا الجواب بانه مخرج للعشر لانه خارج عن الشهرين على انه قول مرجوح لا يليق بفصاحة القرآن واختار في الجواب ان الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهرًا أو مجازاً وهذا الجواب نقله في النهر عن الكشاف أيضاً قوله أنزل بعض الشهر منزلة كما ورد في ٣٩٦ العناية أيضاً بان فيه الباسا بخلاف قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ثم قال وأقول

هو من باب ذكر السك
وارادة الجزء وقرينة
المجاز ساق الكلام لانه
قال الحج أشهر والحج نفسه
ليس بأشهر فكان
تقديره والله أعلم بالحج في
أشهر والطرف لا يستلزم
الاستفراق فكان
البعض مراداً وعينه ما
وهي شوال وذوالقعدة
وعشر ذى الحجة وصح
الاحرام به قبلها وكره

روى عن العبادة
وغيرهم اه (قوله
وما في غاية البيان الخ)
قال في النهر الذي في غاية
البيان ما لفظه يجوز ان
يراد من العام الخاص اذا
دل الدليل وقد دل نقلاً
وعقلاً اه والفرق بين
العام المخصوص والعام

ان يفعل أكثر اشواط العمرة في أشهر الحج كفي المحيط انه لا يشترط وكأنه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقد منا جوابه في باب القران (قوله وهي شوال وذوالقعدة وعشر ذى الحجة) أى أشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو مروى عن العبادة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر فالمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشاف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهراً قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وإنما يكون موضعاً للسؤال لو قيل ثلاثة أشهر معلومات اه وما في غاية البيان من انه عام مخصوص ففيه نظر لان أخص المخصوص في العام اذا كان جمعاً ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكره في الكشاف وفائدة التوقيت بهذه الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع أو القارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج لا يجوز وكذا السبي بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز الا في أشهر الحج وانه لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير أشهر الحج وانه لو أحرم بعمره يوم النحر فأتى بأفعالها ثم أحرمه من يومه ذلك بالحج وبقي محرماً الى قابل ففتح كان متمتعاً قال في فتح القدير وهذا يكره على ما تقدم ويوجب أن يضع مكان قولهم ووج من عامه ذلك في تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك اه وسبأني في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو أحرم بعمره يوم النحر وجب عليه الرضى والتحليل لا تركه النهى فينبغي أن لا يكون متمتعاً لانه مكى وعمرته ووجهه مكىة والمتمتع من عمرته مسقاة ووجهه مكىة والقعدة بالكسر والفتح ولا يسمع في الحجة الا الكسر (قوله وصح الاحرام به قبلها وكره) أى صح الاحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وس بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالتقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمها فانه لا يجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطاً عندنا لما أن الافعال متصلة بالقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى لان الفاء للوصل والتعقيب بلا تراخ وإنما كرهه للطول المفضى الى الوقوع في محظوره أو على انه شرط

الذى أريد به خاص لا يحنى اه وما ذكره المؤلف مسبوقة اليه في العناية وفيها ولان المخصوص إنما يكون شبهه
بأخراج بعض افراد العام لا بأخراج بعض كل فرد اه وهذا وارد (قوله وفائدة التوقيت بهذه الأشهر ان شيئاً من أفعال الحج لا يجوز الا فيها) أقول برده عليه طواف الزيارة فانه يجوز في يومين بعد عشر ذى الحجة بلا كراهة (قوله وإنما كرهه للطول الخ) قال في النهر اختلف المتأخرون في المعنى الذى لاجله كره التقديم فكان ابن شجاع يقول لانه احرام وكان الفقيه أبو عبد الله يقول لانه لا يامن من موافقة المحذور فاذا أمن ذلك لا يكره كذا في الذخيرة وفيها لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج أقول فيه افاة ان المراد بالوقت وقت الحج ولو لعام مضى إلا أن الظاهر ما قاله الفقيه اذ لا معنى لكراهة فعل شرط قبل وقت مشروط الا كما قال ولذا لم يعرج أكثر الشراح على غيره واحرامه يوم النحر ينبغى أن يكون مكرهاً حيث لم يامن وان كان في أشهر الحج وما في الكتاب مقيد بذلك واطلاقه يفيد التحريم وقد صرح في النهاية باسائه اه أى فظاهره عدم التحريم وقد شاع في كلامهم في كتاب الحج

السنة لكن صرح
القهستاني بانها تحريمية
وقال كما اشير اليه في شرح
الطحاوي وقد تقدم قبيل
باب الاحرام ذكر المؤلف
الاجماع على الكراهة
ونقلنا هناك خلاف أبي
يوسف فيها فراجعه وبه
يحصل التوفيق فتدبر
(قول المصنف ولو اعتمر
كوفي فيها) أى فى أشهر
الحج (قوله قال نجر الاسلام
انه الصواب) قال فى النهر

ولو اعتمر كوفي فيها وأقام
بمكة أو بصره ووجح صح تمتعه
ولو أفسدها فأقام بمكة
وقضى ووجح لا إلا أن يعود
الى أهله وأهله ما أفسد
مضى فيه ولا دم عليه ولو
تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة

وفى المعراج انه الاصح
لكن قال فى الحقائق
كثير من مشايخنا قالوا
الصواب ما قاله الطحاوي
وقال الصغار كثيرا
ما جربناه فلم نجده خالطا
وكثيرا ما جربنا
الجصاص فوجدناه خالطا
(قوله وعبارة الجمع الخ)
قال فى النهر فيه نظر لانه
اذ لم يبطل تمتعه بالاقامة
فعدمها أولى والتقييد
بالخروج لا يفهم المحكم
فيما لو أقام فاهنا أولى

شبه بالركن ولذا اذا اعتق العبد بعد ما أحرم لا يتمكن عن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض
فالتمتع للشرط والكراهة للشبه وأطلقوا الكراهة فهى تحريمية لانها المرادة عند اطلاقهم لها
(قوله ولو اعتمر كوفي فيها وأقام بمكة أو بصره ووجح صح تمتعه) أراد بالركوى الاتفاقى الذى يشرع
له التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لاهل التمتع والقران سواء كان بالبصرة أو غيرها أما
اذا أقام بمكة أو خارجها داخل المواقيت فلان عمرته آفاقية ووجته مكبية فلذا كان متمتعا اتفاقا واما
اذا خرج الى مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلان السفارة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع
له نساكن فيها فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوي والجصاص فنقل الطحاوي ان هذا قول الامام
وان قول صاحبه بطلان التمتع لما ان نسكه هذان ميقتان ولا بد فيه أن تكون حجته مكبية ونقل
الجصاص انه متمتع اتفاقا قال نجر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح والمحقق فى اقامة مكة
أو بصره فشمع ما اذا اتخذهما دارا أولا كما صرح به الاسديجاني والكيسانى فى الهداية من
التقييد باتخاذهما دارا اتفاقا وقيد بكونه اعتمر فى أشهر الحج اذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعا
اتفاقا وقد بالركوى لان المكى لا تمتع له اتفاقا وقيد بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى
وطنه بطل تمتعه اتفاقا اذ لم يكن ساق الهدى وعبارة المجمع وخرج الى البصرة أولى من التعبير
بالاقامة بها لان الحكم عند الامام لا يختلف بين أن يقيم بها خمسة عشر يوما أولا والاو محل الخلاف
وفى الثانى يكون متمتعا اتفاقا كذاتى المصنفى (قوله ولو أفسدها فأقام بمكة وقضى ووجح لا إلا أن
يعود الى أهله) أى لو أفسد الكوفى عمرته فأقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعا إلا أن
يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرمان الميقات بعمرة ثم يحج من عامه فانه
يكون متمتعا أما الاول فلان سفره انتهى بالفساد فلما قضاهما صارت عمرته مكبية ولا تمتع لاهل مكة
وأما الثانى فلان عمرته ميقاتية ووجته مكية فصارت متمتعا ولا يضره كون العمرة قضاء عما أفسده
ان كانت قضاء وفى قوله إلا أن يعود الى أهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير
وطنه سواء كان مكة أو غيرها ولا خلاف فيما اذا أقام بمكة وأما اذا أقام غيرها فهو مذهب الامام وقالوا
يكون متمتعا لانه انشاء سفره هو كالعود الى وطنه وله ان يسفره الاول باق ما لم يعد الى وطنه وقد
انتهى بالفاسد وهذه المسئلة أيدت بنقل الطحاوي وقيدته فى البسوط بان يجاوز المواقيت فى أشهر
الحج أما اذا جاوزها قبلها ثم أهل بعمرة فيها كان متمتعا عند الامام أيضا لانه يجاوز الميقات صار
فى حكم من لم يدخل مكة ان كان فى أشهر الحج فلانه لما دخلت وهو داخل المواقيت حرم عليه التمتع
كما هو حرام على أهل مكة فلا تنقطع هذه الحرمية بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكى (قوله
وأيهما أفسد مضى فيه ولا دم عليه) يعنى الكوفى اذا قدم بعمرة ثم حج من عامه ذلك فإى النسكين
أفسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهده الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه
لم يفتق باءه نسكين صححين فى سفر واحد وهو السبب فى وجوبه وهذا هو المراد بنفى الدم فى عبارته
والا فإى أفسد حجته لدمه دم (قوله ولو تمتع وضحي لم يجزه عن المتعة) لانه أتى بغير الواجب لان
الواجب دم التمتع وأما الاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر أطلقه فشمع الرجل والمرأة وانما
وضع محمد المسئلة فى المرأة اما لانها واقعة امرأة واما لان هذا انما يشبهه على المرأة لان الجهل فيها
أغلب فاذا لم يجزه عن المتعة فان كان تحلل بناء على جهله لزمه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل أو انه

(قوله وقد استفيد من هذا الخ) أي حيث لم تجزه الاضحية عن المتعة وقد نرى في النهر التصريح بهذا استفاد عن الدراية (قوله وقد يقال الخ) ذكر في الشرنبلالية مثله قبل رؤيته لما ذكره المؤلف ثم قال ولكنه قد يقال لما كان طواف الركن متعينا في أيام النحر وجوبا كان النظر لا يقع ٣٩٨ ما طافه عنه وتلغونية غيره وأما الاضحية فهي متعينة في ذلك الزمن كالمتعة فلا تقع

والا قدم التمتع وقد استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية وقد يقال انه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع أجزاءه عن الركن فينبغي أن يكون الدم كذلك بل أولى (قوله ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف) لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بصرف افعلى ما يفعل الحاج غير ان لا تطوف بالبيت حتى تطهرى فافاد ان طوافها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطهارة فان الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولزمها الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجها (قوله ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة) يعني ولا شيء عليها لانه واجب يسقط

بالعذر والحيمض والنفاس عذر وكذا اذا أخرت طواف الزيارة الى

وقت طهرها فانه لا يجب عليها شيء للعذر وقد قدمنا ذلك

كله في طواف الصدر وأطلق في سقوطه عن أقام

بمكة فشمئلا اذا أقام بعد ما حل النفر الاول

أولا وفيه اختلاف وقد قدمناه هناك

والله تعالى أعلم بالصواب

واليه المرجع

والمآب

م

تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله باب الجنائيات

الاضحية مع تعينها عن غيرها اه واعترض بأنه ان أراد أن الاضحية متعينة في حق غير ذلك المتمتع فسلم ولا كلام فيه وان أراد انها متعينة في حقه أيضا فلا يسلم اذ هي غير واجبة عليه لكونه مسافرا اما المتعة فهي متعينة عليه فسأوت الطواف اه فالأولى ما أجاب به بعضهم ان

ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف ولو عند الصدر تركته كن أقام بمكة

طواف الركن لما كان الوقت متعينا له لا يسع غيره أجزاءه نية التطوع بخلاف دم التمتع ولا يخفى ان هذا غير ما في الشرنبلالية ولا يرد عليه الاعتراض المار خلافا لما زعمه المعتض (قوله وكذا اذا أخرت طواف الزيارة) أي اذا حاضت قبل أن تقدر على أكثر الطواف قال في اللباب ولو حاضت في وقت تقدر

على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف لزمها دم للتأخير ولو حاضت في وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شيء فقولهم لاشئ على الحائض وكذا النفساء لتأخير الطواف مقيد بما اذا حاضت في وقت لم تقدر على أكثر الطواف أو حاضت قبل أيام النحر ولم تطهر الا بعد مضي أيام النحر اه لما ذكره في اللباب أيضا من انها لو طهرت في آخر أيام النحر وعكفها طواف الزيارة كله أو أكثره قبل الغروب فلم تطف فعليها دم للتأخير وان أمكنها أقله فلم تطف لاشئ عليها والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ فهرست الجزء الثاني من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله ﴾

صفحة	صفحة
باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها	٢
باب صدقة السوائم	٢٢٩
فصل كره استقبال القبلة بالفرج	٣٦
باب صدقة البقر	٢٣١
باب الوتر والنوافل	٤٠
فصل في الغنم	٢٣٢
باب ادراك الفريضة	٧٥
باب زكاة المال	٢٤٢
باب قضاء الفوائت	٨٤
باب العاشر	٢٤٨
باب سجود السهو	٩٨
باب الركاز	٢٥١
باب صلاة المريض	١٢١
باب العشر	٢٥٤
باب سجود التلاوة	١٢٨
باب المصرف	٢٥٨
باب صلاة المسافرين	١٣٨
باب صدقة الفطر	٢٧٠
باب صلاة الجمعة	١٥٠
كتاب الصوم	٢٧٦
باب صلاة العيدين	١٧٠
باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده	٢٩١
باب صلاة الكسوف	١٨٠
فصل في العوارض	٣٠٢
باب صلاة الاستسقاء	١٨١
فصل ومن نذر صوم يوم النحر أفطر	٣١٦
باب صلاة الخوف	١٨٢
باب الاعتكاف	٣٢١
كتاب الحج	٣٣٠
باب الجنائز	١٨٣
باب الاحرام	٣٤٤
فصل السلطان أحق بصلاته الخ	١٩٢
باب ما يفسد الحج	٣٧٩
باب صلاة الشهيد	٢١١
باب القران	٣٨٣
باب الصلاة في الكعبة	٢١٥
باب التمتع	٣٨٩
كتاب الزكاة	٢١٦

﴿ تمت ﴾